

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volumen VI Número 11 Enero - Junio 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



CENTRO DE
ESTUDIOS
CEH
UANL HUMANÍSTICOS

D.R. 2026 © *Aitías*. Revista de Estudios Filosóficos, **Vol. 6, No. 11, enero-junio 2026**, es una **publicación semestral** editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. Tel.+52 (81)83-29- 4000 Ext. 6533. <https://aitias.uanl.mx> Editor Responsable: Dr. José Luis Cisneros Arellano. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo **04-2022-020214040400-102**, ISSN **2683-3263**, ambos ante el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Centro de Estudios Humanísticos de la UANL, Mtro. Juan José Muñoz Mendoza, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. **Fecha de última modificación de 15 de enero de 2026.**

Rector / Santos Guzmán López

Secretario de Extensión y Cultura / José Javier Villarreal Álvarez-Tostado

Director de Historia y Humanidades / César Morado Macías

Titular del Centro de Estudios Humanísticos / Beatriz Liliana de Ita Rubio

Director de la Revista / José Luis Cisneros Arellano

Autores

Dossier: Reflexiones en torno a la obra de Jean-Jacques Rousseau

Coordinador: Raúl Reyes Camargo

Dossier

Manoel Dionizio Neto

Gerónimo Rocca Fontaiña

Evaldo Becker

Tomás Chuaqui

Carlos David García Mancilla

Raúl Jair García Torres

Artículos generales

Enrique G. Gallegos

Rosa Elia Rubí Bernal

Alberto Jorge Falcón Albarrán

Fernando Berdún Palacios

Editor Técnico / Juan José Muñoz Mendoza

Corrección de Estilo / Francisco Ruiz Solís

Maquetación / Concepción Martínez Morales

Traducción al francés:
Daniela Mares Montemayor

Traducción al inglés:
Jhoanna Lizbeth Tamez Almaguer

Se permite la reproducción total o parcial sin fines comerciales, citando la fuente. Las opiniones vertidas en este documento son responsabilidad de sus autores y no reflejan, necesariamente, la opinión de Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Este es un producto del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León. www.ceh.uanl.mx

Hecho en México

LA LIBERTAD COMO EXPRESIÓN DE LA VOLUNTAD GENERAL

FREEDOM AS AN EXPRESSION OF THE GENERAL WILL

A LIBERDADE COMO EXPRESSÃO DA VONTADE GERAL

**LA LIBERTÉ COMME EXPRESSION DE LA
VOLONTÉ GÉNÉRALE**

Manoel Dionizio Neto¹

Resumen: El estado de libertad del ser humano se considera un estado de naturaleza. Lo explica Jean-Jacques Rousseau como una condición para actuar sin otro impedimento que el que dicta la propia naturaleza: las limitaciones físicas. Dentro del ámbito del propio cuerpo o del territorio ocupado (vegetación, lagos, ríos, montañas, terreno irregular), el hombre podía elegir según las posibilidades perceptibles de elección disponibles. Él no estaba sujeto a la interferencia de otros que le impidieran ir en una o otra dirección, aprovechando lo que la naturaleza tenía para ofrecer. Al ascender de estatus social, el hombre enfrentó a la presencia de los demás y a su interferencia en su forma de actuar. La condición social era necesaria para la afirmación de la libertad, sostenida por la voluntad común de los hombres, en una sociedad regida por la voluntad general convertida en ley, siendo los hombres mismos sus

1 Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, Brazil.

Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.

1

Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 1-24

autores. Éstos asumieron la condición de soberanos que formulan la ley que debe ser cumplida por todos los súbditos, quienes no son más que ciudadanos, autores de la ley que debe ser obedecida para el bien de todos, incluido el propio. El ser humano se constituye así en un sujeto libre, cuya libertad es expresión de su voluntad, común a todos. Entender esta libertad se aleja de la idea de que se trata de hacer lo que uno quiera, especialmente cuando hacerlo implica ofender y cometer distintas formas de criminalidad hacia otros. La libertad, expresión de la voluntad general, es la voluntad común de los hombres, fundadora de la legislación, en cualquier siglo.

Palabras clave: Rousseau; libertad; estado de naturaleza; Estado civil; voluntad general.

Abstract: The state of human freedom is considered a state of nature. This is what Jean-Jacques Rousseau stated, as the condition of acting without any impediment other than that dictated by nature itself: physical limitations. Within the scope of his own body or of an occupied territory (vegetation, lakes, rivers, mountains, irregularity of the soil), man could choose according to the perceptible possibilities offered for the choice. He was not subject to interference from others to prevent him from going in one direction or another, taking advantage of what nature had available. When moving to the social condition, he was faced with the presence of others with their interference in his way of acting. The social condition was necessary for the statement of freedom, supported by the collective will of men, in a society governed by the general will converted into law, with men themselves being its authors. These assumed the status of sovereigns who formulate the law to be followed by all subjects, who are nothing more than citizens, authors of the law that must be obeyed for the good of all, including themselves. This establishes the human being as a free subject, who has his freedom as an expression of his will, common to all. Understanding this freedom holds off the judgment that this is doing whatever you want, especially when this doing means offense and different forms of criminality in relation to others. Freedom, expression of

La libertad como expresión de la voluntad general

the general will, is the collective will of men, the foundation of legislation, in any of the centuries.

Key words: Rousseau; freedom; state of nature; civil state; general will.

Resumo: O estado de liberdade do ser humano é considerado estado de natureza. Trata-se do exposto por Jean-Jacques Rousseau, como condição de agir sem nenhum impedimento outro que não seja aquele ditado pela própria natureza: as limitações físicas. No âmbito do corpo próprio ou do território ocupado (vegetação, lagos, rios, montanhas, irregularidade do solo), o homem poderia escolher conforme as possibilidades perceptíveis postas para a escolha. Ele não estava sujeito à interferência do outro a impedir de ir numa ou noutra direção, usufruindo do que a natureza dispunha. Ao passar para a condição social, o homem deparou-se com a presença do outro com as suas interferências no seu modo de agir. Fez-se necessária a condição social para a afirmação da liberdade, sustentada pela vontade comum dos homens, em uma sociedade regida pela vontade geral convertida em lei, sendo os próprios homens os seus autores. Estes assumiram a condição de soberanos que formulam a lei para ser cumprida por todos os súditos, que nada mais são que cidadãos, autores da lei que deve ser obedecida para o bem de todos, inclusive deles próprios. Firma-se assim o ser humano como sujeito livre, que tem sua liberdade como expressão da sua vontade, comum a todos. A compreensão dessa liberdade afasta o entendimento de que ela seja um fazer o que quiser, sobretudo quando esse fazer significa ofensa e diferentes formas de criminalidade em relação a outros. A liberdade, expressão da vontade geral, é a vontade comum aos homens, fundantes da legislação, em qualquer dos séculos.

Palavras-chaves: Rousseau; liberdade; estado de natureza; estado civil; vontade geral.

Résumé: L'état de la liberté de l'être humain se considère comme un état de la nature. Jean-Jacques Rousseau l'explique comme une condition pour agir sans un autre empêchement de ce qui dicte

la propre nature: les limitations physiques. Au sein du milieu du propre corps ou du territoire occupé (végétation, lacs, rivières, montagnes, terrain irrégulier), l'homme pouvait choisir selon les possibilités perceptibles de choix disponibles. L'homme n'était pas soumis à l'intervention des autres qui lui empêchaient d'aller dans une direction ou dans une autre, profitant de ce que la nature avait à offrir. En s'élevant de statut social, l'homme a été confronté à la présence des autres et à leur intervention dans sa façon d'agir. La condition sociale était nécessaire pour l'affirmation de la liberté, qui était soutenue par la volonté commune des hommes dans une société régie par la volonté générale devenue loi, les hommes eux-mêmes en étant les auteurs. Ceux-ci ont assumé la condition de souverains qui formulent la loi qui doit être respectée par tous les ressortissants qui n'étaient que citoyens, auteurs de la loi qui doit être obéie pour le bien de tous, y compris lui-même. L'être humain se constitue ainsi dans un sujet libre dont la liberté est l'expression de sa volonté, commune à tous. La compréhension de cette liberté s'éloigne de l'idée qu'il s'agit de faire ce que l'on veut, spécialement lorsque le faire implique d'offenser et de commettre différentes formes de criminalité vers autrui. La liberté, l'expression de la volonté générale, est la volonté commune des hommes, fondatrice de la législation, dans n'importe quel siècle.

Mots-clés: Rousseau; liberté; état de la nature; État civil; volonté générale.

Introdução

Dentre as muitas questões relevantes que encontramos no pensamento de Rousseau, estão aquelas que colocam a sociedade contraposta à natureza, e a conversão da liberdade natural à liberdade civil. Isto parece contraditório. Como tomar a liberdade civil como uma grande conquista da humanidade, se há um antagonismo explícito entre o que é social e o que natural? Com vistas a esta questão, vale refletir sobre o significado da vontade geral para que possamos compreender o paradoxo que parece existir nesse entendimento de Rousseau. Se, com o advento da sociedade civil se deu a perdição, parece que, nesta mesma sociedade, se dá a salvação. Pois, depois de firmado o pacto entre os homens no modo de ser do contrato social expresso por Rousseau, faz-se possível contar com a liberdade com que os seres humanos podem encontrar juntos as condições de sociabilidade que viabilizam o respeito mútuo como garantia da união que faz do povo soberano com a elaboração da lei. Esta lei é a razão para que todos obedeçam a vontade que é comum a todos e que se expressa na liberdade.

A compreensão do significado da liberdade no estado social nos encaminha a pensar no exposto nos *Discursos* antes mesmo do que se tem para refletir sobre o contrato social, que aparece, primeiro, no *Emílio*, onde contamos com a implícita defesa de um *contrato pedagógico*. Implícito, sim, porque, ao trazer para a discussão um projeto de educação que tem a natureza como referência, onde encontramos Rousseau dizendo que a meta da educação é a meta da natureza, situamo-nos diante de diversas situações em que precisamos refletir sobre a possibilidade de seguir a natureza, mesmo em meio a uma sociedade corrupta. E como seria bom, se essa reflexão não fosse necessária! É como o próprio Rousseau afirma no *Discurso sobre as ciências e as artes*: “Como seria doce viver entre nós, se

a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo".²

A liberdade como expressão da vontade própria no estado de natureza

Jean-Jacques Rousseau diz no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que um animal, tal qual saiu “das mãos da natureza”, parecia ser “um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais”. Este mesmo animal era visto “fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades”.³ Tratava-se assim de um animal que não encontrava nenhum impedimento para alcançar aquilo que ele buscava para a satisfação de suas necessidades, que se resumiam em alimentação, procriação e repouso. Com que se alimentava e onde se alimentava? Com quem e onde estaria o convite para a perpetuação da espécie que poderia culminar na procriação? Onde e quando repousaria? Nenhuma vontade para contrariar as suas escolhas. Parecia-lhe haver apenas uma vontade: a sua vontade, que ele obedecia, obedecendo a si mesmo. Assim, o ser humano, no estado de natureza, era um ser livre, cuja liberdade expressava uma vontade única. Como não havia sociabilidade, não havia comunicação com mais

2 Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre as ciências e as artes* (Nova Cultural, 1999), 165-214.

3 Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (Nova Cultural, 1991), 106.

ninguém. Ele era só, em meio de um mundo em que tinha que enfrentar as feras nu e sem armas. Mas, diferentemente dos outros animais, o homem não executava suas operações por instinto, mas como “agente livre”. Daí a diferença entre o homem e um animal qualquer: “Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, freqüentemente se afasta dela”.⁴

No estado de natureza, o homem não tinha o que temer, a não ser a dor e a velhice. Do mesmo modo, não tinha que obedecer a coisa alguma. Era natural. Confundia-se com a própria natureza, ressaltando apenas as suas peculiaridades, como a capacidade de escolha e a perfectibilidade. Por isso somente ele era capaz de fazer opção entre as possibilidades disponíveis, acatando ou não o que era predisposto pela própria natureza. Compadecia-se ao ver um outro animal sofrendo, e amava o próximo, isto é, amava a humanidade nele mesmo, manifestando-se assim o amor-de-si.

Na verdade, a expressão acima colocada: “não tinha que obedecer a coisa alguma”, parece sem sentido. Diga-se: é apenas uma forma de dizer. Pois ele não conhecia o respeito nem o desrespeito. Assim como desconhecia todo bem e todo o mal. Era amoral. Não conhecia nenhuma regra ou nenhuma lei a ser respeitada, isto é, obedecida. Por outro lado, uma série de inutilidades, que consideramos necessário no estado social que conhecemos, com suas normas, suas leis, suas que precisam ser obedecidas, para o homem, no estado de natureza, eram completamente dispensáveis. Não lhe passava pela imaginação o ter que se vestir, fazer uso de calçados ou ter um abrigo para repousar. Diz Rousseau: “Não constituem, pois, para esses primeiros homens, nem

4 *Ibid.*, 242-243.

tão grande mal, nem, sobretudo, tão grande obstáculo à sua conservação, a nudez, a falta de moradia e a privação de todas as inutilidades que consideramos tão necessárias”.⁵

Nascemos fracos, dizia Rousseau no *Emilio*. Por ocasião do nosso nascimento, precisamos de força, precisamos de assistência, precisamos de juízo. Ou seja, precisamos de tudo que se faz necessário à sobrevivência e à subsistência. Precisamos do outro. Precisamos a lidar com tudo que se fará necessário na vida adulta. Portanto, a partir do nascimento, precisamos ser educados. E a educação nos acompanha pela vida. Educação esta que vem da natureza, das coisas e dos homens, tendo como meta, a meta da natureza. Dessas espécies de educação, a única que depende de nós é a educação dos homens, como vemos nas palavras do próprio Rousseau: “A educação dos homens é a única de que somos realmente senhores e ainda assim só o somos por suposição, pois quem pode esperar dirigir inteiramente as palavras e as ações de todos os que cercam uma criança?”⁶ Immanuel Kant, dizendo isto de outro modo, afirma: “Homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. Conseqüentemente, o homem é infante, educando e discípulo”.⁷ Mas tudo isto quando pensamos o homem sociedade. Dai é preciso considerar a sua condição de liberdade no estado de natureza, bem como a condição de sujeito livre do estado social.

Vê-se assim que o homem no estado de natureza é uma unidade numérica, o absoluto, como o diz o próprio

5 *Ibid.*, 242.

6 Jean-Jacques Rousseau, *Emílio ou da educação* (Bertrand Brasil, 1995), 11.

7 Immanuel Kant, *Sobre a pedagogia* (UNIMEP, 2006), 11.

Rousseau no *Emílio*: “O homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, é o absoluto total, que não tem relação senão consigo mesmo ou com seu semelhante”, diferentemente do homem civil “que não passa de uma unidade fracionária presa ao denominador e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social”.⁸ Assim nos damos conta de que é a qualidade de agente livre que distingue o homem dos outros animais, ao tempo em que ele é também perfectível: “A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma [...].”⁹ No entanto, considerando que se deu a passagem do estado de natureza para o estado civil, perguntamos agora como fica a condição desse agente livre, quando ele não é mais aquela unidade do estado de natureza. Isto ocorre quando os seres humanos se veem obrigados a se agregarem, formando coletividades que podem ser compreendidas como família, comunidade ou povo. Mas para que o ser humano chegasse a esse estágio, foi preciso passar por todo um processo em que se viu com suas forças individuais enfraquecidas pelos obstáculos que foram sendo disponibilizados pela natureza.

O convívio social e a necessidade das regras

Rousseau, no *Contrato social*, chamando-nos a atenção para o que poderia acontecer, caso os obstáculos prejudiciais do estado de natureza chegassem a um momento em que se sobrepujassem à força que cada indivíduo tivesse para se manter nesse estado. Os homens, tendo chegado a uma

8 Jean-Jacques Rousseau, *Emílio ou da educação*, 13.

9 Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, 243.

situação destas, teriam mesmo que buscar uma saída. Neste caso, ou gênero humano mudaria o seu modo de vida ou pereceria. Isto poderia ser a justificativa para a saída do homem do estado de natureza para o estado civil.

No entanto, há de se pensar que em um hipotético estado de natureza, no qual, não havendo convívio social, não haverá por que se falar de regras que tenham que ser obedecidas, pois não se tem a necessidade da interação com o outro. Em um estado de sociedade sem essas mesmas regras, prevalecerá a vontade do mais forte, que diz respeito tão-somente ao indivíduo que tenha força suficiente para impor seus interesses. Todavia, cada um se impõe para que seus interesses sejam alcançados, certamente uns entrarão em luta com os outros que se coloquem em defesa dos mesmos interesses particulares. O que vemos nisto é a disputa pela afirmação da vontade particular que culmina na negação da liberdade, quando o sujeito se prepara com a força do outro que o impede ou procura impedir a realização dos seus atos, inviabilizando-se assim as possibilidades de escolha. Faz-se assim a necessidade de um pacto social que se firme como garantia de que todos possam usufruir dos mesmos direitos, sendo igualmente os deveres comuns a todos. Trata-se, portanto, de se falar em termos de contrato social que estabeleça a lei como manifestação da vontade geral que, em sua manifestação, expressa-se como liberdade civil. Mas, de que modo isto se faz possível?

A partir do momento em que se tem o convívio social em diferentes formas de coletividade, passa-se a contar com a vontade geral que precisa ser reconhecida por todos, porque todos são igualmente beneficiários dela, uma vez que é comum a todos. Todavia, Rousseau chama a atenção para o fato de que, ao se referir ao todo, não estava se referindo ao todo universal, mas àquele todo que diz respeito a um coletivo qualquer, porém culminando

no provo que forma uma nação. Assim, podemos falar de Estado e suas unidades, cada uma delas se fazendo como um coletivo específico. Também assim temos que falar da alienação da liberdade ao coletivo, uma vez que desaparece a informalidade ao tratar da natureza e outros animais, mesmo cada um fazendo parte de uma dessas comunidades, a começar pela família.

Falamos assim de coletivo ou mesmo de grupo para nos referir a agrupamentos sociais: família, clã, tribo, cidade ou Estado como um todo. Há, em cada um desses agrupamentos, uma vontade própria. A liberdade de cada um fora sendo reduzida, à proporção em que foram desaparecendo as opções de escolha que, posteriormente, passaram a ser oferecidas pelo coletivo, isto é, pelo grupo. Isto significa que, direta ou indiretamente, a vontade de cada um fica alienada à vontade do grupo, ao tempo em que cada um também aliena a sua liberdade ao todo, que é o povo soberano, compreendido pelo Estado.

No *Contrato social*, Rousseau afirma que, estando em sociedade e vendo-se na iminência de perecer, ao homem restaria o seguinte: ““Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes””¹⁰. Fazia-se assim necessário o contrato social para que pudesse ser solucionado o problema fundamental.

Por tanto, para Rousseau, no estado de natureza, a nossa liberdade estava instrumentalizada pelas nossas paixões naturais que, por sua vez, são muito limitadas, mas

10 Jean-Jacques Rousseau, *Do contrato social ou princípios do direito político* (Nova Cultural, 1991), I, VI, 32.

delas necessitamos para a nossa conservação. As paixões que vêm de fora nos subjugam e nos destroem, não nos sendo dadas pela natureza, enquanto “nós nos apropriamos delas em detrimento dessa natureza”.¹¹ No estado civil, todos os particulares estão sujeitos ao soberano, cuja autoridade não é outra coisa senão a vontade geral. Daí afirmar Rousseau que há de se ver que “cada homem, obedecendo ao soberano, não obedece senão a si mesmo, e como se é mais livre com o pacto social do que no estado de natureza”.¹² Assim, todos os súditos se submetem ao soberano que se manifesta pela lei que deve ser por todos obedecida. Trata-se então de perguntar pelo que obriga os súditos a essa submissão, e tem-se como resposta o fato de que não há outra coisa a fazê-lo senão obedecer a vontade geral pelo cumprimento da lei. A partir daí é possível perguntar como se manifesta a vontade geral e como se tem certeza de reconhecê-la. Mas, afinal, o que é uma lei? E quais os verdadeiros caracteres de uma lei?

Da vontade geral à submissão à lei

Diz, então, Rousseau no *Emílio*, que a lei é um ato do soberano, ao tempo em que os atos do soberano são atos da vontade geral. Portanto, os atos dessa vontade são leis. Todavia, há de se considerar que “são necessários depois atos determinantes, atos de força ou de governo, para a execução dessas mesmas leis; e esses, ao contrário, não podem ter senão objetos particulares”, concluindo a respeito disto o seguinte: “o ato pelo qual o soberano estatui que se elegerá um chefe é uma lei, e o ato pelo qual se elege esse chefe em execução da lei não passa de um ato de governo”.¹³

11 Jean-Jacques Rousseau, *Emílio ou da educação*, 235.

12 *Ibid.*, 557.

13 *Ibid.*, 558.

Entra aqui a discussão do direito do mais forte, que é uma questão que nos remete aos gregos. Trata-se de uma discussão que vemos com muita ênfase, por exemplo, por Platão em sua *A República*. Esta obra, que é referida por Rousseau como um verdadeiro tratado de educação, traz a temática da justiça, que passa pela resposta de Trasímaco, segundo o qual “a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”.¹⁴ Resposta esta com a qual não concorda Sócrates, que, de algum modo é, acompanhado por Rousseau. Referindo-se a esse forte, Rousseau afirma: “O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte – direito aparentemente tomado com ironia e na realidade estabelecido como princípio”. E, seguindo com o seu raciocínio, Rousseau acrescenta: “A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever?”¹⁵ Portanto, a submissão à lei deve-se se fazer por vontade própria, não necessidade de ceder à força. Os homens somente devem submeter-se ao soberano, quando ele próprio se fizer como parte dele, na manifestação da vontade geral.

Essa submissão dos homens ao soberano e, consequentemente, à autoridade da vontade geral, somente se faz compreendida quando bem compreendidas as cláusulas do contrato social, estando todas elas reduzidas a uma só, que consiste na alienação total de cada associado à comunidade toda. Desse modo, conforme o exposto pelas palavras do próprio Rousseau, “cada um dando-se

14 Platão, *A República* (Fundação Calouste Gulbenkian, 1996), 23.

15 Jean-Jacques Rousseau, *Emílio ou da educação*, 25.

completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais”.¹⁶ Isto significa, segundo ele, que “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem”.¹⁷

Por outro lado, há também de se reconhecer a possibilidade de uma vontade particular contrariar a vontade geral. Neste caso, “aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é a essa condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal”.¹⁸

A expressão da vontade geral

Aqui estão postas três questões para as quais precisamos nos voltar. A primeira delas diz respeito à vontade geral mesmo em sua oposição à vontade particular; a segunda, refere-se à possibilidade da vontade particular se sobrepor à vontade geral e, por último, a relação que se estabelece entre a vontade geral e a liberdade.

Para se refletir sobre essas questões, partindo do que aqui já fora exposto, há de se considerar, primeiro, um estado de natureza que não oferecendo mais condições para a sua continuidade, tornou-se espaço onde os indivíduos puderam unir seus interesses como condição para a continuidade da

16 Jean-Jacques Rousseau, *Do contrato social ou princípios do direito político*, I, VI, 32.

17 *Ibid.*, I, VI, 33.

18 *Ibid.*, I, VII, 36.

espécie inviabilizada no estado de natureza. Este estado de natureza foi sucedido por um estado de paz semelhante ao estado de natureza proferido por John Locke, que deu lugar a um estado de guerra semelhante ao estado de natureza referido por Thomas Hobbes. Todavia, diferentemente do que pensara Hobbes, para Rousseau, a condição para que se fizesse o estado civil foi a obediência ao soberano pelos súditos que, por sua vez, são os mesmos cidadãos que se unem visando o bem comum e que, por isso, constituem-se como povo que se confunde com o próprio soberano, formulando as leis que devem ser observadas e cumpridas por todos que formam o mesmo povo na condição de súditos. E assim sendo, o soberano é as próprias leis que ele mesmo elabora.

Vale considerar que o soberano é o corpo político, para bem compreender o que seja a vontade geral. Esse corpo político, que é comparado por Rousseau ao corpo de um homem, é igualmente um ser moral e possui uma vontade, conforme o exposto no verbete “Economia (moral e política)” da *Encyclopédia*: “Esta vontade geral, que sempre tende para a conservação e o bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado, em relação a eles e ao próprio Estado, a regra do justo e do injusto [...].”¹⁹

Vemos assim que, segundo Rousseau, a vontade geral é fundamento essencial da soberania, ao tempo em que uma vontade particular deve estar sempre de acordo com esta vontade geral, sem que isso impeça ser contrariada. Ou seja, muitas vezes uma vontade particular contraria a vontade geral, porque, ao contrário desta que tem por fim o

19 Jean-Jacques Rousseau, “Economia (moral e política)”, em: *Diderot, Denis; Jean Le Rond D'Alembert, Verbetes políticos da Encyclopédia*, trad. por Maria das Graças de Souza (Discurso Editorial; Unesp, 2006), 88.

interesse público, visando, portanto, a igualdade, a vontade particular visa as preferências. Portanto, depois de referir-se à vontade geral, no verbete, “como primeiro princípio de economia política e regra fundamental do governo”,²⁰ afirma Rousseau:

A primeira e mais importante máxima do governo legítimo ou popular, ou seja, daquele que tem por objeto o bem do povo, é, pois, como já o disse, seguir em tudo a vontade geral. Mas, para segui-la, é preciso conhecê-la, e sobretudo distingui-la da vontade particular, começando por si mesmo [...].²¹

No *Contrato social*, Rousseau afirma: “Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão”. E prossegue com o seu raciocínio, afirmando que o povo sempre deseja o bem, mesmo quando não se sabe onde ele está. No entanto, isso não impede de ser ele enganado: “Jamais se corrompe o povo, mas freqüentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau”.²² Daí chega-se à compreensão de que não se pode confundir a vontade geral com a vontade de todos; ocorrendo essa confusão, o povo poderá ser enganado. E para se evitar essa confusão, é preciso atentar para o seguinte: “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares”. Damo-nos conta do que é a vontade geral, e retirando-se dessas mesmas vontades particulares

20 *Ibid.*, 90.

21 *Ibid.*, 91.

22 Jean-Jacques Rousseau, *Do contrato social ou princípios do direito político*, II, III, 46.

“os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente [...]”, resta a vontade geral “como soma das diferenças”.²³

Chamam-nos a atenção o exposto por Rousseau sobre a possibilidade de erro da vontade geral. Se, por um lado, trata-se de ser sempre certa, por outro, há de se considerar as deliberações do povo que, por sua vez, pode ser enganado, o que ocorre frequentemente. Quando isso ocorre, ao invés de desejar o próprio bem, que significa desejar o bem para cada uma das pessoas que o compõem, deseja o mau. Daí não se esperar a mesma exatidão das deliberações do povo. E isto se explica pelo fato de que, em meio ao povo, formam-se diferentes associações, todas elas tendo uma vontade geral que diz respeito ao conjunto dos seus associados, mas que é particular em relação à vontade geral do povo soberano. Assim sendo, quando uma dessas associações for tão grande que se sobreponha às demais, não se poderá mais falar de vontade geral, uma vez que a vontade que se sobrepõe deixa de ser formada pela soma das pequenas diferenças para ser uma diferença única que se firma como vontade particular sobreposta a todas as demais vontades, desaparecendo assim a vontade geral.

Pergunta-se então agora: como fica a liberdade em relação à vontade geral? Voltemos ao que seria a liberdade no estado de natureza: a ausência de qualquer impedimento para a escolha, por não haver a interferência do outro. Então, pode-se dizer que, antes da vida em sociedade, ninguém estava impedido de satisfazer as suas necessidades, todas elas provenientes da natureza. Apesar de se tratar da liberdade individual, isto é, ser naturalmente expressão de uma vontade particular, era similar à de todos os outros de um estado de natureza. Partimos assim do pressuposto

23 *Ibid.*, II, III, 46-47.

de que as necessidades, sendo todas elas proporcionadas pela natureza, seriam as mesmas para quem quer que fosse. Mas, com o advento da sociedade, isto muda. A liberdade já não pode mais ser expressão de uma vontade particular. A vida em sociedade coloca os outros que podem ser motivos para os impedimentos de um certo fazer, ou seja, já não é possível escolher com base em uma vontade individual sem haver a possibilidade de causar danos a outrem. Todavia, o contrato social, segundo Rousseau, tem por fim a liberdade, diferenciando-se assim de Hobbes para quem o contrato social visava a segurança, como bem o diz Robert Derathé, quando afirma que Thomas Hobbes “está antes de tudo preocupado em garantir aos cidadãos a segurança, e o *covenant* tem essencialmente como finalidade a *paz civil*. Rousseau tem em vista, sobretudo, para não dizer unicamente, a *liberdade*” (grifos do autor).²⁴ Por isso Rousseau disse da necessidade de buscar uma associação em que que cada um pudesse “ser mais livre com o pacto social do que no estado de natureza”. Isto, segundo ele, somente seria possível com a obediência de cada um ao soberano, como se estivesse obedecendo a si mesmo. A compreensão disto fica clara nas palavras de Derathé:

O que, no estado de natureza, constitui a garantia da liberdade individual é a ausência de relações sociais e o isolamento do homem selvagem. No seio da sociedade essa garantia só pode ser buscada na força do Estado, na autoridade absoluta do soberano sobre todo os seus membros, na subordinação das vontades particulares à vontade geral.²⁵

24 Robert Derathé, “A teoria do contrato e o fundamento da autoridade”, em Derathé, Robert, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, trad. por Natalia Maruyama (Discurso Editorial, 2009), IV, 335.

25 *Ibid.*, 339.

Assim, pode-se dizer que, se no estado de natureza a liberdade de cada um era garantida pela ausência das relações sociais e pelo isolamento do homem natural, no estado civil, o que garante a liberdade é a união de todos que convertem a vontade individual em vontade comum a todos que formam o povo e que se expressa como liberdade, condição para que cada um só obedeça a si mesmo, observando o respeito à lei elaborada pelo povo. Ou seja, como o diz Derathé: “Ninguém poderia ser livre se está submetido à vontade de outro homem”, como acontecia no estado de natureza, porém sem segurança alguma. Portanto, vale afirmar, como também o diz Derathé, que, para Rousseau, não basta não ser submisso à vontade de outro, pois “um homem livre não obedece a outra vontade além da sua”, todavia é preciso certificar-se de que o “Estado deve ser uma sociedade de homens livres [...]”,²⁶ onde cada um possa ser mais livre do que era no estado de natureza, porque agora passa a contar com a segurança do Estado. “Quanto à liberdade natural” – diz Derathé –, “cada indivíduo, como membro do soberano, reencontra seu equivalente, embora a tenha sacrificado ao tornar-se membro da associação”.²⁷

Vale considerar que, no estado de natureza, cada um era livre, pois somente obedecia a si mesmo, fazendo-se a sua liberdade expressão da sua vontade. No estado civil, já não se pode falar de vontade individual, mas de vontade de membro do soberano, uma vez que a vontade é a vontade de todo o corpo formado pelos indivíduos que constituem o todo. Neste caso, a liberdade já não é mais expressão da vontade individual, mas expressão da vontade de todo o corpo que visa o bem comum, ou seja, a liberdade é expressão da vontade geral. E esta expressão da vontade

26 *Ibid.*, 341.

27 *Ibid.*, 343.

geral se faz efetivamente quando todos obedecem a lei, respeitando cada um a si mesmo, uma vez que a lei é ato da vontade geral, portanto, de todos e de cada um como parte do soberano. Ou como também diz Derathé, cada indivíduo é livre, “não somente porque as leis o protegem contra o arbitrário das vontades individuais, mas sobretudo porque ele é o autor das leis e porque a vontade soberana é na realidade a sua”.²⁸ Portanto, afirma Jean-Jacques Chevallier, “Exigir a submissão da minoria às leis votadas pela maioria, nas quais por hipótese a maioria jamais consentiu, é realizar a liberdade, e não violá-la”.²⁹ E Chevallier continua afirmando que cabe se reconhecer que o “voto de um projeto de lei não tem por fim, na realidade, aprovar ou rejeitar esse projeto, mas dizer se é conforme ou não a vontade geral, que só será conhecida após o voto”.³⁰ Assim sendo, deve-se compreender que a tarefa da vontade geral é dirigir a força comum que sustenta o Estado em conformidade com o bem comum, sendo este o objetivo da instituição. Com vistas nisto, Rousseau faz a seguinte afirmação, considerando que essa vontade geral é inalienável:

A primeira e a mais importante conseqüência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não

28 *Ídem.*

29 Jean-Jacques Chevallier, “O contrato social”, de J.-J. Rousseau (1762), em *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*, trad. por Lydia Christina (Agir, 1976), 164.

30 *Ídem.*

houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada.³¹

De acordo com esse entendimento de Rousseau, a liberdade, como expressão da vontade geral, deve ser algo rigorosamente observado em toda república, seja lá em qualquer tempo for, valendo para o século XVIII, para o século XXI ou para qualquer outro século. Todavia, no mundo contemporâneo, as vontades particulares de associações ou grupos têm se sobreposto à vontade geral, quando o povo enganado acaba fazendo opção pelo mau. Assim sendo, já não podemos falar de vontade geral. E não se falando mais de vontade geral no estado civil, não podemos falar de expressão da liberdade. Pois, ao tempo em que nos submetemos a vontades particulares refletidas nas leis que são atos de grupos ou associações, deixamos de obedecer a nós mesmos para obedecermos a um corpo político que nos é estranho, quando este corpo não se confunde com o soberano, sendo apenas parte dele, sobreposta às demais.

Conclusão

De que modo pode-se, então, compreender a liberdade como expressão da vontade geral, tendo-se como referência o exposto por Jean-Jacques Rousseau no *Do Contrato Social*? Como vimos, a reflexão deve acompanhar a conexão entre as suas obras para certificar-se do que seja a liberdade, que aparece considerada em diferentes momentos do seu pensamento, mas que não poderá ser pensada, primeiro, sem educação; depois, sem a manifestação da vontade geral.

31 Jean-Jacques Rousseau, *Do contrato social ou princípios do direito político*, II, I, 43.

Explica-se: a educação, conforme o exposto no *Emílio*, é o caminho opara a humanidade resgatar o homem natural em um estado de civilização, onde se faz necessário um contrato, diferenciado do pacto referido no *Segundo Discurso*, para que se possa contar com a verdadeira república, em que a vontade geral possa, de fato, se expressar pela liberdade. Pela liberdade, diga-se, que deve ser comum a todos os cidadãos que, na condição de soberano, façam as leis para serem cumpridas pelos próprios, quando postos na sua condição de súditos.

Esse entendimento requer a compreensão da obra de Rousseau em sua unidade. Unidade esta que, como disse Cassirer, era referida pelo próprio Rousseau: “Pois até numa idade avançada Rousseau não se cansou de defender e afirmar a unidade de sua obra”.³² Seguindo, diz mais Cassirer: “Para ele [Rousseau], o *Contrato social* não é uma dissidência daquelas idéias fundamentais que tinha defendido em seus dois escritos sobre as questões do concurso da Academia de Dijon; ao contrário, é a continuação lógica, a realização e o aperfeiçoamento deles”.³³

Essa discussão em torno da expressão da vontade geral, que tomamos aqui como a liberdade indispensável pela qual se deverá se fazer a legislação, deve ser considerada, em qualquer território ou nação, no momento em que se busca a efetivação da democracia, em que o povo se fará soberano. Anunciado isto, resta-nos perguntar agora, até que ponto vivemos em uma sociedade. Há muitos elementos que devem ser considerados para a compreensão do que conhecemos como democracias do mundo ocidental, para nos certificar de que se trata do

32 Ernst Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, trad. por Erlon José Paschoal (UESP, 1999), 54.

33 *Idem*.

caráter republicano requerido por Rousseau, nos diferentes Estados, entre eles, o Brasil e aqueles que formam os continentes americanos. Eis uma questão que precisa ser posta para a discussão!

Referências Bibliográficas

Cassirer, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Traduzido por Erlon José Paschoal. UESP, 1999.

Chevallier, Jean-Jacques. “‘O contrato social’, de J.-J. Rousseau (1762)”. Em *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Traduzido por Lydia Christina, 159-191. Agir, 1976.

Derathé, Robert. “A teoria do contrato e o fundamento da autoridade”. Em *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Traduzido por Natalia Maruyama, 259-363. Barcarrola; Discurso Editorial, 2009.

Kant, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Traduzido por Francisco Cock Fontanella. UNIMEP, 2006.

Platão. *A República*. Traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques. “Economia (moral e política)”. Em Diderot, Denis; D'alembert, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Encyclopédie*. Traduzido por Maria das Graças de Souza, 83-127. Discurso Editorial; Unesp, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Traduzido por Lourdes Santos Machado. Nova Cultural, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Traduzido por Lourdes Santos Machado. Nova Cultural, 1999.

La libertad como expresión de la voluntad general

Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. Traduzido por Lourdes Santos Machado. Nova Cultural, 1991.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Traduzido por Sérgio Milliet. Bertrand Brasil, 1995.

LAS IDEAS FEDERATIVAS EN EL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU

FEDERATIVE IDEAS IN ROUSSEAU'S THOUGHT

LES IDÉES FÉDÉRATIVES DANS LA PENSÉE DE ROUSSEAU

Gerónimo Rocca Fontaiña¹

Resumen: Este artículo examina los proyectos de paz de la modernidad temprana, orientados a la reorganización territorial de Europa y al establecimiento de un equilibrio de poder para evitar conflictos bélicos. Aunque no desarrollaron una teoría federalista explícita, contribuyeron al surgimiento del federalismo moderno, proponiendo una posible unión de Estados europeos. Se distinguen dos ciclos en estos proyectos: uno medieval y otro post-Westfaliano, centrado en la resolución pacífica de controversias. El texto explora la relación de Jean-Jacques Rousseau con estos proyectos, situándolo en el segundo ciclo. Se analizan tres de sus obras clave: el “Extracto del Proyecto de Paz Perpetua” (1760), el “Proyecto de Constitución de Córcega” (1764) y las “Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia” (1771), con el fin de entender sus ideas federativas y las tensiones entre el interés nacional y la Voluntad General en contextos de confederación.

Palabras clave: Rousseau, escritos constitucionales, federalismo, Voluntad General, conflictos internacionales.

¹ Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.

Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.

Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 25-53

Abstract: His article examines early modern peace projects aimed at the territorial reorganisation of Europe and the establishment of a balance of power to avoid war conflicts. Although they did not develop an explicit federalist theory, they contributed to the emergence of modern federalism by proposing a possible union of European states. Two cycles can be distinguished in these projects: a medieval one and a post-Westphalian one, focused on the peaceful resolution of disputes. The text explores Jean-Jacques Rousseau's relationship with these projects, placing him in the second cycle. It analyses three of his key works: the 'Extract from the Project of Perpetual Peace' (1760), the 'Draft Constitution of Corsica' (1764) and the 'Considerations on the Government of Poland' (1771), in order to understand his federative ideas and the tensions between the national interest and the General Will in confederation contexts.

Key words: Rousseau, constitutional writings, federalism, General Will, international conflicts.

Résumé: Le présent article examine les projets de paix de la modernité précoce, orientés à la réorganisation territoriale de l'Europe et à la mise en place d'un équilibre de pouvoir pour éviter les conflits armés. Bien qu'ils n'aient pas développé une théorie fédéraliste explicite, ils ont contribué à l'émergence du fédéralisme moderne, en proposant une possible union des États européens. On distingue deux cycles dans ces projets : un médiéval et l'autre post-Westphalien, centré dans la résolution pacifique des controverses. Le texte explore la relation de Jean-Jacques Rousseau avec ces projets, en le situant dans le deuxième cycle. On analyse trois de ses œuvres clé : le "Résumé du Projet de Paix Perpétuelle" (1760), le "Projet de Constitution pour la Corse" (1764) et les "Considérations sur le Gouvernement de Pologne" (1771), avec le but de comprendre ses idées fédératives et les tensions entre l'intérêt national et la Volonté Générale dans des contextes de confédération.

Mots-clés: Rousseau, Écrits constitutionnels, Fédéralisme, Volonté Générale, Conflits Internationaux.

Introducción

Jean-Jacques Rousseau es un pensador que destaca por ser una fuente directa de los revolucionarios franceses. Tras el desmantelamiento de la monarquía constitucional francesa entre agosto y septiembre de 1792, el régimen Republicano aunó sus esfuerzos para transformar a Francia en un Estado centralizado. Dichas ideas se nutrían de fuentes teóricas como el *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau. Paradójicamente, textos posteriores del ginebrino esgrimían ciertas posturas próximas a las ideas federativas. Tales son los *escritos constitucionales*: el Proyecto de Constitución para Córcega y las Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia. En este sentido, este trabajo busca explicar la relación existente entre las ideas federativas que pueden rastrearse en el pensamiento de Rousseau, con las primigenias nociones de las relaciones internacionales.

Por otra parte, resulta sensato definir dos conceptos que se repetirán a lo largo de la investigación. En ambos casos, son terminologías teóricas acuñadas en épocas contemporáneas. No obstante, esto no impide que las ideas no se hayan presentes en los textos de nuestros filósofos antiguos, ya que están discutiendo sobre la conformación de los Estados y el funcionamiento del sistema internacional. Estos son la *anarquía internacional* y la *domestic analogy*.

El primer concepto refiere a la ausencia de una autoridad que se encuentre por encima de los Estados. Es decir, no hay un poder de policía que evite o castigue a los Estados por iniciar actos violentos contra otros, tal como sí ocurre dentro de los mismos. Fue Kenneth Waltz quien forjó dicho término para explicar el origen de las guerras en su obra *Hombre, Estado y Guerra*. Él mismo sostiene que “en la anarquía no hay armonía automática (...) Un Estado usará fuerza para alcanzar sus fines (...) porque cada Estado

es el juez final de su propia causa, cualquier Estado puede en cualquier momento usar la fuerza para implementar sus políticas.”²

Empero, el “*estado de naturaleza hobbesiano* no prejuzga la posibilidad de que los Estados pacten entre sí a través de los instrumentos internacionales, incluido el rechazo de la guerra como modo de solucionar los eventuales conflictos que pudieran surgir entre ambos.”³ Esta cuestión nos enlaza con el segundo término a tratar, la *domestic analogy*, que consiste en crear una equivalencia entre el comportamiento de los Estados con el de las personas. Es decir, si en algún momento de la historia los humanos debieron cooperar para crear las condiciones de una sociedad estatal, entonces, los Estados pueden seguir el mismo camino. Por ende, “cada referencia a la agresión internacional como equivalente de robo a mano armada o asesinato, y cada comparación de hogar y país o de libertad personal e independencia política.”⁴

Hedley Bull trazó los primeros esbozos de la *domestic analogy* en su publicación de 1966, “Society and Anarchy in International Relations”. Su objetivo era poner en entredicho el término, debido a que considera que el Estado de Naturaleza en el que se desenvuelven los Estados es más próximo a una visión *lockeana* qua a la *hobbesiana*. En la primera, los Estados, a pesar de no contar con un juez o árbitro, muchas veces cooperan entre sí para beneficio mutuo. Por el contrario, el segundo caso demuestra un

2 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* (Basic Books, 2006), 160.

3 María Ludivina Valdivares Suárez, *La Búsqueda del Leviatán Europeo: la Construcción de la Unión de Europa* en los Proyectos de Paz de Europa (Trea, 2010), 74.

4 Walzer, *Just and Unjust Wars*, 160.

escenario mucho más agresivo, ya que todos compiten de manera constante y son plausibles de hacer daño en pos de su auto-preservación. Además, arguye desde un punto de vista *spinoziano* en donde los males que pueden causarse los hombres en el Estado de Naturaleza, no se asemejan a los que pueden causarse los Estados.⁵

En consecuencia, los proyectos a ser tratados partirán desde estos dos conceptos: 1) que los Estados no cuentan con una entidad superior que regule los actos entre ellos, puesto que son soberanos y se encuentran en un ambiente anárquico. 2) A través de la *analogía doméstica*, el comportamiento de los Estados será semejante al de los individuos, ya que son organismos vivos cuyo objetivo primordial es la supervivencia en aquel escenario hostil.

Además, Rousseau toma como punto de partida la conformación de un contrato como origen del poder civil y político. En este contexto, las obras de Rousseau como el Contrato Social nos permiten analizar cómo la teoría del contrato puede servir como un modelo para comprender la cooperación entre Estados en un sistema internacional anárquico. Por otra parte, en el *Proyecto de Constitución para Córcega* y las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Rousseau explora la posibilidad de estructuras políticas más federativas, sugiriendo que la soberanía puede ser compartida o distribuida en lugar de centralizarla. Estas obras demuestran que Rousseau no es monolítico en su pensamiento y que sus ideas evolucionan hacia una apreciación más compleja de la cooperación política. Esto es particularmente relevante en el estudio de las relaciones internacionales, donde la noción de soberanía compartida

⁵ Hedley Bull, "Society and Anarchy in International Relations," en *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Relations*, ed. Butterfield, H. y Wight, M. (Harvard University Press, 1966), 44-45.

o distribuida puede ofrecer alternativas a la anarquía internacional.

Antecedentes

Diversos proyectos de paz se han desarrollado en los primeros siglos de la modernidad con motivo de reorganizar territorialmente al continente europeo y establecer un equilibrio de poder. Dicho suceso permitiría solucionar las disputas dentro del ámbito diplomático y no en los campos de batalla. No obstante, estos prolegómenos no expusieron dentro de sus propuestas una teoría *federalista*, aunque en objetivos prácticos, terminarían desembocando en embrionarias formulaciones que aportarían al desarrollo de la teoría política del federalismo moderno, además de ser visionarias propuestas sobre la posibilidad de la conformación de una unión de Estados europeos.

Estos planes de reorganización y *paz perpetua* transcurren paralelamente al contexto histórico-político de conformación de los Estados modernos. Además, debe agregarse que, en todo el continente europeo, la organización social continuaba siendo estamental, por lo que la nobleza continuaría jugando un rol fundamental a la hora de tomar decisiones políticas y militares. Por otra parte, no se debe pasar por alto la importancia del clero y del papado, siendo este último una importante figura a nivel internacional en la que muchas veces actuaba y pretendía ser árbitro de las disputas.⁶

6 Como explica Ganshof, el propósito del Papa “era de orden espiritual. Más implicaba el ejercicio por el soberano Pontífice, incluso en materia temporal, de un poder discrecional al que el Emperador y los reyes estaban obligados a obedecer. El Papa (...) contribuyó de este modo a extender en Occidente la conciencia de pertenecer a una ecuménica cristiandad dirigida por la Santa Sede. Pero, en sus esfuerzos para hacer de sus aspiraciones a la autoridad suprema una

Atíasis. Revista de Estudios Filosóficos.

Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 25-53

“A partir del ordenamiento dualista de la Baja Edad Media se habían desarrollado líneas de evolución muy diferentes que no desembocaron en una uniformidad estatal.”⁷ Una de estas posibilidades constaba en compartir la soberanía en materia relaciones exteriores través de ligas o confederaciones, como podían ser los cantones suizos o las provincias neerlandesas. La otra forma de ordenamiento podía darse a través de Cortes o Dietas de instancia superior, tal como ocurría en el caso español, el cual era una unión de coronas, o el Sacro Imperio Romano-Germánico. No obstante, el absolutismo político se alzaría con fuerza durante el período barroco y sentaría las bases para la conformación del Estado moderno en *sensu stricto*. Tal como indica Barudio, el estado *absoluto* funcionaría como una bisagra entre el estado *feudal* y el *moderno*:

A lo largo de ellos se formaría, por ejemplo, el «absolutismo confesional» de Felipe II de España en el siglo XVI, para pasar luego al «absolutismo cortesano» de Luis XIV de Francia en el siglo XVII. El «absolutismo» ilustrado el siglo XVIII, personificado en Federico I de Prusia, cerró esta evolución y preparó el camino que condujo del «Estado absoluto» al «moderno».⁸

A través de este período, diversos autores desarrollaron *in extenso* escritos con motivo de evitar o atemperar cualquier tipo de agresión bélica entre los Estados europeos.

realidad, los Papas chocaron naturalmente, con los soberanos alemanes, investidos de la dignidad imperial”. François-Louis Ganshof, “Técnica de las Relaciones Internacionales durante los tres últimos siglos de la Edad Media,” en *Historia de las Relaciones Internacionales*, ed. Pierre Renouvin (Aguilar, 1960), 249.

7 Heinz Duchhardt, *La Época del Absolutismo* (Alianza, 1992), 16.

8 Günter Barudio, *La Época del Absolutismo y la Ilustración* (Siglo XXI, 1983), 2.

La modernidad trajo consigo la violenta generalización de las guerras de religión, siendo subsanadas por la Paz de Westfalia en 1648. Dicho evento terminó de establecer el absolutismo político y fortaleció el principio de *cuius regio, eius religio*, el cual había emanado de la Paz de Augsburgo de 1555, que terminaba de asentar la autoridad del soberano por encima de las libertades personales.⁹

Por ende, es factible dividir en dos ciclos la elaboración de los proyectos de paz en Europa: 1) Los más próximos a la mentalidad medieval, ya que pretendían establecer en Europa el denominado *renovatio imperii* bajo la paz de Cristo y recuperar los territorios perdidos contra el Islam en Tierra Santa;¹⁰ 2) Los ligados a una concepción moderna que tras la Paz de Westfalia deseaban reorganizar territorialmente a Europa con motivo de crear un sistema de arbitraje, resolución pacífica de controversias o cualquier otro mecanismo para impedir las disputas bélicas entre los reinos cristianos, independientemente de su confesión. Además, dicha reorganización descansaba en la idea del *equilibrio de poder*, iniciada en la Italia del siglo XV,¹¹ pero establecida formalmente con la Paz de 1648, la cual

9 Duchhardt, *La Época del Absolutismo*, 26-27.

10 Podemos rescatar las obras *De Recuperatione Terre Sancte*, del pensador medieval Pierre Dubois, y la *Querella Pacis*, de Erasmo de Róterdam. Ambas planteaban la imposibilidad de que una sola persona domine el destino de Europa, aunque esto no impedía la necesidad de unificar la cristiandad a través de una monarquía con príncipes cristianos. Más adelante, la *Nouveau Cynée*, del francés Émeric Crucé, funcionaría como una transición entre la Edad Media y la Moderna, debido a sus innovadoras posturas sobre el libre comercio como respaldo a la paz y la inclusión de los soberanos musulmanes dentro de un esquema de cooperación. Derek Heater, *World Citizenship and Government Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought* (Palgrave MacMillan, 1996), 61-62 y 65-70.

11 Para profundizar sobre esta cuestión, recomiendo la obra de Nino Valeri. *L'Italia nell'età dei principati: dal 1343 al 1516* (Mondadori, 1969).

boicoteaba la idea de la monarquía universal.¹² A modo de reflexión final sobre estos antecedentes, resulta imperioso ubicar a, Rousseau dentro del segundo ciclo, donde las cuestiones de soberanía y equilibrio de poder juegan un rol fundamental en el momento de esbozar un reordenamiento continental.

Figura 1. Cuadro cronológico de los diversos proyectos de paz para Europa. Todos ellos podrían tomarse con antecedentes más o menos indirectos de la Unión Europea y de la escuela liberal dentro de la teoría de las relaciones internacionales. Basado en la obra de María Ludivina Valdivares Suárez, *La Búsqueda del Leviatán Europeo*.

Título	Autor	Año
<i>De Recuperatione Terre Sancte</i>	Pierre Dubois	1305 o 1306
<i>Querella Pacis</i>	Erasmo de Róterdam	1517
<i>Nouveau Cynée</i>	Émeric Crucé	1623
<i>Le Grand Dasein</i>	Enrique IV y Duque de Sully	1638
<i>Sobre la Paz Presente y Futura en Europa</i>	William Penn	1693
<i>Algunas Razones para un Estado Europeo</i>	John Bellers	1710
<i>Proyecto de Paz Universal</i>	Abad de Saint Pierre	1713
<i>Extracto del Proyecto de Paz Perpetua</i>	Jean-Jacques Rousseau	1761
<i>Plan para una Paz Universal y Perpetua</i>	Jeremy Bentham	1789
<i>Sobre la Paz Perpetua</i>	Immanuel Kant	1795
<i>Razonamiento sobre la Paz y la Guerra</i>	Vasilij Fëodorovic Malinovskij	1803
<i>De la Reorganización de la Sociedad Europea</i>	Henri de Saint-Simon	1814
<i>Constitución Europea</i>	Juan Francisco Siñeriz y Trelles	1839
<i>La Organización de la Unión Europea de Estados</i>	Caspar Bluntschli	1878

12 Valdivares Suárez, *La Búsqueda del Leviatán Europeo*, 66.

Rousseau y los *escritos constitucionales*

Resulta mucho más arduo pensar a Rousseau como un autor en materia de relaciones exteriores, que uno sobre filosofía política y del derecho. Sin embargo, hay tres obras fundamentales que los planes de estudio y la literatura universitaria suelen saltarse, y que desestiman cualquier intento de pensar lo primero. Estos son: el *Extracto del Proyecto de Paz Perpetua* (1760), el *Proyecto de Constitución de Córcega* (1764) y las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* (1771). El primero es un ensayo crítico sobre el Proyecto de Paz desarrollado por el Abad de Saint Pierre unas décadas antes, mientras que los segundos son los *escritos constitucionales*, los cuales pretender aplicar de manera operativa los enunciados desarrollados a lo largo del *Contrato Social* (1762). Dichas obras serán las fuentes por analizar sobre las ideas federalistas del pensador ginebrino.

Empero, debe tenerse a consideración que los planteos políticos, tanto de forma *intra* como *inter* estatales, surgen de argumentaciones filosóficas yacentes en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755). Allí, el ginebrino elabora de forma hipotética el origen de las primeras sociedades, fruto de las relaciones sociales entre los hombres salvajes, con objeto de criticar a manera retrospectiva la situación presente de la sociedad europea.¹³ Se sostiene que la introducción del ser humano en el ambiente social provoca la competencia entre ellos. Rousseau explica esta cuestión mediante un dilema, siendo un curioso caso primigenio en la elaboración de la *teoría de juegos*. Se trata del dilema

13 Cintia Caram, "Notas sobre Patriotismo y Cosmopolitismo en Jean-Jacques Rousseau," en *Sujeto, Realidad y Política: miradas sobre la Modernidad*, comps. Marcos, D. y Maidana, S. (Universidad Nacional de Tucumán, 2017), 180.

de la caza del ciervo y de la liebre, en donde el ginebrino explica que:

(...) los hombres pudieron insensiblemente adquirir cierta idea rudimentaria de compromisos mutuos y de la ventaja de cumplirlos, pero sólo en la medida que podía exigirlos el interés presente y sensible (...) ¿Tratábase de cazar un ciervo? Todos comprendían que para ello debían guardar fielmente supuesto; pero si una liebre pasaba al alcance de uno de ellos, no cabe duda de que la perseguiría sin ningún escrúpulo y que, cogida su presa, se cuidaría muy poco de qué no se les escapase y la suya a sus compañeros.¹⁴

Frente a esta disyuntiva, la aplicación de la *domestic analogy* en materia de relaciones exteriores se inicia con los denominados *dilemas de seguridad* ¿Qué tan beneficioso le resulta a los Estados cooperar o traicionar a sus semejantes? Según explica Waltz, la anarquía del sistema da por sentado que ningún Estado está exento de ser perjudicado, por lo que el fin primordial de cada uno, es el de la auto preservación. No obstante, siempre existe la posibilidad de la cooperación. En palabras de Waltz:

En el ejemplo de la caza del ciervo, la voluntad del ladrón de conejos era racional y predecible desde su propio punto de vista. Desde el punto de vista del resto del grupo, fue arbitrario y caprichoso. Por lo tanto, de cualquier Estado individual, una voluntad perfectamente buena para sí misma puede provocar la resistencia violenta de otros Estados.¹⁵

14 Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*, trad. Ángel Pumarega. (Libertador, 2010), 68.

15 Kenneth Waltz, *Man, the Estate and War* (Columbia University Press, Aitías. Revista de Estudios Filosóficos. Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 25-53) 35

Figura 3. Cuadro con los cuatro posibles resultados dentro del dilema de la caza del ciervo y de la liebre. Se puede apreciar que, si uno de los individuos decide traicionar, obtendría el mayor resultado. Sin embargo, en caso de que ambos deciden hacerlo, el resultado finalizaría en un empate, al igual que en el caso de la cooperación, pero aumentando el beneficio mutuo. En definitiva, dicho dilema representa un típico caso de juego de suma cero.

	cazar Ciervo	cazar Liebre
Cazar Ciervo	Cooperación (4, 4)	Traición (0, 5)
Cazar Liebre	Traición (5, 0)	Egoísmo (3, 3)

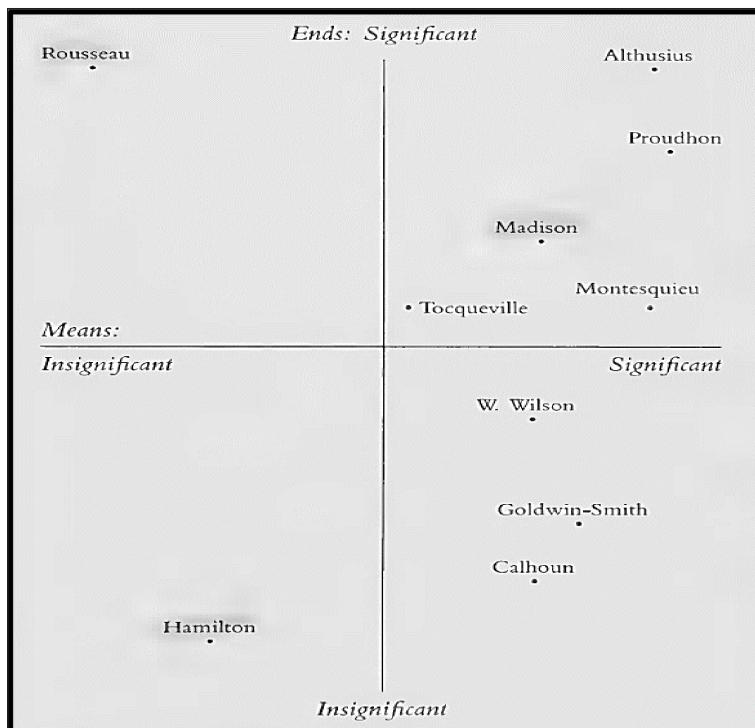
Es por ello por lo que, en muchas ocasiones, los actores internacionales consideraban beneficioso llegar a acuerdos mutuos, haciendo de estos una paulatina interacción que los elevaría al nivel de una comunidad. Diversos autores habían planteado esta idea, en donde podemos destacar a los pensadores de la Escuela de Salamanca, como Juan de Mariana y Francisco Suárez. Ambos se asentaban en la idea del *ius gentium* de los romanos, ya que observaban a la guerra como una vulneración a dicha comunidad. Por ende, la acción bélica era una facultad exclusiva de los soberanos.¹⁶ Décadas más tarde, la recepción de la obra de Thomas Hobbes criticaría estas nociones de la *communitas orbis* amparada en el derecho de gentes, puesto que este último no es plausible de concebirse como tal, debido a que los Estados se encuentran en un estado natural de guerra continua. Dichas posturas fueron tomadas por diversos ensayistas cuáqueros, como William Penn y John Bellers, en donde sostuvieron en sus Proyectos de Paz, que la necesidad de terminar con las guerras radicaba en la formación de un órgano que estuviese por encima

2001), 183.

16 Valdivares Suárez, *La Búsqueda del Leviatán Europeo*, 69.

y contuviese a los soberanos, tal como ocurre dentro los Estados con sus súbditos.¹⁷

Figura 2. Cuadro que distingue la dicotomía sobre el entendimiento del federalismo. Nótese la fuerte diferencia entre los pensadores europeos con los norteamericanos, con excepción de James Madison. La tradición europea considera fervientemente que el Federalismo es tanto un fin como un medio para lograr objetivos políticos. Empero, Rousseau tiene una fuerte problemática, como se verá más adelante, a la hora de armonizar el federalismo con la Voluntad General. Por el contrario, los norteamericanos simplemente, o minimizan la dicotomía, como es el caso de Hamilton, o no están interesado en el Federalismo en sí, sino en los fines que puede éste puede promover, como podrían ser la democracia, el autogobierno o la diversidad cultural. Fuente: Daniel Elazar, *Exploring Federalism* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1987), 81.



17 *Ibid.*, 74-77.

Ahora bien ¿Qué relación mantiene Rousseau con lo dicho anteriormente? Históricamente, la Paz de Westfalia terminó con cualquier idea y esperanza de la unificación de Europa a través del *dominium mundi*. Intelectualmente, las ideas de Jean Bodin y Thomas Hobbes establecieron la supremacía de los soberanos por sobre cualquier poder, ya sea temporal o espiritual. Mediante estas reflexiones, Penn y Bellers concibieron la idea de detener la anarquía internacional mediante una institución que contengan a todos los soberanos. Por ende, podría considerarse a los cuáqueros como el nexo entre los planteos de Hobbes con la enorme producción de Proyectos de Paz iniciados durante los siguientes dos siglos.¹⁸

Estas nuevas ensoñaciones se alejan de las ideas de arbitraje y resolución pacífica de controversias sostenidas en los primeros proyectos de paz, como podrían ser los casos de la *Nouveau Cynée*, de Émeric Crucé, y del *Grand Dasein*, del Duque de Sully. En sendos escritos, el objetivo no era el establecimiento de la paz eterna, sino, el equilibrio de poder. Como un justo medio, surgen los proyectos de carácter mixto, siendo el iniciador de esta corriente el Abad de Saint Pierre.¹⁹ Nuevas investigaciones han demostrado que el clérigo tuvo contacto con los proyectos de paz de los cuáqueros, ya que estos personajes son observadores de las implicancias globales de la Guerra de Sucesión Española.²⁰ A su vez, Rousseau recibe los postulados de

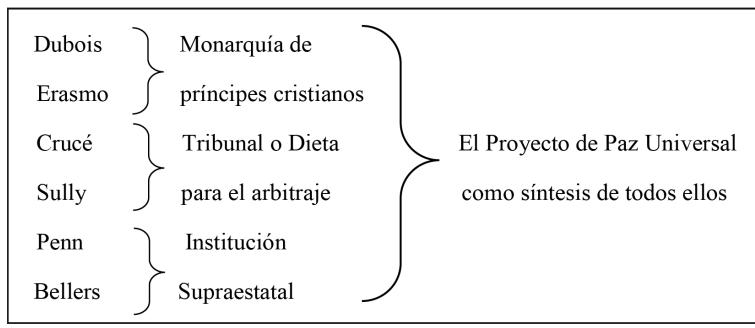
18 Giulio Talini, “Saint-Pierre, British Pacifism and the Quest for Perpetual Peace (1693–1748),” *History of European Ideas* 46, no. 8 (2020): 8–9.

19 Daniel Sabbagh, “William Penn et L’abbé De Saint-Pierre: Le Chainon Manquant,” *Revue de synthèse* 4 (1997): 85–87.

20 La primera investigación en sostener la existencia de un contacto entre Saint Pierre y los cuáqueros, fue el artículo de Daniel Sabbagh, “William Penn et L’abbé De Saint-Pierre: Le Chainon Manquant,” 83–105. Allí se demuestra que Saint Pierre tradujo al francés, el proyecto de paz de William Penn, del cual rescató muchas de sus ideas para elaborar el propio. En la actualidad, solamente quedan tres de esas copias: una está en un archivo privado de la familia austriá-Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.

Saint Pierre, por lo que podemos rastrear la genealogía de sus fundamentos a los de esta secta protestante de manera indirecta. Sin embargo, el ciudadano de Ginebra medita que tal proyecto es demasiado ambicioso porque en muchas cuestiones peca de utópico debido a que “la obra del abate Saint-Pierre sobre la paz perpetua parece de antemano inútil para producirla y superflua para conservarla”. Empero, Rousseau no desmerece su trabajo alegando que “es un libro sólido y meditado, y es muy importante que exista”.²¹

Figura 4. Cuadro conceptual para resumir los contenidos teóricos de los diversos proyectos de paz hasta la elaboración del Abad de Saint Pierre. Este último puede considerarse como el más desarrollado hasta el momento, puesto que se nutre del pensamiento cristiano como fundamentado de la conciencia europea, además de establecer una Dieta que contuviese a los distintos soberanos europeos (Annemarie Van Heerikhuizen, “How God Disappeared from Europe: Visions of a United Europe from Erasmus to Kant,” *The European Legacy* 13, no. 4 (2008): 407–408).



ca Harrach, el segundo se encuentra en la biblioteca de las Naciones Unidas en Ginebra y el tercero en el Archivo del Instituto Nobel Noruego en Oslo. Otras investigaciones que han reforzado esta idea son:

1. Peter Van den Dungen. “The Abbé de Saint-Pierre and the English ‘Irenists’ of the 18th Century (Penn, Bellers and Bentham).” *International Journal on World Peace* 17, (2000): 5-31.

2. Peter Van den Dungen. “The Plans for European peace by Quaker authors William Penn (1693) and John Bellers (1710).” *Araucaria* 16, no. 32 (2014): 53- 67.

21 Rousseau, “Resumen del Proyecto de Paz del Abate Saint-Pierre,” en *Escritos Políticos*, trad. Rubio Carracedo, J. (Trotta, 2006), 83-84.

Como remedio a los conflictos bélicos, el ginebrino sostiene que la solución debe ser normativa. Dicha idea lo aplica tanto en el plano estatal como en el internacional. Pero siendo un pesimista histórico, postura que lo aleja del optimismo ilustrado y racionalista de pensadores como Grocio, Leibniz, Saint Pierre, Condorcet o Kant, Rousseau piensa que no existe una solución perfecta, ya que inevitablemente una especie de entropía social menoscabaría con el paso del tiempo cualquier tipo de legislación o costumbre. Además, es consciente de que el derecho de gentes, a diferencia del derecho civil, no puede basarse en una instancia superior que impida o disuada a los Estados, ya que habría una paradoja sobre la cuestión de soberanía.²² Sin embargo, en palabras de Rousseau:

Si hay algún medio para evitar esas peligrosas contradicciones éste no puede ser otro que un gobierno de forma confederativa, el cual, al unir los pueblos por lazos semejantes a los que unen a los individuos, somete igualmente a unos y a otros a la autoridad de las leyes.²³

Estas ideas acerca de confederar a los Estados las recomienda cuando exista un poder hegemónico que amenaza la libertad y la existencia de entidades más pequeñas. Tales son los casos para Córcega y Polonia, que serán analizados en profundidad a continuación. En ambas cuestiones, Rousseau tendrá la difícil tarea de conectar los fundamentos del federalismo con su tesis acerca de una Voluntad General.

22 *Ibid.*, 42.

23 *Ibid.*, 20.

Proyecto de Constitución para Córcega

El contexto en el que se desarrolla este escrito ocurre posteriormente a la publicación del *Contrato Social* (1762), a la vez que la independencia de Córcega llegaba a su fin debido a la ocupación francesa. La isla había pertenecido a la República de Génova desde finales del siglo XIV, pero a partir de 1729, comenzaron las insurrecciones debido a un paulatino deterioro del poder genovés. Debido a esto, necesitaron llamar a la intervención de potencias extranjeras, primero Austria, y luego Francia, para que restablecieran el orden en la isla. No obstante, con el estallido de la Guerra de Sucesión austriaca en 1743, la isla fue constantemente atacada por la flota británica que se encontraba en conflicto con Francia y Génova. En 1747, en vísperas de la paz de esa guerra, los franceses se restablecieron en Córcega, y no saldrían más de allí. Es así como tomaron el rol de garantes de la paz y de negociadores entre genoveses y corsos, pero estos últimos, con un fuerte sentido de independencia y de orgullo local, proclamaron nuevamente su independencia y expulsaron a ambas partes. Pasquale de Paoli emergió como el generalísimo de aquella insurrección y se establecería formalmente una República en 1755 con una Constitución dictada. Sin embargo, los franceses ocuparían la isla de forma definitiva en 1768.²⁴

La Ley Fundamental de los isleños “llamó la atención de Rousseau, quien en el Contrato Social de 1762 dejó escrita su admiración por los corsos,²⁵ para luego proponer

24 G. Zeller, “Nueva Crisis en el Este. El primer reparto de Polonia y la entrada de los rusos en el Mar Negro,” en *Historia de las Relaciones Internacionales*, ed. Pierre Renouvin (Aguilar, 1960), 720-722.

25 “Hay todavía en Europa un país capaz de legislación, y es la Isla de Córcega. El denuedo y la constancia con que este valeroso pueblo ha sabido recobrar y defender su libertad, merecían que algún sabio le enseñase a conservarla. Tengo cierto presentimiento de que algún día esta isla tan pequeña ha de

Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 25-53

un entusiasta Proyecto de Constitución para Córcega de 1765.”²⁶ (Duarte Martínez 2022, 240) Allí ofrece una serie de consejos que puedan facilitar la organización de la flamante república.

Entre las sugerencias que se aproximan a los fundamentos del federalismo, podemos destacar que únicamente recomienda la organización de un Estado federal cuando este es relativamente espacioso en extensión territorial. Por ende, la isla de Córcega deberá organizarse en un Estado unitario con una capital que se encuentre equidistante a todas las jurisdicciones y que cumpla únicamente el rol de corte o de centro administrativo. Por este motivo, Rousseau plantea que:

al gobierno le es necesario un centro, un punto de reunión, al que todo se remita. Muchos serían los inconvenientes de tener una administración suprema errante. Para hacerla circular de provincia en provincia habría que proceder a una división de la isla en numerosos estados federales, entre los que por turno rotaria la presidencia.²⁷

En palabras de Riley, “esta visión del Estado pequeño, simple y preferentemente aislado, no debería sorprender que, a nivel nacional, Rousseau prefiriera los Estados unitarios a los federales.”²⁸ No obstante, el ginebrino expone la necesidad de crear diversas jurisdicciones a nivel local para desconcentrar el papel del ejecutivo-aristocrático a nivel nacional. Por

admirar a la Europa.” (Rousseau, *Contrato Social*, II, X, 7).

26 Duarte Martínez, Carlos Arturo. “La República Corsa y la invención de una Constitución liberal (1755).” Historia Constitucional 23, (2022): 240.

27 Jean Jacques Rousseau, *Escritos Constitucionales*, trad. y ed. Hermosa Andújar, A. (Tecnos, 2016), 19.

28 Patrick Riley, “Rousseau as a Theorist of National and International Federalism,” *Publius* 1, no. 3 (1973): 9.

ejemplo, en materia de hacienda e impuestos, recomienda a los corsos que “el recaudador de cada parroquia rendirá cuentas a su cantón, el de cada cantón a su jurisdicción, y el de cada jurisdicción al tribunal de cuentas, compuesto por cierto número de consejeros de Estado y presidido por el Dux.”²⁹ He aquí una simple exposición sobre la descomposición del Estado en niveles provinciales, municipales y locales. Esto nos daría la pauta de que Rousseau, o introdujo algunos mecanismos del federalismo clásico sin haberse percatado, o fue completamente consciente y no tenía interés en defender dicha postura.

Por otra parte, si este nuevo Estado hubiese sido concebido a través de los axiomas *rousseaunianos*, surgiría la disyuntiva de hacer valer el interés nacional por sobre cualquier interés propio que pueda tener cada una de esas jurisdicciones. Por ende, cabría preguntarse lo siguiente ¿Cómo es factible que la Voluntad General pueda reconciliarse o sobrevivir con los postulados del federalismo? Como salvedad, debe hacerse la distinción entre *voluntad de todos*, la cual no es más que la mera suma de todas las voluntades particulares, y de la *Voluntad General*, que es el fundamento “en la medida en que hace posible el lazo social, que a su vez hace posible la obligación política, lo cual no significa solamente obediencia a un poder soberano sino, al mismo tiempo, ejercicio de ese mismo poder.”³⁰ Para explicarlo de forma más franca, el ginebrino expone este principio en el *Discurso de Economía Política*, donde crea una analogía con el cuerpo humano. Aunque sostiene que dicha comparación es “común y poco exacta, en varios sentidos, pero apta para hacerme entender”³¹ (...) el símil presenta el poder soberano

29 Jean Jacques Rousseau, *Escritos Constitucionales*, 52.

30 Vera Waksman, *El Laberinto de la Libertad. Política, filosofía y educación en la obra de Rousseau* (Fondo de Cultura Económica, 2016), 234.

31 Esta primera parte corresponde a una cita textual de Rousseau en el Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.

como la cabeza; las leyes y las costumbres son el cerebro, sede de los nervios, del entendimiento y la voluntad; las finanzas son la sangre y los ciudadanos son el cuerpo y los miembros que mueven la máquina y la hacen trabajar.”³²

A ojos de autores como Riley (1974), Rousseau es exclusivamente un federalista cuando el Estado peligra en su auto conservación.³³ Empero, esta apresurada afirmación sólo contempla fragmentos en donde se especifica el ordenamiento federal. Es así como Rousseau es de los “pocos teóricos políticos que han postulado el federalismo, político, social o ambos, como un fin, pero no lo han contemplado como un medio.”³⁴ Por ende, el ginebrino hace su mayor aporte sobre estas cuestiones en la siguiente obra.

Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia

Podemos remontarnos a un pasaje del *Contrato Social* como disparador sobre la problemática que podría surgir en caso de que el Estado no sea muy pequeño o crezca con el paso del tiempo. Tal es el caso de Polonia, en donde el ginebrino reflexiona la esta posibilidad alegando lo siguiente:

examinando todo perfectamente, no veo que sea posible al soberano conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos, si el Estado no es muy pequeño. Pero en este caso, ¿será sojuzgado fácilmente? No por cierto. Más adelante haré ver

Discurso de Economía Política.

32 Waksman, *El Laberinto de la Libertad*, 235.

33 “It is clear that the central concern here is with the defense of small republic, not the creation of a modern federal state with citizenship at central and local.” (Riley, “Rousseau as a Theorist of National and International Federalism,” 9).

34 Daniel Elazar, *Exploring Federalism*, 80-82.

de qué suerte se puede reunir el poder exterior de un pueblo grande con la cómoda policía y el buen orden de un pequeño Estado.³⁵

Como nota al pie agrega que “esto es lo que me había propuesto hace en la continuación de esta obra, cuando, tratando de las relaciones exteriores, hubiese llegado a las confederaciones, materia enteramente nueva, cuyos principios están todavía por establecer.”³⁶ Dicha cita demuestra una conciencia sobre el escaso desarrollo de una disciplina enteramente ligada al estudio de las relaciones internacionales. En las *Consideraciones*, se ofrecerán una serie de consejos tanto de Derecho interno, como de Derecho externo, con objeto “de reformar el gobierno de Polonia, es decir, la de suministra a la constitución de un gran reino la consistencia y el vigor propio de una pequeña República.”³⁷

Debe tenerse a consideración, que el contexto en que escribe Rousseau es el de un año antes de la ejecución de la primera partición de Polonia, acaecida en 1772. Este evento supuso una commoción enorme a nivel internacional, puesto que reforzaba la supremacía y la competencia de los tres grandes Estados que se delimitaban por el río Vístula: el vasto Imperio Ruso, el tradicional Imperio Austríaco y el flamante Reino de Prusia.³⁸

Los orígenes de dicha crisis pueden dividirse tanto por motivos internos, como externos a la política

35 Jean Jacques Rousseau, *El Contrato Social*, trad. Moreno, M. (Centro Editor de Cultura, 2005), 89.

36 *Ídem.*

37 Jean Jacques Rousseau, *Escritos Constitucionales*, 83.

38 G. Zeller, “Nueva Crisis en el Este. El primer reparto de Polonia y la entrada de los rusos en el Mar Negro,” en *Historia de las Relaciones Internacionales*, ed. Pierre Renouvin (Aguilar, 1960), 716-718.

polaca. Su sistema se basaba en la combinación de una monarquía electiva con una fuerte participación directa de la nobleza, haciéndolo un modelo único a nivel mundial e histórico. Podría calificarse a dicho sistema como el de una *democracia nobiliaria*, puesto que cualquier lord podía candidatarse a Rey. Además, la función del Parlamento era de vital importancia, puesto que el Rey debía aprobar leyes bajo el consentimiento de toda la nobleza, siendo que cada parlamentario podía con su propio voto, vetar la disposición a través del *liberum veto*. “Sin embargo, el sistema de frenos y contrapesos entre reyes y parlamentos contenía en sí mismo las semillas del declive y condujo eventualmente, aunque no inevitablemente, a la parálisis y destrucción del estado polaco-lituano en el siglo XVIII.”³⁹

Es en este sentido, Rousseau observará con gran detalle el funcionamiento constitucional de Polonia,⁴⁰ y recomendará que frente a las amenazas exteriores debe realizar una serie de reformas que apunten a tres tópicos esenciales: 1) la educación,⁴¹ la economía⁴² y la milicia.⁴³ No es de particular interés para este trabajo analizar cada

39 Daniel Stone, *The Polish-Lithuanian State, 1386–1795*, 177.

40 Los conocimientos de Rousseau sobre el funcionamiento institucional de Polonia provienen de su contacto con Michał Wielhorski, un noble polaco que se alzó junto a otros contra la monarquía y el Imperio Ruso. El mecanismo fue curiosamente la *Confederación de Bar*. Wielhorski viajó a París para buscar apoyo en la corte francesa y se asesoró con notables filósofos de la época, entre ellos, Gabriel Bonnot de Mably y el propio Rousseau.

41 Recomiendo las siguientes investigaciones sobre cada tema en particular: Vera Waksman, “Jean-Jacques Rousseau: el Amor de sí mismo y la Felicidad Pública.” *Anacronismo e Irrupción* 3, no. 4 (2013): 104-127.

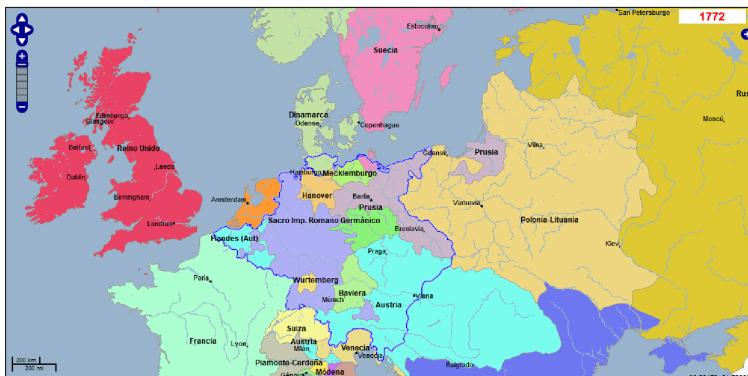
42 Théophile Pénigaud, “The Political Opposition of Rousseau to Physiocracy: Government, Interest, Citizenship.” *The European Journal of the History of Economic Thought* 22, no. 3 (3): 473-499.

43 Ove Korsgaard, “Giving the Spirit a National Form: From Rousseau’s advice to Poland to Habermas’s advice to the European Union.” *Educational Philosophy and Theory* 38, no. 2 (2006): 231-246.

Las ideas federativas en el pensamiento Rousseau

cuestión en profundidad, sino simplemente mencionarlas y observar su aplicación dentro del esquema confederativo.

Figura 5. Mapas que comparan el antes y el después de la primera partición de Polonia en 1772. Las pérdidas territoriales sufridas por la Confederación se aproximan a los 200 mil km² y a los 4 millones y medio de súbditos. Tener en cuenta que Polonia-Lituania era un Estado multicultural, puesto que se componía además de cosacos, rutenos, sajones y rusos, entre otras naciones. La ocupación de la salida al Mar Báltico por parte de los prusianos provocó una caída del 80% del comercio exterior de Polonia-Lituania. Daniel Stone, *The Polish-Lithuanian State, 1386–1795* (Seattle and London: University of Washington Press, 2001).



Fuente de los mapas: <http://geacron.com/home-es/?lang=es>

Como hilo rector dentro de este sistema, el primer paso es hacer de Polonia-Lituania una Confederación de pequeñas repúblicas, unidas bajo un celoso patriotismo. El mismo sería inculcado a los jóvenes mediante una educación basado en juegos marciales y unas profundas convicciones del conocimiento de la nación. Rousseau sentencia:

Que haya muchos juegos públicos en los que la buena madre patria se regale viendo jugar a sus niños (...) Es necesario inventar juegos, fiestas, solemnidades tan características de esta corte que en ninguna otra se la pueda encontrar (...) Esos circos donde antaño se ejercitaba la juventud en Polonia deberían ser cuidadosamente restablecidos, y convertirse para ella en teatro de honor y de emulación (...) El manejo de caballos es, por ejemplo, un ejercicio muy conveniente para los polacos.⁴⁴

Esta postura tiene un fuerte sesgo lacónico, donde se impulsa a reorganizar al sistema político desde los individuos, es decir, a través de la educación y de actividades lúdicas. Su objetivo es reforzar las costumbres y la identidad polaca, la cual estaba basada en una ideología rectora denominada *sarmatismo*.⁴⁵ Dicha doctrina pretendía ser una suerte de legitimación cultural y política, donde el primer tópico rastreaba un presunto origen común de los pueblos polaco y lituano con los antiguos sármatas, sociedad esteparia relacionada con los escitas. Desde el segundo sentido, se fortalecía la idea de una comunidad política detentada por

44 Jean Jacques Rousseau, *Escritos Constitucionales*, 73-74.

45 Presumiblemente, el origen del término nació de los ilustrados polacos con una connotación peyorativa, puesto que el *sarmatismo* equivalía a la barbarie y el atraso. En Jan Kvetina, “The Polish Early Modern Republic as the Other Europe: The Sarmatian Moment of Jean-Jacques Rousseau in the Polish Political Discourse,” en *The Unwanted Europeanness?* ed. Radeljić, B. (De Gruyter, 2021), 37

los nobles, pero a través de un sistema republicano y basado en el consentimiento, las costumbres y las leyes.⁴⁶

Por ende, es factible deducir que el sistema confederativo de Rousseau no se mantiene por sí sólo. Él mismo advierte que es un fin en sí mismo, aunque se necesitan de ciertas condiciones para que sea eficaz. Las mismas, giran alrededor de la idea de forjar un espíritu común, puesto que el mismo encausaría intereses colectivos con motivo de evitar cualquier tipo de disputa dentro de la confederación.

Conclusiones

Al explorar el pensamiento político de Jean-Jacques Rousseau en relación con la formación del estado moderno, la anarquía internacional y la analogía doméstica, se ha pasado por alto que, a pesar de ser un pensador rico en tópicos asociados con la filosofía política y del derecho, también ha aportado significativamente a las relaciones internacionales y a ciertos preceptos sobre el federalismo.

En este sentido, Rousseau, a través de sus escritos sobre el contrato social y sus proyectos constitucionales, proporciona una base teórica robusta para entender la conformación y el funcionamiento de los estados y sus interacciones. Aunque tradicionalmente no se le ha considerado un teórico de las relaciones internacionales, su análisis del estado de naturaleza y de la anarquía internacional ofrece valiosas contribuciones sobre la dinámica interestatal. Ambos conceptos destacan que, en ausencia de una autoridad supranacional que regule las acciones entre estados, estos interactúan de manera similar a como lo hacían los individuos en el estado natural.

46 Jan Kvetina, "The Polish Early Modern Republic as the Other Europe: The Sarmatian Moment of Jean-Jacques Rousseau in the Polish Political Discourse," 32 y 45.

Por ende, resulta fundamental comprender su visión del orden global y la cooperación internacional a través de la analogía doméstica.

En este contexto, Rousseau considera el federalismo como un posible remedio a los conflictos bélicos, proponiendo un sistema confederativo que una a los pueblos bajo una autoridad de leyes comunes. Sin embargo, enfrenta el desafío de armonizar esta idea con su tesis de la Voluntad General, lo que evidencia una tensión entre la soberanía estatal y la necesidad de una autoridad supranacional. Pensadores anteriores a Rousseau habían esbozado diversos proyectos de paz. Este trabajo traza la evolución de estos proyectos en Europa desde la Edad Media hasta la modernidad, destacando especialmente la influencia del Abad de Saint Pierre en el pensamiento de Rousseau. Sobre este último, Rousseau critica su excesivo utopismo, aunque también reconoce su valor. La perspectiva pesimista de Rousseau sobre la naturaleza humana y la entropía social lo lleva a considerar que cualquier solución normativa debe ser realista y adaptable a las inevitables transformaciones sociales y políticas.

Los proyectos constitucionales de Rousseau para Córcega y Polonia demuestran su intento de aplicar principios teóricos a contextos específicos, proporcionando recomendaciones prácticas para la organización política y la resistencia a la hegemonía externa. Estos escritos evidencian su compromiso con la autodeterminación y la preservación de las pequeñas entidades frente a poderes más grandes. En conclusión, el pensamiento de Rousseau ofrece una rica fuente de reflexión sobre la formación del Estado, las relaciones internacionales y el federalismo. Su enfoque, aunque a veces dificultoso y pesimista, sigue siendo relevante para el análisis contemporáneo de la política global y las estructuras supranacionales. Esta

investigación ha evidenciado la profundidad y complejidad de su obra, invitando a una reevaluación de su legado en la teoría política moderna y las relaciones internacionales.

Referencias bibliográficas

Barudio, Günter. *La Época del Absolutismo y la Ilustración*. Siglo XXI, 1983.

Bull, Hedley. “Society and Anarchy in International Relations.” En *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Relations*, editado por Herbert Butterfield y Martin Wight, 35-50. Harvard University Press, 1966.

Caram, Cintia. “Notas sobre Patriotismo y Cosmopolitismo en Jean-Jacques Rousseau.” En *Sujeto, Realidad y Política: miradas sobre la Modernidad*, 105-118. Universidad Nacional de Tucumán, 2017.

Duarte Martínez, Carlos Arturo. “La República Corsa y la invención de una Constitución liberal (1755).” *Historia Constitucional* 23, (2022): 237-265.

Duchhardt, Heinz. *La Época del Absolutismo*. Alianza, 1992.

Elazar, Daniel. *Exploring Federalism*. University of Alabama Press, 1987.

Ganshof, François-Louis. “Técnica de las Relaciones Internacionales durante los tres últimos siglos de la Edad Media.” En *Historia de las Relaciones Internacionales*, editado por Pierre Renouvin, 216-246. Aguilar, 1960.

Heater, Derek. *World Citizenship and Government Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*. Palgrave MacMillan, 1996.

Kvetina, Jan. “The Polish Early Modern Republic as the Other Europe: The Sarmatian Moment of Jean-Jacques Rousseau in the Polish Political Discourse.” En *The Unwanted Europeanness?*, editado por B. Radeljić, 29-54. De Gruyter, 2021.

Riley, Patrick. “Rousseau as a Theorist of National and International Federalism,” *Publius* 3, no. 1 (1973): 5-17.

Rousseau, Jean Jacques. “Resumen del Proyecto de Paz del Abate Saint-Pierre.” En *Escritos Políticos*, traducido por José Rubio Carracedo, 19-49. Trotta, 2006.

Rousseau, Jean Jacques. *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*, traducido por Ángel Pumarega. Libertador, 2010.

Rousseau, Jean Jacques. *El Contrato Social*, traducido por Mariano Moreno. Centro Editor de Cultura, 2005.

Rousseau, Jean Jacques. *Escritos Constitucionales*, traducido y editado por Antonio Hermosa Andújar. Tecnos, 2016.

Sabbagh, Daniel. “William Penn et L’abbe De Saint-Pierre: Le Chainon Manquant.” *Revue de synthèse* 4 (1997): 83-105.

Stone, Daniel. *The Polish-Lithuanian State, 1386-1795*. University of Washington Press, 2001.

Talini, Giulio. “Saint-Pierre, British Pacifism and the Quest for Perpetual Peace (1693-1748).” *History of European Ideas* 46, no. 8 (2020): 1-18.

Valdivares Suárez, María Ludivina. *La Búsqueda del Leviatán Europeo: la Construcción de la Unión de Europa en los Proyectos de Paz de Europa*. Trea, 2010.

Van Heerikhuizen, Annemarie. “How God Disappeared from Europe: Visions of a United Europe from Erasmus to Kant.” *The European Legacy* 13, no. 4 (2008): 401-411.

Waksman, Vera. *El Laberinto de la Libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Fondo de Cultura Económica, 2016.

Waltz, Kenneth. *Man, the Estate and War*. Columbia University Press, 2001.

Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books, 2006.

Zeller, G. “Nueva Crisis en el Este. El primer reparto de Polonia y la entrada de los rusos en el Mar Negro.” En *Historia de las Relaciones Internacionales*, editado por Pierre Renouvin, 709-722. Aguilar, 1960.

ECOS DEL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU EN LOS PROYECTOS PANAMERICANOS Y ANFICTIÓNICOS DE BOLÍVAR

**ECHOES OF ROUSSEAU'S THOUGHT IN BOLÍVAR'S PAN-
AMERICAN AND AMPHICHTYONIC PROJECTS**

**ECOS DO PENSAMENTO DE ROUSSEAU NOS PROJETOS
PANAMERICANO E ANFICTIÔNICO DE BOLÍVAR**

**ÉCHOS DE LA PENSÉE DE ROUSSEAU DANS LES PROJETS
PANAMÉRICAINS ET AMPHICHTYONIES DE BOLIVAR**

Evaldo Becker¹

Resumen: Nuestro objetivo en este artículo es examinar algunos aspectos de la presencia de Rousseau en la vida y la obra de Simón Bolívar. Inicialmente, nos centraremos en la influencia de la pedagogía rousseauiana en la formación de Bolívar, ya sea a través de las acciones de Simón Rodríguez o directamente a través de su lectura del Emilio. Si bien esta vía ya ha sido explorada por varios lectores de Rousseau y Bolívar, parece fundamental retomarla para luego avanzar en nuestra reflexión sobre la presencia de las ideas de Rousseau en las concepciones políticas e internacionalistas de Bolívar. Al final del Emilio, obra

1 Universidade Federal de Sergipe (UFS), Sergipe, Brasil.

Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.

Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 54-79

leída y meditada por el Libertador, al hablar de la formación de su pupilo imaginario en el período previo a su ingreso a la vida civil, Rousseau examina algunos elementos relativos a la organización interna de un Estado-nación legítimo y pasa al escenario de las relaciones interestatales. Tras criticar las ideas de Grocio y Hobbes, Rousseau examina brevemente las ideas federalistas y sus limitaciones, utilizando para ello el Proyecto de Paz Perpetua de Saint-Pierre. Cabe destacar que Bolívar, al formular su propio proyecto anfictiônico, además de las ideas de los antiguos pensadores griegos, también examina los proyectos federalistas modernos, entre los que destaca el de Saint-Pierre, citado en la Carta de Jamaica de 1815. Al formular una crítica al utopismo inherente al proyecto del abad, Bolívar repite la crítica expresada por el propio Rousseau, autor del resumen o extracto del Proyecto para perpetuar la paz en Europa, escrito responsable de difundir y dar a conocer las ideas federalistas y pacifistas de Saint-Pierre, incluso más que el propio texto del autor. En este sentido, nos centraremos principalmente en el pensamiento sobre las relaciones internacionales bolivarianas, destacando la presencia de Rousseau en este contexto, buscando destacar la idea de que Bolívar supera y revitaliza los proyectos federalistas europeos, adaptándolos a los intereses latinoamericanos y globales.

Palabras clave: Rousseau, Bolívar, federalismo, dominación y Libertad.

Abstract: The aim of this article is to examine certain aspects of the presence of Rousseau in the life and writings of Simón Bolívar. We begin by focusing on the influence of Rousseauian pedagogy on Bolívar's education, whether through the role of Simón Rodríguez or directly through his reading of the *Émile*. Although this trajectory has already been analyzed by several readers of Rousseau and Bolívar, we consider it essential to revisit it, so as to advance, in a second moment, toward reflecting on the presence of Rousseau's ideas in Bolívar's political and internationalist conceptions. At the end of the *Émile*, a work read and carefully meditated upon by El Libertador, Rousseau, when addressing the formation of his imaginary pupil on the threshold

of entering civic life, examines elements concerning the internal organization of a legitimate nation-state and then moves on to the sphere of interstate relations. After criticizing the theories of Grotius and Hobbes, Rousseau briefly considers federalist ideas and their limits, drawing on the Project for Perpetual Peace by the Abbé de Saint-Pierre. It is noteworthy that Bolívar, when formulating his own amphictyonic project, in addition to drawing on the ancient Greek thinkers, also examined modern federalist projects, among which Saint-Pierre's stands out, as cited in the Jamaica Letter of 1815. In formulating his critique of the utopianism inherent in the abbé's project, Bolívar in fact repeats Rousseau's own critique, contained in the Abstract or Summary of the Project for Perpetual Peace in Europe, the text that was responsible for disseminating and making known Saint-Pierre's federalist and pacifist ideas even more than the author's original work itself. In this regard, our analysis will focus especially on Bolívar's thought on international relations, emphasizing the presence of Rousseau in this domain, and highlighting the idea that Bolívar both transcends and revitalizes European federalist projects, adapting them to Latin American and global concerns.

Key words: Rousseau; Bolívar; federalism; domination and freedom.

Résumé: Le présent article a comme but d'examiner certains aspects de la présence de Rousseau dans la vie et l'œuvre de Simón Bolívar. Dans un premier temps, on se centrera dans l'influence de la pédagogie rousseausienne dans la formation de Bolívar, que ce soit à travers des actions de Simón Rodríguez ou directement à travers sa lecture de Emilio. Même si cette voie a été déjà explorée par plusieurs lecteurs de Rousseau et de Bolívar, il semble fondamental de la reprendre pour ensuite avancer dans notre réflexion sur la présence des idées de Rousseau dans les conceptions politiques et internationalistes de Bolívar. À la fin de Emilio, l'œuvre lue et méditée par le Libérateur, en parlant de la formation de son élève imaginaire dans la période antérieur à son entrée à la vie civile, Rousseau examine certains éléments relatifs à l'organisation interne d'un État-nation légitime et il

passe au scénario des relations interétatiques. Après avoir critiqué les idées de Grotius et Hobbes, Rousseau examine brièvement les idées fédéralistes et leurs limitations, en utilisant le Projet de Paix Perpétuelle de Saint-Pierre. Il faut souligner que Bolívar, au moment de formuler son propre projet amphicytongie, en plus des idées des anciens penseurs grecs, il examine aussi les projets fédéralistes modernes, notamment celui de Saint-Pierre, cité dans la Lettre de Jamaïque de 1815. En formulant une critique à l'utopisme inhérent au projet de l'abbé, Bolívar répète la critique exprimée par le propre Rousseau, auteur du résumé ou extrait du Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, écrit responsable de diffuser et de faire connaître les idées fédéralistes et pacifistes de Saint-Pierre, encore plus que le texte de l'auteur lui-même. En ce sens, on se centrera principalement dans la pensée sur les relations internationales boliviennes, en soulignant la présence de Rousseau dans ce contexte, cherchant à souligner l'idée que Bolívar dépasse et revitalise les projets fédéralistes européens, en les adaptant aux intérêts latino-américains et mondiaux.

Mots-clés: Rousseau, Bolívar, fédéralisme, domination et Liberté

Resumo: Nosso objetivo neste artigo, é examinar alguns aspectos da presença de Rousseau na vida e nos escritos de Simón Bolívar. Focaremos inicialmente na influência da pedagogia rousseauiana na formação de Bolívar, seja por meio da ação de Simón Rodríguez ou, diretamente, via a leitura do Emílio. Apesar deste percurso já ter sido examinado por vários leitores de Rousseau e de Bolívar, nos parece ser fundamental revisitá-lo, para, em seguida, avançarmos na reflexão acerca da presença das ideias de Rousseau nas concepções políticas e internacionalistas de Bolívar. Ao final do Emílio, obra lida e meditada pelo Libertador, ao tratar da formação do seu aluno imaginário, no momento que antecede sua entrada na vida civil, Rousseau examina alguns elementos acerca da organização interna de um Estado-Nação legítimo e avança para o cenário das relações interestatais. Após criticar as ideias de Grotius e Hobbes, Rousseau examina em passant as ideias federativas e seus limites, e para tal serve-se do Projeto de paz perpétua de Saint-Pierre. Nota-se que Bolívar, ao formular seu próprio projeto anfictiônico, para além das

ideias dos antigos pensadores gregos, examina também os projetos federativos modernos, dentre os quais destaca-se aquele de Saint-Pierre; tal como citado na Carta da Jamaica, de 1815. Ao formular a crítica do utopismo inerente ao projeto do abade, Bolívar repete a crítica exposta pelo próprio Rousseau, autor do resumo ou Extrato do Projeto para tornar perpétua a paz na Europa que foi o escrito responsável por disseminar e dar a conhecer as ideias federalistas e pacifistas de Saint-Pierre, mais que o próprio texto do autor. Nesse sentido, nos concentraremos sobretudo no pensamento acerca das relações internacionais bolivarianas, enfatizando a presença de Rousseau neste âmbito, procurando evidenciar a ideia segundo a qual Bolívar supera e oxigena os projetos federalistas Europeus, adaptando-os aos interesses latino-americanos e mundiais.

Mots-clés: Rousseau, Bolívar, federalismo, dominação e liberdade

Introdução

Nosso objetivo neste artigo, é examinar alguns aspectos da presença de Rousseau na vida e nos escritos de Simón Bolívar, demonstrando que houve influência significativa dos escritos do cidadão de Genebra no que concerne ao desenvolvimento das ideias políticas e internacionalistas do líder caraquenho. Focaremos inicialmente na influência da pedagogia rousseauiana na formação de Bolívar, seja por meio da ação de Simón Rodríguez ou, diretamente, via a leitura do *Emílio* e de outra obras (*Considerações sobre o governo da Polônia*, por exemplo). Apesar deste percurso já ter sido examinado por vários leitores de Rousseau e de Bolívar, nos parece ser fundamental revisitá-lo, para, em seguida, avançarmos na reflexão acerca da presença das ideias de Rousseau, sobretudo daquelas relativas às *Instituições Políticas*, nas concepções políticas e internacionalistas de Bolívar.

O tema da presença de Rousseau nos vários movimentos de independência da América Latina foi apresentado por Boleslao Lewin, em seu livro *Rousseau en la independencia de Latinoamérica*, publicado em 1980. Segundo o autor: “Rousseau foi o arauto das ideias igualitárias de sua época e é o precursor delas na nossa. Ele submeteu à uma análise demolidora a estrutura feudal e destacou a maneira como – em seu entender – correspondia superá-la”.² Nesta obra, Lewin enfatiza também o papel das leituras de Rousseau por personagens políticos importantes como Mariano Moreno na Argentina e Simón Bolívar na Venezuela. Segundo Lewin:

Como é sabido, a Argentina produziu o mais notável exegeta americano das doutrinas de Rousseau.

² Boleslao Lewin, *Rousseau en la independencia de Latinoamérica* (Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1980), 8. Nossa Tradução.

Refiro-me, naturalmente, a Mariano Moreno. E, ainda que Moreno também tenha sido governante, no terreno estritamente político é maior a importância de Bolívar, que, sobretudo na primeira etapa de suas campanhas libertadoras, era um entusiasta adepto da doutrina exposta no *Contrato Social*. Mas o feitiço de Rousseau se estendeu a todos os rincões da Hispanoamérica.³

Dada a ampla presença de Rousseau, nos escritos de entusiastas de seu pensamento e mesmo nos escritos e proclamações de seus antagonistas; principalmente nos fanáticos religiosos que viam nos escritos deste uma ameaça à coroa espanhola e ao cristianismo, somos obrigados a delimitar bem o trajeto de nossa investigação.⁴ Nesse sentido, nos concentraremos, sobretudo, na recepção das ideias e escritos de Rousseau na formação e na obra de Simón Bolívar.

Mesmo no que diz respeito à herança rousseauista na vida e obra de Bolívar a gama de textos é vasta demais para nosso presente objetivo (ROZITCHNER, 1990; WEPMAN, 1987; RODRÍGUEZ, 2001, MEDINA, 1961). Neste sentido, nos serviremos inicialmente e de forma breve do texto *Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela*, de Ángel Rafael Almarza Villalobos, publicado como capítulo

3 Lewin, *Rousseau en la independencia de Latinoamérica*, 15. NT.

4 No que concerne à difusão do nome e das ideias de Rousseau por seus adversários, indicamos a leitura do livro de Boleslao Lewin, citado acima. Neste podemos ler: “Como en otras partes de América, y por idéntica causa, también en Colombia fueron sus antagonistas quienes dieron a conocer al público el nombre de Rousseau. En su Papel periódico de Santa Fe de Bogotá, Manuel del Socorro y Rodríguez afirmó, en 1791, que Rousseau era un “atrevido sofista, que valido de un estilo seductor sostenía que las instituciones civiles han hecho degenerar al hombre del estado del hombre”. Pero lo que es más importante, don Manuel informó asimismo a sus lectores que Rousseau sostenía “que los soberanos de la tierra son un ejército de lobos introducidos en ella para establecer una esclavitud universal; que la religión cristiana es contraria a la buena constitución del Estado...” Lewin, *Rousseau en la independencia de Latinoamérica*, 131. NT.

do livro *Rousseau en Iberoamérica*, organizado por Gabriel Entin, e publicado em 2018.⁵

No texto acima mencionado, Villalobos pretende “anализar a recepção, leitura e interpretação das principais obras de Rousseau nas revoluções que a Venezuela experimentou no início do século XIX, destacando como o caraqueno Simón Bolívar usou os trabalhos do genebrino como fonte de autoridade em seu pensamento e obra política mais significativa”.⁶

O autor nos fornece informações preciosas e seguras acerca da circulação dos textos de Rousseau na Venezuela, no final do século XVIII e princípios do XIX, bem como, sobre o contato de Bolívar com obras específicas de Rousseau, que se encontravam inclusive na biblioteca de seu pai, além de sua presença nos escritos públicos e pessoais do libertador.⁷ Destaca-se a presença do *Emilio*,

5 Ángel Rafael Almarza Villalobos, “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” en Gariel Entin (editor), *Rousseau en Iberoamérica: Lecturas e interpretaciones entre monarquía y revolución*, (Buenos Aires: SB, 2018), 121-136.

6 Villalobos, “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” 121. NT.

7 Conforme Villalobos: “[...] los textos del ginebrino gozaron de una gran popularidad y su circulación fue amplia en diferentes sectores de la sociedad venezolana de finales del siglo XVIII y principios del XIX. [...] La primera referencia de la presencia en Venezuela de las obras de Rousseau la encontramos en la causa contra el médico canario Juan Perdomo, teniente de Justicia mayor y administrador de la Real Hacienda de La Victoria, acusado por la Inquisición en 1778 por poseer libros prohibidos.” Villalobos, “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” 123; “Las causas de la Inquisición y los relatos de viajeros permiten afirmar que la posesión y lectura de libros prohibidos era una práctica común en la élite de la sociedad caraqueña de principios del siglo XIX, como mostraba la investigación del inquisidor Castro y Marrón en 1806. En la lista de textos clandestinos destaca la novela de Rousseau, *Julia, o la Nueva Eloísa, cartas de dos amantes habitantes de una pequeña ciudad, a la Falda de los Alpes* (1761), muy popular en la Caracas de la época. La obra integraba también la biblioteca de varios miembros de la élite política y económica caraqueña. Entre ellos, José España, Miguel Antonio Barreda, María del Carmen Pelaes, Vicente Salias, José María Sata, Manuel Ibarra, Juan Antonio Garmendia Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.

que fez parte de sua formação, sobretudo no período em que estudou com Simón Rodríguez. Também importa, sobremaneira, para nosso intento, mostrar o contato de Bolívar com as ideias políticas de Rousseau, sobretudo no que diz respeito aos conceitos de *Soberania* e *Vontade Geral*. Ainda conforme Villalobos:

Os principais atores das revoluções hispanoamericanas leram, empregaram e citaram em seus discursos, proclamações, panfletos políticos, manifestos e documentos pessoais do genebrino J. J. Rousseau, cujas ideias foram utilizadas, entre muitas outras, para justificar uma legitimidade baseada na soberania popular, ou em noções básicas como contrato social e vontade geral. Nesse sentido, sua autoridade nessas matérias era amplamente reconhecida na época. Simón Bolívar não foi alheio a ele, entre os livros que figuravam em sua biblioteca se achava uma das obras deste filósofo, tal como o deixou plasmado em seu testamento de 10 de dezembro de 1830: “É minha vontade, que as obras que me presenteou meu amigo, o Sr. Genreal Wilson, e que pertenceram antes à Biblioteca de Napoleão, intitulada *O Contrato Social* de Rousseau e *A arte militar* de Monte Cucili, sejam entregues à Universidade de Caracas”.⁸

y Juan Vicente Bolívar (padre de Simón Bolívar), quien además tenía el Emilio (1762) y la versión escrita en español a imitación de ésta conocida como el Euzebio (1786-1788), de Pedro Montegón y Paret.” Villalobos, “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” 127. Importa también destacar a presencia de Rousseau nos escritos “pessoais” de Bolívar, ou seja, nas cartas. Conforme nos informa Fabiana de Souza Fredrigo, em seu livro *Guerras e escritas: a correspondência de Simón Bolívar (1799-1830)*, este teria escrito cerca de 2.815 cartas, comparando-se a outros grandes missivistas da história do pensamento, tais como Freud e Proust, por exemplo. Fabiana de Souza Fredrigo. *Guerras e Escritas: a correspondência de Simón Bolívar*, (São Paulo: Editora UNESP, 2010), 35.

8 Villalobos, “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” 121. NT.

O autor mostra, através da análise de escritos de viajantes⁹ e de textos forenses, como as ideias de Rousseau circulavam, malgrado sua proibição, na Venezuela de finais do século XVIII e princípios do XIX. Mas para além de sua presença na Venezuela em geral, também importa destacar sua presença mais direta, na biblioteca paterna de Bolívar. Segundo Villalobos: “Nesta Caracas em transformação que descreveram os viajantes estrangeiros, o jovem Simón Bolívar leu as obras de Rousseau, seja na biblioteca de seu pai, seja sob a tutela de seu professor Simón Rodríguez.”¹⁰

Em seu livro *Ruta de Bolívar*, Medina (1961)¹¹, nos mostra uma fase posterior e fundamental da formação moral e política de Bolívar, que consiste nas viagens. Cabe lembrar aqui, a importância dada a estas, no subtítulo *Viagens*, que podemos ler no capítulo V do *Emílio*, de Rousseau. As viagens à Europa parecem, de fato, ter desempenhado um papel fulcral na formação de Bolívar. Primeiramente na Espanha, onde reforça a compreensão dos preconceitos dos espanhóis em relação aos Creoulos do Novo Mundo. Depois, quando o rei espanhol expulsa os americanos residentes, em 1804, Bolívar segue em direção à Paris, onde frequenta os famosos Salões, e onde conhece Alexandre Von Humboldt, que teria lhe fornecido várias informações preciosas sobre a geografia do Novo Mundo, e talvez lhe tenha fornecido mapas inéditos

9 No que toca a presença de Rousseau na Venezuela, escreve Villalobos: “Las impresiones de viaje al territorio venezolano que realizaron Alejandro de Humboldt y Aimé Bonpland entre 1799 y 1800, y publicadas años más tarde por el primero de ellos bajo el título *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*, también contiene referencias sobre la circulación de libros prohibidos en la cotidianidad venezolana.” Villalobos, “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” 126. NT.

10 Villalobos, “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” 127.

11 Rafael Bernal Medina. *Ruta de Bolívar: Espiritual y Geográfica*. 3. ed. (Cali: Gráfica original de la Ruta), 1961.

do continente que Bolívar intentaria libertar;¹² finalmente a viagem à Itália (1805), em companhia de seu antigo mestre, Simón Rodríguez, onde faz o famoso Juramento do Monte Sacro, prometendo não dar descanso a seus braços nem repouso à sua alma até que se tenham rompido as correntes que oprimem os povos da América.¹³

Mas, conforme mostramos em outro lugar,¹⁴ a passagem de Bolívar pela Europa não é marcada apenas pela frequentaçāo dos Salões e da vida social na Cidade Luz. A partir de seus próprios escritos, podemos ter um vislumbre dos textos e das referências que marcaram seu percurso intelectual. Em sua famosa *Carta ao general Francisco Santander*, Bolívar mostra que apesar dos questionamentos apresentados em sua época acerca de sua formação,

12 Andrea Wulf , tratando acerca das lutas de independência levadas a cabo por Bolívar, nos lembra que “Foi também uma luta fortalecida pelos textos de Humboldt, quase como se as descrições da natureza e do povo fizessem os colonos apreciar o caráter singular e magnífico de seu continente. Os livros e as ideias de Humboldt fomentariam a libertação da América Latina – da sua crítica ao colonialismo e à escravidão ao retrato das majestosas paisagens.” E mais: “Bolívar disse mais que “com sua pena”, Humboldt havia despertado América do Sul e ilustrado por que os sul-americanos tinham inúmeras razões para sentir orgulho de seu continente. Até hoje o nome de Humboldt é muito mais conhecido na América Latina do que na maior parte da Europa e dos Estados Unidos”. Andrea Wulf, *A invenção da natureza: a vida e as descobertas de Alexander Von Humboldt*. [Tradução Renato Marques], (São Paulo: Planeta, 2016), 218-19.

13 Seu mestre transmite à posteridade o conteúdo deste juramento, do qual extraímos a seguinte passagem, exposta nas belas páginas do *Libro de Oro de Bolívar*, de Cornélio Hispano: “Juro diante de você; juro pelo Deus de meus pais; juro por eles; juro por minha honra e juro por minha pátria, que não darei descanso a meus braços, nem repouso a minha alma, até que tenha rompido as correntes que nos oprimem pela vontade do poder espanhol” Cornelio Hispano, *El Libro de Oro de Bolívar*(Medellín: Bedout, 1980), 51.NT.

14 Ver nosso artigo: Evaldo Becker, “Das cidades às confederações: caminhos para superar os conflitos e as guerras que ameaçam a independência dos povos.” *Philósophos — Revista de Filosofia* 23, no. 2 (2019), 341-347. <https://doi.org/10.5216/phi.v23i2.52720>. Acesso em 4 de dezembro de 2024.

talvez seus críticos¹⁵ não tivessem estudado tanto quanto ele:

Locke, Condillac, Buffon, D'Alembert, Helvetius, Montesquieu, Mably, Filangieri, Lalande, Rousseau, Voltaire, Rollin, Berthot e todos os clássicos da antiguidade, assim, filósofos, historiadores, oradores e poetas; e todos os clássicos modernos da Espanha, França e Itália e grande parte dos ingleses.¹⁶

15 Sobre as críticas dirigidas à sua formação básica ou à falta dela, podemos ler no livro *Ruta de Bolívar*: “?Cuál es su formación cultural? La importancia esencial y definitiva que tiene para la fama de un hombre su primera educación, se patentiza en este rasgo de su vida: en el año de 1825, un tal Mr. Mollien se refiere en forma despectiva a los estudios básicos del entonces Libertador, Jefe Supremo de los Ejércitos, Presidente de la Gran Colombia y del Perú, y éste en guardia su nombre no hace alusión a su obra de genio ya cumplida, sinoque sencillamente, en carta a Santander , relata como transcurrió el aprendizaje de su niñez.” Medina, *Ruta de Bolívar*, 28. Ainda no que tange à formação intelectual de Bolívar, podemos ler no texto de Villalobos, citado em profusão neste nosso trabalho: “Según las Narraciones del oficial irlandés Daniel Florencio O’Leary, no era extraño ver a Bolívar con un libro en la mano o, en sus ratos de ocio, reclinado en su hamaca leyendo a sus autores favoritos, Montesquieu y Rousseau. Otros testimonios identifican Voltaire como su escritor predilecto durante las guerras de independencia. Bolívar podía mencionar o citar a Rousseau como fuente de autoridad al estar familiarizado con los conceptos más representativos de la obra del ginebrino tales como el contrato social, la voluntad general y la soberanía. Son diversas las alocuciones, proclamas, cartas y demás documentos donde Bolívar siguió de cerca los planteamientos más significativos de Rousseau como fuente de autoridad, aunque en ocasiones también lo criticó.” Villalobos, “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” 128. NT.

16 Simón Bolívar, “Carta al General Francisco de P. Santander, de 20 de maio de 1825”, en Rodríguez, Simón. *Cartas*. (Caracas: Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, Ediciones del Rectorado, 2001), 128. No que diz respeito aos textos de Simón Bolívar, utilizamos a edição acima citada e também a versão brasileira: Simón Bolívar. *Escritos políticos*. Tradução de Jaques Mário Brand e Joseley Vianna Baptista. (Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992). A edição brasileira, por sua vez, foi cotejada com a versão espanhola: Simón Bolívar. *Discursos, proclamas y epistolario político*. (Edição preparada por M. Hernández Sánchez-Barba. Madrid: Editora Nacional, 1978).

Se Rousseau foi fundamental na formação inicial de Bolívar, talvez o tenha sido ainda mais durante os anos de Revolução.¹⁷ E para além das noções de contrato social e vontade geral, oriundas de seus textos, acreditamos que também no âmbito internacional, no aspecto federativo, as ideias do filósofo genebrino também foram determinantes para a construção do projeto anfictiônico de Bolívar.

No que concerne à história e definição do termo Anfictionia, gostaríamos de nos remeter ao que informa Germán de la Reza, em seu livro *A invenção da paz*. O autor lembra que:

As primeiras ligas ou federações de povos ou estados acompanham a formação da civilização grega e a sua história se prolonga por quase 800 anos, entre os séculos VI a.C. e II d.C. Estas anfictionias, cujos delegados se reuniam em volta de um santuário comum, tinham como objetivo regulamentar as relações das tribos de uma nação outrora unificada. Segundo a lenda, a primeira liga foi organizada por Anfictião, filho de Prometeu, um dos heróis míticos da Grécia, e fazia parte de uma assembleia onde eram aprovadas as regras de segurança e de

17 Nesse sentido, concordamos pelanamente com Villalobos quando este afirma, ao final de seu texto: “Durante la revolución, esta lectura fue clave en la construcción de sus argumentos políticos que, basados en conceptos como el contrato social, la voluntad general y la soberanía, buscaban legitimar su acción y explicar su visión republicana. A través del análisis de discursos, proclamas y cartas intentamos identificar cómo Rousseau fue utilizado por Bolívar y así esclarecer su relevancia como fuente de autoridad en el primer republicanismo de Venezuela.” Villalobos, “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” 136. NT. Nas *Cartas da Jamaica*, de 1815, Bolívar escrevia em tom claramente rousseaneano: “O imperador Carlos V fez um pacto com os descobridores, conquistadores e povoadores da América, o qual, como diz Guerra, é nosso contrato social” Simón Bolívar, “Cartas da Jamaica,” en *Escritos políticos*. [Tradução de Jaques Mário Brand e Josely Vianna Baptista], (Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992), 63.

vinculação recíproca, incluindo-se a proteção dos santuários e a celebração de ritos e jogos esportivos. A sua mensagem era a mesma que a das anfictionias posteriores: fazer menos frequentes as guerras através de acordos que apelavam à comunidade de interesses dos confederados, a sua continuidade geográfica e à identidade cultural, religiosa e sanguínea dos seus habitantes.¹⁸

Examinemos, pois, os resultados práticos desta herança intelectual de Bolívar. Ao final do *Emílio* publicado em 1762, obra lida e meditada pelo Libertador, ao tratar da formação final do seu aluno imaginário, no momento que antecede sua entrada na vida civil, Rousseau examina alguns elementos acerca da organização interna de um Estado-Nação legítimo e avança para o cenário das relações interestatais. Após criticar as ideias de Grotius e Hobbes, Rousseau examina *en passant* as ligas, as ideias federativas e seus limites. Procurando saber “até que ponto se pode estender o direito da confederação sem molestar o da soberania”. E, para tal, serve-se do *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*, do Abade de Saint-Pierre. Perguntando se “Era praticável tal associação ?”.¹⁹

Conforme enfatiza Germán de la Reza, “Bolívar apelou para as ligas gregas e Saint-Pierre como sendo

18 Germán A. de la Reza, *A invenção da paz: da República Cristã do duque de Sully à Federação das Nações de Simón Bolívar*. [Tradução de Jorge Adelqui Cáceres Fernández e André Figueiredo Rodrigues]. (São Paulo: Humanitas, 2015), 11.

19 Jean-Jacques Rousseau, *Emílio, ou, Da educação*. [Tradução Roberto Leal Ferreira] (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 660. No que concerne às obras de Rousseau utilizadas neste artigo, gostaríamos de ressaltar que fizemos uso de traduções brasileiras reconhecidas, pois consideramos que seu acesso por estudantes e não especialistas é mais fácil. Contudo, ressaltamos que textos e citações aqui utilizadas foram cotejadas com a edição francesa da *Bibliothèque de la Pléiade*.

os seus modelos; mas quanto realmente ele conhecia da tradição anfictiônica?”.²⁰ Antes de avançar na resposta, o autor reconhece a pobreza da literatura que trata sobre este recorte específico. Acrescenta que “Bolívar refere-se, pela primeira vez, à anfictionia grega nas *Cartas da Jamaica* de 1815, onze anos antes da reunião do Istmo.” Posteriormente refere-se à ela em 1818, mas ressalta que as referências “mais significativas aparecem depois da fundação da grande Colômbia, em 1821”.²¹ Após mencionar Mably e Voltaire, que teriam tratado marginalmente acerca do tema, Reza conclui que “No entanto, é quase certo que a principal fonte de Bolívar foi os *Extratos* de Rousseau ”.²²

De fato, Rousseau menciona as anfictionias e outras ligas antigas e modernas em seu *Extrato do Projeto de paz perpétua*.²³ Sabemos que Bolívar teve acesso aos comentários sobre Saint-Pierre ao final do *Emílio*, e muito provavelmente também teve acesso ao *Extrato do Projeto de*

20 Reza, *A invenção da paz*, 113-114.

21 Reza, *A invenção da paz*, 113-114. O autor precisa ainda que : “Na ocasião, o Libertador preparou o rascunho de um tratado bilateral confederativo, a circular para os governos da região e a relação de instruções para os seus enviados especiais. Esta iniciativa terminou com a criação de quatro tratados de “união, liga e confederação perpétua” entre a Grande Colômbia e Peru, Chile, México e a Federação centro-americana, acordos retomados no Congresso de Panamá seguindo as instruções da agenda.[...]” Nas instruções entregues aos seus enviados especiais, Bolívar esclarece que a confederação não procura criar “uma aliança defensiva e ofensiva ordinária”, mas edificar “uma sociedade de nações fraternas”. A circular enviada aos governos hispano-americanos, no dia 9 de janeiro desse ano, reforça esse ponto e lhe acrescenta um tom rousseauiano: A assembleia do Istmo deve ser “a base do pacto social que deve formar deste mundo uma nação de Repúblicas.” Reza, *A invenção da paz*, 114-116.

22 Reza, *A invenção da paz*, 118.

23 Rousseau, Jean-Jacques. “*Extrato do Projeto de paz perpétua do Sr. Padre de Saint-Pierre*”. En *Obras J. J. Rousseau*, vol. II. [Tradução de Lourdes Santos Machado](Rio de Janeiro — Porto Alegre — São Paulo: Editora Globo, 1962), 355-379.

paz perpétua do Sr. Padre de Saint-Pierre, resumo publicado por Rousseau em 1761, e ao *Juízo sobre a paz perpétua*,²⁴ texto crítico, escrito na mesma época - no qual Rousseau se afasta das ideias de Saint-Pierre - mas que só foi publicado em 1782, após a morte do autor. Sabemos, com efeito, o quanto diferem os projetos de Saint-Pierre e de Bolívar; enquanto aquele propunha que as potências europeias dividissem os territórios do Novo Mundo para reinarem em paz sobre estes, à luz da famigerada ideia de razão de Estado e de toda violência que vêm legitimada com ela,²⁵ Bolívar propõe uma Federação de Estados Livres, num republicanismo de verve Rousseauiana e mais afeito aos avanços do direito público internacional em tela na época.²⁶

Bolívar tinha consciência, tal como transparece nas *Cartas da Jamaica* (1815) e que será reforçado no *Discurso*

24 Jean-Jacques Rousseau, “Juízo sobre a paz perpétua”, en *Obras J. J. Rousseau*, vol. II. [Traducción de Lourdes Santos Machado](Rio de Janeiro — Porto Alegre — São Paulo: Editora Globo, 1962), 381-390.

25 Conforme Lozano Cleves: “Mientras que el individualismo más feroz y la razón de Estado eran los únicos criterios de la política europea; Hispanoamérica introducía en las relaciones internacionales una consideración, ante todo, los intereses supremos de la comunidad jurídica, debiendo el individualismo dejar paso a la solidaridad y la cooperación”. Cleves, Alberto Lozano Cleves, *Bolívar Patriota e Internacionalista*, (Bogotá: Imprenta y Publicaciones de las Fuerzas Militares - Colección de Oro del Militar Colombiano, Vol. 11, 1983), 181.

26 Ao tratar da situação mista na qual se encontram os Estados, seguindo uma lei interna e vivendo sob a anomia internacional, na qual “unindo-nos a alguns homens, realmente nos tornamos inimigos do gênero humano”, Rousseau aponta para a necessidade de avançarmos no sentido do estabelecimento de ligas federativas defensivas. Nesse sentido, é que lemos no Extrato do projeto de Paz Perpétua: “Se algum meio houver de afastar essas contradições perigosas, só poderá ser uma forma confederativa de governo que, unindo os povos por laços semelhantes aos que unem os indivíduos, submeta igualmente, uns e outros, à autoridade das leis. Aliás, esse governo parece preferível a qualquer outro, porque comprehende ao mesmo tempo as vantagens dos grandes e dos pequenos Estados, porque fora dele é temido por seu poderio, porque nele as leis estão em vigor, e porque é o único a conter igualmente os súditos, os chefes e os estrangeiros”. Rousseau, *Extrato do projeto de Paz Perpétua*, 356.

de Angostura (1819),²⁷ que a América é formada por uma mistura de raças, onde predominam os indígenas, e onde foram introduzidos à força vários povos africanos. Somados à estes vieram os usurpadores Europeus e posteriormente aí nasceram os creoulos, tais como ele mesmo. E que qualquer instituição política legítima teria que levar em consideração os interesses diversos desses grupos distintos. Também tinha consciência de que as riquezas minerais e naturais do nosso continente, que ele havia aprendido a conhecer e a reconhecer com Humboldt, por exemplo, deveriam servir ao bem-estar de nosso povos e não ao luxo e deleite das metrópoles europeias. Bolívar se perguntava se “[...] pretender que um país tão felizmente constituído, extenso, rico e populoso seja meramente passivo, não é um ultraje e uma violação aos direitos humanos?”.²⁸ É nesse sentido que Bolívar começa a projetar esta grande confederação que teria como sede o Istmo do Panamá, fazendo renascer a velha ideia das anfictionias gregas, mas agora, tendo como sede das tratativas de guerra e de paz, a América Latina.²⁹ Não se tratava para ele, apenas de unificar a América Latina numa Confederação defensiva, mas também de transformar

27 Vejamos: “Seja-me permitido chamar a atenção do Congresso acerca de uma questão que pode ser de vital importância. Tenhamos presente que nosso povo não é o europeu nem o americano do Norte: é, antes, uma mescla de África e de América, que é uma emanção da Europa; a própria Espanha deixa de ser Europa por seu sangue africano, por suas instituições e por seu caráter. É impossível definir com propriedade a que família pertencemos.” Simón Bolívar, “Discurso de Angostura (1819)”, en *Escritos políticos*. [Tradução de Jaques Mário Brand e Josely Vianna Baptista], (Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992), 90.

28 Bolívar, “Cartas da Jamaica,” 62-63.

29 “Em 388 a.C., o rei Filipe II da Macedônia organizou a mais famosa e sofisticada das anfictionias, a Liga helênica, com sede no Isto de Corinto. A sua criação sintetizou as tradições institucionais e intelectuais da Grécia, dando-lhe ênfase aos objetos de paz geral, união pan-helênica, coesão interna diante dos desafios externos e maior autoridade do órgão central sobre os estados membros” Reza, *A invenção da paz*, 13-14.

o istmo do Panamá na sede de seu *Congresso Anfictiônico*. Congresso no qual a América Latina discutiria as grandes questões da guerra e da paz, com todas as demais potências mundiais. Vejamos através de suas próprias palavras:

Como seria belo se o istmo do Panamá fosse para nós o que o de Corinto foi para os gregos! Tomara que algum dia tenhamos a sorte de instalar ali um augusto congresso dos representantes das repúblicas, reinos e impérios para tratar e discutir os altos interesses da paz e da guerra com as nações das outras três partes do mundo. Essa espécie de corporação poderá ter lugar em alguma época feliz de nossa regeneração; outra esperança é infundada, semelhante à do abade de St. Pierre, que concebeu o louvável delírio de reunir um congresso europeu para decidir o destino e o interesse de suas nações.³⁰

Na citação acima, percebemos bem, tanto a herança dos antigos projetos anfictiônicos, que foram mencionados por Rousseau, por exemplo, no resumo, ou *Extrato do Projeto de Paz Perpétua*, quanto as atualizações modernas dos projetos de Paz perpétua, através daquele que foi o primeiro projeto sistematizado de União Europeia (1713), texto lido e resumido pelo autor genebrino, um dos preferido de Bolívar. Se, por um lado o caraquenho elogia, em linhas gerais, a mais antiga forma ocidental de liga federativa, de outro lado, no caso de Saint-Pierre, o que fica evidente não é a adesão, mas a crítica do caráter utópico do mesmo. Também fica evidente a superação da abragênciia de seu projeto, que não fica restrito aos povos da Europa, mas que pretende congregar republicanamente, todos os povos da terra, em condições de igualdade. O que se percebe, também nesse caso, em nosso entender, é uma visão crítica do Projeto

30 Bolívar, "Cartas da Jamaica", 72.

de Saint-Pierre, bastante semelhante àquela publicada por Rousseau em seu *Juízo sobre a Paz Perpétua*.

Observemos agora como a passagem de Bolívar, que menciona depreciativamente Saint-Pierre, mantém um tom bastante semelhante aquele apresentado por Rousseau, o que em nosso entender, evidencia a ascendência do cidadão de Genebra no que concerne aos projetos de ligas defensivas. Em seu *Juízo sobre a paz perpétua* Rousseau escreve:

Eis como, apesar do projeto ser sapientíssimo, os meios para executá-lo se ressentiam da simplicidade do autor. Ele pensava ingenuamente que bastava reunir um congresso, nêle propos seus artigos, subscrevê-lo, e tudo estaria concluído. Convenhamos em que êsse homem de bem, em todos os projetos, discernia nitidamente o efeito das cousas uma vez estabelecidas, mas raciocinava como uma criança quanto aos meios de estabelecê-las.³¹

Reconhecendo a situação de isolamento dos países da região, que ainda estavam em processo de formação, e sua fraqueza relativa em comparação com as potências europeias, o Libertador planeja e tenta implementar uma grande confederação pan-americana que nos coloque em condições de nos defendermos coletivamente e de fazermos frente aos inimigos da época, sobretudo da tirania espanhola. É este o seu intento ao propor o Congresso Anfictiônico.³²

31 Rousseau, “Juízo sobre a Paz Perpétua”, 384.

32 Conforme salienta Alberto Lozano Cleves, em seu livro *Bolívar : patriota e internacionalista*: “Ninguna idea que arraigara tan profundamente en el alma de libertador, después de la libertad, que la de la unidad americana. Bolívar tuvo una visión nítida y precisa del futuro de América, y previó sus altos destinos sujetos, desde luego, al cumplimiento de ciertas condiciones sin las cuales no sería posible cumplir ese destino. Una de esas condiciones, esenciales. Revista de Estudios Filosóficos.

Desde a *Carta da Jamaica*, redigida em 1815, até os projetos Pan-Americanos de (1824-1826), Bolívar mantém e desenvolve sua ideia confederativa de atualização ampliada do projeto anfictiônico do Istmo de Corinto. É o que fica claro ao final da Carta “*A los gobiernos de las repúblicas de Colombia, Méjico, Río de la Plata, Chile y Guatemala*” também conhecida como *Carta de Lima*, escrita em 7 de dezembro de 1824. Após ter convidado os presidentes e plenipotenciários dos países listados acima, para formarem uma confederação que servisse “de ponto de contato nos perigos públicos comuns, de fiel intérprete nos tratados públicos quando ocorram dificuldades e de conciliador, enfim, de nossas diferenças”.³³ Nossa autor segue fazendo a defesa do Istmo do panamá como sendo o local mais propício para sediar a primeira assembleia para o estabelecimento da confederação e para tornar-se aquela que poderíamos chamar de Capital Mundial da Paz, fixando-se como um marco na história da diplomacia e do direito público da América.³⁴ Bolívar termina sua

cial según el mismo Libertador, era el de la unidad de los pueblos americanos” Cleves, *Bolívar : patriota e internacionalista*, 99. Ainda, segundo leves: “Bolívar tuvo siempre presente la imagen de una América grande; unida en aspiraciones y realizaciones comunes; fuerte y vigorosa en un ideal de libertad y de progreso; con fronteras que no significaran valla de separación sino lazos de unión.” Cleves, *Bolívar : patriota e internacionalista*, 110.

33 Simón Bolívar, “A los gobiernos de las repúblicas de Colombia, Méjico, Río de la Plata, Chile y Guatemala,” en *Discursos, proclamas y epistolario político*. Edição preparada por M. Hernández Sánchez-Barba. (Madrid: Editora Nacional, 1978), 266. NT.

34 Vejamos em suas palavras: “Parece que si el mundo hubiese de elegir su capital, el Istmo de Panamá sería señalado para este augusteo destino, colocado, como está en el centro del globo, viendo por una parte el Asia, y por otra el Africa y la Europa. El Istmo de Panamá ha sido ofrecido por el Gobierno de Colômbia, para este fin, en los tratados existentes. El istmo está a igual distancia de las extremidades, y, por esta causa podría ser el lugar provisorio de la primera asamblea de los confederados.” Bolívar, “A los gobiernos de las repúblicas de Colombia, Méjico, Río de la Plata, Chile y Guatemala,” 267.

carta perguntando: “O que será então do Istmo de Corinto comparado com o do Panamá?”.³⁵

Ao propor o estabelecimento de uma verdadeira “Nação Latino-Americana” descolonizada e livre, estaria Bolívar deixando-se levar por um delírio semelhante àquele de Saint-Pierre ? Pensamos que não. De fato, como nos lembra Andrea Wulf, em 1822, dois anos antes da *Carta de Lima*, “Quase 2,5 milhões de quilômetros quadrados da América do Sul estavam sob sua liderança, uma área muito maior do que o Império Napoleônico havia alcançado mesmo em seu auge”.³⁶

Alé disso, é sabida a importância que teve o *Congresso Anfictiônico do Panamá*, idealizado e gestado por Bolívar, e ocorrido em 1826; para a criação de um imaginário de paz e direito, no cenário internacional. O referido congresso serviu de inspiração, conforme nos lembra o então ministro das Relações exteriores do Brasil, na apresentação do livro *O Brasil e o Congresso Anfictiônico do Panamá*, “para o panamericanismo e os sistemas interamericano e das Nações Unidas”.³⁷ O Brasil, foi convidado, nomeou um plenipotenciário, mas infelizmente acabou não comparecendo a este histórico congresso, talvez porque faltasse vontade republicana ao Imperador Brasileiro.³⁸

35 Bolívar, “A los gobiernos de las repúblicas de Colombia, Méjico, Río de la Plata, Chile y Guatemala,” 268.

36 Wulf, *A invenção da natureza: a vida e as descobertas de Alexander Von Humboldt*, 236.

37 Luiz Felipe Lampreia. “Apresentação,” en *O Brasil e o Congresso Anfictiônico do Panamá*, José Carlos Brandi Aleixo, (Brasília: Fundação Alexandre Gusmão-FUNAG), 7.

38 No que concerne à participação do Brasil no Congresso Anfictiônico do Panamá sugerimos a leitura do texto de José Carlos Brandi Aleixo: *O Brasil e o Congresso Anfictiônico do Panamá*. (Brasília: Fundação Alexandre Gusmão - FUNAG, 2000).

Independente disso, parece que o otimismo de Bolívar tinha razão de ser. O fato é que, antes de recair num ceticismo pessimista, tal como ocorre ao final de sua vida, o Libertador pôde colocar as bases de uma necessária União Latino-Americana, um bloco defensivo robusto e conforme aos interesses republicanos de nossos próprios povos e não dos invasores estrangeiros. Tal proposta será acolhida favoravelmente por inúmeros estudiosos e diplomatas, contemporâneos ao evento e nascidos desde então. Se entre os brasileiros da época ainda vigia uma predileção monárquica e imperial, que dificultava a adesão ao projeto republicano e anfictiônico de Bolívar, posteriormente o referido projeto veio a ser apreciado mais favoravelmente por pensadores e políticos de verve mais republicana, tais como o grande Darcy Ribeiro, por exemplo³⁹. Para finalizar, gostaria de dizer que, em nosso entender, existe no projeto de Bolívar, uma dívida evidente com o que há de melhor no pensamento republicano e internacionalista de Rousseau. Foi isso que pretendemos evidenciar em nosso breve texto.

Referências

Aleixo, José Carlos Brandi. *O Brasil e o Congresso Anfictiônico do Panamá*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão (FUNAG), 2000.

39 A final de seu incontornável livro *O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro escreve: “Nosso destino é nos unificarmos com todos os latino-americanos por nossa oposição comum ao mesmo antagonista, que é a América anglo-saxônica, para fundarmos, tal como ocorre na comunidade européia, a Nação Latino-Americana sonhada por Bolívar. Hoje somos 500 milhões, amanháseremos 1 bilhão. Vale dizer, um contingente humano com magnitude suficiente para encarnar a latinidade em face dos blocos chineses, escravos, árabes e neobritânicos na humanidade furtura.” Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, 2006), 411.

Becker, Evaldo. “Das cidades às confederações: caminhos para superar os conflitos e as guerras que ameaçam a independência dos povos.” *Philósophos — Revista de Filosofia* 23, no. 2 (2019), 341-347. <https://doi.org/10.5216/phi.v23i2.52720>. Acesso em 4 de dezembro de 2022.

Becker, Evaldo. “Rousseau e os escritos sobre a Paz Perpétua, do Abade de Saint-Pierre: críticas e aproximações.” In *Relações internacionais: olhares cruzados*, editado por Corival Alves do Carmo et al., Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG), 2013.

Bolívar, Simón. *Escritos políticos*. Tradução de Jaques Mário Brand e Josely Vianna Baptista. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992. (Coleção Repertórios).

Bolívar, Simón. “A los gobiernos de las republicas de Colombia, Mejico, Rio de la Plata, Chile y Guatemala,” en *Discursos, proclamas y epistolario político*. Edição preparada por M. Hernández Sánchez-Barba. (Madrid: Editora Nacional, 1978), 265-268.

Bolívar, Simón. “Cartas da Jamaica,” en *Escritos políticos*. [Tradução de Jaques Mário Brand e Josely Vianna Baptista. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992, 53-79.

Bolívar, Simón. “Discurso de Angostura (1819)”, en *Escritos políticos*. [Tradução de Jaques Mário Brand e Josely Vianna Baptista]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992, 81-108.

Bolívar, Simón. *Discursos, proclamas y epistolario político*. Edição preparada por M. Hernández Sánchez-Barba. Madrid: Editora Nacional, 1978.

Cleves, Alberto Lozano. *Bolívar Patriota e Internacionalista*. Bogotá: Imprenta y Publicaciones de las Fuerzas Militares - Colección de Oro del Militar Colombiano, Vol. 11, 1983.

Ecos do pensamento de Rousseau nos projetos panamericano e anfictiônico de Bolívar

Entin, Gabriel, organizador. *Rousseau en Iberoamérica: Lecturas e interpretaciones entre monarquía y revolución.* Buenos Aires: SB, 2018.

Fredrigo, Fabiana de Souza. *Guerras e Escritas: a correspondência de Simón Bolívar.* São Paulo: Editora UNESP, 2010.

Hispano, Cornelio. *El Libro de Oro de Bolívar.* Medellín: Bedout, 1980.

Lampreia, Luiz Felipe. “Apresentação,” en *O Brasil e o Congresso Anfictiônico do Panamá*, por José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: FUNGAG - Fundação Alexandre Gusmão, 7-8.

Lewin, Boleslao. *Rousseau en la independencia de Latinoamérica.* Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1980.

Medina, Rafael Bernal. *Ruta de Bolívar: Espiritual y Geográfica.* 3. ed. Cali: Gráfica original de la Ruta, 1961.

Ramos, Jorge Abelardo. *História da nação latino-americana.* 2. ed. Florianópolis: Insular, 2012.

Reza, Germán A. de la. *A invenção da paz: da República Cristã do duque de Sully à Federação das Nações de Simón Bolívar.* Tradução de Jorge Adelqui Cáceres Fernández e André Figueiredo Rodrigues. São Paulo: Humanitas, 2015.

Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro: : a formação e o sentido do Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques. “Considerações Sobre o Governo da Polônia.” In *Obras J. J. Rousseau*, vol. II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro — Porto Alegre — São Paulo: Editora Globo, 1962.

Rousseau, Jean-Jacques. *Do Contrato Social.* In *Obras J. J. Rousseau*, vol. II. Tradução de Lourdes Santos Machado.

Ecos do pensamento de Rousseau nos projetos panamericano e anfictiônico de Bolívar

Rio de Janeiro — Porto Alegre — São Paulo: Editora Globo, 1962.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio, ou, Da educação.* [Tradução Roberto Leal Ferreira] São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques. “Extrato do Projeto de paz perpétua do Sr. Padre de Saint-Pierre”. En *Obras J. J. Rousseau*, vol. II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro — Porto Alegre — São Paulo: Editora Globo, 1962, 355-379.

Rousseau, Jean-Jacques. “Juízo sobre a paz perpétua”. En *Obras J. J. Rousseau*, vol. II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro — Porto Alegre — São Paulo: Editora Globo, 1962, 381-390.

Rousseau, Jean-Jacques. “Extrait du projet de paix perpétuelle.” *Oeuvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques. “Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle.” *Oeuvres complètes*, t. III. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, t. I-V. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1959–1995.

Rozitchner, Leon. “O Pensamento de Simon Rodriguez e a Revolução Pendente na América Latina.” En *A revolução Francesa e seu Impacto na América Latina*, organizado por Osvaldo Coggiola. São Paulo: Nova Stella; Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: CNPq, 1990, 231–243.

Rodríguez, Simón. *Cartas*. Caracas: Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, Ediciones del Rectorado, 2001.

Saint-Pierre, Abbé. *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Tradução de Sérgio Duarte. Prefácio de Ricardo Seitenfus. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

Villalobos, Ángel Rafael Almarza. “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela,” en *Rousseau en Iberoamérica: Lecturas e interpretaciones entre monarquía y revolución*, Gabriel Entin (editor). Buenos Aires: SB, 2018, 121-136.

Wepman, Dennis. *Simón Bolívar*. São Paulo: Nova Cultural – (Os grandes líderes), 1987.

Wulf, Andrea. *A invenção da natureza: a vida e as descobertas de Alexander Von Humboldt*. [Tradução Renato Marques]. São Paulo: Planeta, 2016.

EL ‘BUEN’ AMOR PROPIO: ESTRATEGIAS PARA SUBVERTIR NUESTRO DESTINO

THE ‘GOOD’ SELF-LOVE: STRATEGIES TO SUBVERT OUR DESTINY

LE ‘BON’ AMOUR PROPRE: STRATÉGIES POUR BOULEVERSER NOTRE DESTIN

Tomás Chuaqui¹

Resumen: En el *Segundo Discurso* Rousseau presenta la idea de que la corrupción de la humanidad se debe a la degeneración del sano “amor de sí mismo” en un perverso “amor propio”, que termina ahogando el sentimiento de la compasión. Así, en esta obra estas dos categorías fundamentales para entender su antropología, y su filosofía moral y política parecen considerarse como esencialmente contrapuestas. Esta contraposición se hace bien evidente también en las obras auto-biográficas tardías *Rousseau Juez de Jean-Jacques* y *Las Ensoñaciones del Paseante Solitario*. Sin embargo, en *Emilio*, se introduce una forma no sólo no tóxica del amor propio, sino además promotora de la sociabilidad humana: el amor propio “extendido”. Este trabajo se pregunta por qué Rousseau hace esta nueva distinción, y si ella contribuye sólo a esclarecer ideas al menos ya implícitas en el

¹ Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile.

Segundo Discurso, o si añade substantivamente al desarrollo de su pensamiento, particularmente en cuanto a su psicología moral. Se considera especialmente su potencial fundamentación de las nociones de auto-respeto y respeto hacia el igual valor moral de los demás que estarían presentes en su obra. En otras palabras, se busca entender si es que el amor propio “extendido” permite escapar de un destino aparentemente ineludible de degradación y corrupción, impulsando el potencial de una vida social y política pacífica y justa.

Palabras clave: Rousseau, amor propio, psicología moral, destino.

Abstract: In the *Second Discourse*, Rousseau presents the idea that the corruption of humanity stems from the degeneration of healthy amour de soi into a perverse amour-propre, which ultimately stifles the feeling of compassion. Thus, in this work, these two fundamental categories for understanding his anthropology and his moral and political philosophy seem to be considered essentially opposed. This opposition becomes evident as well in his later autobiographical writings, *Rousseau Judge of Jean-Jacques and Reveries of the Solitary Walker*. However, in *Emile*, Rousseau introduces a form of amour-propre that is not only non-toxic but also promotes human sociability: “extended” self-love. This paper examines why Rousseau makes this new distinction and whether it contributes substantively to the development of his thought, particularly regarding his moral psychology. Special attention is given to its potential role in grounding notions of self-respect and respect for the equal moral worth of others that may be present in his work. In other words, this study seeks to understand whether “extended” self-love makes it possible to escape an apparently inescapable destiny of degradation and corruption, thus enabling the potential for a peaceful and just social and political life.

Key words: Rousseau, self-love, moral psychology, Destiny.

Résumé: Dans le *Deuxième Discours*, Rousseau présente l'idée qui mentionne que la corruption de l'humanité est due à la

dégénérescence de la ‘bonne’ estime de soi dans un pervers “amour propre” qui finit par étouffer le sentiment de compassion. Ainsi, dans cette œuvre ces deux catégories fondamentales pour comprendre son anthropologie, et sa philosophie morales et politique se considèrent essentiellement comme opposées. Cette opposition est très évidente aussi dans les œuvres autobiographiques tardives *Rousseau Juge de Jean-Jacques* et *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*. Néanmoins, en *Emile*, il est introduit une forme non seulement pas toxique de l’amour propre, mais de plus une forme promotrice de la sociabilité humaine : l’amour propre “étendu”. Le présent travail se demande pourquoi Rousseau fait cette nouvelle distinction, et si elle contribue seulement à clarifier des idées au moins déjà implicites dans le *Deuxième Discours*, ou si elle ajoute substantiellement au développement de sa pensée, particulièrement en ce qui concerne sa psychologie morale. On considère surtout son fondement potentiel des notions d’auto-respect et le respect pour la valeur morale égale des autres qui seraient présents dans son œuvre. En d’autres mots, on cherche à comprendre si l’amour-propre “étendu” permet d’échapper d’un destin apparemment inéluctable de dégradation et de corruption, stimulant le potentiel d’une vie sociale et politique pacifique et juste.

Mots-clés: Rousseau, Amour-propre, Psychologie morale, Destin.

El amor de sí mismo y el amor propio en Rousseau

Este trabajo busca esclarecer las razones que podrían explicar algunas variaciones que Rousseau introduce en categorías centrales de su psicología moral y filosofía política como son el amor de sí mismo y el amor propio. En particular, se contrastan las versiones de estas categorías en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres (Segundo Discurso)*; *Rousseau, Juez de Jean-Jacques: Diálogos*; y *Las ensoñaciones del paseante solitario*, por un lado, con las formulaciones que aparecen en *Emilio*, por el otro. De hecho, la concepción del amor propio que aparece en *Emilio* es más elaborada y compleja que la que es presentada en el resto de la obra de Rousseau.² Se propone que la explicación de tal diferencia tiene que ver con la formación de Emilio para la vida social, lo que se traduce en la inevitabilidad del surgimiento del amor propio, lo que exige su orientación y re-significación de manera que no conduzca al vicio. Sin embargo, el peligro de que el amor propio consuma incluso al cuidadosamente aleccionado Emilio permanece siempre latente. El mismo Rousseau va a reconocer en algunos momentos que él mismo no ha sido siempre inmune a las trampas con las que el amor propio nos acecha.

“El amor propio, origen de toda maldad”, dice Rousseau, *Rousseau, juez de Jean-Jacques. Diálogos*, trad.³ y nunca parece abandonar esta convicción, la que está

2 Este punto es notado y desarrollado en gran detalle por N. J. H. Dent en su Rousseau. *An Introduction to his Psychological, Social, and Political Theory* (Basil Blackwell, 1989) y también en su *A Rousseau Dictionary* (Basil Blackwell, 1992), 33-36. Frederick Neuhouser vincula esta versión del amor propio a la autoestima y la reciprocidad en “Freedom, Dependence and the General Will”, *The Philosophical Review* 102, no. 3 (Julio, 1993), 363-395. John Rawls sigue a ambos en su interpretación de Rousseau en *Lectures on the History of Political Philosophy* (Harvard University Press, 2007), 191-250, al menos en parte, porque estas lecturas hacen de Rousseau un pensador más afín a sus propias ideas.

3 Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques. Diálogos*, trad. Aitías. Revista de Estudios Filosóficos. Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 80-95

implícita desde el *Discurso sobre las artes y las ciencias* (*Primer Discurso*), y desarrollada explícitamente en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (*Segundo Discurso*). Este vicio, como es bien sabido, surge de la corrupción del sano y natural amor de uno mismo, a través del proceso civilizatorio que induce este sentimiento puramente relativo, generando el deseo de ser más o mejores que el resto, y, crucialmente, de ser reconocido como tal.⁴ La consecuencia es un prurito por ejercer dominio sobre los demás, a nivel ya sea personal o político, dado que se adquiere un sentido de superioridad que supuestamente ameritaría estar por encima de los otros. En cambio, “la sensibilidad positiva deriva de inmediato del amor a sí mismo. Es muy natural que aquel que se ama trate de ampliar su ser y sus goces, y de apropiarse con aplicación de lo que concibe como un bien para sí mismo: esto no es más que un puro asunto de sentimientos donde la reflexión no entra para nada”⁵. En efecto, el amor de sí mismo es la fuente de toda la virtud: “La bondad, la compasión, la generosidad, estas primitivas inclinaciones de la naturaleza, [...] no son más que emanaciones del amor a sí mismo”⁶. Es en parte la intervención de la razón y el llamado proceso “civilizatorio” lo que tiende a desviar esta “emanación” natural corrompiendo el sano amor de sí, tornándolo en un tóxico amor propio al hacernos conscientes de la distancia entre ser y ser, ahogando la “inclinación primitiva” hacia la identificación entre persona y persona que se manifiesta en estas virtudes naturales.

Manuel Arranz (Pre-Textos, 2015), 201.

4 Un excelente análisis de la relación entre el amor de sí y el amor propio se encuentra en Vera Waksman, *El Laberinto de la Libertad: Política, Educación y Filosofía en la Obra de Rousseau* (Fondo de Cultura Económica, 2016).

5 Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques. Diálogos*, trad. 222

6 *Ibid.*, 302.

De hecho, en *Rousseau juez de Jean-Jacques*, Rousseau desarrolla estas ideas, ahora aplicadas a su propia persona. Así, refiriéndose a sí mismo en tercera persona, se describe como ejemplarmente libre del vicio del amor propio, “gustándose [a sí mismo] sin compararse con nadie, está tan poco inclinado a la vanidad como a la modestia, satisfecho consigo mismo, no persigue tener un lugar entre los hombres, y estoy seguro que en su vida nunca se le ocurrió compararse con otro para saber quién era más grande o quién más pequeño”.⁷ Rousseau (o “Jean-Jacques”) se ha mantenido mayormente al margen de este proceso civilizatorio corruptor ya que “es tal y cual lo ha hecho la naturaleza: la educación sólo lo ha modificado un poco”,⁸ y por lo tanto en él “el amor propio no prevalece y [...] no va a buscar la felicidad lejos de sí”.⁹ Los ejercicios de introspección que Rousseau lleva a cabo en sus *Diálogos* (en los que “Rousseau” juzga a “Jean-Jacques”) son para él un medio para descubrir lo que la naturaleza ha definido como propio para el ser humano pues “era necesario que un hombre se retratara a sí mismo para poder mostrarnos al hombre primitivo”,¹⁰ es decir, las inclinaciones puras, impolutas por relaciones sociales y ejercicios torcidos de la razón y la civilización que las han desviado. Tanto es así que el “Francés” que dialoga con “Rousseau” concluye que no hay “lugar a dudas de que uno [el hombre natural] fuera también el otro [“Jean-Jacques”]”.¹¹

En este juego introspectivo en el que “Rousseau” analiza el carácter de “Jean-Jacques” se entiende que

7 *Ibid.*, 212.

8 *Ibid.*, 214.

9 *Ibid.*, 278.

10 *Ibid.*, 397.

11 *Ibid.*, 398.

el “amor de sí mismo” se desdobra, de tal forma que es posible amarse a uno mismo desde “fuera” como si evaluar el verdadero valor de cada cual requiere esta mirada propia, pero externa, de la vida interna.¹² “Rousseau” dice de “Jean-Jacques”: “Él me dijo cien veces que se habría consolado de la injusticia pública si hubiese encontrado un solo corazón de hombre que se confiase al suyo, fuera consciente de sus penas y las lamentase; la estima franca e incondicional de un solo hombre lo habría resarcido del desprecio de todos los demás. Yo [“Rousseau”] puedo proporcionarle [a “él”, “Jean-Jacques”] ese resarcimiento y se lo he prometido.”¹³ En este sentido, la estima de “Rousseau” hacia “Jean-Jacques” es efectivamente *autoestima* que él se ha “prometido” a sí mismo, autoestima que es “la fuente de todos sus consuelos”.¹⁴ Ese “corazón de hombre que se confía al suyo”, *es* el suyo, que expresa un sano amor de uno mismo, una de cuyas manifestaciones es la autoestima.

En estos pasajes de *Diálogos*, pareciera que el amor de sí mismo bastara para promover la “emanación” de los buenos sentimientos hacia los demás, y, también, sostener un justificado sentido de autoestima, tal como aparece en los más conocidos pasajes al respecto en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755). Esto además en un texto (*Diálogos*) cargado de reclamos por la injusticia y el maltrato del que ha sido objeto, al punto de denotar amargura y resentimiento. Paradojalmente, es un texto que intenta demostrar que “Jean-Jacques” es el menos resentido de los

12 Un importante análisis de la influencia de Rousseau en las concepciones modernas del self (el “yo”) se encuentra en Charles Taylor, *Fuentes del Yo: La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón (Paidós, 2006), 400-413.

13 Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques. Diálogos*, trad. 416.

14 *Ibid.*, 347.

hombres ya que no le interesan las opiniones de los demás, y que sin embargo contiene continuas recriminaciones respecto de la injusticia y la mala intención de los dichos y actos de otros, muchos de los cuales en algún momento fueron sus amistades y colaboradores.

Hay implícito en *Diálogos* una defensa de un reclamo justo de reconocimiento que, cegados por el amor propio, otros le niegan: “¿Cómo no podéis ver”, le dice “Rousseau” al Francés, “que ese desprecio que simulan [por Jean-Jacques] no es real, que no es más que el velo bastante transparente de una estima que los desgarra y de una rabia que ocultan muy mal? La prueba es evidente. Uno no se preocupa así por las personas que desprecia”.¹⁵ Con estas palabras Rousseau acusa a sus críticos de negarle el reconocimiento de su valía, a pesar de que, no solo se lo deben, sino que además lo albergan ocultamente. Según esto, Rousseau solo estaría reclamando lo que se le debe en justa medida. Apropiando una distinción que hace Francis Fukuyama,¹⁶ se podría decir que el *thymós*, entendido como el deseo de reconocimiento, puede tomar formas exacerbadas, pero eso no significa que no tenga un lugar éticamente legítimo. Adaptando la sugerencia de Fukuyama, es posible distinguir entre lo que él llama la “*isotimia*” y la “*megalotimia*”, es decir, entre el deseo de ser reconocido por lo que efectivamente se merece (aun cuando esto requiera aceptar la superioridad de los logros de algunos); del deseo de ser reconocido simplemente como superior al resto (sea este reconocimiento merecido o no). *Isotimia*, entonces, es un sentimiento igualitario dado que exige el reconocimiento que a cada cual se le debe, aun

15 *Ídem.*

16 Ver Francis Fukuyama, *Identidad: La Demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, trad. Antonio García Maldonado (Planeta, 2019).

cuento en ocasiones involucra reconocer la superioridad de los logros de algunos sobre otros, y obviamente en ámbitos diversos. Aun cuando Rousseau insiste (sin convencer demasiado) que no le importan las opiniones sobre él de sus críticos ya que los considera corruptos, conspirativos (en su contra), y llevados al despeñadero por el amor propio, eso no quiere decir que no tenga un justo reclamo a que se reconozca el valor de su obra y de su persona. Ambas cosas pueden ser ciertas, aun cuando es válido poner en cuestión, dado el tenor de *Diálogos*, si a Rousseau efectivamente le era indiferente la opinión de los demás.

De hecho, algún tiempo después, en *Las ensueños del paseante solitario* (1778) Rousseau admite que se siente dolido en su amor propio cuando está en presencia de quienes actúan como si despreciaran su obra y su persona, pero que ha hecho enormes esfuerzos para superar esta situación, a pesar de que, según él, nunca tuvo “mucha propensión al amor propio”.¹⁷ Es la influencia del amor propio lo que le ha hecho ser profundamente infeliz y sólo liberándose de él ha podido alcanzar algún grado de contento. “Este descubrimiento”, eso sí, “no era tan fácil de hacer como podría creerse”.¹⁸ Y es justamente establecer la adecuada frontera entre la autoestima y el amor propio lo que lo hace difícil: “La estima de uno mismo es el mayor móvil de las almas orgullosas; el amor propio, fértil en ilusiones, se disfraza y se hace pasar por esa estima”.¹⁹ Para Rousseau, la única solución posible a no dejarse llevar por esta pasión “artificial” es abandonar, en la medida de lo posible, el concurso con otros, particularmente quienes participan de

17 Jean-Jacques Rousseau, *Las ensueños del paseante solitario*, trad. Mauro Armiño (Alianza Editorial, 2016), 173.

18 *Ibid.*, 172.

19 *Idem*.

las artes y las ciencias, y quienes ponen en riesgo inflamar su amor propio. De ahí también que se sienta profundamente dolido ante el comentario de una personaje de la obra teatral *El hijo natural* de Diderot, que Rousseau, creyéndose cada vez más perseguido, entiende dirigido específicamente a él: “solamente el malvado está solo”.²⁰ Es justamente por la protección de su “pureza” moral, y según él muy a pesar suyo, que se ha visto forzado a aislar ante la perniciosa influencia que los demás, en especial los letrados, tienen sobre su ser, quienes interfieren con su aspiración a una vida virtuosa, desinteresada y dedicada a la verdad y a la autenticidad.

Sin embargo, en *Emilio* (1762) las cosas parecen ser distintas. En *Diálogos* (1772-1775) y en *Ensoñaciones* (1775-1778) Rousseau retoma la formulación inicial del *Segundo Discurso*, al proveerle un sentido exclusivamente negativo al amor propio. En cambio, en *Emilio* aparece un “buen amor propio”, el “amor propio extendido” que pudiese hacer el trabajo que Rousseau le había atribuido al amor de sí, “dirigido por la razón y modificado por la piedad”.²¹ ¿Qué es lo que provoca y exige la reformulación en *Emilio*? Al parecer hay algo distinto en la educación de otro que en el ejercicio introspectivo necesario para conocer la naturaleza humana, esa identificación entre el conocimiento de la naturaleza humana y el conocimiento de

20 Rousseau, *Rousseau Juez de Jean-Jacques: Diálogos*, 200. Rousseau ya antes había relatado su sorpresa y desazón ante el dictum de Diderot en *Las Confesiones* como parte del comienzo del quiebre definitivo con su antiguo amigo. Jean-Jacques Rousseau, *Las Confesiones* trad. Jorge Zalamea, (Editorial Océano, 1999), 416.

21 Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. Antonio Pintor Ramos (Editorial Tecnos, 1995), 235. Es bien notable que en esta formulación la razón y la piedad colaboran para orientar al individuo hacia “la humanidad y la virtud” (ídem) manifestando una relación armónica entre los componentes de la naturaleza humana.

uno mismo, el “Conócete a ti mismo” del templo de Delfos que Rousseau cita en el “Prefacio” del *Segundo Discurso*.²² Aun cuando este texto no es auto-biográfico igualmente utiliza un “método” introspectivo para discernir lo que es la naturaleza humana.

Efectivamente en *Emilio*, “el amor propio tomado en su sentido lato”²³ es equivalente al amor de sí mismo. Se trata del “amor propio en sí o relativo a nosotros”²⁴ y por ende la educación de Emilio, en su fase temprana, es decir, “hasta que pueda nacer el guía del amor propio, que es la razón”²⁵ no debe hacer nada con el objeto de ser visto y oído por los demás, sino sólo en respuesta a lo que su naturaleza le inclina a hacer, de forma independiente del juicio de otros. En esta formulación, Rousseau pareciera solo estar utilizando la categoría amor propio (en su sentido lato) de forma intercambiable con el amor de sí mismo, y no pareciera involucrar un re-entendimiento substantivo.

Más adelante, eso sí, a partir de los 15 años, el niño comienza a reconocerse como un ser moral, y por lo tanto a pensarse en su relación con otros. Es en este momento de la educación del niño que surgen los riesgos derivados del amor propio en su sentido relativo y comparativo. En este contexto se hará inevitable que las formas perversas del amor propio (el orgullo y la vanidad) nazcan en el corazón del joven “a pesar nuestro”, “sea lo que fuere que podamos hacer”.²⁶ Estando lanzados a una existencia social, ineluctablemente aflorará el prurito por sobresalir

22 *Ibid.*, 109.

23 Jean-Jacques Rousseau, *Emilio, o de la Educación*, trad. Mauro Armiño (Alianza Editorial, 1995), 111.

24 *Ídem.*

25 *Ídem.*

26 *Ibid.*, 287.

y ser distinguido: la vida social involucra cooperación, sí, pero también competencia, y efectivamente esta última arriesga desplazar a la primera en el esfuerzo por superar a los demás. El amor propio es una trampa que nos engaña al hacernos creer que merecemos más de lo que realmente valemos y, en sociedades corruptas donde prevalecen los vicios, todos compiten con todos en este reclamo.

Sin embargo, puede haber un remedio, un “remedio en el mal”, podríamos decir, siguiendo el brillante análisis de Jean Starobinski.²⁷ El primer sentimiento relativo es la piedad o compasión, que surge del reconocimiento de que hay otros seres que sufren como nosotros y se debe “ofrecer al joven objetos sobre los que pueda obrar la fuerza expansiva de su corazón”²⁸ y que como resultado produce promover todas las “pasiones atractivas y dulces” e impedir que nazcan las pasiones “repugnantes y crueles”.²⁹ Nuevamente, hasta aquí pareciera que Rousseau se mantiene dentro de la lógica del “amor de uno mismo dirigido por la razón y modificado por la piedad” del *Segundo discurso*.

Sin embargo, en un giro un tanto inesperado, en esta etapa el amor propio toma un lugar central en la educación moral de Emilio, trucándose de mal en remedio. De hecho, se nos informa que el amor propio es un “instrumento útil, pero peligroso”.³⁰ Es más, “los grandes hombres no se engañan sobre su superioridad, la ven, la sienten y no por ello son menos modestos [...] El hombre de bien puede estar orgulloso de su virtud, porque es suya”.³¹ Emilio

27 Jean Starobinski, *Remedio en el Mal. Crítica y Legitimación del Artificio en la Era de las Luces*, trad., J. L. Arántegui (A. Machado Libros, 2000), 183-257.

28 Rousseau, *Emilio*, 298.

29 *Ídem*.

30 *Ibid.*, 329.

31 *Ídem*.

tiene razón en suponer que gracias a los cuidados del tutor su forma de ser es preferible a la de los demás, pero eso no puede conducir a que concluya que su *naturaleza* es superior. Hay un lugar adecuado para el amor propio en la psicología moral de Emilio, una versión no inflamada y que no se traduce en el intento de imponerse sobre los demás, sino que se remite a un sentido de auto-valía que, de hecho, es requerido para considerarse como una persona digna de ser tratada con respeto: “Es menester que el amor propio del maestro deje siempre algún asidero al suyo [al del discípulo]; es menester que él pueda decirse: imagino, penetro, actúo, me instruyo”.³² En el lenguaje de Fukuyama al que hemos hecho referencia, se trataría justamente de una forma de “isotimia”.³³ También, el amor propio se convierte en virtud si lo “extendemos a los demás seres,”³⁴ de tal forma que el interés particular se generalice en interés por la especie, de la cual, por supuesto, todos somos parte. Esto indica que efectivamente el interés por la especie es también un interés (virtuoso) por nosotros mismos, y a la vez equitativo y justo.³⁵ La “isotimia”, por ende, permite el reconocimiento recíproco que hace posible la vida social pacífica, armónica y en la que cada cual puede conciliarse con el lugar que se ha forjado en el mundo e incluso celebrarlo.

En el proyecto educativo, el amor propio toma un lugar en cuanto reconocerse digno de valor, y como elemento motivacional para inducir el proceso del desarrollo moral.

32 *Ibid.*, 334.

33 Hay ecos también de la descripción del “hombre magnánimo” en *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, 1123a35 a 1125a30.

34 Rousseau, *Emilio*, 339.

35 Se puede reconocer una analogía con el interés general de la voluntad general en *El Contrato social*, pero ahora aplicada a la justicia en relación a la humanidad, y no a la comunidad política.

Además, Emilio, a diferencia del Rousseau de los *Diálogos* y de *Ensoñaciones*, está destinado a la vida social, y por lo tanto debe cultivar un ejercicio del amor propio que permita la sociabilidad, sin que lo lleve a la corrupción. Hay hasta un cierto sentido de tragedia en esta circunstancia necesariamente social: “como [los niños y los hombres] no pueden vivir siempre solos, a duras penas lograrán vivir siempre buenos”.³⁶ La injerencia del amor propio sobre la psicología moral parece inevitable, pero conducido por la razón y modificado por la compasión, puede tomar una forma extendida, no dañina, y favorable a la vida social. Aunque Emilio es formado para tomar cierta distancia respecto de las opiniones de los demás, igualmente busca agradar y obtener la aprobación de otros, es decir, requiere el concurso de otros para su autoestima. Pero también debe estar preparado para evitar el peligro permanente de que un amor propio tóxico se filtre a través de su autoestima como testimonia el mismo Rousseau.

En conclusión, el amor propio, bien conducido y modificado, se extiende hacia la humanidad entera, generando un sentido de identidad y pertenencia que permite la vida social. En la vida solitaria del hombre³⁷ natural del *Segundo discurso*, como en el aislamiento que el mismo Rousseau vive hacia el final de sus días, el amor propio no tiene lugar, porque solo conlleva degradación y sufrimiento. Tanto la reconducción del amor propio en Emilio, como su prescindencia en Rousseau, exigen enormes esfuerzos y sacrificios, subrayando el arraigo que puede alcanzar en el corazón humano. Sin embargo, nos deja la esperanza de subvertir lo que pudiera haber parecido un destino ineludible de corrupción y degeneración.

36 Rousseau, *Emilio*, 285.

37 Uso el masculino porque es el lenguaje de Rousseau, no el mío.

Bibliografía

Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia.* Traducido por Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos, 1993.

Dent, N. J. H. *A Rousseau Dictionary.* Basil Blackwell, 1992.

Dent, N. J. H. *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social, and Political Theory.* Basil Blackwell, 1989.

Fukuyama, Francis. *Identidad: La Demanda de Dignidad y las Políticas de Resentimiento.* Traducido por Antonio García Maldonado. Planeta, 2019.

Neuhouser, Frederick. “Freedom, Dependence and the General Will”. *The Philosophical Review* 102, no. 3 (Julio, 1993): 363-395.

Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy.* Harvard University Press, 2007.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres y otros Escritos.* Traducido por Antonio Pintor Ramos. Editorial Tecnos, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato Social o Principios de Derecho Político.* Traducido por María José Valleverde. Editorial Tecnos, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio, o de la Educación.* Traducido por Mauro Armiño. Alianza Editorial, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques. *Las Confesiones.* Traducido por Jorge Zalamea. Editorial Océano, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques. *Las Ensoñaciones del Paseante Solitario.* Traducido por Mauro Armiño. Alianza Editorial, 2016.

El ‘buen’ amor propio: Estrategias para subvertir nuestro destino

Rousseau, Jean-Jacques. *Rousseau Juez de Jean-Jacques: Diálogos*. Traducido por Manuel Arranz. Pre-Textos, 2015.

Starobinski, Jean. *Remedio en el Mal. Crítica y Legitimación del Artificio en la Era de las Luces*. Traducido por J. L. Arántegui. A. Machado Libros, 2000.

Taylor, Charles. *Fuentes del Yo: La Construcción de la Identidad Moderna*. Traducido por Ana Lizón. Paidós, 2006

Waksman, Vera. *El Laberinto de la Libertad: Política, Educación y Filosofía en la Obra de Rousseau*. Fondo de Cultura Económica, 2016.

**LA POLÍTICA DEL CANTO. UNA LECTURA DESDE LA
CARTA SOBRE LA MÚSICA FRANCESA DE ROUSSEAU**

**THE POLITICS OF SINGING. A READING FROM ROUSSEAU'S
LETTER ON FRENCH MUSIC**

**LA POLITIQUE DU CHANT. UNE LECTURE À PARTIR DE LA
LETTRE SUR LA MUSIQUE FRANÇAISE DE ROUSSEAU**

Carlos David García Mancilla¹

Resumen: El presente escrito analiza las obras de Rousseau en las que escribe sobre música y particularmente la Carta sobre la Música Francesa. Considerando la forma en que Theodor Adorno interpreta políticamente a la música y de los propios postulados de la filosofía política de Rousseau, se proponen tres rutas a través de las cuales Rousseau hace una crítica de la cultura de su tiempo y especialmente del régimen monárquico francés al hacer una crítica a su música. Esto es, su crítica a la armonía por sobre la melodía, al espectáculo, al genio y a la matematización de la música. Se muestra, por supuesto, la manera en que estas apreciaciones negativas trascienden de lo musical hacia lo político. Además, se propone la tesis de que la música que el propio Rousseau compuso intenta salir de estos esquemas de alienación e incluso una de sus obras llega a ser una forma de posicionamiento político en contra de la esclavitud en las colonias..

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. CDMX, México, México.

Palabras clave: Música, alienación, melodía, artificio, esclavitud.

Abstract: This article analyzes Rousseau's works on music, particularly the Letter on French Music. Considering the way Theodor Adorno politically interprets music and the postulates of Rousseau's own political philosophy, three forms are proposed through which Rousseau criticizes the culture of his time, and especially the French monarchy, through the critique of its music. These are: his critique of harmony over melody, the spectacle, genius, and the mathematization of music. The manner in which these negative assessments transcend the musical to the political is of course clarified. Furthermore, it is proposed that the music Rousseau himself composed attempts to escape these patterns of alienation, and that one of his works even becomes a form of political stance against slavery in the colonies.

Key words: Music, melody, alienation, artifice, slavery.

Résumé: Le présent article analyse les œuvres de Rousseau dans lesquelles il écrit sur la musique, en particulier la Lettre sur la musique française. En tenant compte de la manière dont Theodor Adorno interprète politiquement la musique et des postulats de la philosophie politique de Rousseau lui-même, trois voies sont proposées à travers lesquelles Rousseau critique la culture de son temps et en particulier le régime monarchique français en critiquant sa musique. Il s'agit de sa critique de l'harmonie au détriment de la mélodie, du spectacle, du génie et de la mathématisation de la musique. Il montre, bien sûr, comment ces appréciations négatives transcendent le domaine musical pour atteindre le domaine politique. En outre, l'article propose la thèse selon laquelle la musique composée par Rousseau lui-même tente de sortir de ces schémas d'aliénation, et l'une de ses œuvres devient même une forme de positionnement politique contre l'esclavage dans les colonies.

Mots-clés: Musique, aliénation, mélodie, artifice, esclavage.

Introducción

La música no solamente suena, sino que también es escucha. Es decir, las formas de hacer música, las estructuras o falta de estructuras con las que suena, suponen también una manera de escucharla. Así, una música atrofiada, inauténtica, fetichizada —si se me permite emplear un término ajeno a Rousseau—, habría de corresponder a una forma de escucha análoga. Pero puede ser acaso la música solamente un síntoma entre muchos de una condición cultural, de contradicciones sociales, o incluso de decadencia; o es, como podríamos proponer que lo fue para Rousseau o para Theodor Adorno —de quien tomaremos varias ideas en lo venidero—, una fuerza liberadora. Aunque también su contrario, por lo que la música no podría ser políticamente inocente y mero reflejo, sino una variable apreciable como potencia civilizatoria o herramienta de alienación.

No es una apreciación aislada de la música. Desde Platón se desdeña y vanagloria cierta música por su papel en la sociedad. ¿Por qué ciertos *nomoi* se dice que inducen a la fortaleza o a la valentía y otros se acusan de ser apropiados para la juerga? Marrou² argumenta que el uso estricto de las escalas para ciertos eventos o rituales acostumbró al oído ateniense a relacionar lo uno con lo otro. Una costumbre que se vuelve norma, de ahí el aparentemente inadecuado nombre de “nomoi”. Pero tal asociación no parece ser como una de tantas otras en las que, por ejemplo, se asocia una nación a su bandera o un color a una jerarquía; en las que el objeto que sirve de signo es vacío y mero indicador de otra cosa. La música parece tener algo más, una especie de contenido no tan fácil de señalar. El poema que lleva un mensaje de libertad, nacionalismo o revolución nunca adquiere una

² Henri-Irénée Marrou, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, trad. Yago Barja de Quiroga (Fondo de Cultura Económica, 1985), 137.

fuerza comunitaria tan grande como cuando se canta. Qué hay detrás de ello, del canto, es algo que a Rousseau siempre parecía asombrarle; y ante lo cual ensaya una respuesta.

Por supuesto, para Adorno la canción, desde el *Lied* romántico hasta aquella prefabricada, ya ha sido absorbida por la industria y puesta dentro de una lata.³ No así para Rousseau, al que todavía en su vejez le llenaban de lágrimas los ojos los recuerdos de los cantos de su tía. Sin embargo, quisiera en este texto hacer un paralelismo. Cuando Adorno y Horkheimer se trasladan a Estados Unidos, se encuentran abrumados por “el avance de la barbarie nazi, la perversión del socialismo en el estalinismo y por la asombrosa capacidad integradora y manipuladora de la cultura capitalista en la sociedad avanzada norteamericana”⁴. Características de esta última plenamente visibles en la cultura del espectáculo.

Particularmente Adorno dedica cuantiosos escritos a este tema y en específico a la música. Y no solamente como un producto entre otros. La música tiene una importancia política específica. Como lo señala Susanne McClary,⁵ Adorno nos enseñó que hay un aparato semiótico complejo dentro de las formas musicales que reproducen e intensifican, casi invisiblemente, estructuras de alienación social. En el caso de la obra de esta musicóloga, se trata de estructuras patriarcales.

Y es que la música, más que cualquiera de las otras artes —y más aún aquella sin texto— parece desprenderse

3 Theodor Adorno, *Disonancias. Obras completas 14*, trad. Gabriel Menéndez Torrellas (Akal, 2009) 20-21.

4 Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez (Trotta, 1998), 21.

5 Susan McClary, *Feminine Endings: Music, Gender, and Sexuality* (University of Minnesota Press, 2002), 24.

de toda pretensión ideológica. Sin conocer la historia misma de la obra, ¿quién al escuchar la Sinfonía número 3 de Beethoven, por ejemplo, sabría que fue dedicada a Napoleón como revolucionario y héroe de las libertades, y después Beethoven tachó su nombre de la partitura cuando el gran Corzo se declaró emperador? ¿Quién podría decir siquiera que en esa sinfonía se menciona algo parecido al ideal republicano o al menos a la idea de libertad? Son solamente notas, sonidos bella y agradablemente ordenados. Las pretensiones del autor son secundarias y la música vale, se ejecuta y agrada, a pesar de que desconozcamos dichas pretensiones o destinatarios. Parece ser la música ajena no solamente a cualquier contenido ideológico, sino a cualquier significado. Como dice Jankelevich, la música no significa nada y, por lo tanto, lo significa todo; la podemos llenar con los más o menos arbitrarios contenidos, no hay problema, la música lo permite y no se compromete con ninguno.⁶ Pues parecería que se puede poner en cuestión lo que se canta o el uso que se le da a la obra; pero no a la música misma.

Sin embargo, no solamente Adorno atinó en sospechar de la forma musical. Rousseau también lo hizo con la música de su tiempo. Atribuía una importancia social radical a la música y, particularmente, al canto en la acentuación de las palabras, como se deja ver en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas, en su Diccionario de música y, visiblemente, en la Carta sobre la música francesa*.

En otros escritos he abordado el contraste entre Rousseau y Rameau en lo que respecta a sus interpretaciones sobre la música.⁷ Por un lado, el músico

6 Vladimir Jankélévitch, *La música y lo Inefable*, trad. Rosa Rius y Ramón Andrés (Alpha Decay, 2005), 32.

7 Carlos D. García, “Rousseau y el debate sobre la música francesa”, *Re-Aitías. Revista de Estudios Filosóficos*, Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 96-122

de la corte hace una lectura desde la matemática y la física del sonido. Interpretación que puede rastrearse hasta Pitágoras y que pasa por la larga tradición de la armonía de las esferas. Complementada por las entonces recientes investigaciones sobre las ondas sonoras y la resonancia, Rameau encuentra un fundamento que señala como natural para la música. Y que le sirve, sobre todo, para dar razón física y matemáticamente de la estructura armónica en la música. La armonía, dice Rameau —y Rousseau hace eco de esta apreciación— es la misma en todas las naciones.⁸ Por esa misma razón, Rameau ve en la universalidad de la armonía otra prueba de su origen natural. A pesar de que Rousseau sí considera a la armonía como una estructura musical universal, no por ello es natural. O, de otra forma señalado, la idea de naturaleza de Rameau es aquella de la física newtoniana; mientras que aquella de Rousseau es más cercana a un estado pre-cultural.

Ambos teóricos de la música se confrontan en escritos, cartas, obras musicales y hasta tendencias políticas. El aparente pretexto de los cuantiosos debates era el predominio musical de la armonía sobre la melodía o lo contrario. Se comentó en el citado escrito que nunca hubo una comprensión adecuada entre ambos, ya que partían de una idea de naturaleza desemejante. Sin embargo, tal idea es todavía parcial pues, a diferencia de Rameau, Rousseau era bastante consciente de esta desemejanza de fundamentos, que es hacia donde dirige su fuerte crítica a la cultura francesa de su tiempo a través de la crítica a su música. En efecto, en la *Carta sobre la música francesa* —que es el

velli 17, no. 1 (2025): 1-14, <https://www.revista.ueg.br/index.php/revelli/article/view/16387>

8 Curiosamente una secuencia cadencial de acorde de sexto grado con una cuarta aumentada que usaba mucho Rameau fue nombrada poco después como “sexta francesa”.

escrito rousseauiano que analizaré de manera central en este momento—, Rousseau encuentra, dentro de las formas musicales, indicios de lo que después se denominaría como alienación.⁹ Procuraré no emplear este aparato conceptual del que se sirven Adorno y McClary para hablar de la música —por mencionar a quienes ya han sido citados—, que es sin duda en muchos sentidos ajeno a Rousseau. Sin embargo, es de hacerse notar que el espíritu crítico es semejante y que, por supuesto, esta lectura tan novedosa e interesante de la música desde la crítica a la cultura que realiza Adorno, mucho antes la hizo ya Rousseau en la mencionada carta.

El contexto de la *Carta* y la famosa *Querelle* en la que atizaría los ánimos de todo París, como es sabido, es la visita de la compañía de músicos italianos *Les Bouffons* en 1752. Nueve años antes pasaron casi desapercibidos en su visita, a pesar de llevar un repertorio semejante, incluyendo la famosa *Serva Padrona* de Pergolesi, que sería la obra centro de la discusión años después. Sin embargo, como señala Anacleto Ferrer,¹⁰ el inesperado cambio de gusto en esos pocos años cuenta con el ímpetu de la nueva visión estética difundida por los enciclopedistas. Con el pretexto de la música —o justo porque se trataba de música—, las nuevas ideas del Iluminismo se confrontan en este debate con el viejo régimen.

Se suele considerar, como me mencionó hace un momento, que la música fue un mero subterfugio en una confrontación de posturas ideológicas que habría de servir de crisol para la misma revolución. Sin embargo, como se espera poder demostrar, no era este el caso. Es sumamente interesante cómo la *Carta sobre la Música francesa* —un

9 Jean-Jaques Rousseau, *Escritos Sobre Música*, trad. Anacleto Ferrer y Manuel Hamerlinck (Universitat de València, 2007), 179-181.

10 *Ibid.*, 27.

texto no muy socorrido por quienes estudian a Rousseau— es también un escrito polémico de posturas ideológicas; de confrontación directa con el antiguo régimen a través de las formas musicales y no sólo con el pretexto de las mismas.

Así, podrían proponerse, al menos, tres formas de alienación de la música que señala Rousseau propias de la música francesa: el predominio de la armonía sobre la melodía; el espectáculo y la figura del genio; y el predominio de la explicación científica y matemática. A estas tres rutas críticas las atraviesa el problema de la lengua y su acentuación. Temáticas que aborda de manera mucho más pormenorizadamente en el segundo *Ensayo* y en varias de las entradas del *Diccionario*. Por lo que, sin tratar estas obras de manera específica, se harán algunas referencias de las mismas.

El predominio de la armonía

En líneas más arriba, se señalaba la razón del debate entre Rameau y Rousseau en la consideración del origen de la música en la armonía o la melodía. Por supuesto, el primer problema es aclarar lo que se entienda por origen. En cierto sentido, ninguna música ha surgido de la armonía. Prueba de ello, diría Rousseau, es la innumerable variedad de cantos y danzas en todos los rincones de la Tierra y en grupos humanos que desconocen por completo el uso de la armonía. Los griegos la desconocían y su lengua era sonora, acentuada y, podría decirse, genuina; muy adecuada para la música. Los franceses la conocen —y de hecho Rameau consolida teóricamente la estructura tonal de la música— y, según concluirá Rousseau en la *Carta*, ni siquiera tienen música.¹¹

11 *Ibid.*, 216.

La posición de Rameau acerca del origen de la música en la armonía se centra en el fenómeno del cuerpo sonoro, que genera los armónicos con los que se construirán las triadas de acordes y, dentro de ellos, las notas con las que se elaboran las melodías. Es decir, los sonidos de la horizontalidad de la melodía son un subproducto de la verticalidad de los sonidos armónicos. Pero, considera Rousseau, esta forma de entender a la música se da a partir de la música como ya se hacía en Francia. La teoría de Rameau es, digamos, un síntoma de una forma de hacer música que apenas y se acerca a lo genuinamente musical. Rousseau considera a la armonía como una estructura artificial obtenida por medios artificiales. Ya desde la *Disertación sobre la música moderna* Rousseau señala la arbitrariedad de los sonidos elegidos para ser las notas de la escala.¹² Ni siquiera la justificación desde la experimentación física es suficiente. Sabido es que Rameau tuvo grandes dificultades para dar razón, desde sus premisas físico-matemáticas, al menos de las escalas y acordes menores.

Si hay algo originario en la música, piensa Rousseau, es en el canto, en la melodía. En su breve texto sobre el *Origen de la melodía*¹³ —después incorporado al segundo *Ensayo*—, Rousseau ve este origen en la acentuación expresiva del hablante. Como lo afirma Violain Anger,¹⁴ la musicalidad del lenguaje en Rousseau no es símbolo de un estado interno emotivo, sino que es el estado emotivo mismo, o al menos una parte integral de aquél.

La acentuación es un signo de las pasiones y un símbolo de humanidad. En el segundo *Ensayo*, Rousseau aclara que es en esta acentuación en donde se da a entender

12 *Ibid.*, 102.

13 *Ibid.*, 219-221.

14 Violaine Anger, *Sonate, que me veux-tu?* (ENS Éditions, 2016), 23-25.

la inferioridad al otro. El objeto que la palabra refiere puede ser incluso secundario respecto del contenido íntimo de la palabra reflejado en su acentuación. Para explicarlo ejemplifica con la palabra “gigantes”¹⁵ que, más que definir a un personaje externo, expresa una condición anímica interna de cautela, sospecha, incluso de miedo; dependiendo de *cómo* se diga. Es decir, el sentido último de la palabra lo expresará su acentuación. Y es ello de lo que carece la música francesa; no tiene expresión melódica. Y no tiene melodía, piensa Rousseau, porque el francés es una lengua que ha perdido su acentuación casi por completo; es artificial, analítica e intelectual. Propia de la ciencia y de la comunicación de las ideas para todos en todas las naciones sin conmover a ninguno.

La música, como una de las artes, es artificial, una imitación del acento de una lengua que, si carece de este mismo, apenas y sería música. Por eso, piensa Rousseau, no hay verdadera música francesa. Hay un sustituto, un artificio del artificio que hace las veces de música; y por ello hay un predominio de la armonía.

Esta característica tiene muy diversas implicaciones de importancia. La primera de las cuales es su imposibilidad para conmover; para ser un medio de comunicación genuino como supone ser el lenguaje originario. Y, en esta medida, no hace comunidad sino que la impone. Los ejemplos que da de la música italiana y otras formas de música van en esa dirección. El recuerdo de aquel armenio que Rousseau evoca en la *Carta*¹⁶ o el canto de aquella niña del orfanato en Italia, mencionado en las *Confesiones*,¹⁷ dan

15 Jean-Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. María Teresa Poyrazian (Encuentro, 2008), 12.

16 Rousseau, *Escritos sobre música*, 190.

17 Jean-Jacques Rousseau, *Confesiones*, (W.M. Jackson, 1972), 287.

muestra de ello. Sin conocer el mensaje, aquel extranjero se vio estremecido por la música italiana y completamente extrañado por la francesa. Algo comprendió que le llevó al estremecimiento a través de la música —mal tocada, según cuenta Rousseau— de Pergolesi y nada a través de la de Rameau. Con qué fuerza, escribe Rousseau en el segundo *Ensayo*, se dicen las palabras del profeta —recordemos que los rezos del Corán son todos cantados por el Imán según tradición de Mahoma— que un extranjero “se prosternaría en tierra gritando: ¡Gran profeta!”,¹⁸ sin bien conocer el mensaje. La música francesa está alienada porque es así, extranjera para cualquiera que no sea francés. Pero, más aún, es extraña o extranjera para cualquiera que no sea Rameau, el noble y aquellos del ala del “palco del Rey” durante la *Querelle*.¹⁹ Incluso, dice Rousseau, muchos franceses han caído en cuenta de que sí amaban la música solamente después de haber escuchado la italiana.²⁰

La musicalidad del lenguaje viva, expresiva, genuina y natural está en el pasado hipotético que sirve a Rousseau de medio de comparación y diagnóstico. Ahora sólo tenemos el artificio de la música para complementar esa pérdida. Pero como dice Ferrer, no solamente las ciencias y las artes son medios de corrupción, sino “diques de contención contra una degeneración mayor”.²¹ En este sentido es en el que resulta necesario pensar a la música como fue la consigna de Rousseau y de Adorno. Rousseau veía en la música un

18 Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, 76.

19 Durante la famosa Querelle des Bouffons, en la Ópera de París los ilustrados solían tomar los asientos de la locación llamada *coin de la reine*, o palco de la reina. En contraste con los músicos e intelectuales más conservadores que solían tomar los lugares contrarios y denominados de “la esquina del rey”. Por supuesto, estas posiciones contrarias en el espacio del teatro eran también contrarias en gustos artísticos y posiciones políticas.

20 Rousseau, *Escritos sobre música*, 190.

21 *Ibid.*, 33.

medio para construir genuinamente una comunidad. Y, como se decía hace un momento, si ello no es posible a través de la música, la comunidad se impone. Pues, dice Starobinski:

El arte no es otra cosa sino invención de sustitutos, ‘suplementos’ destinados a sustituir los privilegios de las primeras asociaciones humanas en adelante perdidas sin retorno. Cuando tales sustitutos son imperfectos no hacen sino agravar la falta a la que hubieran debido traer compensación.²²

Igualmente dice Rousseau de la vox “Ópera” en su *Diccionario*: “cuanto menos se sabe tocar a los corazones más necesario es halagar a los oídos; y estamos obligados a buscar en la sensación el placer que el sentimiento nos rehúsa”.²³

En efecto, cuando Adorno acusa a la música enlatada, las operetas y las canciones de moda de ser producto, parte y medio de la alienación, se refiere puntualmente a esas características fáciles de las formas musicales.²⁴ Temas sencillos, repetitivos, pero con una pequeña novedad que da la impresión de individualidad acompañada con el “placer” de mostrar lo ya esperado en su repetitividad. O en términos de Rousseau, sustituyen su carencia de verdaderas bellezas musicales y melódicas con artificios cadenciosos, adornos al por mayor, trinos, armonías abigarradas y ruidosas, etc. La pérdida de la sonoridad en la lengua y de la melodía en

22 Jean Starobinski, *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artefacto en la era de las luces*, trad. J.L. Arántegui (Antonio Machado, 2000), 234.

23 Jean-Jacques Rousseau, *Diccionario de música*, trad. José L. de la Fuente (Akal, 2007), 309.

24 Theodor Adorno, *Introducción a la Sociología de la Música*, trad. Gabriel Menéndez Torrellas (Akal, 2009), 25-28.

la música van aparejadas, dice Starobinski,²⁵ con la pérdida de la libertad. La música francesa que Rousseau considera casi como puro ruido “hace fracasar toda comunicación de los sentimientos” y, con ello, de la misma comunidad.

El espectáculo

La carencia de un canto genuino en la música conduce también a la construcción de un espectáculo. Por supuesto, no ha de pensarse en la gran industria del espectáculo que aborrecía Adorno o la que conocemos hoy en día. A mediados del siglo XVIII no había sido inaugurada siquiera la primera sala de conciertos. La música se ejecutaba para círculos cerrados y reducidos de personas por lo que, de antemano, se trataba de eventos para élites. Sin embargo, la noción que aquí se considera de espectáculo es la del artificio de lo espectacular, que guarda con aquella primera noción esta misma sustitución y exaltación de placeres meramente sensoriales. Una música sin musicalidad requiere de todo tipo de artificios para agradar, varios de los cuales —específicamente los derivados de la armonía— ya se han enumerado.

Y es que las armonías abigarradas, los trinos excesivos, el estruendo de cada vez más instrumentos son muy poco significativas en tanto que música, pero procuran una cierta forma de placer y satisfacción. Es como el famoso clavecín cromático que el padre Castel jamás construyó. Agrada a los ojos, dice Rousseau, sin decir nada al espíritu.²⁶ Cuando no se puede distinguir entre *piano* y *dolce*, entre *fuerte* y *expresivo*, se hace uso de estruendos y malabares sonoros que son sensitivamente placenteros y nada más. En el habla

25 Starobinski, *Remedio en el mal*, 234.

26 Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, 93-94.

cotidiana los matices son sumamente importantes para saber, por ejemplo, si alguien habla con decisión, franqueza, ironía o desdén. Desatinar en los mismos porque la música es comandada por la armonía y lo espectacular es un yerro radical en el sentido de aquello que supone evocar. Es un vicio en la música que guarda una relación directa con el vicio de las costumbres. El matiz idóneo es la expresión “justa” de la emotividad. Una música que no sabe expresar con justicia las pasiones, sino que más bien las desborda, acusa de un mal semejante en quien las ejecuta, en quien las crea y en quien las escucha. Es, de manera importante, un medio idóneo para la reproducción de tal desmesura. El espectáculo —sobre todo aquél que es musical— es el desbordamiento de la emotividad; esa desmesura tan propia del arte que acusa Rousseau desde el primer *Discurso* o en la carta sobre el teatro que dirige a D'Alambert.

Otra de las características de los artificios espectaculares como los describe Rousseau en la *Carta* de la que hablamos, es la confusión y pérdida del ritmo. La melodía y el ritmo son un complejo casi inseparable; y si la lengua no tiene melodiosidad y acento “tendrá un ritmo vago y desigual”.²⁷ Bajo las premisas de Rousseau esto es de esperarse. Si la melodía es producto del artificio armónico y no de la naturalidad del habla, no se entiende de antemano su sentido ni melódico ni rítmico. Además, el numeroso alarido de los múltiples adornos y artilugios espectaculares rompen el tiempo, cadencioso como un río, y le desbordan como también dice Rousseau que hace el teatro sobre las pasiones. Por ello el *tempo* se tiene que escribir en una partitura y seguirlo de manera aislada y cada uno por su cuenta. Es imperativo entonces poner otro orden artificial: una batuta y un director; y la música se vuelve

27 Rousseau, *Escritos sobre música*, 182.

jerárquica. De modo, dice Rousseau, que “en un concierto no se puede prescindir de alguien que lo marque para todos según la fantasía o comodidad de uno solo”²⁸. Alguien mide el tiempo para todos porque el tiempo no es de todos, o no es el mismo para todos ya que no se entiende el sentido íntimo del mensaje y su acento. Una música que no es canto ya está por ello alienada. Ahora solamente alguien habla y todos le siguen en un ritmo que no es el propio sino el de alguien que se encuentra más arriba en la jerarquía; lo más propio de una sociedad en donde la jerarquía comanda hasta sobre el gusto y el ánimo.

Finalmente, el espectáculo es catalizado por una figura central: el genio. Rousseau, tanto en el texto que tratamos ahora, como en otros lugares, habla de un cierto genio que es más bien una fuerza impersonal de poder atinar con precisión en la medida adecuada; más que un personaje central que marca nuevos paradigmas para el quehacer artístico o científico. Esta última figura él la considera más cercana a lo que hemos circunscrito aquí dentro de lo espectacular. Fubini observa desde el Renacimiento italiano el surgimiento de esta figura en la música con la Camerata de los Bardi. El nacimiento del público, dice el italiano, viene aparejado con el surgimiento del espectáculo;²⁹ esto es, un músico como aquellos de la Camerata que encantan por sorprendentes; que ejecutan miles de notas velozmente, “fugas, imitaciones, dobles líneas melódicas y demás bellezas arbitrarias y de pura convención, que casi no tienen mayor mérito que la dificultad vencida”.³⁰ En esta cita, por supuesto, Rousseau no se refiere a los Bardi

28 *Ibid.*, 183.

29 Enrico Fubini, *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX*, trad. Carlos Guillermo Pérez de Aranda (Alianza Editorial, 2005), 140-143.

30 Rousseau, *Escritos sobre música*, 181.

sino a los ejecutantes de su tiempo. Pero se trata de una usanza de la música que, desde el Renacimiento, gusta en hacer complejo el arte; desafiar las posibilidades técnicas y humanas; ponderar, pues, marcadamente lo artificioso y espectacular sobre lo expresivo.

La figura del genio artificial —para distinguirle de aquél de la “justa medida”— desde esta perspectiva es sumamente alienante. No solamente es una sola voz la que se expresa e impone paradigmas. Si una obra casi nadie la puede componer, casi nadie la puede ejecutar y —quizás por eso mismo— casi nadie plenamente comprender, ¿qué queda del habla comunitaria originaria? Lo que logra el genio es la institucionalización del gusto; la solidificación de la artificialidad. En efecto, hacer difícil lo que no lo es o que no está hecho para ser más difícil y exclusivo es una perversión de ese hacer, de esa arte.

El predominio de la matemática

El contraste que hace Rousseau con la música italiana no solamente radica en la mayor musicalidad que ve en esta lengua por encima de otras lenguas europeas y, sobre todo, del francés. La música en Italia, como pudo apreciar en su tiempo laborando en ese Venecia, es mucho más “popular”. Se enseña en las escuelas y hasta en los orfanatos; se ejecuta en las calles y es cotidiana. Sea por el carácter propio del italiano —como se sostiene en la tesis rousseauiana— o por otras razones, la música italiana le parece más genuina. El uso que esa música hace de la armonía es moderado o, más bien, idóneo para resaltar su expresividad.³¹ Sin embargo, en su

31 Rousseau narra una experiencia con la música francesa que le resultó significativa a este respecto. Felice, el hijo del director de los Bouffons, acompañó en clavecín la obra. Fuese por facilidad, falta de experiencia o por propio genio, “no rellenaba casi nunca los acordes, suprimía muchos sonidos y muy a

Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.

Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 96-122

crítica a la música francesa en la *Carta* —llena de vituperios a su lengua como la causa de su decrepitud—, se encuentra constantemente una crítica, más bien, al ímpetu de dominio de lo que podríamos denominar como la razón instrumental.

La muy antigua relación entre la música y la matemática ha generado, por largo tiempo, una división en la música. Por un lado, aquella música inteligible del mito de *Er* que llega hasta la música de las Esferas pasando por el *quadrivium*. Concepciones de la música regidas por las relaciones matemáticas sin siquiera considerar el agrado del que son ocasión los sonidos. Por el otro, la música realmente audible que Platón legisla en el tercer libro de su *República* y que se pierde en la medida en que los antiguos, como dice D'Alambert, no nos han dejado vestigios de su arte más allá de meras narraciones que parecen fantasías.³²

Rameau, por así decirlo, baja la música de los cielos al consolidar la justificación física y matemática de los sonidos de las escalas y en la construcción de los acordes. Es la racionalización del mito aplicado a la música. Y en esta racionalización todo se explica, ordena y legisla. Hasta la expresión. Aunque el destinatario primordial de los vituperios de Rousseau es Rameau, resulta este músico, más bien, una figura emblemática de un proceder epocal de dominio e instrumentalización de la naturaleza que Rousseau ve con suma claridad no solamente en la música.

Pero esta idea ha sido abordada con bastante frecuencia en una amplia literatura de crítica al proyecto iluminista y a

menudo solamente empleaba dos dedos, de los cuales uno casi siempre tocaba la octava del bajo". Rousseau se expresa sorprendido diciendo "¡La armonía completa produce menos efecto que la armonía mutilada! (...) Con menos sonidos hacen más armonía". *Ibid.*, 199.

32 Jean D'Alambert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, (Armand Colin, 1894), 84.

los esquemas modernos en general. Lo que hace Rousseau en esta carta es mostrarlo y, en cierta medida, desenmascararlo, en el pequeño pero íntimo ámbito de la música. Como ese hombre del que habla en el *Emilio* que siendo un artificio cultural andante busca de nuevo ser natural y acaba siendo nada.³³ La música en Francia se ha perdido en el artificio de su lengua, de sus artes y de sus ciencias; y se le busca de nuevo a través de más artificios. Pero más allá de la lengua, lo que puede notarse en los argumentos de Rousseau es cómo, a través del dominio matemático, experimental y técnico de los sonidos, se intenta reconstruir aquello originario que ha sido destazado en el proceso. Y al hacerlo, Rousseau descubre su mentira bajo el juicio lapidario de que esa música no expresa nada. Y al no conmover, impone.

Rousseau emplea el ejemplo de la ópera de Lully, *Armida*, en el monólogo del segundo acto. Pasaje que el mismo Rameau habría de elogiar como un “ejemplo de modulación exacta y muy bien ligada”.³⁴ En la escena, Armida se abalanza furiosa para apuñalar a su enemigo, pero vacila al verlo y deja caer el cuchillo, estremecida. La escena es de una tensión emotiva apreciable. El poeta mismo, añade Rousseau, da todos los medios al músico para hacer una construcción dramática memorable. Sin embargo, dice, “no han sido captadas ni una sola vez por éste” y el monólogo acaba “sin haber puesto ni una sola vez en la declamación de la actriz la menor inflexión extraordinaria que diera fe de la agitación de su alma, sin haber dado la menor expresión a la armonía”.³⁵ Y la obra acaba, musicalmente, con los mismos sonidos con los que inicia, como si no hubiera sucedido ni cambiado nada.

33 Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, trad. Ricardo Viñas (El Aleph, 2000), 13.

34 Rousseau, *Escritos sobre música*, 210.

35 *Idem*.

En *El Origen de la Melodía*, Rousseau vuelve sobre ello preguntando: “¿Existe algún hombre en el mundo lo suficientemente desprovisto de sentimiento para decir cosas apasionadas sin jamás suavizar ni intensificar la voz?”³⁶ Rameau lleva a la música a un cenit teórico y con ello, la música francesa, a juicio de Rousseau, tiene todo ya calculado y catalogado. En lugar de melodía, tienen proporciones y medidas. Sin embargo, es notoria la mentira, o esa sustitución de la razón instrumental sobre la expresión natural.

En el predominio de la armonía en la música, lo que acusa Rousseau es la domesticación del ánimo a través de la medida, la proporción y la racionalización matemática. Así dice:

No pensemos que con proporciones y cifras se nos explica el poder que tiene la música sobre las pasiones. Todas estas explicaciones no son más que un galimatías y sólo producirán incrédulos, porque la experiencia las desmiente sin cesar y porque no es posible descubrirles ninguna clase de relación con la naturaleza del hombre.³⁷

Sin embargo, como dice Rousseau más arriba en el *Origen de la Melodía*, cuando la música ya no puede conmover, tiene que intentar convencer,³⁸ como sucedió en Grecia al cambiar el canto a los héroes por el canto a los tiranos y, en última instancia, si no convence se ha de imponer.

36 *Ibid.*, 226

37 *Ibid.*, 233.

38 *Ibid.*, 228.

Rousseau y la “chanson nègre”

Después de recorrer las críticas a la música francesa del ginebrino, es obligada la pregunta sobre la medida en que las propias producciones musicales rousseauianas secundan sus teorías y críticas sobre la música. *Le Devin du Village*, por ejemplo, fue una obra ejecutada al menos unas cuatrocientas veces en los decenios siguientes a su composición en Francia y otros países. A pesar de su desdén por esta lengua, Rousseau escribe la ópera en francés al igual que la mayor parte de sus demás obras. La estructura de la obra es semejante a varias óperas de la época y no prescinde, por supuesto, de un acompañamiento armónico.

Alves de Paiva³⁹ defiende una continuidad entre las obras musicales de Rousseau con las críticas que él mismo hace a la música de su tiempo. Tanto el *Devin* como el *Pigmalión* —así como aquella canción, *Ranz-des-Vaches*, que haría llorar de nostalgia a los soldados suizos,⁴⁰— tienen como tema central a la pérdida y los recuerdos de tiempo pasados. Su lamento, dice Alves de Paiva, “reclama una sencillez perdida, de la que sólo se pueden encontrar ejemplos en el pasado o en el campo, en los pueblos campesinos y en las aldeas alejadas de la ciudad”.⁴¹ Además, las temáticas en el *Devin du Village* son

39 Wilson Alves de Paiva y Geraldo Márcio da Silva, “Do grito à música: a problemática musical em Rousseau em relação aos seus contemporâneos”, *Revista Illuminus* 1, no. 1 (2024): 9, <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/iluminus/article/view/23640/12630>

40 Melodía pastoril popular de Suiza a la que Rousseau incluso dedica un artículo en su *Diccionario de música* en donde dice: “Tiene un encanto indescriptible para los suizos hasta el punto de que está prohibido tocarla entre los soldados suizos al servicio extranjero, porque provoca tal nostalgia que muchos de ellos caen enfermos o incluso desertan para volver a su patria”. Esta melodía es, para Rousseau, un ejemplo paradigmático del canto de emotividad genuina que, además, evoca la pérdida de la patria originaria.

41 Alves de Paiva, “Do grito à música”, 14.

simples y de costumbres sencillas; algunas casas, árboles, una fuente en medio “que nos recuerda el pozo o la hoguera de los tiempos dorados” como los señala Rousseau en el segundo *Ensayo*; la armonía es reducida y nunca arrebata el protagonismo del canto. En particular el *Devin*, defiende Alves de Paiva, es una obra, en su temática y elementos, más italiana que francesa. Y el uso del francés en lugar del italiano se debe, entre otras cosas, piensa Alves de Paiva, al constante impulso pedagógico de Rousseau de educar al pueblo francés.

Sin embargo, a lo largo del texto hemos apuntalado ciertas críticas de la teoría musical de Rousseau a las que difícilmente podrían escapar muchas de sus obras. Sobre todo, por repetir invariablemente muchos de los esquemas básicos de la alienación en la música que se plantearon más arriba. Es decir, las obras seguían teniendo un público selecto, pero no por ello escapaban a la dinámica del espectáculo y el teatro; y por la artificialidad que representa la música dentro de la institución de las Bellas Artes en contraste con los cantos populares como la ya citada canción *Ranz-des-Vaches*.

En este sentido, es de importancia e interés la consideración de la no tan conocida *Chanson Nègre* de Rousseau, que compuso a partir de un poema original en creole proveniente de la isla de Santo Domingo, hoy Haití. La canción es parte de la que quizás sea la última obra de Rousseau, las *Consolations des Misères de ma Vie*. Un conjunto de *airs*, romanzas y dúos. Según un pormenorizado e interesante artículo de Claude Dauphin, la canción fue originariamente compuesta en 1754 por un criollo habitante de Santo Domingo llamado Duvivier de la Mahautière y cantada con una melodía frecuentemente socorrida y popularizada con el título de *Que ne suis-je*

*la fougère.*⁴² Pero la canción de Duvivier, titulada *Lisette quitté la plaine*, es, según Dauphin, una parodia del *Devin du Village* de Rousseau pero con un personaje negro. Se debe aclarar que las parodias a las que Dauphin se refiere, no necesariamente son reelaboraciones burlescas, sino obras más breves que retomaban ciertas características importantes del original con adaptaciones populares y locales. En aquellos años fue muy popular en Santo Domingo el *Devin* de Rousseau, y muy frecuentes sus parodias. Por lo que Dauphin puede asegurar que la historia de Lisette la pensó Duvivier teniendo en mente al *Devin du Village* veinticinco años antes de que el poema llegara de vuelta a Rousseau.

Dauphin arroja dos intrépidas tesis tras estos hechos: Este poema en creole da oportunidad a Rousseau para demostrar hasta qué punto la melodía emana de la lengua; y que Rousseau hace uso de la música para manifestar su oposición política ante la esclavitud en las Antillas.

El ginebrino seguramente reconoció en la historia en creole a su Colin que ha perdido a Colette. Pero, más allá de la referencia personal, reconoce esa métrica tan propia del creole y de los ritmos antillanos en compases compuestos heredados de la lengua a la música o, más bien, diríamos con Rousseau, unidos originariamente. En efecto, como dice Dauphin, el ritmo de la melodía con que Rousseau acompaña al poema “esconde una métrica de cinco tiempos en una métrica ternaria”.⁴³ Un compás compuesto y característico también de mucha de la música antillana. Es la versión de Rousseau de la lengua siendo

42 Claude Dauphin, “Rousseau, compositor antillano: la ‘chanson nègre’ de las consolaciones,” en *Rousseau: música y lenguaje*, ed. Anacleto Ferrer (Universitat de València, 2010), 181.

43 *Ibid.*, 181-182.

musical y la música emanando de la fuente originaria y ancestral.

Pero hay mucho más en esta canción. Rousseau prefiere llamarla *Chanson nègre* a conservar el título original de *Lisette*. En efecto, bien podría decirse que narra simplemente una historia de pérdida del amor como lo hace el mismo *Devin* o cuantiosas otras canciones y óperas. Pero el personaje que canta hace de esta canción especialmente representativa de un pueblo como para haberse popularizado en Santo Domingo como lo hizo en aquellos años; y hace a Rousseau retomarla como para volverla heraldo de su rotundo rechazo a la esclavitud a partir, se diría, de la commiseración. El Colin que canta es un negro de Santo Domingo que trabaja en los campos de caña. Es decir, se trata sin duda de un esclavo. Y su amor perdido una mujer que ha partido a la ciudad. Presumiblemente también una esclava negra que fue llevada a la ciudad; es decir, una despedida fuera de su voluntad. A diferencia del Colin del *Devin de Village*, que partió lejos de Colette seducido por el lujo.

Tanto las referencias directas hacia la obra musical de Rousseau en el poema a *Lisette*, como las implicaciones de los personajes, llevan a Dauphin a proponer que esta obra de Rousseau es una especie de manifiesto en contra de la esclavitud. Sostiene aún más su tesis a partir de la clara semejanza que tiene la *Chanson nègre* con el himno de Goudimel, *Ainsi qu'on oit le cerf bruire*; obra con una fuerte carga político-religiosa como símbolo de las atrocidades tras la noche de San Bartolomé. Rousseau, dice Dauphin, “pone la música al servicio de su estrategia habitual para abordar cuestiones políticas sensibles.”⁴⁴ En la *Chanson nègre* “Rousseau desvela hasta qué punto es consciente del

44 *Ibid.*, 187

drama americano y cuánto tendría que temer por su propia existencia al abordar de frente este problema".⁴⁵

No pocas veces se ha cuestionado a los ilustrados —y particularmente al autor del *Origen de la Desigualdad entre los Hombres*— el haber guardado silencio respecto de la violencia esclavista en América.⁴⁶ Es probable, como defiende Dauphin, que abrir otro frente de crítica política en contra de la esclavitud siendo el mismo extranjero en Francia hubiese significado una mayor persecución del filósofo. Y que, por ello, la música fuese el medio que eligió para hacerlo. Sin embargo, de tomar con cierta radicalidad las propias palabras de Rousseau, podría afirmarse que no se trata la música de un mero pretexto para mandar mensajes cifrados de contenido político, sino del medio justo para hacerlo en la medida en que el lenguaje musical es el catalizador originario de la sociabilidad.

Musicalizar con una historia escrita en creole, acerca de un esclavo negro, señala hacia una posición, primero, de comunidad. Aquel Colin de Santo Domingo y la Colette de *Le Devin de Village* se encuentran en la misma posición de pérdida. Si hay comunidad es por un lenguaje que comparta los sentimientos de manera genuina. Y en esta medida, la *Chanson* tiene miras hacia una comunidad transatlántica. Sin embargo, las historias son desemejantes. Ese Colin y esa Colette son esclavos. Sufren la pérdida y la despedida de una manera muy distinta a la pastora y al joven seducido por los lujos en Europa. Por ello, hacer una evidente cita del Salmo 42 de Goudimel es un posicionamiento ante aquella situación como una injusticia. En suma, dando un paso más allá de Alves de Paiva y de Dauphin, podemos afirmar que

45 *Ibid.*, 188.

46 Algunos filósofos, por supuesto, si realizaron una clara y directa manifestación en contra de la esclavitud como es el caso de Diderot y Condorcet.

la *Chanson nègre* de Rousseau es un reconocimiento de la esclavitud, de comunidad con el pueblo antillano y una afrenta a la colonia esclavista.

Conclusión

La música, se decía, es sonido emitido y es escucha. Las declaraciones que hace Rousseau ante la música redundan en quien la escucha. A pesar de sus evidentes desemejanzas teóricas y momentos históricos, pocos pensadores como Rousseau y Adorno han dado tanta importancia a la música como fenómeno social. Especialmente en su posibilidad única, al parecer, de reproducir nuestras estructuras sociales o renovarlas. A través de la música, Rousseau hace un diagnóstico crítico de la sociedad francesa de su tiempo. Bajo el sello de su inexpresividad e inauténticidad, da cuenta de lo que podríamos llamar un arte alienado y alienante. Un heraldo ejemplar y activo de la razón instrumental de la que Rousseau es testigo y de la que —quizás el primero de todos en hacerlo tan claramente—, advierte de sus grandes peligros.

Pero más allá, junto con Alves de Paiva y Dauphin, se ha defendido que las composiciones musicales de Rousseau —que siempre se consideró más músico que filósofo u otra cosa— son un vivo ejemplo de esas críticas vueltas canto y, sobre todo, de posiciones políticas escritas con música. Quizás dar con esos datos que aclaren el casi secreto mensaje antiesclavista de Rousseau en una canción parezca un tanto arbitrario. Sin embargo, desde la estructura propia de la música —que es el tema de este escrito— no lo es. Todos los símbolos musicales que se han mencionado —desde el lenguaje, el tempo, la cita de Goudimel, hasta la evocación del mismo *Devin du Village*— llevan a ver en las composiciones de Rousseau en general, y en la *Chanson* en particular, la intencionalidad de renegar de la esclavitud, de hacer una música distinta y devolver la comunidad al canto.

Referencias

Adorno, Theodor. *Disonancias. Obras completas 14.* Traducido por Gabriel Menéndez Torrellas. Madrid: Akal, 2009.

Adorno, Theodor. *Introducción a la Sociología de la Música.* Traducido por Gabriel Menéndez Torrellas. Madrid: Akal, 2009.

Alves de Paiva, Wilson y Geraldo Márcio da Silva. “Do grito à música: a problemática musical em Rousseau em relação aos seus contemporâneos”. *Revista Illuminus 1*, no. 1 (2024): 1-24. <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/iluminus/article/view/23640/12630>

Anger, Violaine. *Sonate, que me veux-tu?* Lyon: ENS Éditions, 2016.

D'Alambert, Jean. *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie.* Paris: Armand Colin, 1894.

Dauphin, Claude. “Rousseau, compositor antillano: la ‘chanson nègre’ de las consolaciones”. En *Rousseau: música y lenguaje.* Editado por Anacleto Ferrer, 176-190. Universitat de València, 2010.

Ferrer, Anacleto. *Rousseau: música y lenguaje.* Valencia: Universitat de València, 2010.

Fubini, Enrico. *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX.* Traducido por Carlos Guillermo Pérez de Aranda. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

García, C.D. “Rousseau y el debate sobre la música francesa”. *Revelli 17*, no. 1 (2025): 1-14. <https://www.revista.ueg.br/index.php/revelli/article/view/16387>

Horkheimer, M. y Th. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración.* Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998.

La política del canto. Una lectura desde la Carta
sobre la Música Francesa de Rousseau

Jankélévitch, Vladimir. *La música y lo Inefable*. Traducido por Rosa Rius y Ramón Andrés. Barcelona: Alpha Decay, 2005.

Marrou, Henri-Iréneé. *Historia de la Educación en la Antigüedad*. Traducido por Yago Barja de Quiroga. Madrid: Akal, 1985.

McClary, Susan. *Feminine Endings: Music, Gender, and Sexuality*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

Rousseau, Jean-Jacques. *Confesiones*. Barcelona W.M. Jackson, 1972.

Rousseau, Jean-Jacques. *Diccionario de música*. Traducido por José L. de la Fuente. Madrid: Akal, 2007.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio*. Traducido por Ricardo Viñas. Buenos Aires: El Aleph, 2000.

Rousseau, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas*. Traducido por María Teresa Poyrazian. Madrid: Encuentro, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques. *Escritos sobre música*. Traducido por Anacleto Ferrer y Manuel Hamerlinck. Valencia: Universitat de Valencia, 2007.

Starobinski, Jean. *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artefacto en la era de las luces*. Traducido por J.L. Madrid: Arántegui. Antonio Machado, 2000.

ROUSSEAU RACIONALISTA: EL PROBLEMA DE LA NOTACIÓN MUSICAL

ROUSSEAU AS A RATIONALIST: THE PROBLEM OF MUSICAL NOTATION

ROUSSEAU RATIONALISTE: LE PROBLÈME DE LA NOTATION MUSICALE

Raúl Jair García Torres¹

Resumen: El presente texto expone y analiza el tratamiento que hizo Jean-Jacques Rousseau sobre el problema de una notación adecuada a la música. Aunque poco estudiado el caso de Rousseau, el problema es clásico y lo sigue siendo hoy en día en términos semánticos (relación entre signo y referente) y en términos prácticos (por ejemplo para utilidad en el solfeo). En Rousseau se da un tratamiento serio y riguroso a partir de un análisis de la materia en sus tiempos (Parte I) para luego proponer por su parte una notación más adecuada y que según él se apega mejor a la naturaleza de la música (Parte II). Por último (Parte III), se ofrece un análisis de la crítica que recibió el proyecto de la nueva notación y que llevaría a su subsecuente rechazo en la Academia de Ciencia. Concluyo con algunas ideas que pretenden relacionar los planteamientos de Rousseau sobre la notación musical con algunas otras de sus ideas mostrando su vena racionalista en este punto..

1 Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. de México, México.
Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 123-160

Palabras clave: Racionalismo, notación musical, historia de la música, Estética racionalista, música.

Abstract: The present text exposes and analyzes the treatment that Jean-Jacques Rousseau did about the problem of a notation proper to music. Although the case of Rousseau has not been widely studied, the problem is classic al and still important nowadays in terms of semantics (relation between sign and referent) and practice (for instance for use in solfège). On Rousseau there is a real and rigorous treatment based on an analysis of the field in his time (Part I), in order to propose his own notation more accurate and, according to him, better representative of the nature of music (Part II). At last (Part III), it is stated an analysis of the critics received by the project of new notation and that would accomplish its subsequent rejection in from the Academy of Sciences. I conclude with certain ideas that aim to relate Rousseau's statements about musical notation with other of his ideas showing his rationalist vain on this point.

Key words: Rationalist, Musical notation, History of Music, Rationalist Aesthetics, Music.

Résumé: Le présent texte expose et analyse le traitement que Jean-Jacques Rousseau fait sur le problème d'une notation adaptée à la musique. Bien que le cas de Rousseau soit peu étudié, le problème est classique et l'est encore aujourd'hui en termes sémantiques (relation entre signe et modèle) et en termes pratiques (par exemple pour l'utilité dans le solfège). Dans la partie qui concerne Rousseau on utilise un traitement sérieux et rigoureux à partir d'une analyse de la matière à son époque (Partie I) pour ensuite proposer de son côté une notation plus adaptée et selon lui plus conforme à la nature de la musique (Partie II). Finalement (Partie III), on offre une analyse de la critique qui a reçu le projet de la nouvelle notation et qui conduirait à son rejet ultérieur dans l'Académie des Sciences. L'article finit avec certaines idées qui comptent associer les démarches de Rousseau sur la notation musicale avec d'autres idées qui montrent sa disposition rationaliste dans ce point.

Mots-clés: Rationalisme, Notation musicale, Histoire de la musique, Rationalité esthétique, Musique.

Crítica a la notación musical tradicional

Con 29 años de edad, Rousseau llega a París en 1741 con nada más que con su proyecto de música y su *Narciso* (una comedia) con las pretensiones de tener suerte en París frente a la Academia de Ciencia. Pero antes de exponer en qué consiste propiamente la nueva notación musical que Rousseau propuso quisiera exponer los puntos que encontraba el ginebrino como erróneos o imperfectos en la notación musical tradicional y que, en el fondo, consiste curiosamente en una toma de partido por la estética musical racionalista (Descartes, Leibniz y Rameau).

Después de presentar la memoria de su *Proyecto sobre los nuevos signos para la música*, con una extensión de no más de veinte páginas, y de haber sido rechazado por la Academia, Rousseau trabajó durante unos meses reelaborando su texto y concluyó con un tratado de unas cien páginas dirigido esta vez al público en general como denuncia del equívoco que habían cometido los jueces en la Academia de Ciencias al rechazar su proyecto. Se trata de la *Disertación sobre la música moderna* donde la exposición del sistema musical de Rousseau adquiere una forma más acabada. En ambos textos me apoyaré.

Rousseau se propone dos cosas, en principio, muy sencillas, y elementales: 1) anotar la música y todas sus complejidades de manera “más sencilla, más cómoda y menos difusa”,² esto es, “más cómoda para anotar”.³ Por ejemplo, sirviéndose de su experiencia como copista, Rousseau escribe un largo artículo sobre este oficio en el

2 Jean-Jacques Rousseau, *Escritos sobre música* (Universitat de Valencia, 2007), 89.

3 Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes V* (Éditions Gallimard, 1995), 133. Esta y todas las citas del *Projet* son traducciones mías.

Diccionario. Al distribuir la partitura en el papel pautado, una de las cuatro reglas que da el ginebrino y que debe seguir el copista es que cuando se tienen las distintas partes de la obra se ha de buscar que cada fragmento, que cada pentagrama ajuste con el mismo de todas las demás partes y que cuando las partes exceden el número de pentagramas en el papel pautado, es preferible que se coloquen dos partes en un solo pentagrama (evitando que sea el de la parte del violín para no confundir con el doble registro) o, aún más, que se dejen pentagramas vacíos dado el caso.⁴ El problema de llevar a cabo esta exigencia que impone Rousseau al copista es que en Francia la cantidad de pentagramas en cada papel pautado está fijada por lo que no siempre corresponden al número de partes necesarias de la obra.⁵ Esto es de suma importancia pues define la labor del copista como un intermediario entre el compositor y la audiencia: “Corresponde al copista aproximar estos dos términos tanto como le sea posible, indicar con claridad todo aquello que se debe hacer para que la música ejecutada refleje fielmente en el oído del compositor lo que éste representó en su mente cuando la compuso.”⁶

Aunado a esto, surge el problema de la transposición que hace laboriosa la escritura de una pieza al unísono para diferentes instrumentos que no leen en la misma clave. El proceso es el siguiente: “Si se desea entonces transportar a un tono un aire compuesto en otro [tono] diferente, se trata, en primer lugar, de elevar o bajar su tónica y todas las notas uno o más grados, según el tono que se ha escogido, y, después, de armar la clave como lo exige la analogía de

4 Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Diccionario de música* (Ediciones Akal, 2017), 153.

5 Cf. Rousseau, *Diccionario de música*, 319.

6 *Ibid.*,156.

ese nuevo tono.”⁷ La modificación de la clave o armadura original conlleva la introducción de las alteraciones correspondientes y necesarias en la pieza no incluidas en la clave. Lo complicado de este proceso para el copista y el compositor acarrea problemas para el intérprete

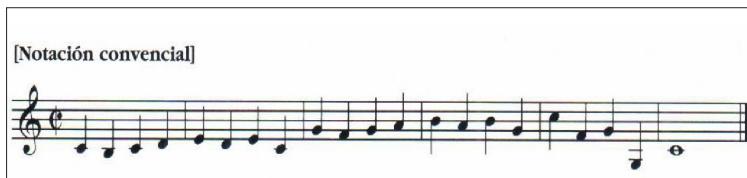
pues, aunque se guíe por las notas que tiene a la vista, es necesario que sus dedos hagan sonar otras completamente diferentes, y que las altere tan differentemente como diferente sea la manera en la que la clave haya de estar armada para el tono anotado y para el tono *transportado*, de manera que a menudo debe hacer sostenidos donde ve bemoles, y viceversa, etcétera.⁸

Esto tiene que ver con el problema de los nombres de las notas y sus expresiones gráficas que más adelante explico, pero por el momento adelanto que Rousseau piensa que el intérprete ha de tener conocimiento de la armadura anotada, que es el original, aunque su partitura esté anotada con otra armadura. En el fondo, lo que deja ver este problema relacionado con el intérprete es la cuestión de expresar una misma tonalidad con diferentes armaduras, tomando por tonalidad a veces únicamente la original en la que se anota la música y otras veces también en la que se traspone. Puede que esta cuestión solo es un problema de perspectiva, es decir, si lo ves como el compositor o como el intérprete, lo cual deja ver que las inquietudes y objeciones que Rousseau plantea a la notación tradicional tienen que ver con tratar la cuestión desde dos puntos de vista entremezclados: el del compositor y el del intérprete.

7 *Ibid.*, 427.

8 *Idem.*

Lámina F, Figura 2. [Notación convencional] del *Diccionario de música*



Además, el ginebrino se propone 2) “hacer que aprender música sea tan fácil como engorroso ha sido hasta ahora [...] y hacer que la práctica dependa tan sólo del hábito de los órganos, sin que pueda entrometerse la dificultad de la notación.”⁹ En efecto, a Rousseau mismo le había costado mucho aprender música por sí solo o con maestro a tal grado que había dudado que el problema fuese solo de sus capacidades sino más bien del mismo arte. Así, aún cuando al niño se le enseñe música por mero entretenimiento parece ser necesario aprender el lenguaje del canto antes de cantar. Fiel a su pedagogía, Rousseau quiere que el lenguaje musical se aprenda en la práctica, incluso que se le “descubra” intuitivamente en el momento mismo de cantar. No obstante esta supuesta necesidad de aprender el lenguaje musical, sus notas, sus signos y la manera de solfear, declara Rousseau: “sin prisa ninguna para enseñarle a leer la escritura, tampoco la tendré para enseñarle a leer la música. Alejemos de su cerebro cualquier atención demasiado penosa y no nos apresuremos a fijar su espíritu sobre signos *convencionales*. ”¹⁰ Así, el problema práctico de la enseñanza reside en la naturaleza convencional de los signos, éstos impiden el ideal formativo del niño

9 *Ibid.*, 89.

10 Jean-Jacques Rousseau, *Emilio, o de la educación* (Alianza Editorial, 2011), 231. El subrayado es mío. Como se sabe, la arbitrariedad-convencionalidad en Rousseau es un tema que atraviesa su obra; sus obras teóricas sobre música no serán la excepción.

que tiene Rousseau. El niño ha de aprender en la marcha *natural*, aunque no por eso incontrolada, de la práctica de la mano de signos que no sean convencionales para evitar la violencia y frustración del niño al aprender un lenguaje completamente ajeno, extraño y arbitrario.

Pero estos objetivos de notar la música de manera más sencilla y de que desde la misma notación musical sea más fácil aprender música, es decir, un *objetivo técnico* y un *objetivo práctico*, se encuentran con las deficiencias de la notación tradicional moderna las cuales se reducen a tres. 1) “La primera es la infinidad de signos y de sus combinaciones [...] resulta que toda la dificultad reside en la observación de las reglas y para nada en la ejecución del canto”.¹¹ Aunque parezca extravagante el que tales signos sean demasiados, Rousseau tiene las pretensiones de remediar este “vicio” de la notación tradicional.

2) “La segunda es la falta de evidencia de la especie de los intervalos cuando se expresan en la misma o en distintas claves”,¹² lo cual hace progresar lentamente el aprendizaje de la música en los estudiantes y la confusión en la ejecución de los músicos. Esto es interesante porque, según Rousseau, no es lo mismo solfear *ut* que C. Entiéndase la acción de

11 Rousseau, *Escritos sobre música*, 100. Cf. también Rousseau, Diccionario de música, 296 y 131. En el segundo lugar, incluso Rousseau reconoce que Rameau también señala el mismo defecto en la notación tradicional: “El señor Rameau, en su *Disertación sobre los diferentes métodos de acompañamiento*, ha encontrado un gran número de defectos en las cifras ya establecidas. Ha evidenciado que son demasiado numerosas y a la vez insuficientes, oscuras, equívocas; que multiplican de una forma inútil los acordes y que no muestran de ninguna forma su ligadura.” Las cifras que se critican allí corresponden a una moda francesa de colocar cifras en la partitura del bajo: “Pero en Francia está de moda sobrecargar los bajos con una confusión de *cifras* inútiles; se cifra todo, hasta los acordes más evidentes, y aquel que pone más cifras cree ser el más sabio.”

12 Rousseau, *Escritos sobre música*, 100. Cf. también Rousseau, Diccionario de música, 296.

solfear por “entonar los sonidos, en pronunciar al mismo tiempo las sílabas de la gama que les corresponden”.¹³ Esto tiene que ver con el nombre de las notas en la práctica del solfeo, es decir, con la naturaleza de los nombres poniendo en cuestión la relación entre el signo y su significado, la cual no parece ser del todo evidente en la notación tradicional. También tiene que ver con la disyuntiva entre el privilegio del intervalo y el privilegio de la altura o extensión, es decir, entre la relación aritmética de dos sonidos, asequible de expresar matemáticamente en una fracción, y la simple cualidad de comparación entre dos sonidos con diferentes velocidades vibratorias. El intervalo y la altura serán definidos por Rousseau de la siguiente manera:

[Intervalo:] Diferencia de un sonido a otro, entre lo grave y lo agudo; es el espacio completo que uno de los dos tendría que recorrer para llegar al unísono del otro. La diferencia que existe entre *intervalo* y *extensión* es que el *intervalo* está considerado como indiviso y la *extensión* como divisible. En el *intervalo* sólo se consideran los dos términos; en la *extensión* se suponen [sonidos] intermedios. La *extensión* forma un sistema, pero el *intervalo* puede ser incompuesto.¹⁴

Es decir, por un lado el privilegio recaería en un aspecto cuantitativo que tiene unidades indivisibles, y por el otro en un aspecto meramente cualitativo que presenta

13 *Ibid.*, 393.

14 Rousseau, *Diccionario de música*, 244. Cf. también Rousseau, *Diccionario de música*, 216: “Diferencia entre dos sonidos dados que tienen intermedios, o suma de todos los intervalos comprendidos entre los dos extremos. Así, la mayor *extensión* posible, o aquella que comprende a todas las demás, es la distancia que hay del más grave al más agudo, de todos los sonidos sensibles o apreciables. [...] la *extensión* sonora musical, como la del tiempo y la de lugar, es divisible hasta el infinito.”

un pleno divisible como condición de posibilidad para un sistema. Pero vayamos por pasos:

C y A designan sonidos fijos, invariables, que siempre emiten las mismas teclas. *Ut* y *la* son otra cosa. *Ut* es constantemente la tónica de un modo mayor o la mediante de un tono menor. *La* es constantemente la tónica de un modo menor o la sexta nota de un tono mayor. De esa forma, las letras marcan los términos inmutables de las relaciones de nuestro sistema musical, y las sílabas marcan los términos homólogos de las relaciones semejantes en diversos tonos.¹⁵

Esto quiere decir que por homología, tanto *ut* como *la*, pueden ocupar el mismo lugar en la escala de acuerdo con un modo, esto es, pueden ocupar el mismo grado y por lo tanto, son el mismo sonido aunque expresando distintas relaciones. Empero, si se emplea la nomenclatura entonces cada letra designa un único sonido en todo el teclado temperado junto con sus octavas; así, una misma tecla será siempre designada, por ejemplo, por la letra C, y cuando se escriba C entonces siempre se referirá al sonido que se escucha al presionar determinada tecla.

Así, para Rousseau la notación tradicional añade términos innecesarios y poco claros. Innecesarios según el principio ockhamista *pluralitas non est ponenda sine necessitate* ya que en el ámbito práctico se tienen dos designaciones de los sonidos, por un lado la nomenclatura y por el otro los nombres de las notas que les puso Guido d'Arezzo. Poco claros porque su uso hace que se confunda su función entre unos y otros. Por un lado, dice Rousseau, la nomenclatura señala un sonido en específico

15 Rousseau, *Emilio, o De la educación*, 232.

y sus octavas en el teclado temperado y, por el otro, los nombres monosílabicos designan más bien las relaciones de los sonidos. En este último caso el problema es que un mismo nombre se ocupa para distintas relaciones, es decir, en distintos modos por lo que parece entonces que los nombres designan las teclas del teclado, en pocas palabras, no se sabe a qué se está refiriendo uno: si a la tecla y su sonido o al grado que ocupa dicho sonido en el modo el cual cambia de obra a obra. El problema práctico Rousseau lo ejemplifica así:

Pregúntele a una persona que canta qué es un *ut* y le dirá que es el primer tono de la gama. Pregunto lo mismo a un instrumentista y le responderá que es tal posición en el diapasón de su violín o tal tecla de su clavecín. Ambos tienen razón. En cierto sentido están incluso de acuerdo y lo estarían del todo si uno no concibiera esta gama como móvil y el otro este *ut* como variable.¹⁶

En esto concluye este problema, nuevamente en un aspecto práctico: el solfeo. El solfeo es la última consecuencia de este “vicio” de la notación tradicional ya que es el aspecto práctico-pedagógico de la misma. Resulta interesante que Rousseau piense que cuando se solfea no

16 Rousseau, *Escritos sobre música*, 117. Además cf. Rousseau, *Escritos sobre música*, 119 “Pero limitémonos al examen de lo que ocurre en una sola clave. Se cree que la misma nota siempre ha de expresar la idea de la misma tecla y, sin embargo, esto es completamente falso. Como consecuencia de accidentes muy comunes causados por sostenidos y bemoles, ocurre en todo momento no sólo que la nota *si* se convierte en la tecla *ut*, que la nota *mi* se convierte en la tecla *fa* y al revés, sino también que una nota sostenida en la clave y sostenida por accidente sube un tono entero, convirtiendo un *fa* en un *sol*, un *ut* en un *re*, etc., y que, en cambio, por un doble bemol un *mi* se convierte en un *re*, un *si* en un *la* y así los demás. ¿dónde está entonces la precisión de nuestras ideas? ¿Cómo? ¿Veo un *sol* y debo tocar un *la*? ¿Es ésa la relación tan exacta, tan alabada, en aras de la cual se pretende sacrificar la de la modulación?”.

solo se dicen o cantan las notas que están en el papel sino que en el ínterin se aporta al espíritu una idea. Rousseau intenta precisar esa idea que adquiere el espíritu al solfear, es decir, cuál deba ser esa idea clara que el espíritu tenga cuando solfee: el sonido de la tecla o el grado que ocupa tal sonido en la escala según el modo de la obra. Rousseau optará por la idea de la relación que ocupe determinado sonido con el resto, es decir, el grado que ocupa tal sonido en la escala según el modo debe ser la idea que una nueva notación transmita al intérprete.

*Ut o re no son, o no deben ser, tal o cual tecla del teclado, sino tal o cual cuerda del tono. En cuanto a las teclas fijas, se expresan por las letras del alfabeto. La tecla que llamáis ut, yo la llamo C; la que llamáis re, yo la llamo D. No son signos que yo invento; se trata de signos totalmente establecidos por los que determino con absoluta claridad la fundamental de un tono.*¹⁷

Y con esto, Rousseau vuelve a traer a la mesa la convencionalidad o naturalidad de los signos musicales que ya antes ha señalado con la cantidad innecesaria de signos musicales.

Por último, 3) la tercera clase de vicios tiene que ver con “la extrema disparidad de los caracteres y el excesivo volumen que ocupan”¹⁸, lo cual pone en evidencia, en el otro extremo, justo la virtud que debiera satisfacer las demandas de todo lenguaje escrito y, sobre todo, en la notación musical, esto es, “expresar mucho en poco espacio”.¹⁹

17 Cf. Rousseau, *Diccionario de música*, 394-395.

18 *Ibid.*, 100.

19 *Ibid.*, 101.

Estos tres vicios de la notación musical tradicional, según Rousseau, apuntan a un mismo origen: “todos esos defectos parten de la misma fuente, a saber, del mal establecimiento de los signos y de la cantidad que fue preciso instituir para suplir la expresión limitada y mal concebida que se les había dado inicialmente.”²⁰

Una nueva notación musical

Para proponer una nueva notación musical, Rousseau identifica dos objetivos principales que ha de satisfacer, de manera que el significado o concepto que implique el signo sea el correcto transmitido precisamente. “El primero debe ser la expresión de todos los sonidos posibles; el otro, aquél de todas las duraciones diferentes tanto de los sonidos como de sus silencios correspondientes y que comprende la diferencia de movimientos [tempos].”²¹ Por un lado, la altura que se expresa en el pentagrama verticalmente y, por el otro, la duración expresada en el pentagrama de izquierda a derecha horizontalmente.

“Además de esto, sería ventajoso que estos signos ya fuesen conocidos, para no dispersar la atención, y fáciles de representar, para que la música resulte más cómoda.”²² Esos signos serán los números. La elección de Rousseau nos llevaría a la manera en cómo se aprenden los números para determinar si no hay otros mejores, por ejemplo, las letras. El *Emilio* sitúa el aprendizaje de las matemáticas, específicamente de la geometría, a una edad aproximada de 12 años en la que éstas se aprenden empíricamente de la mano del tutor. Debido a que todo conocimiento comienza

20 *Ídem.*

21 Rousseau, *Oeuvre complètes* V, 133.

22 Rousseau, *Escritos sobre música*, 101.

en la experiencia y solo después, mucho después, se “intelectualiza”,²³ los signos numéricos no son la excepción. Lo único que tiene que hacer el tutor es, dice Rousseau, no pretender “enseñar geometría a Emilio, es él quien ha de enseñármela; yo buscaré las relaciones y él las encontrará; porque yo las buscaré de forma que se las haga encontrar.”²⁴ No obstante, aunque esto pueda significar trasladar el problema del aprendizaje de los signos musicales al de los números y a pesar de que ambos problemas aparecen en el mismo libro del *Emilio*, sea “el estudio que fuere, sin la idea de las cosas representadas los signos que las representan no significan nada.”²⁵

Además del problema de la relación entre signo y concepto, está también el problema del nombre de esos mismos signos. “No resulta posible determinar de un sonido único si es un *ut* o un *la* o un *re*, y mientras lo oigamos por separado no resulta posible percibir en él nada que nos induzca a darle un nombre antes que otro.”²⁶ Esto es, el nombre no ha de ser impuesto al signo musical de manera arbitraria, como parece haberlo hecho Guido al tomar algunas sílabas sacadas del himno de San Juan Bautista, sino que el nombre de cada sonido ha de derivarse de la relación misma que mantiene con otros. Ha de encontrarse un orden *natural* que permita llamar a los sonidos forzosamente de una manera y no de otra.

Y ese orden natural al que se asiste es la derivación de las consonancias, presentes ya en Descartes y Rameau, y

23 Cf., Rousseau, *Emilio, o de la educación*, 190. “Como todo lo que entra en el entendimiento humano le llega por los sentidos, la primera razón del hombre es una razón sensitiva; es ella la que sirve de base a la razón intelectual”.

24 Rousseau, *Emilio, o De la educación*, 224.

25 *Ibid.*, 162.

26 Rousseau, *Escritos sobre música*, 102.

que se sitúa como el origen mismo de todos los sonidos de la gama anterior incluso al ordenamiento de las teclas del teclado temperado, el cual se debe a aquella y no al revés. Esto quiere decir que Rousseau pretendería derivar los nombres de un fenómeno *natural* en el sentido de “físico”, es decir, de la observación de la cuerda vibrante y de cómo, mediante divisiones, es posible encontrar todos los sonidos de la gama. Pero:

como es imposible contar estas vibraciones, al menos de forma directa, queda demostrado que no es posible hallar en los sonidos ninguna propiedad específica que permita reconocerlos por separado, y con mayor motivo, que no hay ninguno que por preferencia merezca ser distinguido de todos los demás y servir de fundamento a las relaciones que tienen entre sí.²⁷

Esto quiere decir, no solo que un sonido por sí mismo no tiene un nombre y que solo lo tiene en relación con otros, sino que para establecer el orden de esas relaciones ha de hallarse un sonido fundamental del cual pueda partirse. Rousseau reconoce que la elección de ese sonido es arbitraria y se ha definido con el nombre de *ut* cuyo sonido es “producido por un tubo abierto de dieciséis pies de longitud” y que “deja oír con bastante nitidez, además del sonido principal, otros dos sonidos más débiles, uno en la tercera mayor y otro en la quinta, a los que se han dado los nombres de *mi* y *sol*.²⁸ No obstante, aunque se acepta el *ut* como sonido fundamental debido a que en la práctica

27 *Ibid.*, 103.

28 *Ibid.*, 104. La derivación de las consonancias procede sea por división de la cuerda o, como lo muestra la cita, por la identificación de los armónicos que resuenan a la vez y que acompañan a otro sonido denominado fundamental.

funciona bien, Rousseau se adelanta y reconoce que “si hubiéramos tomado como sonido fundamental *ut* el sonido producido por cualquier otro tubo, habríamos llegado a una progresión totalmente similar con sonidos diferentes, por lo que esta elección no deja de ser una mera convención, igual de arbitraria que la de tal o cual meridiano para determinar los grados de longitud.”²⁹ La conclusión de lo anterior es que:

el método que me ha señalado la naturaleza y que he seguido para hallar la generación de todos los sonidos usados en la música me enseña en primer lugar, no encontrar un sonido fundamental propiamente dicho, que no existe, sino a extraer de un sonido establecido por convención las mismas ventajas que éste tendría si realmente fuese fundamental, es decir, a convertirlo realmente en origen y generador de todos los demás sonidos que se usan y que sólo pueden usarse como consecuencia de ciertas relaciones determinadas que tienen con él [...].³⁰

Con ello se demuestra la *relatividad* de todo sonido y el carácter *fundamental* solo en tanto *funciona* como generador y origen de todos los sonidos de la gama.

“Por lo tanto—explica Rousseau—, el primer objetivo que nos hemos de proponer a la hora de establecer nuestros nuevos signos es idear primero un signo que designe, con claridad y en todas las ocasiones, la cuerda fundamental que pretendemos fijar y su relación con la fundamental de comparación, es decir, con el *ut* natural.”³¹ Es decir,

29 *Ibid.*, 105.

30 *Ibid.*, 107.

31 Rousseau, *Escritos sobre música*, 109. Además Cf., Rousseau, *Oeuvres* Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 123-160

la *designación* del sonido fijado como *fundamental* y el *concepto* de su relación han de poder expresarse en un solo signo.

“Estas consideraciones nos llevan directamente a escoger las cifras para expresar los sonidos de la música, ya que las cifras sólo indican relaciones y porque la expresión de los sonidos no es más que la expresión de las relaciones que éstos tienen entre sí.”³² Adherido a la estética racionalista de la música, Rousseau declara que mediante su notación musical se expresa la verdadera esencia de la música, esto es, las relaciones de los sonidos, los intervalos.

Además, tomando a las cifras como signos musicales, Rousseau cree devolverle a la notación moderna la virtud que tenía en otro tiempo la notación de la música griega ya que, “si los Griegos empleaban para este fin las letras de su alfabeto era sólo porque eran al mismo tiempo las cifras de su aritmética”,³³ es decir, el mismo signo era elemento del alfabeto como de la aritmética por lo que cuando se “leía” se “contaba”, por decirlo así.

Sin embargo, aunque Rousseau tenga esta opinión del griego en la *Disertación*, la abandonará en sus siguientes textos como en el *Diccionario* y, sobre todo, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. En el primer texto, Rousseau concebirá la musicalidad del griego en el sentido de un ritmo musical intrínseco a la palabra, por ejemplo, en tanto que “el movimiento y la marcha de las sílabas, y por consiguiente de los tiempos y del ritmo

complètes V, 134 “[...] es suficiente que todos estos sonidos tengan expresiones relativas que les asignen a cada uno el lugar que deberían ocupar en relación con cierto sonido fundamental, previa y claramente expresado y que la relación sea fácil de conocer.”

32 Rousseau, *Escritos sobre música*, 109.

33 *Ibid.*, 110.

que resultaba de ello, eran susceptibles de aceleración y de contención, a gusto del poeta, según la expresión de las letras y el carácter de las pasiones que necesitaba expresar.”³⁴ En el segundo texto, llevará su postura a un extremo llegando a afirmar que en tiempos de Homero no se escribía porque no había alfabeto alguno.³⁵ Su poesía está hecha para ser cantada y así lo fue, hasta que mucho después se pasó a la escritura.

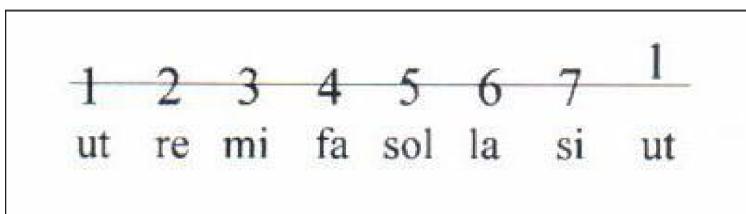
Volviendo a la exposición de la notación musical propuesta por Rousseau cuyo primer objeto es expresar todos los sonidos posibles, las cifras no designarán las relaciones según la derivación directa de la gama, ya que éstos números o razones (fracciones) serían excesivamente grandes y no se prestarían para la práctica;³⁶ sino que han de considerarse los intervalos según el grado que ocupa en la tonalidad en la que se esté tocando de tal forma que cada uno de las primeras siete cifras designa una relación doble, por un lado, con el resto los sonidos cualquiera que sean y, por el otro, con el sonido fundamental, que, como se verá, sea cual sea siempre será designado con la cifra 1. Es decir, esta relación doble designa tanto el número de grados que contiene, es decir, designa tanto el intervalo, como el grado que ocupa determinado sonido con respecto al fundamental.

34 Rousseau, *Diccionario de música*, 352.

35 Aunque es difícil determinar si el Ensayo es anterior o posterior al *Diccionario* y ubicarlo cronológicamente en el corpus rousseauiano sí es posible afirmar que la opinión que tuvo sobre el griego en el *Diccionario* es similar a la del Ensayo aunque con mucho menos radicalidad. Cf. sobre la cronología del Ensayo: David Medina, *Jean-Jacques Rousseau. Lenguaje, música y soledad* (Ediciones Destino, 1998), cap. 5 y Jacques Derrida, *De la gramatología* (Siglo XXI, 1977), 209-247.

36 Cf. Rousseau, *Diccionario de música*, Lámina C Figura 2. En ese lugar se pueden ver las razones de los principales intervalos practicables en música.

Figura 1. De la lámina F del *Diccionario de música*



A continuación, se introduce una línea horizontal que atraviesa todas las cifras y que las enmarca como pertenecientes a una y la misma octava mientras estén sobre ella, exceptuando el último grado que corresponde a la octava y que, como designa al mismo grado con relación a la fundamental que es el mismo sonido pero siete grados debajo, entonces el siguiente 1 que cierra la octava y comienza una nueva se coloca arriba de la línea. Si se quiere pasar a la octava inferior entonces simplemente se coloca la cifra debajo de la línea. Y así, con una sola línea se abarcan al menos tres octavas, “siempre tendríamos la libertad de añadir líneas accidentales por arriba y abajo como en la música ordinaria.”

Luego, para expresar la tonalidad es necesario identificar la fundamental con su nombre al margen de la línea del lado izquierdo. “Es decir, la nota escrita al margen, o clave, indica exactamente la tecla del teclado que ha de llamarse *ut* y por tanto ser tónica en la tonalidad mayor, mediante en la menor y fundamental en ambas.”³⁷ Esto significan varias cosas. Primero, algo que Rousseau ya había denunciado en la notación tradicional y que ahora se ve con mayor claridad, la arbitrariedad de los nombres en la notación tradicional hace que el *ut* indique siempre el sonido fundamental y no el sonido de determinadas teclas,

37 Rousseau, *Escritos sobre música*, 123-124.

es decir, el sonido del *ut* siempre puede variar según la tonalidad y no por ello va a cambiar de nombre. Segundo, para el modo menor la fundamental y la tónica no coinciden sino que la fundamental siempre será la mediante, porque si en la tonalidad mayor se toma siempre como referencia la escala de *do* con el fin de hacer fácilmente comprensible toda la armonía también en el modo menor ha de tomarse el ejemplo de la escala que no tenga ninguna alteración, es decir, que todos sus sonidos sean naturales (en el sentido técnico, sin alteraciones como sostenidos o bemoles) pero manteniendo la tercera y la sexta menor, es decir, con un intervalo de tono y medio. Tal es la escala de *la*. Así, la notación musical de Rousseau prioriza el modo mayor y lo tiene como referencia del menor. Sin embargo, aunque el modo mayor y menor corresponden a dos tipos de ordenamientos diferentes que se pueden expresar con las mismas cifras, en realidad, las relaciones son las mismas en uno y otro caso.

Después, Rousseau explica la notación de las alteraciones. “El sostenido se expresa con una pequeña línea oblicua que cruza la nota subiendo de izquierda a derecha. [...] el bemol se expresa con una línea similar que cruza la nota en sentido descendente.”³⁸ Con ello la alteración es muy intuitiva dado que la línea *ascendente* representa medio tono más a la nota y la línea *descendente* medio tono abajo de la nota que lo lleva, en vez del recurso de signos instituidos arbitrariamente que no comunican con tanta facilidad su significado preciso. Esto hace que el *bemol* no sea necesario.

Los cambios de tonalidad se expresan cerrando la primer nota del cambio entre dos barras perpendiculares indicando el nombre de la fundamental o la clave del tono

38 *Idem.*

nuevo por arriba de ella y luego colocando la misma nota inmediatamente después y con la cifra que le corresponde en la nueva tonalidad fuera de las barras, “la primera cifra [la que se coloca por arriba] indica la tonalidad de la nota y la segunda sirve para encontrar su nombre.”³⁹ Por otra parte, para la ubicación de las octavas en el teclado las letras de la A a la E designarán la octava completa de la más grave a la más agudo, la octava X designará del *fa* al *ut* más graves cuya octava es incompleta en los teclados de aquél tiempo.

Lámina F, Figura 4 del *Diccionario de música*. Fragmento de ejemplo de aria con bajo anotados en los dos métodos de notación (de posición y por puntos) de Rousseau con su equivalente en notación tradicional

Figura 4.

Aire para cantar con el bajo.

Canto | 0 5 3 · 4 2 | tr 7 . 1 | § 2 3 ^ 4 3 | + 3 2 0 | . 5 3 4 2 | tr 7 . 1 | 5 ^ 4 3 |
Fa 3 Quando spunta in ci-el l'au-ro-ra e s'in-fio-ra il va-go
Bajo | 1 . 6 | 5 4 3 | 7 . 1 | 5 5 4 3 2 | 1 . 6 | 5 4 3 | 7 7 |

[Notación convencial]



“Ahora —expresa Rousseau— me queda ofrecer otro método todavía más fácil para anotar del mismo modo todos estos sonidos en una fila horizontal, sin que sean necesarios líneas ni intervalos para expresar las distintas octavas.”⁴⁰ Ese método de notación consiste en la omisión

39 *Ibid.*, 125.

40 *Ibid.*, 140.

de la línea horizontal y en suplirla por puntos por encima o por debajo de cada cifra si se asciende o desciende a la siguiente octava. Así, “hemos de colocar tantos puntos debajo o encima como octavas tengamos que bajar o subir.”⁴¹ Cada punto indica la entrada a una nueva octava junto con todas las siguientes cifras que ya no tienen punto y hasta que aparezca otro se cambiará de octava. La ubicación de la octava en la que se inicia a cada salto de renglón se indica con el nombre de la última nota del renglón anterior fijando la octava en la que se está en ese renglón en específico. Cada método, el “método de la posición” y el “método por puntos”, tiene ventajas distintas en la práctica aunque su aprendizaje se haga con la misma facilidad: por un lado, el primero sirve sobre todo para anotar “grandes obras de música, para la música instrumental, y sobre todo para iniciar a los estudiantes, ya que su mecánica es todavía más entendible que la otra y porque, partiendo de este método ya conocido, el otro se entiende al primer instante”;⁴² por otro lado, el segundo es práctico para “anotar pequeños aires, piezas sueltas, o aquellas que quisiéramos mandar a provincias, y en general para la música vocal.”⁴³

En cuanto al segundo objetivo que toda notación musical debe cubrir, es decir, la duración de los sonidos, Rousseau emplea líneas perpendiculares o verticales para dividir los compases, a su vez, dentro de ellos la subdivisión en tiempos se logra con comas. Si no hay coma alguna quiere decir que la nota dura todo el compás pero si hay varias notas con valores irregulares entonces se emplea tantas comas como sea necesario hasta asignarle el valor correspondiente. Ésto es así para subdivisiones binarias y

41 *Ibid.*, 141.

42 *Ibid.*, 144.

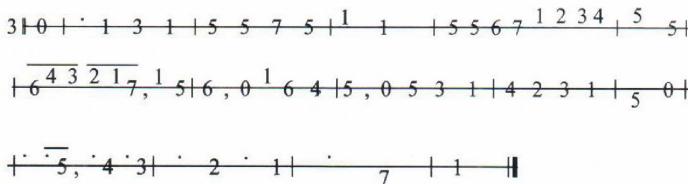
43 *Idem.*

ternarias. Para los silencios se emplea el 0 como signo que de manera intuitiva indica ya la ausencia de sonido.

Lámina F, Figura 3 del Diccionario de música. Ejemplo de notación con notas de duraciones desiguales

Figura 3.

Ejemplo para los valores desiguales, puntos, síncopas y silencios.



Esta forma de anotar la duración, según Rousseau, tiene como ventaja que las “notas ya no han de compararse con ningún valor externo para fijar el suyo.”⁴⁴ No obstante y aunque Rousseau confunda el compás con el tempo,⁴⁵ la notación tradicional también funciona así aunque con figuras de nota. Entonces, ¿cuál es la ventaja de la notación musical en cuanto a la duración? La ventaja no es otra que los signos que ha elegido el ginebrino: las comas, los puntos y las líneas. El remedio al mal de la arbitrariedad consiste precisamente en el recurso de comas, puntos y líneas, signos empleados ya en la escritura alfabética con lo que el aprendizaje de la segunda ahorra buena parte del trabajo para aprender la primera. Pero no es solo por razones didácticas la elección de estos signos sino por razones filosóficas que, ni en la *Disertación* y mucho menos en el *Proyecto*, aborda con profundidad por lo que se quedan en la mera especulación.

44 Ibid., 150.

45 Cf. Rousseau, *Escritos sobre música*, 147: “Por otra parte, ¿para qué esforzarse tanto por establecer signos que no sirven de nada si, con independencia de la clase del compás, casi siempre hay que añadir una palabra al principio del aire para determinar la clase y el tempo?”

Es muy verosímil que el establecimiento de la cantidad en la música estuviera en su origen relacionado con la del lenguaje, es decir, se hacía pasar más rápidamente los sonidos que expresaban sílabas breves y se hacían durar algo más los que se adaptaban a las largas. Pronto se llevaron las cosas más lejos y se estableció, a imitación de la poesía, una cierta regularidad en la duración de los sonidos, con la que se sometían a repeticiones uniformes que se decidió medir con movimientos regulares de la mano o del pie, de donde consiguientemente tomaron el nombre de compases. En este sentido queda patente la analogía entre la música y la poesía.⁴⁶

Esta analogía apenas es mera especulación y no es claro de donde la pudo haber obtenido Rousseau por esos años. Empero, ya se anuncia uno de los pilares centrales en la estética que ofrecerá el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y la *Carta sobre la música francesa*. Por lo mientras, según Rousseau la analogía permite que los signos que indican la métrica designan no solo la división del tiempo, sino que intrínsecamente indican el ritmo y el tempo, confundiendo las tres cosas. Esta confusión dejará de serlo en posteriores textos y se justificará filosóficamente a manera de propuesta estética.

Ahora bien, en cuanto al problema irresuelto de Descartes sobre el análisis de las pasiones excitadas por cada sonido,⁴⁷ modo o intervalo, Rousseau dice lo siguiente desde la misma postura racionalista: “No son propiamente

46 *Ibid.*, 145.

47 Cf. Descartes, *Compendio de música*, 112. “Y ahora, ciertamente, debería tratar a continuación por separado cada movimiento del alma que la Música puede excitar, y debería mostrar por qué grados, consonancias, tiempos y otras cosas semejantes deben ser excitados tales movimientos; pero esto excedería los límites de un compendio.”

los sonidos que nos afectan, sino las relaciones que tienen entre sí, y es sólo por la elección de estas relaciones cautivadoras que una bella composición puede emocionar el corazón al tiempo que halaga el oído.”⁴⁸ La radicalidad de estas palabras reside en que, aún más que Descartes o Leibniz, Rousseau podría ser tomado por más racionalista que ellos ya que la percepción mecanicista del primero y el orden inteligible del segundo⁴⁹ le hacen decir que las emociones son provocadas por las relaciones de los sonidos más que por los sonidos mismos, como si lo que escucharamos no fueran sonidos, sino relaciones reguladas según un orden preciso. En segundo lugar, así como Descartes había definido cuidadosamente los límites de la música para que ésta no excitase al “deseo”, Rousseau también se previene de un posible embelesamiento del oído haciendo que la música no se quede en lo sensible sino que trascienda y llegue hasta el corazón humano.

Sin embargo, Rousseau encuentra un grave problema sobre este asunto y que, paradójicamente, será a su vez una de las más grandes críticas a la estética racionalista de la música. Las relaciones de los sonidos aunque son precisas impiden trabajar fácilmente con un conjunto finito de sonidos fijos ya que las proporciones de los sonidos determinadas por la tonalidad presentan ciertas diferencias que, si alguno de esos supuestos sonidos se llega a encontrar en otra tonalidad éste puede no presentar la misma proporción por lo que, en sentido estricto, no se trata del mismo sonido aunque tenga que tocarse la misma tecla en uno y en otro caso. Por ello, para estandarizar el universo de sonidos y hacer que, de la infinita cantidad de

48 Rousseau, *Escritos sobre música*, 134.

49 Leibniz, *Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*, 19.

sonidos que pueden señalarse desde el más grave al más agudo audibles para el oído humano, pueda señalarse una cantidad finita con la cual se puede tocar, es necesario modificar las relaciones basadas en las proporciones de los sonidos que definen los intervalos para hacer practicable a la música. Esto es lo que se denomina *temperamento*. “Si no existiera el *temperamento*, en lugar de los doce sonidos que contiene la octava, se necesitarían más de sesenta para modular a todos los tonos.”⁵⁰

Ahora bien, a través del temperamento para Rousseau las pasiones sí pueden ser excitadas por determinados sonidos con proporciones precisas pudiendo derivarse principios como el “que cuanto más cerca están los dos sonidos que forman un semitono, tanto más tierno y conmovedor es un pasaje”,⁵¹ o que “si la disminución llega a causar alteraciones en la armonía e introduce dureza en el canto, entonces el sentimiento se convierte en tristeza [...].”⁵² Sin embargo, al temperar el teclado esas proporciones se modifican arbitrariamente y es imposible decir que las pasiones se siguen excitando de la misma manera. Para Rousseau cada pasión se excita por proporciones matemáticas precisas según la derivación de los sonidos de la gama. El temperamento destruye esta cualidad musical.

Y aunque parezca que esta crítica al temperamento sea una crítica a la estética racionalista, por el momento no es así, ya que Rousseau aboga por la precisión de las proporciones. Rameau había propuesto un temperamento afinado por quintas, no por terceras como quiere Rousseau, quien da dos argumentos en contra de Rameau:⁵³ primero,

50 Rousseau, *Diccionario de música*, 411.

51 Rousseau, *Escritos sobre música*, 135.

52 *Ibid.*, 136.

53 Cf. Rousseau, *Diccionario de música*, 414-415.

porque, para el músico, la tonalidad en la que se afine un instrumento incluye sonidos que no coinciden con los de otra tonalidad, por lo que cada pieza, para hacer respetar determinadas pasiones que tiene que excitar, tendría que determinar la afinación de los instrumentos según la tonalidad de la misma lo cual es completamente absurdo y de la mínima relevancia en la práctica; segundo, porque para los constructores de instrumentos ese modo de afinar los instrumentos hace que las “terceras mayores les parecen duras y enojosas”. Sin embargo, aún en el *Diccionario*, Rousseau termina por plantear el problema del temperamento según la postura de Rameau como una pregunta abierta, con la ironía que lo caracteriza: “La relación de una quinta temperada según el método del señor Rameau es ésta: Esta relación satisface ciertamente al oído; pregunto, ¿será por su simplicidad?”⁵⁴ Es decir, evidentemente la proporción no es simple y, sin embargo, place. ¿Por qué? Esta pregunta es imposible de responder desde una estética racionalista de la música en la que el principio de *simplicidad* de las proporciones fue puesto por Descartes y Rameau como lo esencial en la materia; entonces, ¿cómo la responderá Rousseau? Desde su propia estética con ayuda de un aparato conceptual muy diferente y en textos posteriores.

Así pues, Rousseau ha planteado una propuesta de notación musical que responde a una perspectiva racionalista de la música basada en la representación de la simplicidad de proporciones matemáticas mediante signos igualmente simples, sencillos de dominar y asequibles en la práctica. Podríamos decir que resulta una postura que asume palmariamente el cometido racionalista y lo lleva a cabo en la práctica.

54 *Ibid.*, 415.

La crítica

Hasta este momento y después de la exposición de la notación musical propuesta por el filósofo ginebrino, he intentado mostrar la adherencia del mismo a la estética racionalista de la música hasta llevarla a sus últimas consecuencias. La Academia de Ciencias rechazó su *Proyecto sobre los nuevos signos para la música* con las siguientes objeciones:⁵⁵ i) a un tal “monje llamado padre Souhaity [ya] se le había ocurrido hacer la notación de la gama mediante cifras”;⁵⁶ ii) “tales señores habían oído decir a los rascatripas de París que el método de ejecutar por transposición no servía para nada”,⁵⁷ cuando la notación musical de Rousseau justamente facilitaba la misma; y iii), “decidieron —explica Rousseau— que mi notación era buena para la parte vocal y mala para la instrumental”.⁵⁸ Con esta justificación dieron el dictamen de rechazo del *Proyecto*. Sin embargo, reconoce Rousseau, la

única objeción sólida que pudo hacerse a mi sistema la hizo Rameau. Apenas se lo hube explicado, vio su lado débil. «Vuestros signos —me dijo— son muy buenos, dado que determinan simple y claramente los valores, dado que representan con toda nitidez las pausas y siempre muestran lo simple en lo repetido, cosas todas que la notación ordinaria no hace; pero son malos porque exigen una operación de la inteligencia

55 Cf. Medina, *Jean Jacques Rousseau. Lenguaje, música y soledad*, 291-296 para mayor detalle de las objeciones y del posterior replanteamiento de la propuesta en la *Disertación sobre la música moderna*. Cf. también Françoise Escal, “Rousseau et l’écriture musicale,” *Littérature*, no. 27 (Octubre de 1977) sobre algunas críticas que se le puede plantear a la notación musical tratándola como metalenguaje del lenguaje propiamente musical de la voz.

56 Jean-Jacques Rousseau, *Las confesiones* (Alianza Editorial, 2008), 349.

57 *Ibid.*, 350.

58 *Idem*.

que no siempre puede seguir la rapidez de ejecución. La posición de nuestras notas —añadió— se muestra a los ojos sin ayuda de esa operación. Si dos notas, una muy alta y otra muy baja, están unidas por una tirada de notas intermedias, con una simple ojeada veo la progresión de la una a la otra por grados continuos; pero en su método, para estar seguro de esa tirada es absolutamente menester deletrear todas sus cifras una tras otra; el golpe de vista no sirve de nada.» La objeción me pareció irrefutable, y la acepté al momento [...]⁵⁹

En efecto, el comentario de Rameau, a quien Rousseau reconocía como alguien con “gran práctica del arte”, reconocía el factor de simplicidad matemática representada en los valores de la notación del ginebrino, sin embargo, paradójicamente, esa simplicidad racional no era conveniente ni favorecía la ejecución. Por entonces, Rameau apenas había escrito el *Tratado de armonía* que contenía en ciernes la concepción de la música como ciencia de la simplicidad físico-matemática; Rousseau había leído este texto en sus mocedades y había propuesto su notación musical a partir de esa concepción de la música. Rousseau había querido darle una proyección pragmática a la estética racionalista después y a pesar de advertir la oscuridad del *Tratado* de Rameau cuando lo leía en su juventud; y eso lo había intentado por medio de algo en lo que ni Descartes, ni Leibniz, ni Rameau habían parado mientes: la notación musical.⁶⁰ Rousseau reconocía el

59 *Ibid.*, 350-351.

60 Sin embargo, en el artículo “Cifras” del *Diccionario de música* Rousseau expone una propuesta de Rameau que consistía en modificar las cifras ya empleadas en la notación convencional y que indiquen ahora dos cosas: “1) la armonía fundamental en los acordes perfectos, que carecen de sucesión necesaria, pero que siempre constatan el tono; 2) la sucesión armónica por la marcha regular de los dedos en los acordes disonantes.” Esta propuesta está explicada

valor de la estética racionalista de la música y se volvía un partidario de la misma al proponer su nueva notación. Sin embargo, justo en su intento, Rameau podía darse cuenta que tal concepción de la música puede ser perfecta teórica y filosóficamente, mas no prácticamente. Rousseau había llevado hasta sus últimas consecuencias la estética racionalista de la música, había asumido sus principios y su concepción de la música y, por último, la había llevado hasta la práctica misma, hasta el ejecutante sin quedarse solo en el teórico y el compositor. Empero, justo era a ese nivel que Rameau mismo se daba cuenta de las operaciones exageradamente laboriosas que implicaba su propia postura para la inteligencia del ejecutante.

A pesar de estas objeciones y de la objeción de Rameau, Rousseau volvió a escribir su propuesta y fruto de ese esfuerzo fue la *Disertación sobre la música moderna* que estaba dirigida esta vez al público entero con las intenciones de mostrarle las ventajas de su propuesta e impugnar el dictamen de la Academia. Por ello, la *Disertación* desarrolla en sus detalles la propuesta de Rousseau buscando siempre resaltar las ventajas prácticas de su nueva notación. Pero, si la objeción de Rameau reside justo en la dificultad práctica, ¿por qué cree Rousseau que su notación musical facilita el aprendizaje de la música?

De hecho, la justificación que se podría dar a la propuesta de Rousseau es que, si bien su notación musical no facilita la ejecución musical, sí busca llevar al intérprete el saber que unos pocos poseen y que es necesario tener para

en el artículo, el cual concluye con una especie de defensa irónica por parte de Rousseau: “Pero con tantas razones preferentes, ¿no se necesitaron otras objeciones para hacer fracasar el método del señor Rameau? Era nuevo; estaba propuesto por un hombre superior en genio a todos sus rivales; he ahí [las causas de] su condena.”

liberar al músico del compositor, del teórico. En plena época ilustrada en la que cada corte tenía un músico-compositor así como tenía un cocinero o servidumbre, Rousseau busca la autonomía del músico. Llevando el saber del teórico al músico, Rousseau hace del músico un compositor, al menos en potencia. El músico no compone pero al ejecutar la pieza anotada en la notación de Rousseau, es consciente de los intervalos precisos que el compositor quiso hacer sonar, es consciente de las intenciones del compositor cifradas en un lenguaje matemático. El músico es autónomo a pesar de no componer; lo es porque es consciente de los intervalos, esto es, de la verdadera naturaleza de la música que se reduce al intervalo. Solo para señalar un contraste, Rameau nunca abandonó el cobijo de los La Popliniere así como Haydn tampoco lo hizo con los Esterhazy; en cambio, así como Mozart daría la espalda unos años después al obispo Coloredo, en el momento en el que después de la puesta en escena tan exitosa de *El adivino de la aldea* el rey ofreció recibir a Rousseau en la corte con vistas a otorgarle una pensión, el ginebrino no aceptó reflexionando del siguiente modo: “Es verdad que perdía la pensión que, en cierto modo, me habían ofrecido; pero también me eximía del yugo que me hubiera impuesto. Adiós a la verdad, la libertad y el valor. ¿Cómo atreverse desde entonces a hablar de independencia y de desinterés? Después de recibir esa pensión, no quedaba más que adular o callarme [...]”⁶¹ El camino que va del músico que hace arte por encargo al músico autónomo que compone lo que su genio le impulsa a componer, es decir, del músico del siglo XVI y XVII al músico de finales del siglo XVIII pasa por la “liberación teórica” de Rousseau.

Por ello, la nueva notación musical de Rousseau se adhiere por completo a la estética racionalista de la música

61 Rousseau, *Las confesiones*, 470.

y suscribe la concepción de este arte como ciencia. En el fondo, ese es el tema que guía toda su nueva notación musical.

La música ordinaria sólo pretende mostrarnos intervalos y de alguna manera predisponer nuestros órganos por el aspecto del mayor o menor alejamiento de las notas, sin esforzarse por distinguir la especie del intervalo ni el grado del alejamiento de una forma lo suficientemente nítida como para que este conocimiento se desvincule del hábito. En cambio, para mí, el *conocimiento de los intervalos*, que constituye el fondo mismo de la *ciencia del músico*, es un tema tan importante que he creído que era mi deber convertirlo en el objeto esencial de mi método.⁶²

La ciencia de la música, que no es otra cosa que la armonía, es decir, la teoría sobre los intervalos y sus tipos, sobre la forma de regularlos y combinarlos dando lugar a los modos, tonalidades y acordes; ¿por qué tendría el músico que aprender todo esto cuando el mismo Rousseau vivió en carne propia la dificultad de la lectura del libro de Rameau? Porque piensa que de esa manera interpretará mejor la obra siendo consciente de su estructura armónica.

Digo pues —expone Rousseau— que, si el músico considera los sonidos por las mismas relaciones, producirá estos intervalos con mayor exactitud y tocará con mayor precisión que si produce sólo unos sonidos tras otros, sin más conexión o dependencia

62 Rousseau, *Escritos sobre música*, 114. El subrayado es mío. Sobre la influencia de Rameau en las primeras obras de Rousseau cf. también Enrico Fubini, *Los enciclopédistas y la música* (Universitat de Valencia, 2002), 96-98 y Robert Wokler, "Rousseau on Rameau and revolution," en *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies* (Princeton University Press, 2012).

que la de la posición de las notas que tiene ante la vista y de la profusión de sostenidos y de bemoles que ha de tener presente en todo momento.⁶³

En este sentido ha de comprenderse a Rousseau cuando dice: “¿A qué ha de prestar la mayor atención el músico durante la interpretación? Sin duda a entrar en el espíritu del compositor y hacer propias sus ideas para transmitirlas con toda la fidelidad que exige el gusto de la obra.”⁶⁴ Así, tanto compositor como intérprete tiene un lenguaje común mediante el cual se comunican: de uno es el código con el que codifica su mensaje y del otro es la herramienta que permite descifrar, decodificar el mensaje.

Conclusiones

Así, toda esta propuesta no solo se adhiere a la estética racionalista sino que también ya presenta varias preocupaciones centrales en la filosofía del ginebrino. Primero, Rousseau busca hallar el punto neurálgico sea de la política, de la ética, de la botánica o, en este caso, de la música; sus principios básicos y sus reglas generales los propone no con otra intención más que hacerla comprensible para el individuo común, para el alumno que desea aprender y que, debido al complejo entramado conceptual y de leyes, muchas veces innecesarias, el filósofo ilustrado ha dificultado tanto que es imposible introducirse en el estudio de alguno de los ámbitos del saber. En realidad, el principio

63 Rousseau, *Escritos sobre música*, 159. Cf. también Rousseau, *Escritos sobre música*, 130: “En vez de empezar haciendo tocar al estudiante primero aires maquinalmente, en vez de hacerle tocar unas veces sostenidos, otras veces bemoles, sin que tenga idea de por qué lo hace, el primer afán del maestro habrá de consistir en hacerle reconocer a fondo todos los sonidos de su instrumento con relación a las distintas tonalidades en que puede emplearse.”

64 Rousseau, *Escritos sobre música*, 159.

de simplicidad que opera como navaja de Ockam, ya está presente en Descartes y Rameau, solo que Rousseau lo lleva a sus últimas consecuencias prácticas dando como resultado la impracticabilidad de la música desde esta vertiente.

En segundo lugar, el tema de la arbitrariedad ya está presente en su propuesta de notación de estética musical. Esta arbitrariedad-convencionalidad tiene como opuesto la naturalidad. Los signos convencionales tienen nombres arbitrarios no solo porque Guido los asignó de manera infundamentada, sino también porque el nombre no se deriva naturalmente de lo que designa, y signo y referencia están pegados sin ninguna necesidad. Al tomar los números como nombres de las notas, el nombre está intrínsecamente unido al signo facilitando al intérprete la idea del intervalo preciso de manera inmediata. Esto supone la extrapolación de un ordenamiento hallado en la matemática y llevado a la notación musical. Rousseau sabe bien que este ordenamiento es impuesto al fenómeno físico cuando reconoce que no hay algo en el sonido que indique la necesidad de llamarlo *ut*, por lo que el sonido fundamental es variable y depende de la tonalidad y del modo, si es mayor se toma la tónica y si es menor se toma la mediante. Sin embargo, a Rousseau no le parece que esto sea un problema ya que el ordenamiento no es del todo impuesto si se atiende a la derivación de los sonidos de la gama. Claro, esto tendrá repercusiones cuando se advierta que el temperamento transgrede este ordenamiento naturalmente derivado. Empero, por el momento Rousseau hace ver que cuando se apela a lo natural frente a lo establecido por convención o de manera arbitraria se apela a la verdadera naturaleza de la música. La música es la ciencia de las relaciones de sonidos, el conocimiento de los intervalos, la música es armonía. Cada sonido tomado por separado no puede significar nada ni fundamentar nada, solo en tanto se lo tome en relación con otro u otros es

como se puede crear un sistema, una ciencia denominada música. Así, la naturalidad de los signos es consecuencia de un ordenamiento que, si bien, se deriva de la experiencia, coincide a la vez con el ordenamiento matemático. Por lo tanto, puede decirse que es completamente legítimo hacer la proyección del ordenamiento matemático en la experiencia porque la derivación de la gama lo autoriza.

Rousseau diferirá posteriormente con esta concepción racionalista de la música y optará por una concepción sentimental cuyos principales conceptos serán los de melodía e imitación, aunque por esta época aún no cuente con ese arsenal conceptual.⁶⁵ Desde la *Disertación*, lo que hay es una queja sobre el temperamento el cual viola el ordenamiento perfecto y puro de la armonía.

En primer lugar, el temperamento es un auténtico defecto. Es una alteración que el arte ha causado a la armonía por no haber podido hacer nada mejor. Los armónicos de una cuerda no nos dan la quinta temperada y la mecánica del temperamento introduce en la modulación tonos tan duros, por ejemplo, como el *re* y el *sol* sostenidos, que no son soportables para el oído. Por tanto, no sería una falta evitar éste, sobre todo en los caracteres de la música, los cuales, al no participar del vicio del instrumento, deberían, al menos por su significado, conservar toda la pureza de la armonía.⁶⁶

El temperamento significa la violación de la armonía porque es la manipulación (arbitraria, claro está)

65 Es interesante que Julia Simon trata de articular esta versión “racionalista” de la música con la perspectiva posterior desarrollada en el *Essay sobre el origen del lenguaje*. Cf. Rousseau among the moderns: music, aesthetics and politics.

66 Rousseau, *Escritos sobre música*, 137.

del ordenamiento musical, a la vez que, quizá sin que Rousseau lo advierta, demuestra la imposibilidad práctica de la estética racionalista con la exactitud matemática que ella implica. Sin embargo, Rousseau no puede admitir la renuncia al temperamento y cree firmemente que es posible un temperamento fiel a ese ordenamiento y reflejado en la notación.

Este carácter pragmático con el que el ginebrino ve a la estética racionalista, colapsa en el tema del temperamento y su crítica que Rousseau hace en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en la cual señala que desde la filosofía el temperamento es completamente censurable, execrable, aunque en la práctica, según el *Diccionario*, sea necesario.

Por otra parte, si lo que excita las pasiones son las relaciones exactas que estipula la armonía, con el temperamento estas relaciones dejan de tener precisión y las pasiones que se supone debiera excitar una pieza no lo hace. Llevado hasta sus últimas consecuencias, esto quiere decir que toda pieza musical está corrompida por la arbitrariedad que modifica la simplicidad de las proporciones de los sonidos. No obstante, en el *Diccionario* Rousseau ya reconoce que la *simplicidad* no puede ser el criterio para determinar la pasión que le corresponde a tal o cual proporción, si bien el artículo “Temperamento” lo plantea como pregunta abierta.

Por último, el problema de la notación musical siempre ha sido y sigue siendo una cuestión que merece atención. Por supuesto, este problema se subordina al problema más general y abstracto del signo y la relación entre significante y significado. Hay una inmensa bibliografía sobre el asunto desde los estudios semióticos y de la filosofía del lenguaje; principalmente en relación con el lenguaje que emplea palabras, y a veces, con el lenguaje visual. Lo que a veces

parece una cuestión más bien teórica e imaginativa en la reflexión de este problema en el caso del lenguaje que emplea palabras, para la notación musical este problema se muestra urgente debido a la necesidad de anotar diferentes instrumentos y sus técnicas extendidas. En otras artes interpretativas como la danza, este problema no ha sido tan urgente como en la música y su práctica. Desde hace siglos esto representó un problema y Rousseau expuso su propuesta desde un enfoque en concreto.

En conclusión hasta aquí Rousseau asume una postura racionalista que lo acerca a Rameau y otros como Leibniz y Descartes, e incluso refiere a sus obras cuando el tema cree estar suficientemente explicado allí.⁶⁷ Y las ventajas de concebir la música desde la estética racionalista son suficientes para reconocer que la nueva notación musical tiene mucho que contribuir.⁶⁸ Primero, la posición de los signos no varía tanto porque lo que se privilegia no es la altura sino el intervalo; segundo, las siete cifras solo cobran significado según la clave; tercero, de esta manera, la transposición solo requiere cambiar la clave y no la posición o la cifra; cuarto, los intervalos pueden diferenciarse fácilmente según sean simples o compuestos pues solo basta con una operación aritmética de suma o resta; quinto, los intervalos diferentes que impliquen las mismas teclas se entonaran o tocaran con mayor precisión

67 Cf. Rousseau, *Escritos sobre música*, 136. También toma de Rameau la idea de que el modo menor se deriva del mayor, aunque eso sea indemostrable en el artículo “Armonía” del *Diccionario*.

68 Cf. Rousseau, *Escritos sobre música*, 157 y ss. Además, cf. Rousseau, *Oeuvres complètes V*, 136. “Por este método, los mismos nombres conservan siempre las mismas notas: es decir, que el arte de solfejar toda música posible consiste precisamente en conocer siete caracteres únicos e invariables que no cambian jamás ni de nombre ni de posición, tal que me parece fácil que esta multitud de transposiciones y de claves que, ingeniosamente inventadas, no son más el suplicio de los principiantes.”

diferenciando el sonido sin temperarlo arbitrariamente; sexto, la economía de espacio y de papel pautado está asegurada; y séptimo, tanto los signos para expresar los sonidos como la duración y división del tiempo son signos ya aprehendidos sea en la matemática o en la escritura. Y así concluye Rousseau su queja a la Academia y demanda a los músicos entenderlo y rescatar las virtudes prácticas de su nueva notación musical.

Referencias

- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. 4.^a ed. Siglo XXI Editores, 1986.
- Descartes, René. *Compendio de música*. 1.^a ed. Tecnos, 1992.
- Escal, Françoise. “Rousseau et l’écriture musicale”. *Littérature, MÉTALANGAGE(S)*, no. 27 (1977): 75-84.
- Fubini, Enrico. *Los enciclopedistas y la música*. 1.^a ed. Universitat de Valencia, 2002.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*. 1.^a ed. UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.
- Medina, David. *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad*, 1.^a ed. Ediciones Destino, 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Diccionario de música*. 1.^a ed. Ediciones Akal, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio o De la educación*. 1^a ed. Alianza Editorial, 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Escritos sobre música*. 1.^a ed. Universitat de Valencia, 2007.

Rousseau racionalista. El problema
de la notación musical

Rousseau, Jean-Jacques. *Las confesiones*. 2.^a ed. Alianza Editorial, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes V. Écrits sur la musique la langue et le théâtre*. 1.^a ed. Éditions Gallimard, 1995.

Simon, Julia. *Rousseau among the moderns : music, aesthetics and politics*. 1.^a ed. The Pennsylvania State University Press, 2013.

Wokler, Robert. *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*. 1^a ed. Princeton University Press, 2012.

SARTRE Y EL PSICOANÁLISIS: ¿POR QUÉ RECHAZÓ DEL INCONSCIENTE?

SARTRE AND PSYCHOANALYSIS: ON HIS REJECTION OF THE UNCONSCIOUS?

SARTRE ET LA PSYCHANALYSE: POURQUOI A-T-IL REJETÉ DE L'INCONSCIENT?

Enrique G. Gallegos¹

Resumen: Para el psicoanálisis, el inconsciente es una de sus categorías centrales en torno al cual Freud construyó su aparato de análisis de la psique humana. Sin embargo, Sartre lo rechaza. El objetivo del presente artículo es describir los argumentos en los que se apoya Sartre para refutar el inconsciente. Además de la presentación y las breves palabras finales, el artículo se divide en tres partes: en la primera situamos la obra de Sartre, para comprender cómo llega a hacer de la conciencia y los comportamientos el eje de sus preocupaciones filosóficas hasta 1943, cuando publica *El ser y la nada*. En la segunda, recuperamos las ideas de Sartre sobre la conciencia, la recepción de la fenomenología y el psicoanálisis. En la última parte, clarificamos el rol que juega su concepción de la conciencia, la existencia y la libertad en el rechazo del inconsciente.

1 Universidad Autónoma Metropolitana, Cd. de México, México.

Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 161-190

Palabras clave: Literatura, conciencia, fenomenología, existencia, libertad.

Abstract: For psychoanalysis, the unconscious is one of the central categories around which Freud built his apparatus for analyzing the human psyche. However, Sartre rejected it. The objective of this article is to describe the arguments Sartre uses to refute the unconscious. In addition to the introduction and brief concluding remarks, the article is divided into three parts: in the first, we situate Sartre's work to understand how he came to make consciousness and behavior the focus of his philosophical concerns until 1943, when he published Being and Nothingness. In the second, we review Sartre's ideas on consciousness, the reception of phenomenology and psychoanalysis. In the final part, we clarify the role that his conception of consciousness, existence, and freedom plays in his rejection of the unconscious.

Key words: Literature, consciousness, phenomenology, existence, freedom.

Résumé: Pour la psychanalyse, l'inconscient est une de ses catégories centrales autour duquel Freud a construit son dispositif d'analyse de la psyché humaine. Néanmoins, Sartre le rejette. Le but de cet article est de décrire les arguments sur lesquels Sartre s'appuie pour rejeter l'inconscient. En plus de la présentation et des brefs mots finaux, l'article est divisé en trois parties : dans la première on place l'oeuvre de Sartre pour comprendre la manière dont il arrive à faire de la conscience et les comportements le point central de ses préoccupations philosophiques jusqu'à 1943, quand il publie L'Être et le Néant. Dans la deuxième partie, on revient aux idées de Sartre sur la conscience, la réception de la phénoménologie et la psychanalyse. Dans la troisième partie, on clarifie le rôle qui joue sa perception de la conscience, l'existence et la liberté dans le rejet de l'inconscient.

Mots-clés: Littérature, conscience, phénoménologie, existence, liberté.

Presentación

La recepción del psicoanálisis en Sartre tiene varios niveles y problemas sobre los que habría que reflexionar: una cosa es tratar de comprender la relación filosófica del autor con el psicoanálisis, particularmente en *El ser y la nada*;² otra es comprender los posibles usos literarios que hace del psicoanálisis en sus obras de teatro, relatos y biografías, como podrían ser *La náusea*,³ *La infancia de un Jefe*,⁴ *Las palabras*⁵ o *El idiota de la familia*;⁶ y otra más sería contrastar las afirmaciones que hace en sus obras filosóficas y en sus obras literarias con los contenidos de la obra de Freud. Los dos primeros puntos implican conocer la obra de Sartre y contar con algunas nociones de filosofía, literatura y psicoanálisis. En cambio, la última es más problemática porque exige un doble movimiento: conocer tanto la obra de Sartre como la de Freud.

Dada la complejidad de estos problemas y temas, lo amplio de la obra de Sartre y las limitaciones espaciales de un artículo de investigación, me concentraré específicamente en una de las categorías central del psicoanálisis que Sartre controvierte: el inconsciente, no sin antes especificar algunos elementos de su literatura y ontología. Para situar la discusión que pretendo desarrollar en este artículo, convienen recordar que Sartre afirma lo siguiente:

Con todo, la condición necesaria y suficiente para
que una conciencia cognoscente sea conocimiento

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard, 2006).

³ Jean-Paul Sartre, *La nausée* (Gallimard, 2011).

⁴ Jean-Paul Sartre, *Le mur* (Gallimard, 2012).

⁵ Jean-Paul Sartre, *Les mots* (Gallimard, 2011).

⁶ Jean-Paul Sartre, *El idiota de la familia. Gustavo Flaubert desde 1821 a 1857* (Editorial Tiempo Contemporáneo, 1975).

de su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento [...] *una conciencia ignorante de sí misma, una conciencia inconsciente, lo que es absurdo.*⁷

En el párrafo citado el autor afirma que es imposible que exista una conciencia inconsciente. Que se afirme tal cosa, sostiene Sartre, es absurdo. ¿Cuáles son los argumentos en los que se apoya Sartre para sostener que es absurdo que existe una cosa como el inconsciente, tal y como lo postula el psicoanálisis? El psicoanálisis examina muchos otros temas relacionadas con esa problemática: las configuraciones dinámicas del aparato psíquico, las neurosis, la evolución psicosexual, el complejo de Edipo, etc., que también podrían ser analizados en la obra de Sartre e indagar sus posible recepción, uso y crítica. En este artículo trataré de responder de manera puntual a la pregunta antes planteada, es decir: ¿Por qué objeta la existencia del inconsciente?

Es conocido que la partición de Freud del aparato psíquico en consciente, preconsciente e inconsciente fue preliminar,⁸ pues después introducirá lo que conoce como la segunda tópica: Yo, Ello y Super-Yo.⁹ Aunque ese refinamiento categorial en la topología freudiana resulta importante, desde el punto de vista de la filosofía de Sartre se les puede adscribir al mismo problema, es decir, el rechazo de Sartre a cualquier idea de una fuerza, pulsión, energía,

7 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 18. Las páginas que aparece en los paréntesis son de la edición francesa de la obra de Sartre citada; las páginas de donde se toman las traducciones al español aparecen en corchetes.

8 Élizabeth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, (Fondo de Cultura Económica, 2009).

9 Sigmund Freud, *Obras completas, volumen XIX*, trad. José Etcheverry (Amorrtortu, 2011).

noúmeno, que la misma conciencia ignore, desconozca o sea inconsciente; rechazo que también aplica a la segunda tópica. Aclaro que no estoy afirmando que Freud se equivoque ni que Sartre acierte. Lo que importa, más bien, es comprender, en el espacio de este artículo, cuáles son los argumentos de ese rechazo.

Para responder a la pregunta que guía esta breve investigación, en este texto realizaré las siguientes estrategias de análisis: en el apartado I sitúo, brevemente, el conjunto de la obra de Sartre, particularmente me centro en el período que va de 1936 a 1943, este último año es cuando publica *El ser y la nada*. De este período recupero la manera en que Sartre incorpora el psicoanálisis en algunas obras literarias y llega a sus preocupaciones sobre los comportamientos y la conciencia, para lo cual es fundamental, en un primer momento, la recepción de la fenomenología. En el apartado II describo algunas discusiones ontológicas sobre la conciencia en su obra principal: *El ser y la nada*; Por último, en el apartado III, después de algunos rodeos por la literatura y teniendo en cuenta la ontología sartreana, espero hacer legible las razones por las que Sartre rechaza el inconsciente y el rol que juega en ese rechazo la concepción sartreana de la libertad. La primera parte es más descriptiva, mientras que las últimas son más analíticas.

El descubrimiento de la fenomenología y la crítica al inconsciente

La principal obra filosófica en la que Sartre controvierte la idea del inconsciente es *El ser y la nada*, publicada en 1943. Pero diversos interpretes han destacado que *El ser y la nada* es la culminación de un proceso de reflexión que se venía decantando en diversas obras: *La imaginación y*

La Trascendencia del ego publicadas en 1936; *Bosquejo de una teoría de las emociones* publicada en 1939; finalmente *Lo imaginario*, que saldrá la luz editorial en 1940.¹⁰ No deja de llamar la atención que haya sido precisamente en medio de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación nazi de París que Sartre escriba esa obra dilatada, pues contiene una ontología profundamente individualista, que puede ser cifrada en la expresión “el ser es una aventura individual”,¹¹ afirmación individualista que contrasta con la urgencia colectiva de una guerra que puso en riesgo a la humanidad y produjo fenómenos como los campos de concentración y exterminio nazi; pero que sobre todo, como veremos más adelante, se subraya por una fuerte concepción de la conciencia, que objeta el inconsciente.

Lo que importa destacar de ese listado de obras es que el periplo que va de 1936 a 1943 —de aproximadamente siete años y que por los procesos de aprendizaje, de estudio y escritura, prácticamente atraviesan los años 30 y 40— se caracteriza por la influencia, primero de la fenomenología de Husserl (particularmente de *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*¹²) y luego por la recepción del Heidegger de *Ser y tiempo*.¹³ No es casualidad que algunas de las mencionadas obras

10 Alioha Wald Lasowski, *Jean-Paul Sartre, une introduction*, (Pocket, 2011); Patrick Vauday, “Sartre: reverso de la fenomenología” en *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, ed. Hélène Védrine (Coihue, 2005); Enrique G. Gallegos, *Sartre y la filosofía de la subjetivación* (Universidad Autónoma Metropolitana-C, 2021).

11 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 667.

12 Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos (Fondo de Cultura Económica, 1997).

13 Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Trotta, 2007).

aludan precisamente a la fenomenología en los subtítulos: *La Trascendencia del ego*, lleva por subtítulo, *Esbozo de descripción fenomenológica*; *Lo imaginario*, tiene el subtítulo de *Psicología fenomenológica de la imaginación*; mientras que a *El ser y la nada* Sartre le puso el subtítulo de *Ensayo de ontología fenomenológica*.

La fenomenología es importante para comprender las posiciones de Sartre en relación al psicoanálisis porque para él tenían como ejes la problemática de la conciencia, la descripción de los comportamientos humanos y el ser. Como veremos en la segunda sección, algunos de las afirmaciones y críticas de Sartre al psicoanálisis se comprenden a contraluz de esa deriva fenomenologizante y ontologizada de la conciencia que traza en *El ser y la nada*. Incluso, autores como Roudinesco no dudan en afirmar que Sartre “fue el primer teórico francés en proponer una verdadera lectura fenomenológica del inconsciente freudiano.”¹⁴

Sartre va a introducirse en la fenomenología en 1933 por mediación de filósofo liberal y que fue su compañero *normalien*, Raymond Aron (1905-1983), quien recién regresaba de una estancia de investigación en Berlín.¹⁵ Por esa periodo Sartre estaba interesado por las perspectivas de análisis que la fenomenología le podía ofrecer para el estudio de las situaciones cotidianas y los comportamientos, por lo que se postula para una estancia en el Instituto Francés en Berlín y ese mismo año se traslada a esa ciudad para estudiarla de primera mano. Hay que recordar que a principio de los años treinta la fenomenología aún no tenía la difusión que después adquirirá en las discusiones filosóficas y los círculos académicos.

14 Élizabeth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, 67.

15 Michel Contat y Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie, commentée* (Gallimard, 1970).

La introducción en Francia se debe en gran medida a Emmanuel Lévinas (1906-1995), un filósofo lituano, nacionalizado francés, quien tradujo a Husserl y publicó su tesis doctoral en 1930: *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, un libro que Sartre leerá antes de sumirse en la revisión de Husserl durante los siguientes seis años, entre 1933 y 1939.¹⁶ Recordemos que en septiembre de este último año inicia la Segunda Guerra Mundial y ese mismo mes Sartre es movilizado en el ejército; en junio de 1940 fue hecho prisionero por los alemanes y recluido en un campo de prisioneros, en el cual *permanecerá hasta marzo del 1941*. Durante este periodo de reclusión leerá, gracias a la introducción de un volumen en el campo de prisioneros, *Ser y tiempo*, libro que también será fundamental para el trazado ontológico de *El ser y la nada*, particularmente por las descripciones existenciarias del *Dasein* y la categoría de ser-en-el-mundo.

¿Por qué le interesó la fenomenología? Además de lo mencionado podemos decir lo siguiente: en primero lugar, como lo recuerda en *Las palabras* —su relato autobiográfico publicado en 1963— desde niño convivió con libros, con historias infantiles e hizo de la escritura una afición, hasta llegar a asumirla como una forma de vida.¹⁷ En ese marco, por el momento más literario que filosófico, afirma que desde entonces estaba interesado en el análisis y descripción de los comportamientos humanos y los rasgos psicológicos; según su biógrafa, Sartre estaba empeñado en “descifrarse a sí mismo”.¹⁸ Nótese la carga interpretativa y auto-interpretativa, y que también dará pie

16 Dermot Moran, *Introducción a la fenomenología*, trad. Francisco Castro y Pablo Lazo (Anthropos-UAM, 2011).

17 Jean-Paul Sartre, *Les mots*.

18 Annie Cohen-Solal, *Sartre: 1905-1980* (Gallimard, 1999), 137.

a sus reelaboraciones literarias con influjo del psicoanálisis, como vemos más adelante.

En ese trayecto para “descifrarse a sí mismo”, un primero apoyo filosófico lo encontró en Bergson y la lectura de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, publicado en 1889, que de alguna manera terminó por definir su elección como filósofo (sin jamás abandonar la de escritor). Sartre afirmará que “encontré allí (...) la descripción de mi propia vida psíquica”.¹⁹ Pero es en las descripciones fenomenológicas, sus reducciones eidéticas, los análisis de la conciencia, los fenómenos cotidianos y el “aparecer” de las cosas donde el filósofo encontrará un conjunto de herramientas conceptuales y recursos literarios; de alguna manera, sin aún haber leído directamente la fenomenología y a través de la introducción que la hará Aron, vislumbra su potencialidad para las descripciones del mundo, la conciencia y los comportamientos humanos.

Para tener una idea de lo relevante que eran las discusiones de la conciencia en el periodo, es importante recordar que entre 1924 y 1929 Sartre estudió en la *École normale supérieure* (Escuela Normal Superior de París²⁰) y los programas de estudios de esa institución, incluían además de otras materias como la filosofía y la historia, la psicología; por esa época también lee a Jaspers y con su amigo Nizan participa en la revisión de la traducción de

19 *Ibid.*, 121.

20 En esa escuela conoció a Simone de Beauvoir (1908-1986), quien era tres años más joven que Sartre y toda una avanzada para la época de lo que va a representar la liberación femenina, el feminismo y la intelectual mujer. No exageramos si decimos que la obra de Sartre difícilmente hubiera sido lo que fue sin el tête-à-tête que mantuvo con Beauvoir. Sabido es que Sartre no publicaba nada sin que ella previamente lo leyera y revisara.

Psicopatología general, además de realizar visitas periódicas al hospital psiquiátrico Sainte-Anne.²¹ De ese contexto, recuerda su biógrafa Cohen-Solal provendrá su “pasión por la psicología, la psicopatología y la redacción de su primera novela”,²² *La náusea*, en la que encontramos descripciones fenomenológicas y psicológicas de Roquentin, una suerte de alter-ego de Sartre, que de alguna manera culminaron en su tesis de grado, que llevó por título: *L'image dans la vie psychologique: rôle et nature* [La imagen en la vida psicológica: papel y naturaleza], que en 1936 se convertiría en su primer libro publicado: *La imaginación*.²³

De los anteriores hechos podemos inferir que las preocupaciones por la psicología, el análisis de los comportamientos humanos y la descripción de los caracteres, lo encaminan al encuentro literario y filosófico con el psicoanálisis. En efecto, por un lado, esas temáticas las encontramos en varias de sus obras de ficción y relatos, como en *La infancia de un Jefe* y en *Las palabras*.

La infancia de un Jefe fue escrita en 1938 y está incluido en el volumen de cuentos el *Muro*, publicado en 1939.²⁴ El cuento trata, como lo deja entrever el título, del desarrollo psíquico de un niño, Luciano, que es educado para ser un “jefe”; un individuo que manda e impone su voluntad en el mundo, de la misma manera que lo era su padre. En ese cuento encontramos los tópicos del narcisismo, la crueldad infantil, las primeras exploraciones

21 Contat y Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, 24; Cohen-Solal, *Sartre*, 140. De este hospital fue médico Lacan (a fines de los años 20) y ahí celebró sus seminarios de 1953-1964; también estuvieron internados escritores y filósofos famosos como Artaud, Celan y Althusser.

22 Cohen-Solal, *Sartre*, 141.

23 Contat y Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, 24 y 559.

24 *Ibid.*, 69.

de la sexualidad, incluida la homosexualidad y las relaciones edípicas, que culminan en el bosquejo de una subjetividad fascista. Sobre el complejo edípico, en algún momento de la novela, Luciano es abrazado por su mamá y piensa: “Estaba cálida y perfumada, toda de seda”. Pero después de un desencuentro con la madre, el niño se desencanta y “a partir de ese día Luciano quedó persuadido de que ella representaba una comedia y no le dijo nunca más que se casaría con ella cuando fuera grande.”²⁵

La relación edípica, los contenidos sexuales y los motivos narcisistas son retomados en su relato autobiográfico publicado en 1963: *Las palabras*. El Sartre-adulto relata lo que Sartre-niño pensaba mientras su mama le cuenta sus “desgracias”: “más adelante me casaré con ella para protegerla.” A diferencia de *La infancia de un Jefe*, en ese relato el Sartre-adulto destaca que Sartre-niño no quería ser un jefe “ni aspira[ba] a serlo”, pero mantiene el tema del narcisismo infantil: “yo respeto a los adultos a condición de que me idolatren; soy franco, abierto, dulce como una niña.”²⁶ Incluso, no duda en describir abiertamente sus inclinaciones incestuosas, que sumado a su ateísmo, estarían entre los motivos por los que la Iglesia Católica lo incluyó en el índice de autores prohibidos en 1948.²⁷ Para calibrar la persistencia de esos temas, tómese en cuenta que cuando Sartre publica ese relato sobre su infancia, cuenta con 58 años de edad, aunque el texto lo comenzó a escribir en 1954.

También hay que recordar que en 1958, Sartre escribió un guión sobre Freud para una película que realizó

25 Jean-Paul Sartre, *Le mur*, 155.

26 Jean-Paul Sartre, *Les mots*, 29.

27 De Bujanda, J.M. *Index des livres interdits*, XI, 1600-1966, (Centre d'études de la Renaissance-Université de Sherbrooke-Librairie Droz, 2002).

el director de cine, Huston, y lleva por título *Freud: una pasión secreta*,²⁸ aunque por diferencias con éste, pidió que se omitiera de los créditos su nombre. No deja de llamar la atención que la especialista en Freud, Roudinesco afirme que a pesar de los límites del guión, “el Freud de Sartre era más verdadero que su modelo y menos ficticio que el que emanaba de la crónica de Jones [se refiere al biógrafo de Freud].”²⁹ Como sea y como apunta Pontalis, la escritura del guión sobre Freud —por lo que implicó de lecturas y relecturas de la obra del psicoanalista, su biógrafo Jones y sus cartas— va a ser relevante en la final configuración de su relato autobiográfico y la redacción de su último gran texto, que fue sobre Flaubert: *El idiota de la familia*.³⁰ Ese acercamiento a la obra de Freud en la escritura de sus cuentos, novelas y relatos, así como el que realiza en las monografías que dedica a Baudelaire, Genet y Flaubert, complementa el estudio del psicoanálisis que Sartre realiza en su filosofía.

No está de más afirmar que en sus relatos, ficciones y cuentos estamos en el nivel de la creación y el uso literario libre de las categorías del psicoanálisis, mientras que en la discusión filosófica, lo que tenemos es la elaboración de argumentos que sopesan su pertinencia y validez en el marco de la teoría ontológica y epistemológica sartreana. Las primeras discusiones filosóficas con el psicoanálisis se encuentran en las obras: *La Trascendencia del ego*, *Bosquejo de una teoría de las emociones* y *Lo imaginario*, que pueden ser interpretados como un preámbulo a *El ser y*

28 Jean-Paul Sartre, *Freud. Un guión*, trad. Ma. Concepción García-Lomas Pradera (Alianza Editorial, 1985).

29 Élizabeth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, 81.

30 Jean-Bertrand Pontalis, “Prefacio. Guión Freud, guión Sartre”, en Jean-Paul Sartre, *Freud. Un guión*, Trad. Ma. Concepción García-Lomas Pradera (Alianza Editorial, 1985), 20.

la nada. Por este carácter preliminar, en la siguiente sección procedo a describiré la relevancia de la fenomenología y la ontología, así sea en sus rasgos generales, en *El ser y la nada* y por esa vía responder a la pregunta que planteé al inicio de este texto: ¿cuáles son los argumentos en los que se apoya Sartre para sostener que es absurdo que existe una cosa como el inconsciente?

Ontología, conciencia y rechazo del inconsciente

El ser y la nada se compone de una introducción, cuatro partes y las conclusiones.³¹ La primera parte se compone de dos capítulos y es quizás la más difícil por el nivel técnico y abstracto; la segunda y tercera, de tres capítulos cada una; y la última parte, de dos capítulos. Para tener en cuenta lo dilatado de la obra, en total suman más de 750 páginas (en la edición francesa de Gallimard). La última parte (cuarta), en la que en su capítulo segundo lleva por título “Hacer y tener”, se incluye un apartado denominado “El psicoanálisis existencial”, compuesto de unas veinte cuartillas, aunque en otras partes del libro hay referencias y discusiones con Freud y el psicoanálisis.³²

En las primeras líneas de *El ser y la nada*, Sartre afirma que el pensamiento moderno había logrado un gran progreso al reducir el existente a la “serie de sus apariciones.”³³ Según el autor, esto evitaba el clásico dualismo al que estaba sometida la filosofía: dentro/afuera, interior/exterior, potencia/acto, esencia/apariencia y, se podría inferir, el dualismo del psicoanálisis,

31 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*.

32 Para darlos una idea, la palabra Freud aparece 17 veces (incluidos “freudismo” y otras derivas); mientras que “psicoanálisis”, 88 veces.

33 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 11.

consciente/inconsciente y pulsiones/razón. Siguiendo a la fenomenología, Sartre sostendrá que no hay una fuerza, noúmeno, energía, pulsión, esencia o flujo que se oculte tras el fenómeno: “El ser de un existente es, precisamente, lo que el existente *parece*.³⁴ La apariencia no oculta nada. La que aparece es lo que realmente es. El ser, pues, *es* y su ser aparece ante otro ser: el ser de la conciencia. De esta manera tenemos una primera configuración de la topografía regional del ser: el ser-en-sí, la cosa, y el ser-para-sí, la conciencia.

Sartre critica los empeños de cierta filosofía (que asocia con lo que denomina como “idealismo”) que pretende reducir el “ser al conocimiento”, cuando de lo que se trata es de asegurar primero “el ser del conocimiento,”³⁵ De acuerdo al filósofo, sostener que la conciencia funda el ser es sostener el conocimiento en aire, en una mera idea, en un idealismo sin fundamento. Por ello afirma: “el ser del conocimiento no puede ser medido por el conocimiento.”³⁶ Debe quedar claro el punto de su discusión: se trata de la primacía de la ontología sobre la epistemología, del ser sobre el conocer. Esto es clave, para comprender, como argumentaremos más adelante, su filosofía y su rechazo a la premisa del inconsciente y sus modificaciones en la segunda tópica.

De esa manera tenemos, por un lado, el ser y, por el otro, la conciencia; si la conciencia no funda al ser ¿cuál puede ser entonces su relación? La respuesta la alcanza con apoyo en Husserl. En efecto, Sartre recuerda que para este filósofo, “la conciencia es conciencia *de* algo.”³⁷ Lo cual

34 *Ibid.*, 12.

35 *Ibid.*, 17.

36 Ídem.

37 *Ibid.*, 26.

significa que no es que la cosa esté allá, afuera, desvinculada, sin relación y la conciencia se encuentre adentro, en el otro extremo. No existe un adentro de la conciencia (*serpara-sí*) y un afuera de la cosa (*ser-en-sí*). De acuerdo a la fenomenología husserliana, “no hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene contenido.”³⁸

Decir conciencia es también decir objeto; la conciencia no presupone una relación dualista, en la que primero se piensa y luego se capta el objeto, tampoco se trata de un objeto que se “represente” y esa representación más o menos coincide con un objeto externo. La conciencia ya apunta, está relacionada, orientada, señala, al objeto; digamos que conciencia y objeto mantienen una relación estructural, por ello el énfasis fenomenológico: “la conciencia es conciencia *de algo*”, donde la proposición “de” no es un mero artificio formal y lingüístico, sino una relación efectiva y estructural.

La conciencia no es un recipiente vacío que se llene con una cosa. No es una interioridad que salga para aprender un objeto externo y así lo “represente”. “La conciencia — sostiene Sartre— es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota en esa posición misma.”³⁹ Por eso afirma que la conciencia es “transfenoménica”, es decir, implica una relación originaria entre el fenómeno de la conciencia y fenómeno del objeto. A esta “conciencia *de algo*”, Sartre la denomina conciencia posicional, conciencia reflexiva o conciencia téctica.

Importa destacar que aunque la conciencia posicional implica el conocimiento de su objeto, lo que investiga

38 *Ibid.*, 17.

39 *Ibid.*, 18.

Sartre es *una relación de ser a ser*, que se encuentra en la base del conocimiento del ser y que de hecho posibilita ese conocimiento y su reflexión; es decir, el ser del conocimiento descansa, justamente por lo que acabamos de mencionar, en el carácter intencional o posicional de la conciencia. Debemos insistir en esto: para Sartre existe una radical primacía de lo ontológico sobre lo epistemológico, primero el ser y luego el conocimiento del ser. El libro *El ser y la nada* por eso es, como indica claramente el subtítulo, un “ensayo de *ontología fenomenológica*”.

Sin embargo, en relación con la conciencia y para evitar reincidir en el predominio de la epistemología, Sartre introduce una aclaración fundamental: “no toda conciencia es conocimiento.”⁴⁰ Si toda conciencia se redujera al conocimiento, se recaería nuevamente en el dualismo del sujeto cognoscente y el objeto conocido, lo cual a su vez llevaría al siguiente dilema: para determinar esa relación del conocimiento (cognoscente-conocido), se requería a su vez de un tercero que conozca al cognoscente-conocido (una autoconciencia) y a su vez este tercero que conoce exigiría de una cuarta conciencia conocedora (una autoconciencia de la autoconciencia) y así hasta el infinito. Para Sartre este es otro motivo por el cual la conciencia no puede reducirse a la conciencia cognoscente-conocido que está en la base de la perspectiva epistemológica de la conciencia; es decir, el presupuesto de que existe un sujeto que conoce un objeto.

Es en este punto que Sartre postula que existe una conciencia primera, que no es conciencia de conocimiento, una conciencia que denomina como “no posicional”, “no téctica” y que es una conciencia pre-reflexiva, en clara distinción a la conciencia posicional, téctica o reflexiva. Según Sartre:

40 Ídem.

Empero, la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que *sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento*.⁴¹

En primer lugar, es importante señalar que no es que existan dos conciencias, como si la conciencia estuviera partida y fuera doble; se trata de la misma conciencia pero en diferente función y síntesis. En segundo lugar, si esa conciencia primera no es conciencia cognoscente, ¿qué tipo de conciencia es? Se trata de la conciencia de ser conciencia, conciencia de sí misma. Antes que ser conciencia *de algo*, la conciencia debe ser conciencia de sí misma, pues—afirma Sartre— de otra manera sería una conciencia ignorante de sí, una conciencia inconsciente de sí, lo cual al filósofo le parecería absurdo una conciencia que no sea consciente, es decir, que se desconozca a sí misma. Tampoco se trata de una conciencia que se imponga como una forma externa a la conciencia cognoscente. Dicho de otra manera, para tener conciencia de la mesa es necesario ser consciente de ello, tener conciencia de esa conciencia *de mesa* (y no a la manera de un conocimiento, sino de una relación existencial). Sartre ejemplifica su argumento: “una mesa no está [sólo] en la conciencia... una mesa está en el espacio, junto a la ventana, etc.”⁴²

Si esta conciencia *de* conciencia no es una conciencia al modo del “conocimiento de la conciencia”, ¿de qué tipo de conciencia hablamos? La respuesta de Sartre se mantiene en el plano ontológico: esa conciencia es conciencia de sí porque es *conciencia de existir*. Es el mismo existente que es consciente de sí por el mero hecho de existir y esto es más originario que el conocimiento reflexivo de la conciencia. Por

41 Ídem.

42 *Ibid.*, 17.

ello, Sartre afirma que la conciencia primera, pre-reflexiva, no-posicional, no resulta de la “primacía del conocimiento”, ni de una “construcción lógica”, sino de “la primacía de la existencia sobre la esencia,”⁴³ como después repetirá en su famosa conferencia del 29 de octubre de 1945, *El existentialismo es un humanismo*.⁴⁴ Para hacer esa distinción, Sartre sugiere poner entre paréntesis el *de* de la conciencia para indicar esa diferencia entre la perspectiva posicional, en la que aún cree encontrar un residuo epistemológico, y la perspectiva no posicional de la conciencia, que es la que él sostiene como primaria, para así evitar recaer en la perspectiva epistemológica. Tipográficamente la diferencia se expresaría de la siguiente manera: *de* y (de); la primera para expresar la conciencia reflexiva o téctica y la segunda para la pre-reflexiva o no téctica.

Justamente porque se trata, como he estado insistiendo, de una relación ontológica, a esta conciencia *de* la mesa, que es la de la conciencia reflexiva, posicional, le es indispensable como su condición “necesaria y suficiente” la conciencia de sí, no-tética, no posicional o pre-reflexiva (que sería la conciencia (*de*) la mesa). De esta manera, a la “conciencia *de algo*” de la fenomenología husseriana, Sartre la complejizará con la “conciencia (de) algo”, creyendo, con ello, eliminar cualquier residuo epistemológico y restituyendo desde la misma raíz la primacía ontológica al tratarse de una *relación de ser a ser*, es decir, del ser de la conciencia al ser de la cosa y esta relación a su vez se apoya en la existencia, es decir, en la conciencia de existir, que no puede sustentarse en el conocimiento. Dicho de otra manera, la conciencia, en tanto que ser transfenoménico y translúcido, está atravesada de extremo a extremo por la

43 *Ibid.*, 23.

44 Jean Paul Sartre, *El existentialismo es un humanismo*, trad. Victoria Praci (Edhasa, 2009), 29.

existencia o en palabras de Sartre, “la conciencia es una plenitud de existencia.”⁴⁵

De lo anterior se sigue una primera respuesta a la pregunta que motiva este texto: al nivel estructural no cabe una conciencia ignorante, inconsciente, representacional, dualista (sujeto/objeto del conocimiento), escindida entre pulsiones desconocidas y una razón autoconsciente, en la que se conozca una parte y se desconozca la otra, en la que una parte esté oscura y la otra iluminada, una parte inconsciente y otra consciente, una parte dividida entre el Ello y el Yo freudiano. Incluso en su *Bosquejo de una teoría de las emociones* critica el presupuesto psicoanalítico del inconsciente al compararlo con el noumeno kantiano,⁴⁶ que también resulta incognoscible. Para contrastar más su propuesta con la del psicoanálisis freudiano remata con la siguiente afirmación: “El psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es, para él, co-extensivo a la conciencia.”⁴⁷

Para ejemplificar esta diferencia entre conciencia posicional y conciencia no posicional, entre reflexividad y no-reflexividad, Sartre recurre a un ejemplo: el de los 12 cigarros.⁴⁸ Primero, tengo la conciencia posicional *de* esos 12 cigarrillos (recuérdese que lo que está en discusión no es una relación de conocimiento o representacional, sino de ser a ser, una relación trascendente). Pero este tener conciencia posicional de esos 12 cigarrillos (que sería la conciencia reflexiva, tética: “conciencia *de* 12 cigarrillos”) implica a su vez la conciencia no posicional o pre-reflexiva (*de*) los 12

45 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 22.

46 Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. Mónica Acheroff (Alianza Editorial, 2012), 49.

47 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 616.

48 *Ibid.*, 20.

cigarrillos, porque no me pongo a hacer el ejercicio reflexivo de contar un cigarro y luego tener conciencia reflexiva de ese primer cigarro, para después contar un segundo cigarro y tener conciencia reflexiva de ese segundo cigarro, que se sumaría al primero en una nueva conciencia reflexiva y así hasta los 12 cigarros. Según Sartre la conciencia no procede de esa manera, no hace el ejercicio reflexivo de sumar cada cigarro y tener que recordar cada acto de suma, para llegar a decir “tengo 12 cigarros”; al contrario, la conciencia de los 12 cigarros se funda en la conciencia pre-reflexiva de esa síntesis entre el ser de la conciencia y el ser de los cigarros y sobre ella descansa la conciencia reflexiva.

Existencia y libertad

Pero hay algo más que explicaría su rechazo al inconsciente: justamente porque la conciencia reflexiva se funda en la conciencia de existir (la conciencia no tética o no-reflexiva) también esa conciencia se traduce en la libertad. En efecto, para Sartre la “libertad es, pues, indistinguible de ser de la «realidad humana». El hombre no es *primeramente* para ser libre *después*: no hay diferencia entre el ser del hombre y su «ser-libre».”⁴⁹ De acuerdo a esto, no es que primero se exista y luego, después de muchos esfuerzos, sacrificios y decisiones, se adquiera la libertad como en un segundo o tercer momento o movimiento. Esto es así porque para Sartre, así como la conciencia es conciencia de existir, la libertad también es un atributo ontológico de la existencia humana.

Y por ello, de acuerdo al autor, el sujeto está condenado a decidir y a asumirse: "... existir es siempre *asumir* su ser."⁵⁰ Para el filósofo no hay forma de escapar a la elec-

49 *Ibid.*, 60.

⁵⁰ Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, 18-19.

ción; o, dicho de otra manera, sólo la muerte permite no decidir. Desde este ángulo, es decir, desde la síntesis que se da entre conciencia y libertad en la existencia se explica el radicalismo ontológico de Sartre cuando afirma que “el ser del para-sí es una aventura individual y la elección debe ser elección individual de un ser concreto.”⁵¹

Recordemos que en el primer apartado del capítulo II de la cuarta parte de *El ser y la nada*, Sartre desarrolla su “psicoanálisis existencial” y plantea sus similitudes y diferencias con lo que llama el psicoanálisis empírico.⁵² En ese parte describe alrededor de 8 aspectos en los que ambos coinciden y de entre ellos, destaco el siguiente:

Ambos, el psicoanálisis empírico y el psicoanálisis existencial *buscan una actitud fundamental* en situación que no podría expresarse por definiciones simples y lógicas, puesto que es anterior a toda lógica, y que exige ser reconstruida según leyes de síntesis específicas. *El psicoanálisis empírico trata de determinar el complejo*, designación que de por sí indica la polivalencia de todas las significaciones implicadas. *El psicoanálisis existencial trata de determinar la elección originaria.*⁵³

Como se aprecia del texto citado, ambos, psicoanálisis existencial y psicoanálisis empírico, buscan *una actitud fundamental* que pueda explicar las conductas humanas y

51 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 644. En esta ontología también es importante la nada, pues es el atributo de la conciencia para develar la estructura del ser-para-sí: aquel ser que “no es lo que es y es lo que no es” (*Ibid.*, 402).

52 Posiblemente el calificativo se debe a que considera el suyo como filosófico o, más exactamente, ontológico.

53 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 616.

esa explicación no la encuentran en “definiciones simples y lógicas, puesto que [son] anterior(es) a toda lógica”. No se trata pues ni de conocimiento en el sentido de una autoconciencia ni de razonamientos construidos mediante la lógica ni de un saber científico que presupone un sujeto y un objeto. De acuerdo a Sartre, en el caso del “psicoanálisis empírico,” ese último fundamento lo encuentra en el complejo.

Pero como apuntan algunos autores,⁵⁴ ese concepto del complejo en realidad fue criticado por el mismo Freud y terminó siendo poco fructífero en el psicoanálisis (con excepción de algunos usos específicos, en las que se hace referencia, por ejemplo, al “complejo de Edipo”, al “complejo de castración”, etc.). En efecto, sobre esto, Freud afirma en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* que el complejo se convirtió en una “palabra cómoda” y con “un empleo tan abusivo en perjuicio de formaciones conceptuales más precisas.”⁵⁵

Sartre, en cambio, sostenía que su propuesta de buscar una actitud central que diera cuenta de los comportamientos humanos había que buscarla en la “elección originaria”, es decir, en la libertad. Como lo mencionamos en el caso de su cuento *La infancia de un jefe* y su relato autobiográfico, *Las palabras*, no es que el autor niegue que existan esa afecciones (neurosis, narcicismo, relaciones edípicas, libido, pulsiones, etc.), sino que el problema era determinar, desde el punto de vista filosófico, cómo se relacionan con la elección fundamental y qué hace el individuo con ellas. Si en sus cuentos y relatos hace un uso literario y ficcional para comprender el carácter de los personajes, en *El Ser y*

54 Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, trad. Fernando Gimeno (Paidós, 2016), 56.

55 Sigmund Freud, *Obras completas, volumen XIV*, trad. José Etchegorry (Amorrortu, 2012), 28.

la nada intenta dar una explicación filosófica y racional, como cartesiano que era.⁵⁶ Para Sartre, la explicación filosófica de estos fenómenos no habría que encontrarla en el inconsciente sino en la mala fe, como bien señalan algunos intérpretes.⁵⁷

Según el filósofo, en la mala fe “se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable.”⁵⁸ Sartre pone el ejemplo del cleptómano de libros,⁵⁹ que obra de mala fe al reputar su comportamiento a ciegos e inconscientes impulsos, cuando su misma conciencia pre-reflexiva o no posicional es consciente de esa elección (recordemos que en Sartre existe la conciencia reflexiva y la pre-reflexiva) y en la medida en que la conciencia es traslúcida y co-extensiva a la existencia no puede ocultarse nada (a lo sumo, si lo hace, se auto engaña). Por ello, en la mala fe la conciencia sigue siendo consciente de sí misma, existe “una captación pre-reflexiva (de) la conciencia como realizándose de mala fe”, pero lo que sucede es que el cleptómano se engaña sí mismo.⁶⁰

Para ilustrar la “elección originaria” Sartre pone el ejemplo de Flaubert.⁶¹ Flaubert, nos dice, pasaba por tener “una gran ambición”. Esa ambición puede deberse a una pulsión, a una insatisfacción sexual, a un deseo sublimado, lo que es tanto como decir que es una contingencia; es

56 Sartre afirmaba que estudiaba “bajo el signo de Descartes” (citado en Cohen-Solal, 139).

57 Élizabeth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, 65; Jean-Bertrand Pontalis, “Prefacio”, 16.

58 Jean Paul Sartre, *L’Être et le Néant*, 83.

59 *Ibid.*, 85.

60 *Ibid.*, 83.

61 *Ibid.*, 605.

decir, desde esta interpretación, las razones por las que alguien se vuelve ambicioso varían; en cambio, para Sartre, lo más importante para interpretar esa rasgo es saber qué hizo Flaubert con esa ambición; es decir qué elecciones fundamentales y particulares estuvieron en juego para que Flaubert devenga lo que es. Por supuesto, esa elección fundamental implica un proyecto o una totalidad de ser. Según Sartre esa ambición o cualquier otro deseo o impulso, sólo pueden entenderse en el marco de la “totalidad de su impulso hacia el ser, su relación original consigo mismo, con el mundo y con el otro, en la unidad de sus relaciones internas y de un proyecto [o elección] fundamental.”⁶²

Se advierte que mientras el psicoanálisis destaca la relevancia del pasado y las pulsiones (de esto darían cuenta el complejo de Edipo, las neurosis, los sueños, etc.), Sartre hace girar el comportamiento en torno al futuro y la elección fundamental. Es desde el futuro que el pasado y las pulsiones adquieren su sentido y explicación. Para Sartre ningún pasado determina nuestra elección; es más bien la elección fundamental, que viene de la lejanía y que aun no es, la que se vuelve determinante y dota de sentido a cada decisión.

¿De qué se trata entonces en esa elección o proyecto fundamental que daría cuenta tanto del comportamiento como del rechazo del inconsciente por parte de Sartre? Primero, no debemos de confundir la libertad descrita por Sartre con otras concepciones, como la del liberalismo y la del anarquismo. No estamos en el plano político, económico, epistemológico ni, por el momento, ético; aunque pueda tener sus repercusiones. Segundo, Sartre define la elección fundamental o libertad como “conciencia de ser”. Para comprender esta idea es central retomar su

62 *Ibid.*, 608.

concepción de la conciencia, que párrafos arriba describí. He mencionado la diferencia entre la conciencia posicional y la no posicional y cómo ésta última es la conciencia de sí misma (por ejemplo, mi conciencia es conciencia de sí misma cuando estoy escribiendo este texto sobre Sartre). Pero esa conciencia que es también conciencia de existir se entera de su libertad justamente por su existencia. Para Sartre no puede haber una existencia que no sea conciencia de sí, de la misma manera que toda conciencia es conciencia de existir. Por esto Sartre afirma, quizá con una expresión poco afortunada, que “elección y conciencia son una y la misma cosa.”⁶³

Con lo anterior debe quedar claro que la libertad que está analizando Sartre está inscrita en la “comprensión ontológica de la libertad.”⁶⁴ Es una libertad que le es inherente a la existencia humana, de la misma manera que a la existencia le es inseparable la conciencia. Por eso, existir es elegir y elegir es existir. Y por lo mismo, el ser humano no tiene escapatoria y está condenado a elegir y aún la no elección es una elección; de aquí se entiende la responsabilidad con la que los seres humanos cargan, porque su única condena es la obligación de elegir (y de aquí también la angustia y la mala fe como conductas de huida).

Pero esta libertad ontológica no es etérea o como si sobrevolara, es decir, no es una “contingencia caprichosa, ilegal, gratuita e incomprendible”;⁶⁵ es parte de la estructura

63 *Ibid.*, 506. Pregunta, ¿puede haber una existencia que no sea conciencia de sí? Es posible, por ejemplo, quien se encuentre en estado vegetativo. Pero en este caso, ya no sería un para-sí, sino un ser-en-sí; aunque de una forma peculiar porque seguiría siendo un ser-para-otro para ciertas las subjetividades vivas.

64 *Ibid.*, 521.

65 *Ibid.*, 497.

del ser: el ser-en-el-mundo, por eso es una libertad *situada*; situada en relación al ser-en-sí, con relación al ser-para-otros y situada en un mundo —no cualquier mundo sino *este* mundo y no otro. Por *situación* además tampoco debe entenderse una abstracción sino que tiene también su concreción en dos elementos: por un lado, las “estructuras de la situación”, que consisten en el sitio, el cuerpo, el pasado, la posición que se ocupa y las relaciones con la otredad; por el otro, los “estratos de realidad”, con lo que Sartre refiere al conjunto de objetos significantes.⁶⁶ La libertad, pues tiene una estructura ontológica que la define. A esta libertad se refiere Sartre como “elección originaria”.

Palabras finales

En la medida en que Sartre hace coincidir la libertad con la existencia, en el sentido de que el existente, por el simple hecho de existir, debe elegir y dado que esa misma existencia se entera de su conciencia justamente por su existencia, en esa misma medida rechaza cualquier posibilidad de una conciencia que no sea consciente de sí; de ahí que postular el inconsciente le parece absurdo. Por eso, decía más arriba, para Sartre se trata de una conciencia translúcida y transfenóménica. Pero también por esto mismo se aprecia la diferencia entre una ontología del ser, que es lo que intenta hacer Sartre y una analítica del aparato psíquico, como Freud la desarrolló. Aunque Freud y el psicoanálisis han tenido gran repercusión en la filosofía, es importante tener en cuenta ese desnivel, pues si bien Freud cuenta con un conjunto de textos sobre metapsicología, que a decir de Strachey (2012, 101) constituyen su teoría o filosofía, su objetivo sigue siendo comprender la psique humana.

66 Para el análisis de estas estructuras y estratos, Enrique G. Gallegos, *Sartre y la filosofía de la subjetivación*, 94-95.

En resumen, con los argumentos desarrollados se entiende por qué Sartre rechaza el inconsciente; para decirlo concisamente: porque el existente, en tanto ser consciente, no puede no ser libre. En función de esos argumentos es imposible no pensar que a pesar de cierto individualismo filosófico (“el ser es una aventura individual”), la filosofía de Sartre es de una belleza, comprensión y generosidad para con el ser humano porque sitúa en su estructura ontológica la libertad. Pero también implica una enorme responsabilidad porque el sujeto está condenado a tomar elecciones, lo quiera o no, le guste o no, lo acepte o no. Si es responsable de sus elecciones amorosas, de sus vínculos afectivos, también lo es de su adicción al juego y de su neurosis. Y si no acepta esa condición existencial es porque actúa de mala fe.

Empero, esta generosidad para con la condición humana se torna problemática, justamente por descansar en una libertad radical, porque puede tener el efecto de pasar por alto las estructuras sociales y económicas que condicionan el comportamiento. En la fase actual neoliberal, los agenciamientos subjetivos que descansan en una ontología individualista corren el riesgo de volverse apologistas del capitalismo y apuntalar la atomización social, el sometimiento de la vida al valor de cambio, el individualismo, el emprendimiento, la desregulación del trabajo y la crisis climática, como paradójicamente sucede con ciertos discursos de la cultura posmoderna y del posestructuralismo. Pero cuando Sartre gire al marxismo a finales de los años cincuenta, y lo califique como “l’indépassable philosophie de notre temps [la filosofía insuperable de nuestro tiempo]” en su *Critique de la raison dialectique*,⁶⁷ tratará de combatir ese individualismo

⁶⁷ Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique I* (Gallimard, 1985), 14.

ontologizante con una mirada más histórica y colectiva. Pasará de la radical conciencia existencial transfenoménica y responsabilidad individual a la búsqueda de lo colectivo (sin ahogar la libertad). Hoy sabemos lo mucho que significa ese juicio y la urgencia de reflexionar a contraluz de los tiempos críticos que vivimos desde el inicio del neoliberalismo, que más o menos coincide con la muerte de Sartre en 1980. Pero esta es otra historia que es imposible describir en este lugar por razones de espacio y elaboración categorial.

Bibliografía

Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducido por Juan Miguel Palacios. Ediciones Sígueme, 1999.

Cohen-Solal, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Gallimard, 1999.

Contat, Michel y Rybalka, Michel. *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie, commentée*. Gallimard, 1970.

De Bujanda, J.M. *Index des livres interdits, XI, 1600-1966*. Centre d'études de la Renaissance, Université de Sherbrooke-Librarie Droz, 2002.

Freud, Sigmund. “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico.” En *Obras completas, volumen XIV*. Traducido por José Etcheverry. Amorrortu, 2012, 7-64.

Freud, Sigmund. “El yo y el ello.”. En *Obras completas*, vol. XIX. Traducido por José Etcheverry. Amorrortu, 2011, 13-63.

Gallegos, Enrique G. *Sartre y la filosofía de la subjetivación*. Universidad Autónoma Metropolitana-C, 2021.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Trotta, 2006.

Sartre y el psicoanálisis. ¿Por qué rechazó del inconsciente?

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, 1997.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de Psicoanálisis*. Traducido por Fernando Gimeno. Paidós, 2016.

Moran, Dermot. *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Francisco Castro y Pablo Lazo. Anthropos-UAM, 2011.

Pontalis, Jean-Bertrand. “Prefacio. Guión Freud, guión Sartre”. En Jean-Paul Sartre. *Freud. Un guión*. Traducido por Ma. Concepción García-Lomas Pradera. Alianza Editorial, 1985, 9-23.

Roudinesco, Élizabeth. *Filósofos en la tormenta*. Traducido por Sandra Garzonio. Fondo de Cultura Económica, 2009.

Sartre, Jean-Paul, Freud. *Un guión*. Traducido por Ma. Concepción García-Lomas Pradera. Alianza Editorial, 1985.

Sartre, Jean-Paul. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Traducido por Mónica Acheroff. Alianza Editorial, 2012.

Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique I*. Gallimard, 1985.

Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Traducido por Victoria Praci. Edhsa, 2009.

Sartre, Jean-Paul. *El idiota de la familia. Gustavo Flaubert desde 1821 a 1857*. Editorial Tiempo Contemporáneo, 1975.

Sartre, Jean-Paul. *La imaginación*. Traducido por Carmen Dragonetti. Serpe, 1984.

Sartre, Jean-Paul. *La nausée*. Gallimard, 2011

Sartre y el psicoanálisis. ¿Por qué rechazó del inconsciente?

Sartre, Jean-Paul. *La trascendencia del ego*. Traducido por Miguel García-Baró. Síntesis, 2003.

Sartre, Jean-Paul. *Le mur*. Gallimard, 2012.

Sartre, Jean-Paul. *Les mots*. Gallimard, 2011

Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, 2006.

Sartre, Jean-Paul. *Lo imaginario. Psicología fenomenología de la imaginación*. Traducido por Manuel Lamana. Losada, 2005.

Serrano, Agustín. “Prólogo. Acerca de la incierta desaparición del yo.” En Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*. Traducido por Miguel García-Baró. Síntesis, 2003.

Strachey, James. “Nota introductoria”. En Sigmund Freud en *Obras completas, volumen XIV*. Traducido por José Etcheverry. Amorrortu, 2012, 101-104.

Vauday, Patrick. “Sartre: reverso de la fenomenología”. En *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*. Coihue, 2005, 61-68.

Wald Lasowski, Aliocha. *Jean-Paul Sartre, une introduction*. Pocket, 2011.

EL SIGNIFICADO: ENTRE LAS REDES DE LA LÓGICA Y LA EXPERIENCIA

MEANING: IN THE NETWORK OF LOGIC AND EXPERIENCE

**LE SENS: AU SEIN DU RÉSEAU DE LA LOGIQUE
ET DE L'EXPÉRIENCE**

Rosa Elia Rubí Bernal¹

Alberto Jorge Falcón Albarrán²

Resumen: Las teorías que abordan la construcción del significado lingüístico han evolucionado de manera complementaria y contrastante a lo largo del tiempo. Mientras la semántica formal concibe el significado como una relación lógica y estable entre signos y referentes, la semántica cognitiva enfatiza la influencia de la experiencia, la percepción y el contexto en su formación. Este diálogo entre perspectivas ha enriquecido la comprensión del significado, revelando su carácter dinámico y su dependencia de las capacidades cognitivas y del entorno. En esta línea, la teoría de las redes léxicas plantea una visión innovadora, entendiendo el significado como un fenómeno emergente de las relaciones estructurales y cognitivas entre unidades léxicas. Este trabajo sostiene que dichas redes constituyen un marco pertinente para explicar cómo el signifi-

¹ Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, Morelos.

² Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, Morelos.

ficado se adapta y transforma en función de las experiencias y perfiles cognitivos, proponiendo una filosofía del lenguaje ampliada que integre los aportes de los enfoques formales y cognitivos para abrir nuevas vías de estudio interdisciplinario.

Palabras clave: Construcción del significado, semántica cognitiva, redes léxicas, filosofía del lenguaje, procesamiento semántico, relaciones conceptuales, teoría del significado.

Abstract: Theories on the construction of linguistic meaning have been evolving, complementing, and contrasting with one another. While formal semantics conceives meaning as a logical and stable relation between signs and referents, cognitive semantics highlights the influence of experience, perception, and context in its formation. This dialogue between approaches has enriched the understanding of meaning, revealing its dynamic nature and dependence on cognitive capacities and the environment. Within this framework, the theory of lexical networks offers an innovative view that conceives meaning as an emergent phenomenon resulting from the structural and cognitive relationships among lexical units. In this sense, this article argues that these networks enable us to understand how meaning adapts and transforms based on experiences and cognitive capacities, and proposes an expanded philosophy of language that integrates formal and cognitive approaches, opening new paths for the interdisciplinary study of meaning.

Key words: Cognitive semantics, lexical networks, philosophy of language, semantic processing, conceptual relations, theory of meaning.

Résumé: Les théories portant sur la construction du sens linguistique ont évolué au fil du temps, dans un mouvement à la fois complémentaire et contrasté. Alors que la sémantique formelle conçoit le sens comme une relation logique et stable entre signes et référents, la sémantique cognitive met en lumière l'influence déterminante de l'expérience, de la perception et du contexte dans sa formation. Ce dialogue entre perspectives a enrichi la compréhension du sens, en révélant son caractère dynamique et sa

dépendance aux capacités cognitives ainsi qu'à l'environnement. Dans cette perspective, la théorie des réseaux lexicaux propose une approche novatrice, considérant le sens comme un phénomène émergent des relations structurelles et cognitives entre unités lexicales. Cet article soutient que ces réseaux constituent un cadre pertinent pour expliquer comment le sens s'adapte et se transforme en fonction des expériences et des profils cognitifs, et propose une philosophie du langage élargie intégrant les apports des approches formelles et cognitives, afin d'ouvrir de nouvelles voies à l'étude interdisciplinaire du sens.

Mots-clés: Construction du sens, sémantique cognitive, réseaux lexicaux, philosophie du langage, traitement sémantique, relations conceptuelles, théorie du sens.

Introducción

¿De qué está constituido el significado lingüístico? ¿Son los significados una entidad fija sólo en espera de ser capturada? ¿O debemos concebir al significado lingüístico más bien como una experiencia dependiente del organismo y las capacidades cognitivas de quien lo experimenta? Tradicionalmente, el significado ha sido concebido como una relación lógica entre signos y referentes, regida por condiciones de verdad y estructuras abstractas. En este contexto, en la semántica veritativo-condicional, desarrollada por Frege,³ Russell⁴ y posteriormente formalizada por Tarski⁵ y Montague,⁶ se entiende al significado como una función de verdad, en donde las oraciones se interpretaban en relación con su capacidad para ser verdaderas o falsas en determinados modelos del mundo. Sin embargo, esta perspectiva lógica es la pauta a otras perspectivas que atienden fenómenos del lenguaje natural como la polisemia, la ambigüedad, la metáfora, y la variabilidad del significado en contextos reales de uso. Complementariamente, desde la semántica cognitiva, impulsada por autores como Lakoff,⁷ Langacker⁸ y Talmy,⁹

3 Gottlob Frege, “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100, (1982): 25-50.

4 Russell, Bertrand Rusell, “On denoting”, *Mind* 14, no. 56 (1908): 479-493.

5 Alfred, Tarski, “The semantic conception of truth and the foundations of semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research* 4, no. 3 (1944): 341-376.

6 Richard Montague, “Universal Grammar” *Theoria* 36, no. 3 (1970): 373-398.

7 George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (Basic Books, 1999).

8 Ronald W Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar: Theoretical Prerequisites* (Stanford University Press, 1987).

9 Leonard Talmy, “Lexicalization Patterns: Semantic Structure in Lexical Forms.”, en *Language Typology and Syntactic Description*, Vol. 3: *Grammatical* Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.

Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 191-228

se propone que el significado no debe analizarse únicamente como un sistema lógico, sino como un sistema conceptual estrechamente ligado a la percepción, la experiencia corporal y la categorización. Los criterios propuestos desde la semántica cognitiva no sólo complementan lo que debe considerarse un análisis semántico adecuado, sino que exigen una reconsideración de la propia naturaleza de la semántica: ya no como una teoría del significado abstracto y descontextualizado, sino como una teoría que refleja la estructura conceptual del pensamiento humano, su variabilidad contextual y su anclaje en la experiencia.

Como parte de la semántica cognitiva, la *teoría de redes léxicas* representa una evolución en la tradición semántica, al proponer una visión estructurada, relacional y cognitivamente motivada del significado léxico. Lejos de concebir las palabras como entidades aisladas con significados fijos, esta teoría parte de la idea de que el significado surge de las relaciones que las palabras mantienen entre sí dentro de una red conceptual organizada. Las redes léxicas permiten representar las conexiones semánticas, asociativas y categoriales que existen entre los elementos del léxico mental, y han demostrado ser especialmente útiles para describir la organización del conocimiento lingüístico en poblaciones diversas, incluyendo infantes en desarrollo y personas con trastornos del lenguaje. La noción de red léxica es una herramienta clave para describir cómo se organizan, relacionan y transforman los significados dentro del léxico mental, abriendo nuevas posibilidades tanto para la investigación teórica como para su aplicación en contextos educativos y clínicos. Además, el análisis de la dinámica y estructura de las redes léxicas permite también apreciar las diferencias en la naturaleza de los significados según

Categories and the Lexicon, editado por Timothy Shopen, 57–149. (Cambridge University Press, 1985).

la entidad mental que los construye, dados, ya sea por su contexto y experiencias o por sus capacidades cognitivas.

Este manuscrito deriva de la transformación de la teoría del significado para preguntar ¿cómo se organiza el significado cuando consideramos no solo los principios universales de la cognición humana, sino también la experiencia y la diversidad?

Las redes léxicas, entendidas como estructuras emergentes que articulan memoria, atención, categorización y experiencia, ofrecen una herramienta poderosa para explorar esta cuestión. No sólo describen cómo se distribuye el significado en la mente, sino que revelan cómo se adapta a diferentes perfiles cognitivos, como lo muestran las relaciones temáticas observadas en el lexicón de las personas con síndrome de Down.¹⁰

A partir de lo anterior, se propondrá que el significado debe entenderse como una propiedad emergente de sistemas complejos, moldeada por la experiencia, y sensible a la variación cognitiva. Esta perspectiva no busca reemplazar los modelos existentes, sino situarlos dentro de una filosofía del lenguaje más amplia, capaz de integrar las aportaciones de la semántica formal, la psicolingüística y las ciencias cognitivas contemporáneas.

El formalismo lógico y la semántica cognitiva

La semántica clásica define el significado de las expresiones lingüísticas mediante herramientas de la lógica formal y la teoría de conjuntos, proporcionando así una teoría precisa

10 Rosa Rubí y Alberto Falcón, “Lexical Organization in Spanish-Speaking Children with Down Syndrome: Thematic and Taxonomic Relations”, póster presentado en el 2024 ICIS, *Biennial International Congress of Infant Studies* (Glasgow, Scotland, 4-6 de julio 2024).

y sistemática del significado aplicable tanto a los lenguajes formales como al lenguaje natural.

Frege¹¹ propone la distinción entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*), y sostuvo que el significado de una oración completa reside en su valor de verdad. Bertrand Russell,¹² por su parte, propone el análisis lógico para la resolución de las ambigüedades del lenguaje natural. Tarski¹³ propuso una teoría semántica de la verdad basada en condiciones de verdad, definiendo con rigor formal qué significa que una oración sea verdadera en un lenguaje dado. Finalmente, Rudolf Carnap¹⁴ aplica una lógica modal y semántica intencional en su intento por sistematizar la semántica de los lenguajes formales.

Una de las características de la semántica clásica es el un conjunto de restricciones de adecuación, como la caracterización de relaciones entre palabras (sinonimia, antonimia, hipónimia) y relaciones lógicas entre oraciones (implicación, contradicción). Este enfoque ha llevado a una visión de la semántica como una forma de lógica. Por otro lado, la semántica clásica sostiene varios principios centrales: el referencialismo (las palabras adquieren significado al referirse a entidades del mundo), la composicionalidad (el significado de una expresión compleja depende del significado de sus partes), y la idea de que el lenguaje puede modelarse como una lógica aplicada.

El enfoque propuesto por la semántica clásica ofrece claras aportaciones en cuanto a su análisis, características

11 Frege, “Über Sinn und Bedeutung”, 25-50.

12 Russell, “On denoting”, 479-493.

13 Tarski, “The semantic conception of truth and the foundations of semantics”, 341-376.

14 Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic* (University of Chicago Press, 1947).

y restricciones. Asimismo, sus aplicaciones incluyen la lingüística formal (especialmente en los trabajos de Richard Montague),¹⁵ la filosofía analítica, y la inteligencia artificial. Sin embargo, sus limitaciones han sido también evidentes: no aborda adecuadamente fenómenos como la ambigüedad, la metáfora o la variación prototípica, y subestima el papel del contexto, el cuerpo y la cultura en la construcción del significado.

Desde la semántica clásica, las categorías lingüísticas son concebidas como conjuntos definidos por condiciones necesarias y suficientes. Bajo este paradigma, de clara inspiración aristotélica, se asume que cada palabra posee un significado estable y que los conceptos pueden delimitarse con precisión lógica. Sin embargo, investigaciones sobre el desarrollo como las de Rosch¹⁶ han mostrado que las categorías humanas no se estructuran con base en reglas fijas, sino que se organizan en torno a prototipos: miembros más representativos de una categoría que funcionan como puntos de referencia cognitiva para clasificar otros elementos. A través de experimentos con tareas de clasificación, Rosch encontró que los sujetos no trataban todos los miembros de una categoría como equivalentes. Por ejemplo, dentro de la categoría *ave*, conceptos como *petirrojo* o *gorrión* se consideraban más “típicos” que *pingüino* o *avestruz*, a pesar de que todos pertenecen formalmente al mismo grupo. Este tipo de investigaciones, complementa con la teoría clásica, mostrando que la pertenencia categorial es gradual y no dicotómica, y que la estructura semántica refleja tanto la experiencia como la percepción del hablante, no reducible a estructuras lógicas abstractas.

15 Montague, “Universal Grammar”, 373-398.

16 Rosch, Eleanor, “Cognitive representations of semantic categories”, *Journal of Experimental Psychology: General* 104, no. 3 (1975): 192-233.

En este mismo sentido, Lakoff y Johnson,¹⁷ quienes muestran que muchas nociones del pensamiento humano —incluidas las más abstractas como el tiempo, la causa, la moral o el poder— se construyen sobre la base de metáforas conceptuales que transfieren estructura desde dominios concretos (como el espacio o el cuerpo) hacia dominios abstractos. Estas metáforas, lejos de ser meros adornos poéticos, organizan sistemáticamente las redes semánticas del pensamiento y el lenguaje. Por ejemplo, la metáfora conceptual “el tiempo es dinero” organiza expresiones como “perder tiempo”, “invertir tiempo” o “ahorrar tiempo”, mostrando cómo una red semántica puede estructurar la manera en que pensamos y hablamos sobre nociones temporales. En este modelo, los significados no son estáticos ni universales; están relationalmente definidos y contextualmente activados. Una palabra como *banco* puede activar redes distintas según el entorno en que aparece (institución financiera, objeto para sentarse), y su interpretación dependerá de las conexiones conceptuales relevantes en cada caso. Esta flexibilidad también se manifiesta en la organización léxica de los hablantes, cuyas redes semánticas se configuran de manera única según su historia cognitiva, social y cultural.

La semántica cognitiva propone, entonces, un modelo basado en prototipos, en el cual los miembros de una categoría no tienen todos el mismo estatus (por ejemplo, pingüino vs. gorrión). Esta organización semántica, radial y centrada en ejemplares prototípicos, se aleja de la lógica binaria y refleja la estructura del conocimiento humano. Desde el enfoque de las redes léxicas se puede asumir que el vocabulario mental se estructura no sólo por relaciones lógicas o taxonómicas, sino también por asociaciones

17 Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*.

temáticas, prototípicas y metafóricas, que reflejan la complejidad de la experiencia humana.

Los significados lingüísticos se pueden comprender dentro de marcos de experiencia o *frames*, que son estructuras cognitivas que organizan nuestro conocimiento sobre situaciones típicas.¹⁸ Por ejemplo, el marco de “comer en un restaurante” incluye roles como cliente, mesero, comida, menú, cuenta, etc. Este tipo de estructuras permite comprender cómo palabras diferentes activan partes de un mismo esquema y se interpretan en función de ese contexto conceptual compartido. Así, el significado no se reduce a definiciones formales, sino que se activa mediante redes de conocimiento.

Otro criterio importante para la adecuación semántica^{19,20} muestra la necesidad de incorporar el estudio de los esquemas de imágenes y las relaciones entre ellos en la semántica. Los esquemas de imágenes son estructuras pre-conceptuales dinámicas que surgen de nuestras interacciones corporales y experiencias espaciales. Por ejemplo, el criterio de la relación semántica,^{21,22} exige que todas las regularidades que gobiernan las relaciones entre significados se puedan establecer en términos completamente generales. La aplicación de este criterio, particularmente al estudio de la estructura semántica interna de elementos léxicos polisémicos, ha llevado a una línea principal de investigación contemporánea en semántica: la teoría de redes léxicas.

18 Charles J Fillmore, “Frame Semantics”, en *Linguistics in the Morning Calm*, 111-137. (Hanshin,1982).

19 Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar: Theoretical Prerequisites*.

20 Talmy, “Lexicalization Patterns: Semantic Structure in Lexical Forms”.

21 Beth Levin Brugman, “Story of Over”, (PhD diss., University of California, Berkeley, 1981).

22 Beth Levin Brugman, “The Story of Over: Polysemy, Semantics, and the Structure of the Lexicon” (PhD diss., University of California, 1984).

Las redes léxicas: una teoría del significado

La concepción de las redes léxicas en la semántica cognitiva permite representar la complejidad, la plasticidad y la experiencia situada del significado lingüístico. Esta perspectiva no sólo enriquece la comprensión de cómo funciona el lenguaje en la mente humana, sino que también ofrece un marco poderoso para explorar las variaciones individuales, culturales y cognitivas en la manera en que construimos y compartimos sentido.

La teoría de redes léxicas explica que los diferentes sentidos de una palabra —cuando tienen significados parecidos pero no idénticos— están conectados entre sí por distintos tipos de relaciones. Estas incluyen cambios en la forma en que imaginamos una situación, relaciones por metáforas o por cercanía en el uso, agregados de información contextual, diferencias en los papeles que juegan los elementos de una acción, o pequeños cambios en el enfoque del significado. Estas conexiones ayudan a mostrar cómo se organizan los distintos sentidos de una palabra de forma clara, sin repetir información innecesaria. Sin embargo, el alcance de las redes léxicas no se limita a la polisemia: también permiten modelar relaciones semánticas más amplias entre distintas unidades léxicas, como la sinonimia, la antonimia, las relaciones jerárquicas (hiperonimia-hiponimia), o las asociaciones temáticas y taxonómicas entre palabras.

Las redes léxicas proporcionan una estructura cognitiva que refleja no solo la multiplicidad de sentidos de una misma forma, sino también las conexiones entre palabras que comparten o están significados dentro de un sistema lingüístico más amplio. La teoría de redes léxicas ayuda a descubrir y caracterizar los principios explicativos que gobiernan el léxico, en lugar de verlo como una mera

lista de irregularidades. En este sentido, las redes léxicas pueden entenderse como una representación funcional del léxico, ya que muestran cómo las unidades lingüísticas se encuentran organizadas y relacionadas en la mente del hablante. A esta representación, se le conoce como léxico mental o lexicón. Lejos de constituir un inventario estático, el lexicón se configura como una red dinámica en la que las asociaciones entre palabras, sus significados y sus contextos de uso se actualizan constantemente. Esta perspectiva abre paso al análisis de la organización del significado en el lexicón, donde se exploran los mecanismos cognitivos que permiten acceder, activar y utilizar dichas conexiones en la comprensión y producción del lenguaje.

Organización del significado: lexicón

El lexicón puede concebirse como una estructura dinámica encargada de organizar y almacenar el conocimiento lingüístico, facilitando el acceso al significado de las palabras en el lenguaje.

Diversos estudios han evidenciado que el acceso al lexicón se ve facilitado por la exposición previa a palabras relacionadas, lo que optimiza el procesamiento lingüístico tanto en adultos como en niños en edad escolar. Este fenómeno, conocido como *priming* semántico, implica que la activación de un término mejora la velocidad y precisión con la que se reconoce una palabra posterior vinculada.²³

²⁴ Dicho efecto es consistente con modelos de memoria

23 Neely, James H Neely, "Semantic priming effects in visual word recognition: A selective review of current findings and theories", en *Basic Processes in Reading: Visual Word Recognition*, editado por Derek Besner y Glyn W. Humphreys, 264-336 (Erlbaum, 1991).

24 Kate Nation y Margaret J. Snowling, "Developmental differences in sensitivity to semantic relations among good and poor comprehenders: Evidence".

semántica que postulan que los conceptos están organizados según características compartidas. Por ejemplo, el modelo de McRae & Boisvert²⁵ y el de Cree & McRae²⁶ sugieren que las representaciones semánticas no son arbitrarias, sino que emergen de la interconexión entre atributos comunes, como el pelaje, las garras y las cuatro patas que asocian a un “gato” con un “perro”. Aunque estos modelos presentan variaciones en la manera en que un concepto influye en el reconocimiento de otro, coinciden en la idea de que las propiedades de los conceptos son fundamentales en la configuración de la red semántica. Estas propiedades, desde una perspectiva funcional, permiten que el lexicón se analice en tres niveles interdependientes: el conceptual, el de lema y el fonológico. En el nivel conceptual, las palabras se agrupan según sus significados y relaciones semánticas, permitiendo que “perro” y “gato” se asocien más estrechamente entre sí que “perro” y “mesa”. El nivel de lema almacena información gramatical específica de cada lengua, por ejemplo, que “perro” es un sustantivo singular con una variante plural “perros”. Finalmente, el nivel fonológico codifica la secuencia de sonidos de cada palabra, estableciendo conexiones entre términos fonéticamente similares.²⁷

Esta organización permite un acceso rápido y coordinado a la información necesaria para hablar y comprender, sirviendo

ce from semantic priming”, *Cognition* 70, no. 1 (1999): B1-B13.

25 Ken McRae y Stephanie Boisvert, “Automatic semantic similarity priming”, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 24, no. 3 (1998): 558-572.

26 George S. Cree y Ken McRae, “Analyzing the factors underlying the structure and computation of the meaning of complex concepts” en *The Psychology of Learning and Motivation*. Editado por Brian H. Ross, 89-138 (Academic Press, 2003).

27 Magnus Stille Trevor Bekolay, Peter Blouw y Peter Kröger, “Multi-level modeling of lexical access using Nengo”, *Cognitive Computation* 12 (2020): 117-134.

de base para los procesos de producción y percepción del lenguaje, lo cual es primordial para el procesamiento del lenguaje. Esta estrecha relación entre la estructura del léxico mental y su uso en la comunicación oral explica por qué los modelos cognitivos enfatizan la interacción entre diferentes niveles de representación. Comprender estas interacciones permite identificar los mecanismos que subyacen tanto a la producción como a la comprensión, y prepara el terreno para describir las rutas específicas que intervienen en cada proceso. El procesamiento del lenguaje se sustenta en dos rutas principales: una vinculada a la producción del habla y otra a su percepción

Ambas requieren la activación y recuperación eficiente de información lexical, fenómeno que se alinea con teorías de activación distribuida. En este sentido, cuando se activa un término, también se activan otras palabras con similitudes semánticas, sintácticas u ortográficas, lo que confirma la naturaleza interconectada y dinámica del lexicón mental.²⁸

Desde la filosofía cognitiva, este proceso sugiere que el pensamiento y el lenguaje no operan como entidades separadas, sino que interactúan en una estructura flexible donde la experiencia, la percepción y la memoria influyen en la organización y el acceso al sistema semántico.

El acceso al significado

La teoría de activación de propagación y priming es un modelo explicativo fundamental en la comprensión de cómo la mente humana accede, organiza y recupera la información relacionada con los significados. Desde una perspectiva

28 Paul A. Luce y David B. Pisoni, "Recognizing spoken words: The neighborhood activation model", *Ear and Hearing* 19, no. 1 (1998): 1-36.

filosófica cognitiva, esta teoría sugiere que el conocimiento no está encapsulado en unidades estáticas, sino que se encuentra distribuido en redes interconectadas, donde cada concepto mantiene relaciones dinámicas con otros.

El primer principio de esta teoría es la propagación de la activación, un mecanismo que describe cómo, al activarse una idea o un concepto en la memoria, su activación no permanece aislada, sino que se expande a través de conexiones preexistentes hacia otras ideas relacionadas.²⁹ Dicho de otro modo, el pensamiento no ocurre de manera lineal, sino que se despliega en una red de asociaciones, donde la activación de un nodo genera efectos en cascada sobre otros nodos conectados.

Por otro lado, el priming es un fenómeno que explica cómo la exposición previa a un estímulo facilita el procesamiento de otro estímulo posterior, siempre que ambos tengan una relación significativa.³⁰ Desde un punto de vista filosófico, podríamos decir que el priming ilustra la naturaleza contextual de la cognición humana: la mente no procesa la información en aislamiento, sino que se ve continuamente modulada por experiencias previas y estructuras preactivadas que predisponen la interpretación del presente.

En este sentido, la propagación de la activación y el priming son dos caras de la misma moneda. La primera explica cómo las asociaciones léxicas o conceptuales se estructuran en redes, mientras que la segunda describe cómo esas redes son influenciadas por eventos previos. Ambos mecanismos subyacen a procesos clave como la memoria semántica, la comprensión del lenguaje y la toma de decisiones.

29 Allan M. Collins, y Elizabeth F. Loftus, "A Spreading-Activation Theory of Semantic Processing", *Psychological Review* 82, no. 6 (1975): 407-428.

30 McRae, y Boisvert, "Automatic semantic similarity priming".

Diversos estudios han demostrado cómo operan las dinámicas de activación en el procesamiento del lenguaje.³¹
³² ³³ ³⁴ En tareas de priming semántico, por ejemplo, se ha observado que una palabra como tigre facilita el reconocimiento de león debido a su cercanía conceptual en la red semántica. En cambio, en priming asociativo, palabras como perro y hueso activan respuestas más rápidas debido a su fuerte coocurrencia en el uso cotidiano, aunque no compartan una categoría semántica estricta.

Ahora bien, si aplicamos esta teoría al desarrollo infantil, surge una cuestión crucial: ¿funciona el lexicón de un niño pequeño como una versión simplificada del sistema de memoria semántica de un adulto, o sigue principios organizativos distintos? La evidencia empírica aún es limitada en este campo, pero plantea un desafío filosófico y cognitivo importante: determinar si la estructura semántica emerge progresivamente a partir de un sistema menos especializado o si hay una discontinuidad cualitativa entre el aprendizaje temprano del lenguaje y la organización conceptual madura.

En última instancia, la teoría de activación de propagación y priming ofrece una clave para comprender la naturaleza flexible y distribuida del pensamiento humano. Lejos de ser un sistema rígido de almacenamiento de datos,

31 C. W. Keatley, J. A. Spinks y B. De Gelder, “Asymmetrical Cross-Language Priming Effects”, *Memory & Cognition* 22, no. 1 (1994): 70-84.

32 Holly P. Branigan, Martin J. Pickering, Simon P. Liversedge, Alan J. Stewart y Thomas P. Urbach, “Syntactic Priming: Investigating the Mental Representation of Language”, *Journal of Psycholinguistic Research* 24, no. 6 (1995): 489-506.

33 Kyle Mahowald,, Abigail James, Richard Futrell y Edward Gibson, “A Meta-Analysis of Syntactic Priming in Language Production”, *Journal of Memory and Language* 91 (2016): 5-27.

34 L. V. Ball, P. Brusini y C. Bannard, “Revisiting Novel Word Semantic Priming: The Role of Strategic Priming Mechanisms”, *Quarterly Journal of Experimental Psychology* (2024) <https://doi.org/10.1177/17470218241306747>.

la mente es una red en constante reconfiguración, donde cada nueva experiencia no solo añade información, sino que reestructura las conexiones preexistentes, modificando así nuestra percepción y comprensión del mundo.

La teoría de propagación también actúa en concordancia con la teoría conexionista que sugiere que el conocimiento no se encuentra localizado en una estructura centralizada, sino que emerge a partir de la distribución de patrones de activación entre múltiples nodos interconectados. Dichas unidades, a menudo modeladas como neuronas artificiales, están vinculadas mediante conexiones ponderadas cuya fuerza determina la eficiencia en la transmisión de señales. En este marco, el procesamiento de la información no ocurre de manera secuencial, sino en paralelo, permitiendo una activación dinámica y adaptativa de las representaciones léxicas.³⁵

Siguiendo este planteamiento, el lexicón mental se concibe como una vasta red semántica, donde las palabras, o incluso sus morfemas constituyentes, funcionan como nodos que se enlazan a múltiples otros mediante asociaciones de diversa intensidad. Esta estructura reticular es análoga a la conectividad sináptica del sistema nervioso, en la cual la significación de un término no reside en una representación aislada, sino en su posición dentro del entramado de relaciones contextuales y semánticas. Ante un estímulo léxico, la activación se propaga a través de la red siguiendo el principio de “spreading activation”. Este mecanismo asegura que la activación de un nodo no solo evoca su representación directa, sino que también estimula otras unidades relacionadas, configurando un mapa semántico dinámico. De forma simultánea, factores contextuales modulan esta

35 Jeffrey L Elman, “Connectionist models of language processing: Progress and prospects.” *Cognitive Science* 29, no. 4 (2005): 499-532.

propagación mediante procesos de inhibición competitiva, permitiendo que los nodos irrelevantes se supriman para optimizar el acceso a la información pertinente.³⁶ En este sentido, se puede explicar cómo los términos pueden evocar múltiples asociaciones en cuestión de milisegundos y cómo el sistema léxico es capaz de seleccionar el significado más adecuado en función del contexto discursivo. Dependiendo de si la tarea es de comprensión o producción lingüística, la entrada a la red puede originarse a partir de estímulos acústicos o de un campo semántico activado.

El enfoque conexionista dialoga estrechamente con el giro propuesto por la semántica cognitiva, que se aleja de la idea tradicional de significados fijos y universales —propia de la semántica clásica— para centrarse en cómo las personas construyen el significado a partir de su experiencia corporal, perceptiva y contextual. Mientras la semántica clásica busca definir el significado en términos de rasgos necesarios y suficientes, la semántica cognitiva, en sintonía con modelos conexionistas, entiende el significado como una red flexible y situada, en constante evolución y moldeada por el uso. Así, el paso hacia una concepción más dinámica y distribuida del léxico refleja una transformación profunda en la forma de entender cómo representamos y procesamos el lenguaje.

Aprendizaje del significado: referencia y asociación

El aprendizaje del lenguaje puede ser analizado en el marco del funcionalismo, en este sentido, el aprendizaje de palabras y sus significados no son sólo una cuestión de desarrollo biológico, sino de la interacción de múltiples procesos mentales organizados funcionalmente.

36 Martha Urrutia, *Procesamiento léxico y modelos conexionistas* (UNAM, 2003).

El aprendizaje de palabras en la infancia está estrechamente vinculado con el desarrollo cognitivo, que a su vez se ve influenciado por la maduración de distintas capacidades mentales. Durante los primeros años de vida, el crecimiento acelerado de estas capacidades impacta directamente en la adquisición del lenguaje.³⁷ Desde el punto de vista del constructivismo, en particular en la línea piagetiana, la adquisición de palabras puede entenderse como parte de la construcción activa del conocimiento a través de la interacción del niño con su entorno, donde cada nueva palabra aprendida es asimilada o acomodada dentro de esquemas conceptuales en constante evolución.

El proceso de aprendizaje de palabras involucra distintos mecanismos cognitivos fundamentales³⁸ como la atención, la memoria, asociación, la categorización y el mismo procesamiento semántico. El desarrollo de estas capacidades durante los primeros años sienta las bases para la adquisición del lenguaje. A medida que la capacidad cognitiva del niño se expande, el aprendizaje de palabras se vuelve más eficiente, facilitando la ampliación del vocabulario y la comprensión del significado en diferentes contextos.³⁹

Algunos autores argumentan que la adquisición de palabras es resultado de la capacidad de los niños para interpretar los estados mentales de los demás al usar el lenguaje, para otros la interacción social es clave, como motor

37 Estela Vivas y Luz Vivas, “La adquisición de palabras y el desarrollo de conceptos en la infancia”, *Revista de Psicología General y Aplicada* 62, no. 2 (2009): 201-218.

38 Janet F. Werker, y H. Yeung, “Infant speech perception and lexical representation”, *Trends in Cognitive Sciences* 9, no. 11 (2005): 519-525.

39 Terry Regier “Emergent constraints on word–meaning mappings”, en *Cognitive Models of Language*, editado por Michael Tomasello, 31-60, (Erlbaum, 2003).

del aprendizaje lingüístico, mientras que otros han destacado el papel de la estructura gramatical en la adquisición de significado.⁴⁰ Otros enfoques, como el de Gasser y Smith,⁴¹ se centran en los requisitos cognitivos previos al aprendizaje de palabras, analizando su base conceptual y lógica. Bloom⁴² argumenta que ninguna de estas explicaciones por sí sola es suficiente, sino que el aprendizaje de palabras requiere la integración de múltiples capacidades cognitivas. La modularidad cognitiva ofrece una posible respuesta al sugerir que distintos dominios cognitivos contribuyen de manera diferenciada al aprendizaje de palabras. Esta visión permite apreciar que el aprendizaje no solo depende de la adquisición de palabras individuales, sino de su integración en un sistema semántico interconectado, lo que facilita un crecimiento exponencial del léxico.⁴³

El sistema semántico interconectado en una etapa temprana se refiere al lexicón infantil, el cual se organiza como un sistema complejo, en el que las palabras actúan como nodos en una red semántica interconectada. Las conexiones semánticas de dicha red se estructuran a partir de criterios diversos, y responden a los principios cognitivos distintos. Dos formas fundamentales de organización conceptual —frecuentemente estudiadas en lingüística cognitiva y psicología del lenguaje— son las relaciones temáticas y las relaciones taxonómicas, cada una reflejando

40 Cynthia Fisher, Henry Gleitman y Lila Gleitman, "Critical periods for language acquisition: Evidence from second language learning", *Psychological Science* 5, no.1 (1994): 14-18.

41 Michael Gasser y Linda B. Smith, "Learning nouns and their meanings: Connections, statistics, and semantics", en *Cognition and Language*, editado por M. Tomasello and W. Merriman, 51-84, (Erlbaum, 1998).

42 Paul, Bloom, *How Children Learn the Meanings of Words*, (MIT Press, 2002).

43 Suzy J. Styles y Kim Plunkett, "How do infants build a semantic system?", *Infancy* 14, no. 1 (2009): 132-161.

distintos modos de categorizar y vincular la información en función de la experiencia, la cultura y el contexto de uso.

Relaciones temáticas y taxonómicas en la organización del significado

Las relaciones taxonómicas entre palabras se basan en criterios de similitud de clase o categoría. Son el tipo de relación más afín a la tradición aristotélica de clasificación: los conceptos se agrupan jerárquicamente según propiedades compartidas y niveles de generalidad, como en la relación entre *perro* y *mamífero*, o entre *rosa* y *flor*. Este tipo de organización conceptual permite construir sistemas formales y estructurados, útiles en contextos científicos, lógicos y pedagógicos. Las redes taxonómicas reflejan una lógica inclusiva: los elementos subordinados heredan propiedades del nivel superior, y pueden compararse entre sí a través de atributos comunes. Desde la semántica clásica, este modo de clasificación es privilegiado como modelo del pensamiento racional y del conocimiento objetivo.

En contraste, las relaciones temáticas no responden a categorías jerárquicas, sino a vínculos funcionales, espaciales o causales entre entidades que participan conjuntamente en un mismo escenario o evento. Así, conceptos como *abeja* y *miel*, *pintor* y *pincel*, o *médico* y *hospital* no pertenecen a una misma clase taxonómica, pero se vinculan de manera coherente en función de roles complementarios dentro de un contexto determinado. Estas relaciones son altamente sensibles al entorno y a la experiencia práctica del hablante, y por tanto reflejan una organización semántica más situada y encarnada.⁴⁴ Lejos de responder a una lógica abstracta, las relaciones temáticas

44 Lawrence W Barsalou, "Situated simulation in the human conceptual system", *Language and Cognitive Processes* 18, no. 5-6 (2003): 513-562.

revelan cómo los conceptos se articulan en esquemas de acción y en narrativas cotidianas.

Desde el punto de vista cognitivo, ambas formas de relación tienen funciones distintas y activan patrones mentales diferenciados. La literatura psicológica muestra que los niños pequeños, en las primeras etapas del desarrollo lexical, tienden a preferir relaciones temáticas sobre las taxonómicas, ya que estas les permiten comprender mejor las funciones y roles de los objetos en situaciones concretas.⁴⁵ Sólo con la maduración cognitiva y la exposición educativa se consolida la capacidad de organizar conceptos en estructuras taxonómicas más abstractas. Este dato es revelador: sugiere que la experiencia vivida y la acción preceden a la clasificación, lo que respalda la tesis central de la semántica cognitiva de que el significado está profundamente anclado en la corporeidad y el contexto.

En la práctica lingüística, estas dos formas de relación coexisten y se complementan, pero pueden organizar de manera muy diferente una red léxica. Una persona con orientación más conceptual o académica tenderá a organizar sus palabras y conceptos según categorías taxonómicas, mientras que otra con un perfil más narrativo, experiencial o práctico, establecerá vínculos temáticos más sólidos. Estas diferencias también se manifiestan en la activación del léxico: al evocar la palabra *pan*, algunos pueden activar *harina, trigo, carbohidrato* (taxonómico), mientras que otros accederán a *café, desayuno, mesa* (temático).

La dualidad entre lo taxonómico y lo temático ha sido abordada por la filosofía cognitiva contemporánea, especialmente por enfoques que rechazan una ontología

45 Sandra R. Waxman y Laura L. Namy, “Challenging the notion of a thematic preference in early word learning”, *Developmental Psychology* 33, no. 3 (1997): 555-567.

del conocimiento basada únicamente en categorías fijas. En lugar de asumir que las palabras reflejan una estructura conceptual única, los modelos dinámicos y conexionistas proponen que la organización semántica emerge del uso situado, y está moldeada por patrones de coocurrencia, experiencia corporal, fines comunicativos y atención contextual.^{46 47} Así, las relaciones temáticas no son una excepción pragmática a un orden lógico, sino una evidencia estructural de cómo funciona la cognición humana en contextos reales. Las relaciones temáticas, al revelar la dimensión funcional y contextual del significado, nos invitan a repensar el lenguaje como una forma de acción situada, más que como una taxonomía del pensamiento. Más aún, este reconocimiento de múltiples formas de relación conceptual desafía las nociones tradicionales de significado como entidad estable.

Desde la perspectiva de una mente distribuida y adaptativa, la clasificación no es un reflejo del mundo, sino una forma de orientarse en él, lo cual implica que las redes léxicas están siempre en movimiento, moldeadas por su historia de interacción con los otros y con el entorno pero también por las capacidades cognitivas del sujeto.

Implicaciones de las capacidades cognitivas en el significado

El estudio del significado ha experimentado un cambio paradigmático fundamental en las últimas décadas. Frente a las concepciones clásicas, que lo concebían como una entidad

46 Andy Clark, *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind* (Oxford University Press, 2016).

47 Lawrence W. Barsalou, “Grounded cognition”, *Annual Review of Psychology* 59 (2008): 617-645.

fija, abstracta y descontextualizada—reducible a condiciones de verdad o a listas de rasgos semánticos necesarios y suficientes—, la semántica cognitiva y la filosofía de la mente contemporánea han impulsado una visión alternativa. En esta nueva perspectiva, el significado no está dado sólo por una relación lógica entre signos y referentes, sino que a su vez emerge de la actividad cognitiva situada del sujeto, enraizada en la experiencia, el cuerpo y el entorno social.⁴⁸ ⁴⁹ Desde esta óptica, el lenguaje no es un sistema cerrado e idealizado, sino una manifestación externa de las capacidades cognitivas generales del ser humano, tales como la atención, la memoria, la percepción, la categorización, la imaginación y la proyección metafórica. Estas facultades no actúan como simples herramientas auxiliares, sino como componentes constitutivos del significado mismo. En consecuencia, la red léxica que cada hablante construye es única, moldeada por su historia experiencial y su arquitectura cognitiva, lo cual tiene implicaciones profundas tanto para la comprensión semántica como para el acceso y organización del léxico mental.

Esta variabilidad entre individuos ha sido ampliamente reconocida en enfoques conexiónistas del procesamiento del lenguaje, los cuales sostienen que el significado no reside en estructuras modulares innatas, sino que se genera a partir de patrones dinámicos de activación en redes neuronales distribuidas.⁵⁰ ⁵¹ En este modelo, cada palabra o concepto se vincula con múltiples nodos semánticos que se activan de manera simultánea y en función del contexto. Cuanto más

48 Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*.

49 Barsalou, “Situated simulation in the human conceptual system”.

50 Clark, *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*.

51 Elman, “Connectionist models of language processing: Progress and prospects”.

rica y diversa es la experiencia de un sujeto, mayor será la densidad y flexibilidad de su red semántica, facilitando la recuperación de palabras, la creación de asociaciones, y la comprensión de ambigüedades o metáforas complejas.

En efecto, la estructura del léxico mental no puede disociarse del modo en que el individuo ha vivido, percibido y organizado el mundo. Las personas que desarrollan una sensibilidad atencional más fina, o que poseen una memoria episódica más integrada, tienden a construir redes léxicas con mayor especificidad, complejidad y número de conexiones. Por ejemplo, un hablante expuesto desde la infancia a diversos entornos naturales, culturales o técnicos, genera un vocabulario con una mayor diferenciación categorial y semántica en esas áreas, lo cual se refleja en su discurso y comprensión del mundo. A la inversa, entornos de privación lingüística, o limitaciones cognitivas específicas, pueden dar lugar a redes menos densas, con relaciones semánticas más débiles o menos accesibles.⁵² ⁵³ Por otro lado, investigaciones recientes han demostrado que ciertas limitaciones cognitivas no necesariamente implican un déficit en la organización del significado, sino que pueden dar lugar a estrategias compensatorias que modifican la forma en que se estructuran las redes léxicas. Un ejemplo claro se encuentra en estudios comparativos entre niños con síndrome de Down y niños con desarrollo típico, donde se observa un patrón particular en la configuración de sus redes semánticas. A pesar de las diferencias en desarrollo cognitivo global, los niños con síndrome de Down muestran una mayor prevalencia de relaciones temáticas en sus redes

52 Catherine E. Snow, “Social perspectives on the emergence of language”, en *Handbook of Child Psychology*, vol. 2, editado por D. Kuhn and R. S. Siegler, 187-208 (Wiley, 1999).

53 Michael Tomasello, *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition* (Harvard University Press, 2003).

léxicas, en comparación con sus pares con desarrollo típico. Esto significa que, aunque puedan presentar limitaciones en ciertas habilidades cognitivas, estos niños tienden a construir vínculos semánticos basados en la función, el contexto y la coocurrencia experiencial de los conceptos, más que en categorías jerárquicas o taxonómicas clásicas.⁵⁴ En muchos casos, sus redes temáticas son incluso más detalladas y ricas que las de niños típicos, evidenciando un enfoque semántico que privilegia las relaciones contextuales y prácticas. Este fenómeno se interpreta como una forma de adaptación cognitiva, en la que la mente organiza el significado recurriendo a estrategias que maximizan la comprensión y comunicación a partir de recursos disponibles. La construcción de relaciones temáticas permite a estos niños anclar el vocabulario en esquemas concretos y vividos, facilitando la recuperación y el uso funcional de las palabras. Estos resultados fueron obtenidos a partir del análisis estructural de redes léxicas, que entre sus resultados además mostró diferencias significativas en valores estadísticos que reflejaban la organización y cohesión de las redes léxicas, evidenciando patrones de configuraciones de significados únicos y adaptados a la diversidad cognitiva de los hablantes.⁵²

Desde una perspectiva filosófica y cognitiva, los hallazgos con las personas con síndrome de Down desafían la noción tradicional de que las limitaciones cognitivas conducen necesariamente a una organización semántica menos eficiente o pobre, y en cambio abre el camino a una comprensión más plural y dinámica del significado. Además, este patrón apoya la idea de que la red léxica no es una estructura rígida e invariable, sino un sistema

54 Rubí Falcón, “Lexical Organization in Spanish-Speaking Children with Down Syndrome: Thematic and Taxonomic Relations”.

altamente plástico y sensible a las condiciones cognitivas y experienciales individuales. En consonancia con los principios de la filosofía cognitiva contemporánea, estas diferencias en la organización semántica reflejan no solo limitaciones, sino también potencialidades y modos alternativos de construir significado en contextos de diversidad cognitiva.⁵⁵

Lejos de concebirse como simples limitaciones, ciertos perfiles cognitivos como los observados en el síndrome de Down deben entenderse en términos de reorganización funcional del sistema semántico. Si bien es cierto que estos individuos pueden presentar desafíos en dominios como la memoria de trabajo verbal o la velocidad de procesamiento, también es evidente que su desarrollo léxico no se detiene, sino que adopta caminos alternativos. La mayor recurrencia de relaciones temáticas en sus redes léxicas puede interpretarse como una forma de compensación semántica: al verse limitados en ciertos procesos analíticos o taxonómicos, los niños con síndrome de Down tienden a construir vínculos más sólidos a partir de contextos experienciales compartidos, rutinas, narrativas vividas y funciones prácticas del lenguaje.

Las estrategias compensatorias observadas en la diversidad cognitiva, no son simples sustituciones, sino adaptaciones creativas del aparato cognitivo para sostener la funcionalidad comunicativa. La tendencia a organizar el léxico mediante relaciones temáticas sugiere que las personas con síndrome de Down priorizan la coherencia situacional y la utilidad contextual por encima de la abstracción categorial. Por ejemplo, un niño podría asociar las palabras “cuchara”, “sopa” y “mamá” no por pertenecer a una categoría gramatical común, sino porque coocurren

55 Clark, *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Aitías. Revista de Estudios Filosóficos. Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 191-228

de forma significativa en una experiencia cotidiana. Este tipo de agrupación no sólo fortalece la recuperación léxica, sino que también facilita el uso funcional del lenguaje en escenarios reales, en los que el significado se despliega como una red de acciones, emociones y roles sociales.

Los casos de reorganización semántica, nos obliga a repensar qué significa tener una “buena” red léxica. Desde una mirada funcional y situada, la eficacia de una red semántica no radica exclusivamente en su complejidad jerárquica o en su alineación con categorías formales, sino en su capacidad para sostener la interacción comunicativa y el acceso al conocimiento. Las habilidades compensatorias de individuos con síndrome de Down revelan que la plasticidad del sistema cognitivo puede dar lugar a modelos semánticos alternativos, plenamente adaptativos y coherentes dentro de su marco de desarrollo. En lugar de ver estas configuraciones como versiones empobrecidas del léxico típico, debemos reconocerlas como expresiones legítimas de la diversidad cognitiva, capaces de enriquecer nuestra comprensión general del significado y del lenguaje humano.

En síntesis, asumir que el significado se construye a partir de las capacidades cognitivas del sujeto nos aleja definitivamente de las teorías semánticas tradicionales y nos acerca a un modelo más realista, dinámico y situado. La semántica cognitiva contemporánea no sólo ha asumido este reto, sino que ha aportado marcos conceptuales sólidos para repensar la relación entre mente y lenguaje. En lugar de buscar definiciones universales o estructuras modulares, propone entender el significado como una propiedad emergente de sistemas complejos, adaptativos y distribuidos, en donde la variación individual no es un obstáculo, sino una expresión constitutiva del fenómeno semántico.

Conclusiones

El estudio de las redes léxicas como estructura central en la construcción del significado implica un giro significativo y complementario en la comprensión filosófica y lingüística del lenguaje. La semántica clásica, dominada por una visión formalista, propone que el significado se puede analizar mediante definiciones estrictas, relaciones lógicas y condiciones de verdad, estables y universales.⁵⁶ ⁵⁷ En este paradigma, el lenguaje se entendía como un sistema cerrado y descontextualizado, donde cada palabra tenía un significado fijo, definido por su lugar en una jerarquía taxonómica o por propiedades necesarias y suficientes. Esta perspectiva, es fundamental para el desarrollo de la lógica y la semántica formal, y da la pauta para el surgimiento de enfoques complementarios, como el de la semántica cognitiva, que permiten explicar fenómenos tan comunes como la polisemia, la variabilidad contextual, el sentido figurado y la experiencia subjetiva del significado.

La semántica cognitiva propone una comprensión renovada a la vez que complementaria, que sitúa el significado en el centro de la experiencia humana, la percepción y la acción.⁵⁸ ⁵⁹ Desde esta perspectiva, el significado no es una propiedad estática del signo, sino un proceso dinámico y situado, emergente de la interacción entre el cuerpo, la mente y el entorno social. El lenguaje se concibe como una manifestación de la arquitectura cognitiva general, en la cual las redes léxicas reflejan no solo las relaciones jerárquicas entre conceptos, sino también las

56 Frege, “Über Sinn und Bedeutung”.

57 Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*.

58 Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*.

59 Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar: Theoretical Prerequisites*.

asociaciones temáticas, metafóricas y experienciales que moldean la comprensión individual.

Esta visión se alinea con los avances en la filosofía cognitiva contemporánea y la neurociencia, donde se destaca que el significado es una propiedad emergente de sistemas neuronales distribuidos, interconectados y plásticos.^{60 61} El enfoque conexionista desafía las concepciones modulares y localizadas, proponiendo que el procesamiento del lenguaje y la representación semántica dependen de patrones dinámicos de activación que varían según la experiencia y las capacidades cognitivas de cada individuo. Así, la organización del lexicón mental no es homogénea ni universal, sino moldeada por la historia personal, el contexto cultural y las condiciones cognitivas particulares.

Las implicaciones filosóficas de este cambio de paradigma son profundas. Por un lado, se desplaza la noción de significado como una entidad esencialista y fija hacia una comprensión funcional y relacional, en la que el significado se construye a partir de la interacción activa entre sujeto y mundo. Por otro lado, se reconoce la importancia de la diversidad cognitiva, evidenciada en poblaciones con desarrollo atípico, como los niños con síndrome de Down, quienes, pese a sus limitaciones cognitivas, desarrollan redes léxicas con una riqueza particular en relaciones temáticas, subrayando la plasticidad y adaptabilidad del sistema semántico.⁶²

Finalmente, esta comprensión nos invita a reconsiderar el lenguaje no sólo como un sistema formal de

60 Clark, *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*.

61 Barsalou, “Grounded cognition”.

62 Rubí y Falcón, “Lexical Organization in Spanish-Speaking Children with Down Syndrome: Thematic and Taxonomic Relations”.

símbolos, sino como una herramienta cognitiva que emerge de la interacción estrecha entre el cuerpo, la experiencia y el contexto cultural. Según Varela, Thompson y Rosch,⁶³ la mente opera en un continuo de interacciones situadas, lo que implica que la estructura del significado sólo puede entenderse plenamente cuando se toma en cuenta esta dimensión vivencial e intersubjetiva.

Las redes léxicas, en tanto que mapas dinámicos de significado, reflejan esta realidad compleja, ofreciendo un puente entre la filosofía, la lingüística y la ciencia cognitiva para comprender cómo construimos y compartimos sentido en el mundo.

Desde esta perspectiva, la diversidad en la organización del léxico no debe concebirse como una desviación respecto a un modelo normativo ideal, sino como una manifestación legítima de la plasticidad semántica del ser humano. Las diferencias cognitivas, lejos de representar meras carencias, ofrecen rutas alternativas para la estructuración del significado, revelando el carácter adaptativo del lenguaje. Esto cobra especial relevancia en contextos educativos y terapéuticos, donde reconocer y valorar las estrategias compensatorias —como las redes temáticas observadas en niños con síndrome de Down— permite diseñar intervenciones más inclusivas, centradas en las potencialidades de cada individuo en lugar de sus limitaciones.

En este sentido, las redes léxicas no solo son un objeto de estudio filosófico o científico, sino también una herramienta para la transformación social. Comprender que el significado se construye desde la experiencia encarnada

63 Francisco J. Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (MIT Press, 1991).

y situada implica repensar los modelos pedagógicos que tradicionalmente se han basado en una concepción uniforme y descontextualizada del lenguaje. Un enfoque cognitivo y experiencial del léxico abre la posibilidad de crear entornos de aprendizaje sensibles a las trayectorias individuales, donde la adquisición del lenguaje no se mida únicamente por la cantidad de palabras o la adecuación a una norma categorial, sino por la capacidad de establecer conexiones significativas en contextos reales.

La investigación sobre redes léxicas constituye no solo un aporte teórico a la filosofía del lenguaje y la ciencia cognitiva, sino también una invitación ética a repensar el lugar del lenguaje en la vida humana. El léxico no es solo una base de datos de palabras, sino una cartografía viviente del mundo, modelada por nuestras experiencias, capacidades y relaciones. Reconocer la diversidad en su organización nos lleva a una comprensión más humana y compleja del significado: una que no excluye, no homogeniza, y que, en cambio, celebra la riqueza de las múltiples formas en que podemos habitar y expresar el mundo con palabras.

Referencias

Ball, L. V., P. Brusini y C. Bannard. “Revisiting Novel Word Semantic Priming: The Role of Strategic Priming Mechanisms.” *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, (2024), <https://doi.org/10.1177/17470218241306747>.

Barsalou, Lawrence W. “Grounded cognition.” *Annual Review of Psychology* 59, (2008): 617-645.

Barsalou, Lawrence W. “Situated simulation in the human conceptual system.” *Language and Cognitive Processes* 18, no. 5–6 (2003): 513-562.

Beckage, Nicole, Michael Colunga y Linda B. Smith. “Bootstrapping the lexicon: How children’s early word production scaffolds later learning.” *Frontiers in Psychology* 2, (2001): 136.

Bloom, Paul. *How Children Learn the Meanings of Words*. MIT Press, 2000.

Bloom, Paul. *How Children Learn the Meanings of Words*. MIT Press. 2002.

Borghi, Anna M. y Cristina Scorolli. “Language comprehension and dominant hand motion simulation.” *Brain and Language* 111, no. 2 (2009): 135-142.

Branigan, Holly P., Martin J. Pickering, Simon P. Liversedge, Alan J. Stewart y Thomas P. Urbach. “Syntactic Priming: Investigating the Mental Representation of Language.” *Journal of Psycholinguistic Research* 24, no. 6 (1995): 489-506.

Brugman, Beth Levin. “Story of Over.” PhD diss., University of California, 1981.

Brugman, Beth Levin. “The Story of Over: Polysemy, Semantics, and the Structure of the Lexicon.” PhD diss., University of California, 1984.

Campanario, J. M. “El enfoque conexionista en psicología cognitiva y algunas aplicaciones sencillas en didáctica de las ciencias.” *Enseñanza de las Ciencias. Revista de investigación y experiencias didácticas* 22, no. 1 (2004): 93-104.

Carey, Susan. *The Origin of Concepts*. Oxford University Press, 2009.

Carnap, Rudolf. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. University of Chicago Press, 1947.

Clark, Andy. *Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Oxford University Press, 2016.

Collins, Allan M., y Elizabeth F. Loftus. “A Spreading Activation Theory of Semantic Processing.” *Psychological Review* 82, no. 6 (1975): 407-428.

Cree, George S. y Ken McRae. “Analyzing the factors underlying the structure and computation of the meaning of complex concepts.” En *The Psychology of Learning and Motivation*, editado por Brian H. Ross, 89-138. Academic Press, 2003.

Du Plessis, Lizelle. “The vocabulary spurt: Sources and significance.” *South African Journal of Communication Disorders* 64, no. 1 (2017): a537.

Elman, Jeffrey L. “Connectionist models of language processing: Progress and prospects.” *Cognitive Science* 29, no. 4 (2005): 499-532.

Elman, Jeffrey L. “The emergence of structure in language.” En *Connectionist Psycholinguistics*, edited by Morten H. Christiansen and Nick Chater, 161–189. Ablex Publishing, 1999.

Fillmore, Charles J. “Frame Semantics.” En *Linguistics in the Morning Calm*, 111–137. Hanshin, 1982.

Fisher, Cynthia, Henry Gleitman, and Lila Gleitman. “Critical periods for language acquisition: Evidence from second language learning.” *Psychological Science* 5, no. 1 (1994): 14-18.

Frege, Gottlob. “Über Sinn und Bedeutung.” *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892): 25-50.

Gasser, Michael, y Linda B. Smith. “Learning nouns and their meanings: Connections, statistics, and semantics.” En

Cognition and Language, editado por M. Tomasello and W. Merriman, 51-84. Mahwah, NJ: Erlbaum, 1998.

Hall, David G., et al. “Learning words.” En *Handbook of Cognitive Science*, editado por F. E. Garzon and M. L. Anderson, 457-483. Routledge, 2018.

Hills, Thomas T., et al. “Longitudinal analysis of early semantic networks: Preferential attachment or preferential acquisition?” *Psychological Science* 20, no. 6 (2009): 729-739.

Keatley, C. W., J. A. Spinks, y B. De Gelder. “Asymmetrical Cross-Language Priming Effects.” *Memory & Cognition* 22, no. 1 (1994): 70–84.

Lakoff, George y Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, 1980.

Lakoff, George, and Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books. 1999.

Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. University of Chicago Press, 1987.

Landauer, Thomas K. y Susan T. Dumais. 1997. “A solution to Plato’s problem: The latent semantic analysis theory of acquisition, induction, and representation of knowledge.” *Psychological Review* 104, no. 2(1997): 211-240.

Langacker, Ronald W. *Foundations of Cognitive Grammar: Theoretical Prerequisites*. Stanford University Press, 1987.

Luce, Paul A. y David B. Pisoni. 1998. “Recognizing spoken words: The neighborhood activation model.” *Ear and Hearing* 19, no. 1 (1998): 1-36.

Luján, Ana V. “La categorización léxica en la semántica cognitiva.” *Léxico Español Actual*. 2007.

Mahowald, Kyle, Abigail James, Richard Futrell y Edward Gibson. “A Meta-Analysis of Syntactic Priming in Language Production.” *Journal of Memory and Language* 91, (2016): 5-27.

McRae, Ken, and Stephanie Boisvert. “Automatic semantic similarity priming.” *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 24, no. 3 (1998): 558-572.

McRae, Ken, George S. Cree, Mark S. Seidenberg, y Chris McNorgan. “Semantic feature production norms for a large set of living and nonliving things.” *Behavior Research Methods* 37, no. 4 (2005): 547-559.

Montague, Richard. “The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English.” En *Approaches to Natural Language*, editado por Jaakko Hintikka, Julius M.E. Moravcsik y Patrick Suppes, 221-242. Springer, 1973.

Montague, Richard. “Universal Grammar.” *Theoria* 36, no. 3 (1970): 373-398.

Nation, Kate y Margaret J. Snowling. “Developmental differences in sensitivity to semantic relations among good and poor comprehenders: Evidence from semantic priming.” *Cognition* 70, no. 1 (1999): B1-B13.

Neely, James H. “Semantic priming effects in visual word recognition: A selective review of current findings and theories.” En *Basic Processes in Reading: Visual Word Recognition*, editado por Derek Besner y Glyn W. Humphreys, 264-336. Erlbaum, 1991.

Nelson, Katherine. *Making Sense: The Acquisition of Shared Meaning*. Academic Press, 1985.

Nematzadeh, Aida, Afra Alishahi Fazly, and Suzanne Stevenson. “A computational model of early word learning from multimodal input.” *Language Learning and Development* 10, no. 1 (2014): 1-27.

Newman, Rochelle S., et al. “Statistical learning of word boundaries: Children’s learning of phrasal units.” *Journal of Memory and Language* 54, no. 3 (2006): 305-319.

Regier, Terry. “Emergent constraints on word-meaning mappings.” In *Cognitive Models of Language*, edited by Michael Tomasello, 31-60. Erlbaum, 2003.

Rosch, Eleanor. “Cognitive representations of semantic categories.” *Journal of Experimental Psychology: General* 104, no. 3 (1975): 192-233.

Rubí, Rosa, y Alberto Falcón. “Lexical Organization in Spanish-Speaking Children with Down Syndrome: Thematic and Taxonomic Relations.” Póster presentado en el 2024 *ICIS Biennial International Congress of Infant Studies*, Glasgow, Scotland, 4-6 de julio, 2024.

Russell, Bertrand. “On denoting.” *Mind* 14, no. 56 (1905): 479-493.

Snow, Catherine E. “Social perspectives on the emergence of language.” En *Handbook of Child Psychology*, vol. 2, editado por D. Kuhn y R. S. Siegler, 187-208. Wiley, 1999.

Steyvers, Mark y, Joshua B. Tenenbaum. “The large-scale structure of semantic networks: Statistical analyses and a model of semantic growth.” *Cognitive Science* 29, no. 1 (2005): 41-78.

Stille, Magnus, Trevor Bekolay, Peter Blouw y Peter Kröger. “Multi-level modeling of lexical access using Nengo.” *Cognitive Computation* 12, (2020): 117-134.

Styles, Suzy J. y Kim Plunkett. “How do infants build a semantic system?” *Infancy* 14, no. 1 (2009): 132-161.

Talmy, Leonard. “Lexicalization Patterns: Semantic Structure in Lexical Forms.” En *Language Typology and Syntactic Description*, Vol. 3: *Grammatical Categories and the Lexicon*, editado por Timothy Shopen, 57-149. Cambridge University Press, 1985.

Tarski, Alfred. “The semantic conception of truth and the foundations of semantics.” *Philosophy and Phenomenological Research* 4, no. 3 (1944): 341-376.

Tomasello, Michael. *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*. Harvard University Press, 2003.

Urrutia, Martha. *Procesamiento léxico y modelos conexiónistas*. UNAM, 2003.

Varela, Francisco J., Evan Thompson y Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press, 1991.

Vitevitch, Michael S. “What can graph theory tell us about word learning and lexical retrieval?” *Journal of Speech, Language, and Hearing Research* 51, no. 2 (2008): 408-422.

Vivas, Estela y Luz Vivas. “La adquisición de palabras y el desarrollo de conceptos en la infancia.” *Revista de Psicología General y Aplicada* 62, no. 2 (2009): 201-218.

Waxman, Sandra R. y Laura L. Namy. “Challenging the notion of a thematic preference in early word learning.” *Developmental Psychology* 33, no. 3 (1997): 555-567.

Werker, Janet F. y H. Yeung. “Infant speech perception and lexical representation.” *Trends in Cognitive Sciences* 9, no. 11 (2005): 519-525.

**VIOLENCIA SIMBÓLICA Y VIOLENCIA ESCOLAR:
UN ABORDAJE DEL PROBLEMA DESDE LA NUEVA
ESCUELA MEXICANA**

**SYMBOLIC VIOLENCE AND SCHOOL VIOLENCE:
APPROACHING THE PROBLEM FROM THE NEW
MEXICAN SCHOOL**

**LA VIOLENCE SYMBOLIQUE ET LA VIOLENCE SCOLAIRE:
UNE APPROCHE DU PROBLÈME À PARTIR DE LA
NOUVELLE ÉCOLE MEXICAINE**

Fernando Berdún Palacios¹

Resumen: En este artículo se realiza una revisión del fenómeno de la violencia escolar en México, tratándolo de poner en relación con el concepto de violencia simbólica, analizado por Bourdieu y Passeron. En el análisis se defiende que la violencia escolar es una consecuencia de la presencia de violencias simbólicas insertadas en los sistemas educativos (de México y de cualquier país), pero que esas violencias simbólicas, entendidas como la causa real del problema, quedan desatendidas porque se realiza un abordaje superficial del problema de la violencia escolar. Frente a esto, la Nueva Escuela Mexicana (NEM, en adelante) trata de ofrecer un

1 Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, NL.
Aitías. Revista de Estudios Filosóficos. Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2025, pp. 229-261 229

Violencia simbólica y violencia escolar:
un abordaje del problema desde la
Nueva Escuela Mexicana
cambio en las estrategias que se llevan a cabo para proponer una
cultura de paz.

Palabras clave: violencia escolar, violencia simbólica, conflicto,
educación, Nueva Escuela Mexicana, cultura de paz.

Abstract: This paper reviews the phenomenon of school violence in Mexico, attempting to relate it to the concept of symbolic violence analyzed by Bourdieu and Passeron. This analysis argues that school violence is a consequence of the presence of symbolic violence embedded in educational systems (in Mexico and elsewhere), but that such violence even when understood as the real cause of the problem, is neglected because the root problem is superficially addressed. In response to this, the New Mexican School (in Spanish NEM and referred hereafter) seeks to offer a shift in the strategies implemented to promote a culture of peace in the classrooms.

Key words: school violence, symbolic violence. conflict,
education, New Mexican School.

Résumé: Dans le présent article se réalise une révision du phénomène de la violence scolaire au Mexique, en essayant de le mettre en relation avec le concept de la violence symbolique, analysé par Bourdieu et Passeron. L'analyse défend que la violence scolaire est une conséquence de la présence de violences symboliques présentes dans les systèmes éducatifs (de Mexique et de n'importe quel pays), mais que ces violences symboliques, vues comme la cause réelle du problème, elles restent négligées parce qu'il se réalise une approche superficielle du problème de la violence scolaire. En face à ceci, la Nouvelle École Mexicaine (NEM, le signe en espagnol, appelé de cette manière à partir de maintenant) tente d'offrir un changement dans les stratégies mises en œuvre pour proposer une culture de paix.

Mots-clés: violence scolaire, violence symbolique, conflit,
éducation, Nouvelle École Mexicaine (NEM), culture de paix.

Introducción

La violencia forma parte de nuestra vida diaria. Está presente en acciones que en principio creemos tan inocentes como desplazarnos en nuestro vehículo o charlar amistosamente con otra persona. Sin embargo, paradójicamente, casi no sabemos algo de ella, apenas conseguimos arañar la superficie en los numerosos intentos que hay por definirla y encontrar sus causas.

Podemos afirmar que el problema de la violencia (en general) es un problema que acompaña a toda la historia de la humanidad. Y no es un fenómeno homogéneo, sino que está profundamente determinado por aquellas características sociales y culturales de cada región, características que en algunos casos contribuye a que la violencia sea naturalizada en la sociedad y se tome como algo normalizado.

La violencia en la escuela, como el tipo de violencia que nos interesa aquí, se ha utilizado como un instrumento de control de los alumnos desde que en los siglos XVIII y XIX se institucionalizara la educación tanto en Europa como en América. Por ello, violencia y educación han estado unidas desde el inicio. Sin embargo, “la literatura especializada reconoce que hasta bien entrado el siglo XX, en muchas partes del planeta se admitieron los castigos en las escuelas, por considerarlos importantes para la disciplina y el aprendizaje, y para erradicar los problemas de conducta en niños.”² Las autoras añaden además que “a partir de los últimos cuarenta años del siglo pasado, se observó un mayor reconocimiento de la problemática y un auge en las denuncias al respecto.”³ Esto debido obviamente a la llegada de los medios de comunicación en masa, internet

² Yoanka Rodney-Rodríguez y Mirta García Leyva, “Estudio histórico de la violencia escolar”, VARONA, no. 49 (2014): 43.

³ *Idem.*

Violencia simbólica y violencia escolar:
un abordaje del problema desde la
Nueva Escuela Mexicana

y las redes sociales, que favorecen la concurrencia en el fenómeno de la violencia de nuevos actores y nuevas formas de ejercerla.

Por ello, en las dos últimas décadas del siglo XX cuando el fenómeno de la violencia en la escuela se convierte en una preocupación fundamental de las investigaciones en educación. Y a pesar del gran número de investigaciones que existen sobre el fenómeno, este sigue en auge. Es desconcertante que la violencia parezca ser algo anecdótico, algo cotidiano. Y el problema es que cuanto más se vive con ella más familiar se vuelve y se tiende a invisibilizar. Cuando los actos violentos forman parte del día a día de miles de personas, la posibilidad de detectar un caso de violencia disminuye, porque es interiorizada. Este es el caso, por ejemplo, de lo que se conoce como la violencia simbólica, concepto analizado y estudiado por Bourdieu y Passeron. Se trata este de un tipo de violencia institucionalizada, que no es violencia física (aunque puede provocarla) y que, hasta cierto punto, es incluso vista como algo válido.

En este ensayo se plantea la necesidad de analizar el concepto de violencia simbólica como causa de la violencia escolar, y ver hasta qué punto la Nueva Escuela Mexicana puede suponer una respuesta eficaz frente a este problema.

La violencia simbólica

Este tipo de violencia ha sido estudiado por Bourdieu y Passeron.⁴ Estos autores tratan de elaborar una explicación de cómo el sistema escolar (francés) reproduce violencias simbólicas, es decir, conductas que logran someter a los sujetos a ciertas coerciones legítimas dentro del sistema

⁴ Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproducción* (Fontamara, 1996).

educativo. La violencia simbólica no debe ser entendida necesariamente como violencia física. Se trata así de un tipo de violencia que está presente fundamentalmente en espacios educativos. Los autores se centran en el sistema educativo francés, pero esta forma de operar de la educación puede ser extrapolada a cualquier otro sistema educativo de otro país.

La principal inquietud de Bourdieu y Passeron es denunciar los mecanismos de dominación que imperan en la sociedad, especialmente los más sutiles y que apenas se hacen explícitos en los contextos sociales. Este mecanismo de la violencia y la dominación siempre tratan de volver legítima alguna configuración social, por ello operan siempre en el terreno de la cultura.

Para Bourdieu, en los contextos socioculturales existen estructuras objetivas que fuerzan al sujeto a actuar de alguna manera o a llevar a cabo representaciones de los objetos. Es mediante la interacción con estas estructuras que se generan ciertas prácticas y simbolismos. Para explicar la relación que se da entre el sujeto y las estructuras objetivas de la sociedad, Bourdieu recurre a dos conceptos clave: *habitus* y campo. El *habitus* “se adquiere como resultado de la ocupación estable y duradera de una posición cualquiera dentro del mundo social, y no es más que una estructura social internalizada y encarnada.”⁵ El campo constituye esa red de relaciones que se establece en un ámbito concreto. Se trata de una red de fuerzas que se impone a las personas, las cuales se adentran en una lucha entre medios y fines según sea su posición en ese campo.

5 Mercedes Ávila, “Socialización, educación y reproducción cultural: Bourdieu y Bernstein”, *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado* 19, no. 1 (2005): 160.

En el ámbito de la educación, los alumnos reciben en sus hogares un habitus, que es su capital social y cultural, que actúa como agente regulador, sobre el que la escuela realiza su acción constructiva. Precisamente Bourdieu y Passeron afirman que la escuela es ese campo que actúa como reproductor de la cultura, a través de los currículos, los planes y las estrategias de estudio. En relación con el contexto educativo, los dos autores distinguen tres formas en que la sociedad opera: “la nueva clase media invierte en cultura para mejorar su status social; la élite cultural intenta conservar su posición de privilegio y no perder status; mientras que la clase dominante en la esfera económica trata de reconvertir parte de su capital en capital cultural, consiguiendo títulos académicos prestigiosos que le ayuden a mantener su posición y le den status”.⁶

Esto explica por qué cada una de esas clases sociales, entienden la educación de forma diferente. La clase social media va a intentar, mediante la educación, adquirir estudios técnicos, la clase acomodada culturalmente va a tratar de mantener su posición a través de la defensa de las humanidades, y la clase económicamente dominante trata de relacionar la educación universitaria al mundo de los negocios. Cada clase social tiene una forma de ser diferente, que determina las actitudes hacia la cultura y hacia la educación, lo que sirve como condicionante de las posibilidades de éxito de cada grupo cultural en el ámbito educativo.

Porque por encima de la supuesta igualdad del sistema educativo de las sociedades, lo que determina el éxito es el estatus social. La escuela es el principal actor en la reproducción cultural. De hecho, el papel principal de la educación es servir como perpetuador de

6 *Ibid.*, 161.

aquellos aprendizajes que merecen la pena realizar para la conservación de la sociedad y de la cultura. Pero no se puede enseñar toda la cultura, solo podemos enseñar una parte. Esta parte de cultura que se enseña es la que aquellas clases sociales más elevadas quieren que se enseñen, porque de esta perpetuación cultural depende su existencia. Por lo tanto, aquellos alumnos que provienen de estas clases sociales elevadas son premiados por un sistema educativo que, en realidad, favorece a los alumnos que tienen más capacidades, es decir, que pertenecen a clases más cultas. Aquellos alumnos que provienen de clases sociales no tan educadas tendrán más dificultades para progresar y tener éxito académico. De esta manera “los que viven desde su nacimiento en un ambiente cultural intelectualizado, poseen una cultura afín a la escuela y la universidad, mientras que la cultura de las clases subordinadas es ajena, e incluso opuesta, a estas instituciones.”⁷

Es decir, realmente la educación no realiza la promesa tantas veces escuchada de la emancipación humana, sino que sirve simplemente para perpetuar un régimen de valores culturales favorable a una clase determinada. Todo en la educación va encaminado a que solo los alumnos que nacen en el seno de esas clases sean los que tengan más oportunidades de progreso y éxito. La escuela no es capaz de lograr, según Bourdieu y Passeron, ningún cambio social significativo, sino que simplemente se limita a imponer una autoridad que legitima la existencia de unas clases sociales a través de los planes de estudio. Y lo más grave de todo: “lo hace con una sutileza que es lo que explica su eficacia, pues como lo anterior no es percibido, la institución llega a contar con la adhesión de los sectores más desfavorecidos.”⁸

7 *Ibid.*, 162.

8 *Idem.*

Por lo tanto, la acción pedagógica favorece, según Bourdieu y Passeron los intereses de las clases dominantes, a través de la imposición de un arbitrio cultural. Como no se puede transmitir todos los valores culturales, solo se transmiten los que favorecen el progreso de la sociedad. Eso supone una acción que conlleva violencia simbólica. Aquí el concepto de violencia no se refiere a violencia física, sino una violencia velada, presenta, normalizada, que se toma como lo normal: lo normal es portarse bien en la escuela, ser aplicado y estudiar. Pero realmente esos comportamientos solo responden a unos valores, los del arbitrio cultural. Para hacer que estos valores sean considerados como necesario para la sociedad, la escuela “enmascara esta función social creando la imagen o ilusión de autonomía y neutralidad, quedando así legitimado.”⁹

Por lo tanto, podemos afirmar que la autonomía y libertad que la escuela se jacta de crear es, en realidad, una ilusión. Detrás de eso subsiste una violencia simbólica, totalmente encarnada en los mecanismos pedagógicos. De tal forma que la acción pedagógica es, en el fondo, una acción cuyo objetivo únicamente es crear unos hábitos intelectuales, morales y profesionales que son el reflejo de la clase dominante.

De esta manera, la escuela impone una lógica de la identificación. Aquellos alumnos cuya dinámica familiar sea más parecida a la dinámica de la escuela, tendrán más posibilidades de tener éxito. Si al alumno no le cuesta trabajo reproducir la dinámica familiar de obediencia, dedicación y esfuerzo dentro de la escuela entonces es menos probable que el sistema educativo lo aparte. Pero los problemas aparecen cuando la lógica familiar y la lógica de la escuela no coinciden. Porque el alumno llega a la

9 *Ibid.*, 163.

Violencia simbólica y violencia escolar:

un abordaje del problema desde la

Nueva Escuela Mexicana

escuela con unas creencias y unos hábitos que chocan con los valores y conductas que se supone que debe adquirir.

La violencia escolar

La violencia en contextos educativos tiene una gran relación con la violencia simbólica. ¿Qué es la violencia escolar? Realmente no existe una única definición de lo que es la violencia escolar, pero podemos adoptar la definición que da Rodney, citado por Santana, entendido como “el fenómeno social y multifactorial que tiene sus orígenes en el desequilibrio de poder entre los miembros de la comunidad educativa, provocando daños, tanto para quien la aplica como para quien la sufre.”¹⁰ Me parece que esta definición es lo suficientemente amplia como para poder entender, desde esa perspectiva, el espectro de formas de violencia que se dan en los contextos educativos.

Más allá de las diversas formas en las que se presenta el fenómeno, queda claro que el fenómeno de la violencia educativa lesioná gravemente la actividad de enseñanza y aprendizaje. Y aunque no parece haber un acuerdo sobre lo que sea la violencia educativa, lo cierto es que todos los expertos sobre el tema concluyen que se trata de un fenómeno en el que inciden distintos factores: sociales, culturales, económicos, etc... “culturalmente estamos inmersos en una sociedad que ha naturalizado la violencia como forma de respuesta (...) Estas acciones son percibidas por los más jóvenes como algo “cotidiano” o “normal”, lamentablemente se toma como una forma de vida.”¹¹

10 Rodney, citado en Ana Karen Santana, “Violencia escolar y sus manifestaciones en la escuela primaria”, *Copala* 9, no. 19 (2024): 3.

11 *Idem*.

Esta naturalización de la violencia que se vive en los contextos sociales actuales afecta gravemente el espacio educativo. El hecho de que los alumnos realicen sus tareas escolares en contexto de tensión y violencia afecta al rendimiento y a la concentración. Lamentablemente, las escuelas no son capaces de desarrollar estrategias de afrontamiento activo de las situaciones de violencia. Los conflictos en los entornos escolares son abordados desde una óptica no preventiva, sino que se actúa una vez que el problema ya está presente.

Partiendo de la base de que en la institución escolar la figura del profesor autoritario ha desaparecido prácticamente, cabe preguntarnos por qué sigue estando presente la violencia en las escuelas. Según Massimo Recalcati,¹² la escuela hoy en día es una escuela narcisista (por oposición a la escuela de la educación tradicional o escuela-Edipo). La característica fundamental de la escuela narcisista es la eficacia individual y la pérdida del sentido de la narrativa o la palabra. Porque los alumnos son presa de una escuela que no habla, ni tampoco escucha la palabra de nadie. Y esto es algo que Gabriela Sánchez ha detectado muy bien en su investigación en colonias desfavorecidas del norte de Monterrey, a propósito de la manera en que se manifiesta la violencia en las escuelas de esas colonias. Afirma la investigadora que, “desafortunadamente, la urdimbre de afectos y emociones que se tejen en las comunidades escolares se mantiene oculta o se niega, como si no existiera, no por los más pequeños sino, principalmente, por los adultos que participan en la comunidad escolar.”¹³ La escuela no es capaz de crear un vehículo conductor para todas aquellas emociones reprimidas

12 Massimo Recalcati, *La hora de clase* (Anagrama, 2016).

13 Gabriela Sánchez, “Terror, fantasía y realidad: desafíos para recuperar narrativas de violencia crónica desde la perspectiva de niñas y niños”, *Psicología Iberoamericana* 30, no. 2 (2022): 7.

de los alumnos y profesores. Las causas de esto son varias, y van desde la focalización excesiva en criterios de eficiencia y eficacia, hasta una capacitación deficiente para docentes, carencias estructurales y falta de recursos económicos.

Educación y violencia simbólica

¿Causa la violencia simbólica fenómenos de violencia educativa? No cabe duda de que a través de la violencia simbólica se desarrolla una estandarización de ciertos valores culturales y ciertas formas de pensamiento que se institucionalizan por ser entendidas como las formas correctas de actuar y pensar. De ahí que uno de los mayores problemas que se plantean en el campo de lo puramente político es la ordenación y estructuración del sistema educativo, ya que la formación del individuo y de las sociedades depende completamente de eso. En este sentido, “la clase de reflexión filosófica que está ganando terreno no es una reflexión gnoseológica sobre las condiciones de la transmisión del saber, ni una reflexión antropológica sobre los fundamentos de la labor pedagógica, sino una reflexión esencialmente política.”¹⁴

Por ello, es un hecho que los países actualmente se encuentran inmersos en un profundo proceso de reforma de sus sistemas educativos. Esto es debido también a un profundo proceso de transformación que está experimentando la sociedad global actual. De esta manera “uno de los problemas más importantes en el mundo actual es que el hombre rodeado de tecnologías, de virtualidades, manipulado por la publicidad y asustado por la fuerza de los mitos renuncia sistemática y progresivamente a su

14 Pablo Da Silveira, “Educación y política: el gobierno de la educación como tema de la agenda filosófica contemporánea”, en *Voces de la filosofía de la educación*, ed. Ramírez Hernández, (CLACSO, 2015): 113-114.

capacidad de decidir.”¹⁵ Hoy en día, más que nunca, el ser humano permite que se le manipule. Esto supone, a la vez, replantear el sentido de la educación.

Podemos afirmar que, “el concepto de educación implica siempre una referencia al componente utópico “perfección”, cuya discusión y determinación nos introduce inevitablemente en la utilización de criterios morales.”¹⁶ Así, no cabe duda del papel que juega la educación como actividad formadora del carácter de los individuos dentro de una sociedad, carácter que posibilita el tomar ciertas decisiones y actuar de manera inteligente. En este sentido, se afirma que la educación es “el proceso de formación de la persona, con todo el moldeamiento apuntado por el respeto a las actitudes y valores que la conforman, así como el dominio, el manejo crítico y aplicabilidad de esos conocimientos más que a la propia acumulación de conocimiento.”¹⁷

Precisamente entender la educación como una herramienta que sirva a determinados grupos de poderes es lo que está haciendo que ésta se instrumentalice cada vez más, y es lo que nos pone frente a la sospecha de que la escuela, como institución, no sea más que un mero reproductor de violencias simbólicas, de estándares culturales deseados. Esto es algo que Gert Beista puntualiza en su trabajo: “si pensamos que la educación es un instrumento del que todo el mundo quiere algo, entonces la educación desaparece.”¹⁸ En una sociedad como la actual, marcada por el acceso

15 Domingo Lodeiro, “*La violencia simbólica, instrumental y directa en el sistema educativo y en los centros escolares: propuestas de investigación-acción*” (PhD diss., Universidad Complutense, 2001): 151-152.

16 Jose Manuel Esteve, *Educar: un compromiso con la memoria* (Octaedro, 2010): 50.

17 Lodeiro, “*La violencia simbólica*”, 91.

18 Gert Beista, “Desinstrumentalizando la educación”, en *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria* 36, vol. 1: 5.

masivo a la información, por la computarización, por la digitalización etc., es más fácil que nunca poder encontrar formas de desarrollar todo nuestro potencial como personas. Pero también es mucho más fácil para los poderes públicos establecer toda una red de control y homogeneización de las sociedades: “vivimos en una sociedad que no está interesada en que seamos adultos. Las diferentes configuraciones sociales que creamos nos dicen constantemente que deberíamos seguir nuestros deseos y no hacernos preguntas difíciles sobre ellos.”¹⁹ Esta estandarización de lo social crea centralización, y esto es algo que impacta totalmente en el desarrollo de los planes educativos en una sociedad, instrumentalizándolos. De tal manera que “eso puede implicar menos y no más participación de los individuos en la conducta de sus vidas y de la vida de sus sociedades, más y no menos control de las decisiones por unas pocas oligarquías.”²⁰

Esta ambivalencia entre el acceso al desarrollo del potencial individual y los sistemas de centralización debe ser objeto de análisis por parte de una reflexión filosófica comprometida con devolver a la educación el papel de humanizar y liberar al ser humano. Un buen ejemplo de esta reflexión es la interesante propuesta de Cabrera. En su artículo, presenta la idea de una educación ambiental. Según ella, hoy en día vivimos en una crisis no solamente social, sino socio-ecológica, que nos está poniendo en jaque a nosotros como sociedad y también a la ecología. Esta crisis es debida, según la autora, a la fuerza simbólica y cultural que tiene el paradigma neoliberal actual, que convierte a la naturaleza a los individuos es pura mercancía. Frente a eso se plantea una educación ambiental: “Pensamiento crítico

19 *Ibid.*, 6.

20 Marcelo Dascal, “Diversidad Cultural y práctica educacional”, en *Ética y diversidad Cultural*, ed. León Olivé (Fondo de Cultura Económica, 2011): 188.

y diálogo son aportes fundamentales para una educación ambiental que busca hacer frente a la crisis socio-ecológica, pues se requieren docentes comprometidos con una práctica pedagógica que ponga al centro el cuidado de la vida y favorezca un posicionamiento complejo respecto al escenario de crisis.”²¹

Pero la inercia de los sistemas educativos actuales, y la imposición simbólica y cultural que genera, son difíciles de vencer. Cualquiera que tenga experiencia en el ámbito educativo, ha tratado de revertir los vicios de la práctica educativa, vicios que proceden desde todas las direcciones: desde el sistema político-social, hasta la pereza del profesor o la poca disposición que a veces presenta el alumnado. Generar un cambio profundo en las estructuras de los sistemas educativos no es algo inmediato, sino que lleva años (incluso siglos). Al igual que los lenguajes, según Rodríguez, las escuelas presentan una gramática que opone resistencias a los cambios. Y, también igual que los lenguajes, que pueden adaptar palabras pero son más reacios a incorporar cambios profundos, en las escuelas “cambios superficiales se introducen con cierta facilidad, mientras que cambios en las estructuras profundas se obstaculizan.”²²

Cualquiera que sea el grado de éxito de esos intentos de cambio, lo cierto es que en la práctica educativa no podemos permitirnos el lujo de dejar de reflexionar sobre todos los problemas que atañen a la educación y todo el sistema ético, político y social que rodea a esta actividad. Porque dejar de hacerlo sería renunciar al punto de vista

21 Fabiola Cabrera, “Educación liberadora para abordar la crisis socioecológica: aportes y desafíos”, *Sinéctica: revista electrónica de la educación*, no. 63 (2024): 4.

22 María del Mar Rodríguez, “Las representaciones del cambio educativo”, *Revista Electrónica de Investigación Educativa* 2, no. 2 (2000): 33.

Violencia simbólica y violencia escolar:
un abordaje del problema desde la
Nueva Escuela Mexicana
crítico que se debe estar presente en un acto tan fundamental
como el educativo.

Uno de los autores más importantes que ha tratado de expresar la manera en que la escuela es una institución reproductora de violencias simbólicas es Paulo Freire (2012), con su idea de la educación bancaria.²³ Se trata de una metáfora con la que Freire denuncia que la educación se ha transformado en una actividad que se reduce simplemente a depositar información en la mente de los alumnos, para que la memoricen. Esto es todo lo contrario de lo que debería ser la actividad educativa, una actividad que fomente la creatividad y el pensamiento crítico en los alumnos. Pero la educación bancaria, en el fondo, lo que hace es oprimir al alumnado (ya que este tipo de educación sirve a unos intereses ocultos) porque no le deja un espacio a la duda. En este sentido, “Freire condena la educación bancaria no sólo porque ésta da lugar a que los educandos acumulen conocimientos y así devengan una especie de archivo, sino también porque los aleja de la práctica científica y, al mismo tiempo, no estimula en ellos la indagación ni la creatividad.”²⁴

Un concepto implícito en la educación, apoyado por esa visión bancaria de la educación, es el concepto de eficacia, que ya ha sido apuntado más arriba. Hoy en día la tecnología se ha adueñado de los espacios educativos (y de todos los espacios humanos en general) bajo la promesa de hacer más eficaz todo el proceso de enseñanza. En un reciente artículo de Espín, Jácome, Cuesta y Aguirre, al realizar un estudio cuantitativo y cualitativo en zonas rurales de Ecuador se concluye que existe una brecha tecnológica importante. Se desmiente la noción simplista

23 Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (Akal, 2012).

24 Freddy Varona, “Ideas educacionales de Paulo Freire. Reflexiones desde la educación superior”, *Medisur* 18, no. 2 (2022): 235.

de que basta con tener un dispositivo electrónico para hacer del proceso de enseñanza algo más provechoso y eficaz para los estudiantes. Es más, esta brecha tecnológica permea también el ámbito emocional de alumnos, docentes y familias: “cámaras apagadas por vergüenza, docentes agotados frente a pantallas, hogares en tensión por la falta de recursos. Todo ello mostró que la brecha no era solo material, sino también afectiva.”²⁵

Pero lo más grave de casar a la educación con la vagamente definida eficacia es que se puede caer en una instrumentalización del proceso educativo, desde el ámbito de la administración hasta lo que ocurre diariamente en las aulas. Esto hace que la educación sea un mero trámite para cumplir ciertos objetivos sociales. Con el objetivo de ser más eficaz, los estudiantes deben ser recluidos en un lugar donde se lleve a cabo ese trámite sin interrupciones, donde las normas de la vida cotidiana son suspendidas, las emociones son silenciadas, en aras de una mejor instrumentalización del proceso. “Se justifica así el “régimen de excepción” vigente en las instituciones educativas: rigores espartanos, ocupación con temas que no le interesan al educando, vigilancia y evaluación constante de su desempeño, etc.”²⁶

Por lo tanto, aquellos alumnos que no cumplen con los requerimientos escolares: disciplina, dedicación, buen comportamiento, comunicativos etc., son apartados. Esto puede favorecer la proliferación de conductas de acoso en las escuelas. La manera sutil en que la violencia simbólica se ejerce dentro de los sistemas escolares causa segregación en el alumnado. Esta segregación escolar puede ser entendida

25 Daniel Espín, Karina Jácome, Humberto Cuesta, Geovanny Aguirre, “Efectos de la brecha digital en el proceso educativo” en *Revista Científica Caminos de Investigación* 7, no. 1: 105.

26 Dascal, “Diversidad Cultural”, 197.

Violencia simbólica y violencia escolar:

un abordaje del problema desde la

Nueva Escuela Mexicana

como una de las causas de la existencia de conductas violentas en las escuelas.

Consecuencias de la violencia en la actividad educativa

Las consecuencias del fenómeno de la violencia escolar en la actividad educativa son múltiples, y van desde el impacto psicológico en los individuos y los impedimentos para el proceso educativo, hasta el ámbito legal. Para poder tomar conciencia realmente de tales consecuencias, es necesario alertar sobre un hecho de que “no asistimos a la era del *bullying* y la violencia escolar (ya que no se trata de fenómenos nuevos), sino a la era de la conciencia sobre diversas formas de maltrato entre pares y de violencias en centros escolares que ahora nos resultan inaceptables.”²⁷

Justo esa toma de conciencia del impacto de la violencia escolar debe hacernos cambiar de óptica a la hora de entender la naturaleza del acontecimiento violento en las escuelas, óptica que hasta ahora sigue anclada en una mentalidad resultadista, que no toma en consideración la importancia de crear una situación en la que los alumnos no tengan miedo de expresar sus emociones, problemas e inquietudes. En la situación actual, todo se entiende desde la óptica de las consecuencias: un sujeto dentro del contexto escolar agrede o maltrata a otro. Automáticamente detectamos una víctima y un maltratador, y valoramos que la víctima necesita ayuda y el maltratador es merecedor de un castigo. Todo obedece a una lógica de las consecuencias concretas, para unas personas concretas en un momento concreto. De nuevo aparece aquí el individualismo, y un contexto escolar fragmentado, producido por el

27 Maritza García y Christian Ascencio, “Bullying y violencia escolar: diferencias, similitudes, actores, consecuencias y origen”, *Revista intercontinental de psicología y educación* 17, no. 2 (2015): 12.

Violencia simbólica y violencia escolar:
un abordaje del problema desde la
Nueva Escuela Mexicana
influjo de una violencia simbólica que permea el sistema
completamente.

Esta manera de entender la situación reduce mucho la perspectiva, porque no nos permite tomar conciencia de dos cosas: la presencia de formas de violencia simbólica, que tienen una gran importancia en el escenario educativo, y el ver más allá del dualismo víctima-maltratador. De nuevo, García y Ascencio nos ofrecen una interesante observación en este sentido: “en todo acto de violencia escolar y *bullying*, intervienen cinco participantes: maltratadores, víctimas, testigos, instigadores e intérpretes.”²⁸ Y la clave aquí es que los roles de estos actores dentro de la violencia educativa pueden ser intercambiables. Esto abre la posibilidad a que exista una exploración emocional del fenómeno, tratando de hacer que cada actor ocupe el lugar del otro.

Michelle Elliot²⁹ ofrece una lista de las posibles consecuencias que se dan en la persona que recibe acoso y maltrato en la escuela de manera recurrente:

- Tener miedo de ir caminando o de regresar de la escuela
- No querer ir a la escuela
- Tener un mal desempeño escolar
- Continuamente llegar con libros, ropa o tareas destruidos
- Llegar a casa con hambre (porque le roban el dinero para el almuerzo o el almuerzo mismo)
- Volverse retraídos

28 *Ibid.*, 17.

29 Michelle Elliot, *Intimidación. Una guía práctica para combatir el miedo en las escuelas* (FCE, 2008).

- Tartamudear
- Comenzar a golpear a otros niños (como reacción a la intimidación de esos niños o de otros)
- Alteraciones alimenticias (no comer o comer en demasía) y volverse obsesivos con la limpieza
- Padecer dolores de estómago
- Llorar sin razón aparente
- Tener pesadillas frecuentes
- Enuresis nocturna (orinarse en la cama)
- “Perder” sus cosas
- Negarse a decir lo que está pasando
- Golpes, rasguños y cortadas sin explicación creíble
- Sufrimiento y disminución de la autoestima

A su vez, Voors,³⁰ señala las consecuencias que puede sufrir la persona que realiza conductas de acoso escolar:

- Vacío interior
- Incapacidad para adaptarse
- Falta de afecto disfrazado de valentía falsa
- Coléricos
- Deprimidos e impulsivos
- Temor en confiar en los demás
- Falta de sensibilidad y de empatía hacia los demás

³⁰ William Voors, *Bullying. El acoso escolar. El libro que todos los padres deben conocer* (Oniro, 2005)

- Proyectan su sentimiento de inferioridad haciendo menos a los demás
- Conflictos frecuentes con todo tipo de autoridad (padres, docentes, instructores, religiosos, directivos)
- Tienden a plantearse metas académicas poco exigentes
- Fracaso escolar
- Problemas legales
- Vandalismo, riñas callejeras, robos, embriaguez pública y conflictos con la ley

Otra de las posibles consecuencias que tiene la violencia escolar, en cualquiera de sus formas, son consecuencias legales o jurídicas, y esto puede afectar tanto al acosador como a sus progenitores e incluso al mismo centro escolar. Tomando como base la legislación española que existe sobre el asunto del acoso escolar, Colás³¹ señala los posibles delitos en los que incurre el sujeto que lleva a cabo conductas de violencia escolar:

- Lesiones; injurias
- Calumnias; amenazas; coacciones; usurpación de identidad
- Embaucamiento con fines sexuales a menores de 16 años; agresiones y abusos sexuales a menores de 16 años; delito contra la integridad moral
- Delito de revelación de información de terceros, sin consentimiento de su titular

31 Ana María Colás, “Consecuencias jurídicas del acoso escolar: responsabilidad del acosador, de sus padres y del centro educativo”, *The family watch: instituto internacional de estudios sobre la familia*, (2016).

Además, podemos también afirmar que el acoso reiterado en contextos escolares puede conducir a un sujeto a la ideación suicida, o a intentar suicidarse, o conseguir hacerlo finalmente. Numerosos casos demuestran que esto es posible. Esto es algo que también Colás apunta en su artículo, pero lo matiza añadiendo que:

He de concluir que en este caso nos encontramos con un problema importante a la hora de intentar aplicar este tipo penal a los suicidios producidos como consecuencia del acoso escolar, ya que falta un requisito imprescindible en la mayoría de los casos: el dolo directo, la intención del acosador con sus actuaciones de que el acosado se quite la vida.³²

Por otro lado, también la propia escuela y los profesores pueden sufrir consecuencias directas de los casos de violencia escolar que se den. Más allá del daño a la reputación del centro y de sus profesores.

Con independencia de la posible responsabilidad civil que se les pueda además reclamar, si los responsables de un centro educativo, o sus profesores, tienen conocimiento de un supuesto en el que se está cometiendo bullying y no actúan (...) teniendo en cuenta que a efectos legales son considerados “autoridad”, se les podrá imputar la comisión de un delito por omisión.³³

La autora menciona el hecho de que, a efectos legales, los profesores son considerados autoridad. Considero que esto no añade nada significativo al hecho de que cualquier persona que presencia que alguien está en una situación de

32 *Ibid.*, 3.

33 *Idem.*

peligro (o se le ha comunicado este hecho) y decide no hacer nada, puede ser un caso de omisión del deber de socorro.

En actos de acoso entre alumnos, la víctima que ha sufrido maltrato escolar también puede exigir responsabilidades a los progenitores del acosador. En este caso:

La denuncia no estará fundamentada en la conducta de su hijo agresor, sino en el propio comportamiento que ellos han llevado a cabo, si eran conocedores de la situación que se estaba produciendo y no han hecho nada por evitarlo (...) podría imputárseles como autores la comisión por omisión del mismo delito que los acosadores -siempre que se trate de un delito de resultado-, o juzgarles como cooperadores, encubridores o cómplices del menor acosador.³⁴

La NEM ante la violencia escolar

¿De qué manera la NEM trata de abordar los casos de violencia en la escuela? Lo trata de hacer a través de la implantación de una serie de protocolos que tienen el objetivo de prevenir actos de violencia e identificar estos actos para ofrecer una alternativa no violenta. En este sentido, vamos a mencionar aquí tres documentos que nos interesan especialmente.

En primer lugar, tenemos la Ley para prevenir, atender y erradicar el acoso y la violencia escolar del estado de Nuevo León, cuya primera versión data del 1 de julio de 2013. Esta ley ha sufrido diversas reformas y la más actual de esas reformas se realizó el 7 de noviembre de 2025. Entre aquella primera versión y esta última hay notables

34 *Ibid.*, 4.

Violencia simbólica y violencia escolar:
un abordaje del problema desde la
Nueva Escuela Mexicana

diferencias que convendría resaltar aquí, al menos las que tienen que ver más con nuestro tema, de cara a comprender mejor los aportes nuevos de la NEM.

Para empezar, el artículo 1 de la ley, en su versión vigente de 2025, afirma lo siguiente:

La presente Ley es de orden público, interés social y observancia general en el Estado de Nuevo León y tiene por objeto establecer los principios y criterios que, desde la perspectiva de una cultura de paz, enfoque de género y de derechos humanos de la infancia y juventud, orienten el diseño e instrumentación, evaluación y control de las políticas públicas para reconocer, atender, erradicar y prevenir el acoso y la violencia física y psicológica escolar, dentro o al exterior de las instituciones educativas públicas y privadas, su aplicación será obligatoria desde educación inicial, básica y hasta la media superior.³⁵

Y el artículo 2:

Para efectos de lo establecido en esta Ley, cada escuela con organización completa de educación básica y media superior, deberán contar ya sea con un psicólogo o un criminólogo y/o un trabajador social, el cual estará debidamente titulado y certificado como mediador para la solución de conflictos y será el responsable de coadyuvar con las acciones relacionadas con la prevención, atención y erradicación del acoso y violencia escolar. La intervención de los criminólogos en los centros educativos será preferentemente donde

35 Gobierno del Estado de Nuevo León, *Ley para prevenir, atender y erradicar el acoso y la violencia escolar del estado de Nuevo León*, art. 1, (2025), 1.

se identifiquen factores de riesgo asociados a conductas delictivas o situaciones que excedan el ámbito psicoeducativo, priorizándose en todo caso la atención psicológica especializada.³⁶

Como vemos, la legislación vigente en el estado de Nuevo León deja a consideración de cada centro escolar la elaboración de un plan de acción, algo que queda señalado en el artículo 13 de la mencionada ley:

Cada escuela, con el apoyo ya sea de un psicólogo o un criminólogo y/o de un trabajador social, certificado como mediador para la solución de conflictos elaborará su propio Programa de Prevención del Acoso y la Violencia Escolar de conformidad con su propio diagnóstico e incidencia, con base en el Plan General que emita el Consejo.³⁷

Los objetivos de ese plan de prevención son, entre otros, prevenir y erradicar el acoso y garantizar un ambiente escolar libre de acoso y cualquier otro tipo de violencia. Además, también la ley menciona que deben realizarse capacitaciones al personal docente, alumnos y administrativos acerca de cómo abordar casos de maltrato o acoso escolar.

Estos 3 artículos (y varios más) no aparecen como tal en la primera versión de esta ley, lo que supone que, efectivamente, ha habido una toma de conciencia con respecto al problema de la violencia escolar en el estado de Nuevo León desde 2013, derivada de la llegada de la NEM. ¿Qué otras diferencias introducen las reformas actuales a la ley original de 2013? Merece la pena destacar una novedad

36 “*Ley para prevenir*”, art.2, 1.

37 “*Ley para prevenir*”, art. 13, 9.

clave, y es el hecho de definir explícitamente qué es la cultura de paz en las escuelas. La versión de la ley vigente se refiere a este asunto de la siguiente manera:

Cultura de la paz: El conjunto de valores, actitudes y comportamientos, modos de vida y acción que, inspirándose en ella, reflejan el respeto de la vida, de la persona humana, de su dignidad y sus derechos, el rechazo de la violencia, comprendidas todas las formas de agresión, y la adhesión a los principios de libertad, justicia, solidaridad, fraternidad, tolerancia y entendimiento, tanto entre los pueblos, como entre los grupos y las personas.³⁸

En la versión de 2013, solo encontramos un par de menciones sobre la cultura de paz en toda la ley, que se limita sólo a considerar la cultura de paz como un valor dentro de la escuela, pero no se detiene en explicar en qué consiste la cultura de paz.

Otra de las aportaciones novedosas que la NEM ha realizado a la cuestión de la violencia escolar y la cultura de paz es el hecho de introducir el concepto de capacitación. Nada se menciona sobre capacitación o formación de los docentes en materia de cultura de paz en la versión de 2013. En cambio, en la reforma de 2025 se afirma que es importante:

Realizar acciones de capacitación y sensibilización a su personal en el tema de acoso o violencia entre escolares, con el fin de proporcionar una adecuada atención a todos los involucrados, respetando los derechos de las niñas, niños y adolescentes.³⁹

38 “Ley para prevenir”, capítulo 2, art. 3, 4.

39 “Ley para prevenir”, título segundo, capítulo 1, 22.

Todas estas novedades (y muchas otras más) van en la dirección de humanizar el proceso de enseñanza y aprendizaje, alejándolo de la obsesión por la rendición de cuentas y la eficiencia de los procesos. Es esto, a mi modo de ver, el objetivo fundamental de la reforma educativa de la NEM.

En segundo lugar, existe el Manual para la elaboración del protocolo local de erradicación del acoso escolar en educación básica. En este manual se menciona explícitamente que los contenidos de los planes educativos emanados de la NEM deberán impulsar la inclusión, la no discriminación, la cultura de paz y la no violencia, entre otras cosas. En este sentido, el mencionado manual afirma que:

Para promover la cultura de la paz y la no violencia en las escuelas de nuestro país e impedir que el acoso escolar se reproduzca en las aulas y fuera de ellas es necesario instrumentar mecanismos de prevención, atención (detección, notificación, intervención y seguimiento) y medidas de no repetición con un enfoque de derechos humanos e igualdad de género, y con énfasis en la prevención y la formación de las comunidades educativas.⁴⁰

Y en tercer lugar, también existe en la NEM una serie de indicaciones, a nivel federal, destinadas a transformar la convivencia escolar, con el objetivo de que se reduzcan los casos de discriminación, acoso y exclusión. Para conseguir tal objetivo se ha diseñado el cuadernillo de Resolución de

40 Gobierno de México, Secretaría de Educación Pública (SEP), *Manual para la elaboración del protocolo local de erradicación del acoso escolar en educación básica* (SEP, 2023), 4.

conflictos en los centros escolares.⁴¹ En dicho documento se plantea la necesidad de cambiar una perspectiva negativa del conflicto en las aulas. Hay 5 formas en las que podemos entender el conflicto en un contexto educativo:⁴²

- Competición (gano/pierdes)
- Acomodación (pierdo/ganas)
- Evasión (pierdo/pierdes)
- Negociación
- Cooperación (gano/ganas)

El autor se inclina por que las dos últimas formas de encarar el conflicto sean las adecuadas en entornos educativos, con ciertos matices con respecto a la negociación. La negociación puede ser vista como una forma evolucionada de la competición, en el que se da un cedo/cedes y a la vez gano/ganas. Sin embargo, “Si una de las dos partes no se va con la sensación de que ha ganado lo fundamental, no estamos en este modelo, sino en el de la competición o en la acomodación.”⁴³ A excepción de la cooperación, todos los demás modelos para entender un conflicto priman el punto de vista individual, incluido en la negociación, donde la relación constructiva pasa a un segundo plano, y la fragmentación del contexto educativo se hace evidente. En cambio, en la cooperación:

conseguir los propios objetivos es muy importante, pero la relación también. Tiene mucho que ver con

41 Gobierno de México, Secretaría de Educación Pública (SEP), *Resolución de Conflictos en los Centros Escolares* (SEP, 2022).

42 Paco Cascón, *Educar en y para el conflicto* (UNESCO, 2001), 10-11.

43 *Ibid.*, 11.

algo muy intrínseco a la filosofía “no violenta”: el fin y los medios tienen que ser coherentes. Es el modelo hacia el que vamos a intentar encaminar el proceso educativo. Es un modelo en el que sólo sirven soluciones gano-ganas, se trata de que todos y todas ganemos.⁴⁴

La perspectiva es muy diferente en este modelo, porque lo que se pone en el centro es la comunidad: el construir relaciones que favorezcan lo común es el objetivo fundamental, obviamente sin renunciar a lo que cada uno considera como valioso. Esto va en contra de la corriente actual individualista, basada en la eficacia de los alumnos y los profesores, y la idea del conocimiento como algo que hay que procesar rápidamente.

Es más, desarrollar un sentido de la cooperación puede favorecer la eficacia en un contexto educativo: si nos enfrentamos al otro en un conflicto y lo vemos como un enemigo, la cantidad de energía invertida en derrotarlo es muchísimo mayor que si simplemente aprendemos a detenernos, analizar y buscar puntos comunes en ambas partes. Siempre hay cosas en común entre todos dentro de una comunidad.

Conclusiones

La manera en que la sociedad y los sistemas educativos abordan casos de violencia escolar es atendiendo a las consecuencias. Pero no existe un abordaje crítico del problema que parta preguntándose qué subyace a esas consecuencias, qué elementos convierte a la escuela es reproductora de violencias simbólicas. Frente a un caso de violencia escolar, siempre recurrimos a soluciones que

44 *Idem.*

maquillan el problema, en lugar de preguntarnos qué causas son las que favorecen la aparición de tal situación. Sin la toma de conciencia de las razones que favorecen un acto violento, no se asimila la importancia del conflicto, y se deja sin atender problemas más graves de tipo estructural, psicológico, emocional o familiar.

La posibilidad de la paz en las escuelas requiere la necesaria toma de conciencia de que el conflicto va a estar presente de manera permanente, y que la escuela reproduce violencias simbólicas que, a su vez, generan violencias de otros tipos. Porque las escuelas son uno de esos lugares donde las relaciones entre seres humanos están muy presentes. El conflicto siempre va a estar ahí, por lo que la paz nunca será algo pleno: es un proceso. Como afirma Mariscal, “de ahí el carácter procesual no solo de los conflictos, que hemos descubierto constitutivos al ser humano y que defendemos hay que estudiar en cuanto a sus causas y no poniendo tanto énfasis en las consecuencias, sino de la paz, que resulta ser, como la propia vida humana, un hacer.”⁴⁵

Quizás debido a este carácter infinito de la paz en las escuelas, no terminan de asentarse del todo las bases para transformar lo que entendemos por convivencia pacífica en las escuelas, por ello creo que merece la pena de nuevo realizar el esfuerzo de tratar de asumir la tarea de transformar la educación básica y la escuela en algo que desarticule las conductas de violencia y haga posible otras formas de abordar los conflictos.

Creo que la NEM tiene potencial para realizar este cambio y para derribar las formas en las que las violencias simbólicas se asientan en los sistemas educativos, y

45 Sara Mariscal, “Educación para la paz y razón inclusiva. El pensamiento crítico en la filosofía para niños”, *Innovación Educativa* 18, no. 78 (2018): 61.

que generan otros tipos de violencias. Antes que el cumplimiento de unas formalidades, que el sistema educativo impone como necesarias para el éxito escolar, la educación debe ser vista como una invitación a la problematización y a la creatividad. La pedagogía crítica puede ser un gran aliado de la NEM, y puede suponer una fundamentación filosófica de los supuestos que esta nueva reforma educativa trata de enseñar a la comunidad educativa.

La manera de empezar a generar un cambio en las relaciones que se establecen en la escuela es a través del profesor. O, mejor dicho, a través de la forma en la que el profesor se dirige a los alumnos. A mi modo de ver, aquí reside uno de los cambios que justificarían el llamar como nueva a la NEM. Antes que estudiantes, los alumnos son personas. La NEM buscaría revalorizar esa idea, tratando de ofrecer alternativas no violentas a la resolución de los conflictos escolares. En un modelo educativo que es visto como una imposición, los alumnos son tratados de manera homogénea, entendidos desde el punto de vista de la eficiencia y la competencia.

Se deja fuera cualquier referencia al contexto emocional, vivencial y dramático que acompaña a las vidas de cada una de esas personas. Frente a esto, la NEM busca el cambio de perspectiva. A través de este dialogo ético, se busca generar nuevas formas de entender el proceso de enseñanza, para provocar un cambio que de ninguna manera va a ser un cambio inmediato. Este cambio consistiría en ver a la persona antes que al estudiante, en preguntar cómo te sientes, qué necesitas, antes que cualquier otra cosa. En este sentido, la NEM buscaría recuperar la imagen de una escuela donde ocurren vivencias y experiencias que permiten salir del encorsetamiento que emana del férreo cumplimiento del currículo escolar.

Bibliografía

Ávila, Mercedes. “Socialización, educación y reproducción cultural: Bourdieu y Bernstein”. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado* 19, no. 1 (2005): 159-174. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27419109>

Biesta, Gert. “Desinstrumentalizando la educación”. *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria* 36, no.1 (2024): 1-12. <https://doi.org/10.14201/teri.31487>

Bourdieu, Pierre, y Jean Claude Passeron. *La reproducción*. Fontamara, 1996.

Cabrera García, Fabiola. “Educación liberadora para abordar la crisis socioecológica: aportes y desafíos”. *Sinéctica. Revista Electrónica de Educación*, no. 63 (2024): 2-17. [https://doi.org/10.31391/S2007-7033\(2024\)0063-005](https://doi.org/10.31391/S2007-7033(2024)0063-005).

Cascón, Paco. *Educar en y para el conflicto*. UNESCO, 2001.

Colás Escandón, Ana María. “Consecuencias jurídicas del acoso escolar: responsabilidad del acosador, de sus padres y del centro educativo”. *The Family Watch: Instituto Internacional de Estudios sobre la Familia*, (2016): 1-6.

Da Silveira, Pablo. “Educación y política: el gobierno de la educación como tema de la agenda filosófica contemporánea”. En *Voces de la filosofía de la educación*, coordinado por Ramírez Hernández, 113-143. CLACSO, 2015.

Dascal, Marcelo. “Diversidad Cultural y práctica educacional”. En *Ética y diversidad cultural*, coordinado por León Olivé, 169-188. Fondo de Cultura Económica, 2011.

Elliot, Michelle. *Intimidación. Una guía práctica para combatir el miedo en las escuelas*. Fondo de Cultura Económica, 2008.

Violencia simbólica y violencia escolar:
un abordaje del problema desde la
Nueva Escuela Mexicana

Espín, Daniel, Jácome Karina, Cuesta Humberto y Aguirre Geovanny. “Efectos De La Brecha Digital En El Proceso Educativo”. *Caminos De Investigación* 7, no.1, (2025):98-110. <https://doi.org/10.59773/ci.v7i1.120>.

Esteve, José Manuel. *Educar: un compromiso con la memoria*. Octaedro, 2010.

Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Akal, 2012.

García Montañez, Maritza Verónica y Christian Amaury Ascencio Martínez. “Bullying y violencia escolar: diferencias, similitudes, actores, consecuencias y origen”. *Revista Intercontinental de Psicología y Educación* 17, no. 2 (2015): 9-38. https://www.redalyc.org/articulo_oa?id=80247939002

Gobierno de México, Secretaría de Educación Pública (SEP). *Manual para la elaboración del protocolo local de erradicación del acoso escolar en educación básica*. SEP, 2023.

Gobierno de México, Secretaría de Educación Pública (SEP). *Resolución de conflictos en los centros escolares*. SEP, 2022.

Gobierno del Estado de Nuevo León. *Ley para prevenir, atender y erradicar el acoso y la violencia escolar del Estado de Nuevo León. Decreto núm. 079, 1 de julio de 2013*. 2025.

Lodeiro Cendán, Domingo. “La violencia simbólica, instrumental y directa en el sistema educativo y en los centros escolares: propuestas de investigación-acción”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

Mariscal Vega, Sara. “Educación para la paz y razón inclusiva. El pensamiento crítico en la filosofía para

Violencia simbólica y violencia escolar:
un abordaje del problema desde la
Nueva Escuela Mexicana
niños”. *Innovación Educativa* 18, no. 78 (2018): 55-71. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-26732018000300055

Recalcati, Massimo. *La hora de clase*. Anagrama, 2016.

Rodney-Rodríguez, Yoanka, y Mirta García-Leyva. “Estudio histórico de la violencia escolar”. *Varona*, no. 49 (2014): 41-49. https://www.redalyc.org/articulo_oa?id=360636905008

Rodríguez, María del Mar. “Las representaciones del cambio educativo”. *Revista electrónica de investigación educativa* 2, no. 2 (2000): 24-46.

Sánchez López, Gabriela. “Terror, fantasía y realidad: desafíos para recuperar narrativas de violencia crónica desde la perspectiva de niñas y niños”. *Psicología Iberoamericana* 30, no. 2 (2022): 1-23. <https://www.redalyc.org/journal/1339/133972771006/html/>

Santana Sánchez, Ana Karen. “Violencia escolar y sus manifestaciones en la escuela primaria.” *Copala* 9, no. 19 (2024): 1-26. https://www.redalyc.org/articulo_oa?id=668176026010

Varona Domínguez, Freddy. “Ideas educacionales de Paulo Freire. Reflexiones desde la educación superior”. *Medisur* 18, no. 2 (2022): 233-243. https://www.redalyc.org/articulo_oa?id=180063279012

Voors, William. *Bullying. El acoso escolar. El libro que todos los padres deben conocer*. Oniro, 2005.