

## LA IDEA DE LA LIBERTAD EN J. J. ROUSSEAU

### The Concept of Freedom by J. J. Rousseau

Lelia E. Profili

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)  
[leliaprof@hotmail.com](mailto:leliaprof@hotmail.com)

#### RESUMEN

Este artículo defenderá la tesis de que es posible identificar los cimientos de la filosofía de la libertad desarrollada a partir de Kant en el pensamiento y la obra de Rousseau, en especial en su concepción de la relación esencial entre libertad y humanidad. Por medio de una metodología hermenéutica y crítica, el análisis estará concentrado en dilucidar el sentido histórico y filosófico de la concepción antropológica consolidada por Rousseau principalmente en sus dos primeros *Discursos*, para demostrar que la libertad adquiere en ellos la significación inaudita de ser el principio que configura la humanidad del hombre y su destino. Se pondrá en evidencia también que esta nueva idea de humanidad sienta la base común desde la que parte el pensamiento filosófico posterior. En tal sentido, la argumentación mostrará la significación decisiva de la obra de Rousseau en relación con la conciencia moderna de la libertad.

#### PALABRAS CLAVE:

*Autonomía, conciencia moral, humanidad, libertad, Modernidad, Rousseau.*

#### ABSTRACT

This paper will demonstrate that it is possible to identify the foundations of the philosophy of freedom that began with Kant in the work of Rousseau, specifically in his vision of an essential relationship between freedom and humanity. By means of a critical and hermeneutical method, the analysis focuses on elucidating the historical and philosophical meaning of the anthropological conception consolidated in his first two Discourses. The aim is to show that freedom acquires the unprecedented significance of becoming the principle of humanity and the ground that determines humankind's destiny. The results of this study suggest that this idea of humanity, defined by freedom, sets the basis for subsequent philosophical thinking and evidence the decisive importance of Rousseau for the modern consciousness of freedom.

#### KEYWORDS:

*Autonomy, conscience, humanity, freedom, Modernity, Rousseau.*

## LA IDEA DE LA LIBERTAD EN J. J. ROUSSEAU

## 1. INTRODUCCIÓN

“

A todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente... la libertad”, afirmaba Kant (s.f.) en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, allá por el año 1785 (IV, p. 448)<sup>1</sup>; y algunos años más tarde, en 1794, Fichte (s.f.), en sintonía con el pensamiento kantiano, pero más radicalmente que su predecesor, sostenía que “la libertad en sí es el último principio explicativo de toda conciencia”( I/3, p. 36). Elocuentes resultan estos pasajes cuando se trata de interpretar la significación de la conciencia moderna en lo que atañe al descubrimiento del vínculo sustancial entre humanidad y libertad. Kant y Fichte fueron precisamente dos de los grandes teóricos de la libertad que dieron a los siglos XVIII y XIX su impronta característica: la de una concepción del hombre como un ser que se comporta de un modo eminentemente reflexivo con respecto a sí mismo y que posee, por ende, una dimensión ética asentada en su libertad esencial.

Ahora bien, si con una intención retrospectiva pretende comprenderse el desarrollo progresivo de la conciencia moderna desde sus fundamentos, debe repararse en el hecho de que toda la inmensa labor del pensamiento de aquellos siglos en torno de la idea de la libertad puede retrotraerse a la obra de Rousseau como a su punto de partida y primera manifestación decisiva. La influencia que el pensamiento rousseauiano ejerció en la filosofía moral de Kant, por ejemplo, resulta indudable por las numerosas referencias, directas e indirectas, en las obras del propio Kant. En sus *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* declara de modo explícito que en los escritos de

---

<sup>1</sup> Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de los textos alemanes son de la autora.

Rousseau se revela por primera vez la ley moral en su validez incondicionada y en su vinculación necesaria con la libertad fundamental de la naturaleza humana. Kant (s.f.) se expresa en los siguientes términos: “Rousseau descubrió por vez primera entre la multiplicidad de las formas humanas admitidas la naturaleza profundamente oculta de las mismas y la ley secreta conforme a la cual se justifica la Providencia” (XX, pp. 58-59).

Tales remisiones han aportado una sólida prueba para defender, como lo hace R. Brandt, que el *Contracto Social* tuvo un “impacto práctico” en París, mas un “impacto teórico” en Königsberg y que, si el primero tuvo la naturaleza de “una revolución política después de 1789”, el segundo tuvo el carácter “de una revolución del modo de pensar” (Brandt, 2000, p. 273). A tenor de la evidencia mencionada, la cuestión de la recepción y la influencia de Rousseau en la filosofía práctica, moral y política de Kant ha sido objeto de importantes estudios<sup>2</sup>. Sin desconocer estos aportes y con un objetivo más amplio, este trabajo se inscribe en la concepción de la Historia de la Filosofía desarrollada en los trabajos de H. Boeder<sup>3</sup>. Desde este marco defenderá la tesis de que el reconocimiento moderno de la libertad como principio esencial de la humanidad tuvo su aparición primera en el pensamiento rousseauiano. El objetivo prioritario será entonces dilucidar el sentido histórico y filosófico de la idea de humanidad postulada por Rousseau en sus dos primeros *Discursos*, a fin de demostrar que la libertad adquiere en ellos la condición absoluta de ser el principio en el que “descansa la humanidad del hombre” (Boeder, 2014, p. 20). La argumentación mostrará en este sentido la significación decisiva de la obra de Rousseau no solo en relación con la filosofía moral de Kant, sino también, y de un modo más

---

<sup>2</sup> Cf. Cassirer (2007); Steinkraus (1974); Kryger (1979); Velkley (1989); y de la última década, Quadrio (2009); en español, v. en especial Rubio Carracedo (1998); Granja Castro y Charpenel Elorduy (2014).

<sup>3</sup> V. en especial, Boeder (1973, 1980, 1989, 1990, 1992). La exposición se atenderá en su desarrollo discursivo al cuarto de los escritos aquí referidos.

general, en relación con la filosofía de la libertad que se desarrolló propiamente *desde y a partir de Kant*<sup>4</sup>.

## 2. HUMANIDAD Y LIBERTAD EN LA FASE DE APERTURA DE LA ÉPOCA MODERNA

La idea de la libertad tuvo de modo expreso un lugar en la reflexión filosófica desde el inicio de la Época Moderna, tanto por el lado del racionalismo cuanto del empirismo. Sin embargo, no fue comprendida, ni desde el primer movimiento ni desde el segundo, como un principio o fundamento originario. En el marco de la visión mecanicista de la realidad física, prevalente a lo largo del siglo XVII, la libertad quedaba reducida, en última instancia y cuando no era negada de modo radical, a la del *liberum arbitrium*, esto es, a la simple conciencia de poder optar entre distintas alternativas en el querer y en el obrar, y de no estar determinado siempre y necesariamente en una dirección sino de carecer de una coacción en ese sentido. Se trata en este caso de un concepto solo formal de libertad como poder de elección asentado en la capacidad de reflexión propia de la conciencia. Pero, justamente cuando se tiene un concepto formal de libertad como mera indeterminación del arbitrio, en ningún caso ella puede ser pensada como el fundamento explicativo de la conciencia, mucho menos como el principio en el que se asienta la humanidad en cuanto tal.

Este hecho se advierte con mayor claridad al considerar más detenidamente la tarea propia que absolvieron en conjunto las posiciones del racionalismo y del empirismo modernos. Considerada en sus lineamientos más generales, esta fase de apertura de la Época Moderna tuvo ante sí la tarea de restablecer la autonomía de la que la razón se había visto privada con su subordinación a la fe, no solo por parte del pensamiento medieval, sino también,

---

<sup>4</sup> En lo que atañe a las fuentes, se ha trabajado fundamentalmente sobre los textos de las obras completas de Rousseau (1959-1995), con apoyo en las traducciones que serán mencionadas y citadas oportunamente.

y principalmente, por parte de la transformación luterana del Saber Cristiano. Desde este afán por garantizar la independencia de las reflexiones racionales se explica, por un lado, la búsqueda vehemente de la certeza que caracterizó a estos movimientos filosóficos, por otro, la consecuente concepción de la naturaleza humana en la que esa búsqueda desembocó en cada caso<sup>5</sup>.

Hasta aquí los puntos en común, puesto que el esfuerzo en pos de la autonomía de la razón y de la certeza del saber natural asumió una forma propia en el racionalismo y en el empirismo, respectivamente. En el primero cristalizó en la determinación de un método del conocimiento; el segundo, en cambio, pretendió garantizar esa independencia al referirse a un objeto que está directamente relacionado con la actividad del hombre: el mundo de la praxis humana en su índole política, moral y religiosa. Por estos mismos motivos, en el inicio de la Modernidad el hombre se reconoció a sí mismo en el doble aspecto de su racionalidad y de su sociabilidad. Mediante el método propio del racionalismo el hombre se comprende como un yo o una conciencia, esto es, como sujeto referido a un objeto o, para decirlo con Descartes, como *res cogitans*. Leibniz (1881) se expresa también en términos análogos:

Mas el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y nos hace poseer la razón y la ciencia, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Esto es lo que en nosotros se llama Alma racional o *Espíritu*. (§ 29)

Desde el empirismo y su saber relacionado con el mundo de la praxis, el hombre se piensa, en cambio, como un ser esencialmente social:

Dios, al hacer del hombre una criatura que, según el juicio divino, no era bueno que estuviese sola, lo puso bajo fuertes

---

<sup>5</sup> V. al respecto Zubiría (2006, p. 102).

obligaciones, tanto de necesidad como de conveniencia, que lo inclinaban a vivir en sociedad; y le otorgó también un entendimiento y un lenguaje que le permitieran continuar su condición sociable, y disfrutarla. (Locke, 2006, § 77)

Las definiciones clásicas del hombre como ζῷον λογικόν y como ζῷον πολιτικόν reaparecen una vez más en la historia de la filosofía, en este caso en el comienzo de la Época Moderna, como clave interpretativa de la naturaleza humana. En lo que atañe al objetivo de este trabajo, estas observaciones preliminares concernientes a las reflexiones filosóficas que caracterizaron al siglo XVII permiten conjeturar que, por el mismo hecho de que ellas definieron al hombre o bien desde su racionalidad o bien desde su sociabilidad, el pensamiento de Rousseau no puede ser considerado, bajo ningún aspecto ni desde ningún punto de vista, como una simple continuación de esos movimientos racionales, sino que el mismo representa la aparición de un verdadero *novum* en la historia de la filosofía moderna.

### 3. ROUSSEAU O LA IRRUPCIÓN DE UNA NUEVA IDEA DE HUMANIDAD

La aserción anterior encuentra apoyo en la indudable índole problemática que el pensamiento de Rousseau posee para la historiografía filosófica y en el hecho de que solo a costa de un marcado reduccionismo puede clasificarse y encasillarse en los rótulos habituales de la descripción historiográfica. Así, hay quienes lo presentan como un exponente de la Ilustración, mientras que otros, al contrario, pretenden ver en él un precursor del Romanticismo; se lo vincula habitualmente al enciclopedismo francés, pero también al contractualismo propio del liberalismo político del momento. Sin embargo, si atendemos con detenimiento y de modo reflexivo a estas caracterizaciones de la obra de Rousseau, bien podemos advertir que ninguna de ellas resulta completamente

satisfactoria<sup>6</sup>. Y ello porque él mismo adoptó explícitamente una actitud crítica frente a esos movimientos del pensar, posicionándose como principio de un saber nuevo por completo en el desenvolvimiento de la filosofía moderna.

Bien es cierto que en principio Rousseau perteneció al círculo de los enciclopedistas y que colaboró en la elaboración del conocido *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dirigido por Diderot<sup>7</sup>. También lo es el hecho de que comenzó su actividad intelectual bajo la constelación de las ideas propias de la Ilustración. Sin embargo, muy pronto y de un modo repentino, como él mismo reconoce expresamente, germinó en él una orientación espiritual del todo incompatible con aquellas convicciones que antes había acogido. En una carta del 12 de enero de 1762, dirigida a Monsieur de Malesherbes, Rousseau mismo relata el acontecimiento decisivo que, a modo de una iluminación repentina, hizo surgir en él una nueva orientación espiritual:

Fui a ver a Diderot, entonces prisionero de Vincennes; tenía en mi bolsillo un *Mercur de France* que me puse a hojear durante el camino. Caí sobre el tema de la Academia de Dijon que dio lugar a mi primer escrito. Si alguna vez algo se ha parecido a una inspiración súbita, fue el movimiento que en mí se produjo ante aquella lectura... ¡Oh, señor, si alguna vez hubiera podido

---

<sup>6</sup> Ya Cassirer advirtió esta originalidad y complejidad del pensamiento rousseauniano, que dificulta su clasificación. Él observa que “en el sentimentalismo (*Sentimentalismus*) de Rousseau no se abre camino un mero sensacionalismo (*Empfindsamkeit*), sino... una nueva voluntad ética” y que precisamente, con esta nueva concepción ética, Rousseau “ha preparado el camino de Kant” (Cassirer, 2003, pp. 286-287).

<sup>7</sup> El *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* se publica bajo la dirección de Denis Diderot y Jean le Rond D’Alembert entre 1751 y 1772, y reúne contribuciones de Voltaire, Condillac, Turgot, Montesquieu, Holbach, entre otros. En 1749, cuando Rousseau ya había publicado su *Disertación sobre la música moderna* (1743), Diderot y D’Alembert le encargan redactar los artículos sobre “Economía” y sobre “Música” de la citada enciclopedia. En efecto, además de filósofo, novelista y teórico de la política, Rousseau fue músico y teórico de la música: “Para el ciudadano de Ginebra ambos [la música y el lenguaje] son los polos en cuyo punto de equilibrio se emplaza el gozne de su pensamiento” (Ferrer, 2010, pp. 19-20).

escribir la cuarta parte de lo que vi y sentí bajo aquel árbol, con qué claridad habría hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expresado todos los abusos de nuestras instituciones...! (Rousseau, 2008, p. 197)<sup>8</sup>

Esta nueva dirección se torna evidente ya desde sus dos primeros escritos: el *Discours des sciences et des arts*, de 1750, y el *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, de 1755. En ellos comienza a perfilarse una concepción del hombre y de la libertad que rompe de raíz con las representaciones preexistentes. Precisamente, en estos dos primeros escritos Rousseau desarrolla una crítica de las ideas ilustradas y de las definiciones tradicionales de la naturaleza humana. El primero de ellos está dirigido en lo esencial contra la comprensión “ilustrada” (en el sentido del enciclopedismo francés)<sup>9</sup> de la racionalidad y del progreso<sup>10</sup>. El segundo se opone de modo explícito a las premisas de la filosofía social y política del siglo XVII; por esta razón, en este segundo discurso Rousseau expone su teoría sobre el estado de naturale-

<sup>8</sup> También en el libro VIII de sus *Confesiones* Rousseau refiere aquella transformación interior que tuvo lugar en él de modo súbito: “Un día tomé el *Mercurio* de Francia, y andando y leyendo encontré este tema propuesto por la Academia de Dijón para el premio del siguiente año: *El progreso de las ciencias y de las artes, ¿ha contribuido a corromper o a purificar las costumbres?* No bien hube leído esto se abrieron mis ojos a nuevos horizontes y me volví otro hombre” (VIII, p. 321).

<sup>9</sup> La aclaración consignada se justifica por el hecho de que el movimiento de la así llamada en conjunto “Ilustración” presentó particularidades y propiedades diferentes en Inglaterra, Francia y Alemania, respectivamente. La complejidad y variedad de tendencias, problemáticas y premisas en el seno del mencionado movimiento dificultan la tarea de establecer una definición general común que no peque de un injustificado reduccionismo. Al respecto puede consultarse la Introducción del trabajo de R. Ciafardone.: *L' Illuminismo tedesco*. En la página 11 de la traducción alemana el autor expresa con claridad lo siguiente: “Este movimiento [el de la “Ilustración”, *Aufklärung* en el texto citado] se muestra como un fenómeno enteramente complejo y heterogéneo, con tendencias múltiples e incluso contrapuestas [y] que solo con dificultad se deja reducir a un denominador común” (Ciafardone, 1990).

<sup>10</sup> En el segundo *Discurso* Rousseau (2012a) reitera nuevamente su crítica del racionalismo ilustrado: “Si ella [la naturaleza] nos destinó a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado” (p. 121).

za como condición originaria del hombre y su perversión en el mundo social. Reducidas a sus argumentos centrales, ambas obras ponen de manifiesto la necesidad de comprender al hombre de un modo más originario y de dilucidar incluso el fundamento de su racionalidad y de su sociabilidad. Ambos atributos, racionalidad y sociabilidad, se muestran como propiedades del hombre, mas no como determinaciones esenciales originarias sino solamente derivadas. Frente a las representaciones que definían al hombre desde su racionalidad o desde su sociabilidad, Rousseau opone la tesis inaudita de que la diferencia cualitativa que distingue sustancialmente al hombre respecto del animal no es ni una ni la otra sino, antes bien, la libertad. De tal modo, la libertad adquiere en el pensamiento rousseauiano, por vez primera en la historia de la filosofía moderna, la significación absoluta de ser el fundamento en el que se asienta la humanidad del hombre.

La imagen que ilustra el estado de naturaleza en el *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* constituye la evidencia más sólida de estas proposiciones. En efecto, el concepto rousseauiano de “estado de naturaleza” no se refiere a una realidad histórica, sino que se trata de una hipótesis que permite desbrozar el conjunto de tendencias y fuerzas fundamentales que conforman lo esencial en la naturaleza humana; es decir, presenta una condición que es hipotética desde el punto de vista histórico, pero que permite mostrar la humanidad en su inmediatez originaria<sup>11</sup>:

---

<sup>11</sup> Seguimos en este punto la interpretación, ya considerada tradicional, de H. Höfding, quien sostiene que bajo el concepto de “estado de naturaleza” Rousseau presenta una hipótesis sobre la naturaleza humana originaria: “No se trata de un estado que ha desaparecido; lo que puede encontrar por este camino... es una hipótesis psicológica más adecuada «para iluminar la naturaleza de las cosas... que para demostrar su verdadero origen» [*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*]” (Höfding, 1931, pp. 126-127). Frente a esta interpretación, M. Duchet (1975) ha replicado que “se ha insistido demasiado en el carácter ‘hipotético’ del estado de naturaleza según Rousseau, olvidándose de la lógica que funda este recurso a la hipótesis” (p. 291). Antes que en su condición hipotética, Duchet insiste en la necesidad de comprender la virtud explicativa del concepto de estado

Que mis lectores no se imaginen, pues, que me atrevo a jactarme de haber visto lo que tan difícil de ver me parece. He iniciado algunos razonamientos; he aventurado algunas conjeturas, menos con la esperanza de resolver la cuestión que con la intención de aclararla y de reducirla a su verdadero estado... Porque no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente. (Rousseau, 2012a, p. 97)

En su exposición se demuestra que la diferencia entre el hombre y el animal es meramente gradual en lo que atañe a la actividad representativa del entendimiento. Frente al racionalismo, Rousseau (2012a) se expresa en los siguientes términos: “Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos, combina incluso esas ideas hasta cierto punto, y el hombre solo difiere a este respecto de la bestia por la cantidad”(p. 126). Por el contrario, se observa que, a diferencia del animal, todo en el hombre, incluso su misma organización física, se halla dispuesto para que él ejerza una actividad autónoma y libre, y en tal sentido se concluye: “La naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre” (pp. 125-126). En la libertad se encuentra pues la diferencia específica entre el hombre y el animal. Por este motivo, la abdicación de la libertad se le mostrará en adelante como “incompatible con la naturaleza del hombre”, puesto que renunciar “a la libertad es renunciar a la condición de hombre, a los derechos de la humanidad, e incluso a los deberes” (Rousseau, 1996, p. 9).

---

de naturaleza en Rousseau y su justificación fáctica, en el sentido de que el mismo constituye el resultado de un proceso progresivo de abstracción, mediante el cual se excluyen las características secundarias o derivadas del hombre hasta alcanzar la determinación específica originaria de la naturaleza humana. Aunque ella sea correcta, la observación de Duchet no resulta suficiente, sin embargo, para refutar el carácter hipotético-contrafáctico del concepto mentado.

#### 4. EL HOMBRE COMO SER ESPIRITUAL Y COMO SUJETO MORAL

La idea de humanidad establecida por Rousseau concibe la naturaleza humana como esencialmente configurada por la libertad e implica que el hombre, en cuanto ser libre, no se define solo por la conciencia, por la mera actividad representativa de objetos, sino, de un modo más originario y fundamental, por la autoconciencia, esto es, por la intuición inmediata de sí mismo como libre y, en consecuencia, por la certeza incuestionable de la libertad y del deber moral en la propia interioridad. Años más tarde, en uno de sus trabajos mejor recibidos, expresará con decisión en boca del protagonista:

Oigo mucho razonar contra la libertad del hombre, y desprecio a todos esos sofistas, porque por mucho que un razonador me demuestre que no soy libre, el sentimiento interior, más fuerte que todos los argumentos, lo desmiente sin cesar... Nosotros no nos suponemos ni activos ni libres; nosotros sentimos lo que somos. (Rousseau, 2007, pp. 726-727)

En relación con esa interioridad autoconsciente, Rousseau habla en su segundo discurso de la “espiritualidad” (*spiritualité*) específica de la naturaleza humana que se descubre primariamente en la conciencia de la libertad (Rousseau, 2012a, p. 126). El concepto de “espiritualidad” mienta aquí la vida autoconsciente del ser libre por naturaleza, el cual se reconoce a sí mismo en su interioridad fundamental como independiente de las determinaciones mecánicas de las leyes físicas y se sabe conformado solo por la relación inmediata de sí consigo propia de la autoconciencia. Se trata en este caso de una tesis que resultará decisiva para la filosofía posterior, ya que, bajo la formulación conceptual propia de la filosofía trascendental, reaparecerá en la definición kantiana del hombre como un ser *nouménico* religado al reino inteligible de la libertad y de la ley moral.

En efecto, desde la premisa que piensa la libertad como principio absoluto de la humanidad y desde la concepción del hombre

como ser espiritual o autoconsciente, se sigue también su cualidad intrínseca y sustancialmente moral; pues en el sentimiento interior de la propia libertad el hombre no solo se comprende a sí mismo como individuo, sino que intuye además la dignidad propia de la naturaleza humana en cuanto tal, de la humanidad en su sentido universal, y, en relación con ella, intuye también la necesidad del deber moral; traducido a términos de la ética kantiana: la certeza de la libertad contiene la comprensión de la dignidad de la persona en cuanto sujeto moral<sup>12</sup>. Tal es precisamente el sentido último de la invocación a la virtud y a la interioridad con la cual se cierra el *Discours des sciences et des arts*:

¡Oh, virtud! ¡Ciencia sublime de las almas sencillas!... ¿No están tus principios grabados en todos los corazones, y no basta para aprender tus leyes con recogerse en uno mismo y escuchar la voz de la propia ciencia en el silencio de las pasiones? (Rousseau, 2012b, p. 74)

<sup>12</sup> Aun cuando Kant haya encontrado en el pensamiento rousseauiano la revelación decisiva de la libertad en el sentido de la autonomía personal, su vínculo con la ley moral y el reconocimiento fundamental de la dignidad moral del ser humano, resulta indudable también que los principios ético-antropológicos de Rousseau no son asumidos por Kant sin ser transformados y reelaborados por su integración en el sistema crítico-trascendental. En lo que concierne a la certeza misma de la libertad, la novedad de la comprensión kantiana es clara. Mientras que para Rousseau la experiencia de la libertad constituye el resultado de un sentimiento dado de modo inmediato en la interioridad del alma humana, en el contexto de la ética kantiana la certeza de la libertad se descubre íntimamente ligada al uso práctico de la razón pura. Se trata, por ende, de una certeza racional *a priori* mediada por la evidencia inmediata de la ley moral. Por este motivo, esta última se presenta en la segunda *Crítica* como la *ratio cognoscendi* de la libertad, a la vez que la libertad se comprende como la *ratio essendi* de la ley moral: “A fin de que no se piense encontrar aquí inconsistencias, si ahora llamo a la libertad la condición de la ley moral y luego afirmo en el tratado que la ley moral es la única condición bajo la cual podemos ser conscientes de la libertad, solo quiero recordar que si bien la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese pensada antes con claridad en nuestra razón, no estaríamos justificados para admitir algo como la libertad... Pero si no hubiese libertad, de ningún modo la ley moral podría encontrarse en nosotros” (Kant, s. f., V, p. 4).

La obligatoriedad del deber moral descansa para Rousseau en la dignidad absoluta de la humanidad que se manifiesta al individuo en el sentimiento interior de su propia libertad. Aquel deber está referido entonces a la humanidad misma y se expresa en dos mandatos, que pueden considerarse como una anticipación reveladora de las formulaciones kantianas del imperativo categórico<sup>13</sup>. Primero: “Un solo precepto moral puede servir para otros y es este: no digas ni hagas nunca nada que no quieras que todo el mundo vea y oiga” (Rousseau, 2007, p. 471); segundo: “El hombre es un ser demasiado noble para tener que servir simplemente como instrumento para los demás, y no se le debe emplear solo en lo que es conveniente para los otros sin consultar también con lo que le conviene al hombre mismo” (p. 580). Los pasajes citados autorizan a concluir que, a partir de las reflexiones rousseauianas, la idea misma de la libertad supone el reconocimiento de determinados deberes universales y necesarios, referidos al valor incondicionado de la humanidad como lo supremamente digno de respeto.

## 5. LA LIBERTAD COMO AUTONOMÍA Y AUTODETERMINACIÓN

En el pensamiento de Rousseau el hombre alcanza una dignidad absoluta en cuanto sujeto moral; y con ello, la idea misma de la libertad aparece también bajo una luz nueva: ha ganado aquel sentido que Kant designará con mayor precisión bajo el concepto de “autonomía”<sup>14</sup>. En la medida en que la libertad se presenta

---

<sup>13</sup> Formulación principal de la *Crítica de la Razón Práctica*: “Obra de modo tal, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant, s. f., V, p. 30). Segunda formulación en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*: “Obra de modo tal, que emplees la humanidad, tanto en tu persona cuanto en la persona de cualquier otro, siempre, al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio” (Kant, s. f., IV, p. 429).

<sup>14</sup> Sobre el concepto rousseauiano de libertad como antecedente de la noción de autonomía en Kant, v. en especial Cassirer (2007 y 2003, en particular pp. 270-287). También Kryger (1979); y Schneewind (1998). En “La filosofía de la Ilustración” Cassirer (2003) destaca que la subordinación de la voluntad individual a la voluntad general es lo que “constituye la personalidad autónoma” según Rousseau, y añade

directamente referida a las ideas de humanidad y de conciencia moral, deja de ser un objeto abstracto; no se trata entonces de la mera arbitrariedad o indeterminación del arbitrio, sino de la condición legisladora esencial de la voluntad, en virtud de la cual ella tiene la facultad de autolegislarse sobre la base de la intuición fundamental de la persona como lo digno de respeto en sentido absoluto, y que solo se cumple de modo efectivo como sujeción a esa, su propia ley:

En el haber del estado civil se puede añadir... , la libertad moral, que es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad. (Rousseau, 1996, p. 20)

En el pasaje citado se muestra además que la noción de autonomía posee para Rousseau un sentido eminentemente civil y político. El motivo de ello se encuentra en su comprensión de la historia como progresivo proceso de perversión y decadencia del hombre originario. Precisamente, ante la pérdida de la libertad natural en el proceso histórico de la socialización, la esencia del hombre, la libertad, solo puede realizarse como autodeterminación civil y política del ciudadano en cuanto legislador y, a la vez, súbdito de la ley en un sistema político democrático. Este es efectivamente el sentido preciso de la palabra *citoyen* para Rousseau (1996): “los asociados... se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado” ( p. 16).

La libertad en el sentido estricto de la autodeterminación del sujeto moral constituye el aporte más concluyente del pensamiento rousseauiano para la filosofía posterior, aquel que tuvo las con-

---

que “Este entusiasmo por... la dignidad de la ley es lo que caracteriza a la ética y la política de Rousseau, convirtiéndolo en un auténtico predecesor de Kant y de Fichte” ( p. 274).

secuencias más significativas. La idea de la libertad como autonomía y como completa autodeterminación conforma, en efecto, el núcleo fundamental de la filosofía desarrollada a partir de Kant, y a tal punto esto es así, que en ella se defendió expresamente la tesis de que la reflexión filosófica no sería sino un análisis del concepto de libertad (Fichte, s. f., III / 4, p. 182)<sup>15</sup>. Estas últimas observaciones corroboran que el pensamiento rousseauiano y el saber sobre la libertad y el deber que irrumpió con él sentaron el principio racional, el motor o acicate, del movimiento intelectual que comenzó con Kant: el sujeto trascendental, el yo de Fichte, el concepto hegeliano, se definen justamente por la libertad entendida como actividad de autodeterminación.

## 6. CONCLUSIONES

A modo de conclusión se sistematizarán aquí algunas derivaciones de la exposición anterior, que refuerzan la tesis según la cual la idea de humanidad postulada por Rousseau representó una ruptura tajante en el curso de la historia de la filosofía y sentó la base del itinerario intelectual comenzado con Kant:

En primer lugar, su idea de la libertad como principio absoluto de la humanidad encierra una fundamentación de la dignidad del hombre que se aleja de una convicción esencial de la concepción tradicional cristiana. De acuerdo con la antropología cristiana, la dignidad del hombre en cuanto tal descansa en su condición de ente creado a imagen del Creador; el pensamiento de Rousseau, en cambio, propugna la tesis de que el valor absoluto de la persona se asienta solo en su propia humanidad, esto es, en su misma interioridad libre. Por este motivo, las exigencias éticas no tienen ya para él un fundamento trascendente a la autoconciencia, sino que se fundan en ella, emanan de la interioridad libre y se refieren también a ella. Esta base justifica además la defensa rousseauiana

---

<sup>15</sup> Fichte, J. G.: *Brief an Reinhold vom 08. Januar 1800*. Allí se afirma: “Mi sistema es, desde principio a fin, solo un análisis del concepto de libertad”.

de la bondad y la inocencia de la naturaleza humana originaria, que supone la negación de la representación cristiana fundamental de la naturaleza caída del hombre, marcada por el pecado original, cuya redención solo es posible en virtud de la Gracia. La autoconciencia rousseauiana cancela la idea del pecado original con la imagen de la benevolencia natural del ser humano y, con ello, suprime la necesidad de la salvación mediante la Gracia Divina<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> “El sustituto de la gracia es el impulso interno de la naturaleza” (Taylor, 2006, p. 561). Taylor observa al respecto que esta idea fundamental del pensamiento de Rousseau “se continúa en las teorías románticas de la naturaleza” (p. 561), mencionando como ejemplos a Schiller y Hölderlin, y que, aun, ella configura la “base” de “la idea de la buena voluntad” en Kant (p. 562). Frente a la tesis de Taylor bien podría objetarse que Kant no acoge sin más los principios antropológicos y religiosos de Rousseau, en la medida en que la construcción del edificio de la filosofía kantiana responde a premisas que no pueden ser reducidas al pensamiento rousseauiano. Sin embargo, resulta claro a todas luces que, en materia ética e incluso religiosa, Kant allana un camino cuyos primeros trazos fueron establecidos firmemente por Rousseau. Fue Rousseau quien demostró de manera decisiva y radical la primacía y autosuficiencia absoluta de la libertad como instancia última de fundamentación ética. Al concebir que el valor absoluto de la persona se asienta en su libertad esencial, las exigencias éticas ya no encuentran su fundamento en un principio trascendente, sino que emanan de la misma interioridad libre y se refieren también a ella. El pensamiento rousseauiano estableció así, de modo definitivo, una nueva instancia de fundamentación immanente de la ética, que Kant desarrolla desde sus propias bases crítico-trascendentales. En lo que concierne al deber moral, tampoco para Kant resulta necesario perseguir ningún otro fundamento que el que se encuentra contenido en la ley dada a la razón como un *factum a priori*. La ley moral no tolera ninguna fundamentación trascendente, puesto que ello representaría la intervención de un elemento heterónomo contrario a la libertad que se manifiesta en ella: “La moral, en la medida en que ella está fundada en el concepto del hombre como ser libre y, por eso mismo, como ser vinculado mediante su razón a leyes incondicionadas, no requiere para conocer su deber de la idea de ningún otro ser superior al hombre, ni tampoco de ningún otro motor para observarlo más que la ley misma” (Kant, s. f., VI, p. 3). Por esta razón, la libertad constituye para Kant el contenido mismo de la religión, su único sentido y finalidad. La idea de Dios como ser moralmente perfecto, capaz de realizar la unión de virtud y felicidad, así como el postulado de la inmortalidad del alma y de una vida eterna donde el ser humano pueda realizar el ideal moral, expresan una fe moral, profundamente racional, en la posibilidad del cumplimiento efectivo de los deberes morales de la humanidad. La religión se explica como la manifestación objetiva de la dimensión práctico-ética de la razón pura. También en este tópico Rousseau se acredita como precursor del pensamiento kantiano. En efecto, en la “Profesión de fe del Vicario Saboyano” (*Emilio*, libro IV) se anunciaba ya esta primacía absoluta de la ética como ámbito de justificación y fundamentación última del contenido de la religión.

En el artículo ya mencionado H. Boeder (2014) se refiere con claridad a este corte operado por la obra de Rousseau:

Aunque Rousseau retoma de manera reiterada giros verbales de la Época Media, no es de ningún modo una víctima inconsciente de pre-juicios, sino que también en tales giros hace valer claramente y sin excepción la fuerza transformadora de la autoconciencia [de la Época Moderna]. ( p. 28)

Ello queda demostrado, en segundo lugar, por el hecho de que Rousseau no piensa al hombre como una criatura que, en cuanto tal, está obligada a la obediencia y a hacer efectiva su imagen y semejanza respecto del Creador. Por el contrario, la exigencia ética fundamental y primera que se desprende de su comprensión de la humanidad es el deber de consumir la humanidad misma o, dicho en otros términos, el deber de realizar de modo efectivo la libertad. En este sentido, la destinación que el hombre, por naturaleza, se encuentra llamado a cumplir consiste en restablecer la identidad originaria de sí mismo, como individuo concreto, con la humanidad en su sentido universal: solo quien ejecuta los deberes que exige la humanidad no muere —afirma— sin haber vivido (Rousseau, 2007, p. 98).

Este mensaje acerca del destino del hombre transmitido por Rousseau se volverá la piedra angular del pensamiento posterior. Lo encontramos de modo explícito, por ejemplo, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Friedrich Schiller (2005), quien sostiene que...

todo hombre individual lleva en sí, en virtud de su disposición y su determinación, un hombre puro e ideal, siendo la suprema tarea de su existencia el llegar a concordar, a pesar de todos sus avatares, con la unidad inmutable de ese hombre ideal. ( pp. 128-129)<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Se introducen aquí algunas variantes sobre la traducción de J. Feijóo y J. Seca, por considerarlas más adecuadas al sentido del texto original.

También lo hallamos presente en la obra de Fichte (s.f.), quien define el destino del hombre en sí en los siguientes términos: “El destino último de todo ser racional finito es... la absoluta unidad, la constante identidad, la plena concordancia consigo mismo” (I/3, p. 30).

Este es, precisamente, el núcleo del mensaje transmitido por Rousseau, su palabra sustancial acerca del destino del hombre, que reveló a la conciencia moderna su vocación esencial hacia la realización efectiva y objetiva de la libertad.

## REFERENCIAS

- Boeder, H. (1973). Was vollbringt die Erste Philosophie? *Mitteilungen der Technischen Universität Braunschweig*, VII (3), 3-10. Boeder, H. (1992). Die Konzeptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, 43, 345-360. Recuperado de: <http://www.digibib.tu-bs.de/?docid=00052521>
- Boeder, H. (2014). Rousseau o la irrupción de la autoconciencia. *Philosophia*, 74 (1), 13-35. Recuperado de: <http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs/index.php/philosophia/article/view/95/104>
- Brandt, R. (2000). Der Contrat Social bei Kant. En R. Brandt y K. Herb (Eds.), *Jean-Jaques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts* (pp. 271-294). Berlin: Akademie Verlag.
- Cassirer, E. (2007). Rousseau, Kant, Goethe. Two essays (1945). En *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* (pp. XXIV, 487-541). Hamburg: Felix Meiner.
- Ciafardone, R. (1990). *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Stuttgart: Reclam.
- Duchet, M. (1975). *Antropología e historia en el siglo de las luces*. F. González (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ferrer, A. (2010). Introducción. En A. Ferrer (Ed.), *Rousseau: música y lenguaje* (pp. 15-22). Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.

- Fichte, J. G. (s. f.). *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann.
- Granja Castro, D. M. y Charpenel Elorduy, E. (2014). El ideal de la paz perpetua en Rousseau y Kant. *Signos filosóficos*, XVI(31), 37-62. Recuperado de: <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/526/501>
- Höfdding, H. (1931). *Rousseau*. Madrid: Revista de Occidente.
- Kant, I. (s. f.). *Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“*. (Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Ed.). Berlin: Reimer / De Gruyter.
- Kryger, E. (1979). *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. París: A.G. Nizet.
- Leibniz, G. W. (1881). *La Monadologie*. París: C. Delagrave.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. C. Mellizo (trad.). Madrid: Tecnos.
- Quadrio, P. (2009). Kant and Rousseau on the Critique of Philosophical Theology: The Primacy of Practical Reason. *Sophia*, 48(2), 179-193. Recuperado de: <https://doi.org/10.1007/s11841-009-0101-z>
- Rousseau, J. J. (1959-1995). *Oeuvres complètes*. París: Tomo I: *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. Tomo II: *La Nouvelle Héloïse, Théâtre, Poésie, Essais littéraires*. Tomo III: *Du contrat social. Écrits politiques*. Tomo IV: *Émile. Éducation. Morale. Botanique*. Tomo V: *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. París Gallimard.
- Rousseau, J. J. (2012a). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Traducción y notas de Mauro Armiño. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J. J. (2012b). *Discurso sobre las ciencias y las artes*. M. Armiño (trad.). Madrid: Alianza.
- Rubio Carracedo, J. (1998). *Rousseau en Kant*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Schiller, F. (2005). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. J. Feijóo y J. Seca (trads.). Barcelona: Anthropos.
- Schneewind, J. (1998). *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Steinkraus, W. E. (1974). Kant and Rousseau on humanity. *The Southern Journal of Philosophy*, 12(2), 265-270. Recuperado de: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1974.tb01178.x>
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. A. Lizón (trad.). Barcelona: Paidós.
- Velkley, R. (1989). *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zubiría, M. (2006). *Lecciones sobre la distinción de la razón: desde la analítica del lenguaje a los portavoces de la sabiduría occidental*. Buenos Aires: Quadrata.