

El luchador desnudo: vergüenza y libertad en la obra de Jean-Jacques Rousseau

The naked wrestler: shame and freedom in the works of Jean-Jacques Rousseau

Fecha de recibido: 07/12/2020

Fecha de aceptación: 20/01/2021

Rubén Darío García Escobar. Profesional en Relaciones Internacionales y Estudios Políticos de la Universidad Militar Nueva Granada, Maestrando en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. **Correo electrónico:** garciardario@javeriana.edu.co **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-5829-1996>

Cómo citar este artículo

García-Escobar, R.D. (2021). El luchador desnudo: vergüenza y libertad en la obra de Jean-Jacques Rousseau. NOVUM, 1(11), 83 - 97.

Resumen

Objetivo: El presente artículo analiza cómo Jean-Jacques Rousseau fue uno de los filósofos más importantes del siglo XVIII, al llevar a cabo una constante y profunda reflexión sobre las relaciones entre las facultades humanas y los sentimientos, teniendo una influencia decisiva en diferentes movimientos políticos y paradigmas pedagógicos. **Metodología:** A través del análisis textual se estudia comparativamente el “Contrato Social” a la luz de otras obras de Rousseau. **Hallazgo:** En la obra analizada, la dimensión afectiva y sentimental no se encuentran tematizadas como sucede en otras obras del filósofo. **Conclusión:** Lo anterior, será el punto de partida para explorar la relación entre los sentimientos y la política en la obra de Rousseau, sirviéndose para ello del caso concreto de la vergüenza y de la imagen del luchador desnudo planteada en el ‘Primer discurso’. **Palabras Claves:** Política; Sociedad; Diferencia individual; Afectividad.

Abstract

Objective: This article analyzes how Jean-Jacques Rousseau was one of the most important philosophers of the eighteenth century, carrying out a constant and deep reflection on the relationship between human faculties and feelings, having a decisive influence on different political movements and pedagogical paradigms. **Methodology:** Through textual analysis, the "Social Contract" is comparatively studied in the light of other works by Rousseau. **Finding:** In the analyzed work, the affective and sentimental dimension is not thematized as in other works of the philosopher. **Conclusion:** The above will be the starting point to explore the relation between feelings and politics in Rousseau's work, using the specific case of shame and the image of the naked wrestler in the 'First Discourse'. **Keywords:** Politics; Society; Individual differences; Feelings.

Introducción

Rousseau hace parte de un grupo de pensadores que terminan por recluirse en una “soledad espiritual”, a la cual llegan por un intenso enfrentamiento en que se oponen a sí mismos y a

las corrientes socio-políticas predominantes del momento en que viven (Rodríguez, 2013). A partir de esta soledad, por momentos deseada, por momentos impuesta (Armiño, 1990), Rousseau fue capaz de llevar a cabo una reflexión filosófica que



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

le permitió dar cuenta de los sentimientos, las relaciones que establecen con otras facultades y el carácter determinista que tienen en la vida humana (Qvortrup, 2018; Rodríguez, 2013). Sin embargo, hay un hecho que llama la atención del *corpus rousseauiano*: el ‘Contrato social’, obra en la cual está planteado el proyecto político autónomo, no incluye una reflexión explícita sobre la dimensión afectiva y sentimental de la existencia, la cual si está presente en otras de sus obras; en otras palabras, cuando reflexiona acerca del proyecto político, Rousseau se inclina por dar mayor protagonismo a la razón y a la libertad como fundamentos de la institución política (Calderón, 2019; Caviglia, 2018).

Esta ausencia en el ‘Contrato social’ será el punto de partida de este artículo. A partir de ella se indagará en las implicaciones y determinaciones a las que da lugar lo afectivo y lo sentimental a la hora de pensar la propuesta política rousseauiana. Para ello se analizará la relación entre la libertad como esencia de las personas, la autonomía como proyecto político y la vergüenza como un tipo de sanción social que establece un vínculo entre estos.

El texto estará dividido en tres secciones: Raíces subjetivas de la libertad, análisis del concepto de hombre como ser sintiente y racional. La institución de la sociedad, indaga en la perspectiva que tiene Rousseau de la sociedad en el ‘Contrato Social’. El luchador desnudo, análisis de la vergüenza como una sanción social a partir del cual se reproduce la sociedad y a la cual se puede hacer frente a través del cultivo de sí, la educación y la política.

1. Raíces subjetivas de la libertad

A partir del siglo XVI ha existido una curiosidad por el estado de naturaleza. Las indagaciones al respecto fueron decisivas, ya que a partir de ellas

se reflexionó en torno a dos temas que a día de hoy cuentan con vigencia: la naturaleza humana, entendida como la indagación del qué somos las personas; la problemática de la relación naturaleza/cultura y prepolítico/político (Evcán, 2019). Las indagaciones y debates que suscitó este tema terminaron por dar lugar a una imagen predominante según la cual la naturaleza humana es egoísta y violenta; esta informaría el pensamiento de los primeros fisiócratas y es la base de la economía política (Ossewaarde-Lowtoo, 2020; Pignol, 2017).

En este contexto la posición de Rousseau fue de total confrontación. Para este filósofo ginebrino la naturaleza humana es una “bondadosa condición” en la que el hombre se encontró en un periodo que denominó “edad de oro” (Damiani, 2015); momento en que los humanos vivían en una suerte de equilibrio entre sus fuerzas y necesidades, sin ningún instinto que los caracterizara propiamente como animales y teniendo por única herramienta su cuerpo (Rousseau, 2002, p. 90). Este estado se habría perdido tras la sucesión de miles de causas como descubrimientos, errores, cambios espirituales y corporales, individuales y sociales, hasta el punto de llegar a ser indistinguible en la constitución actual de las personas (Rousseau, 2002, p. 81). En el ‘Contrato social’, el ginebrino confiesa que desconoce el momento y la forma en que se abandonó el estado de naturaleza. En esta ocasión, la reflexión se da de lleno en términos de una preocupación por la libertad, el abandono del estado de naturaleza supuso el abandono de un cierto tipo de libertad originaria: “El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado [...] ¿de qué manera se ha producido este cambio? Lo ignoro ¿qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión” (Rousseau, 1993, p. 4).



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

En el marco del ‘Contrato social’, el abandono del estado de naturaleza no debe ser necesariamente entendido al modo de una nostalgia por la “edad de oro”, como podría suponerse de los primeros discursos. Por el contrario, Rousseau manifiesta un cierto entusiasmo, en parte ambiguo, sobre el acceso a la “libertad civil”; es decir, la posibilidad de que las personas instituyan por ellos mismos un orden político y moral. Para ello se establece una distinción: de un lado se encuentra la libertad natural, correspondiente a ese equilibrio hipotético entre la fuerza y la necesidad (Rousseau, 2002, pp. 89-90); de otro lado, está la libertad civil que otorga el contrato social y la cual se delimita en cada momento por la voluntad general (Rousseau, 1993).

Si el presente, tanto el de Rousseau como el nuestro, no corresponde a ninguna de estas situaciones: ¿Qué tipo de libertad tenemos?, (o acaso no tenemos libertad). La libertad es la esencia de las personas y no desaparece en ningún momento, es contenida, marginada, limitada, encadenada. A pesar de que ha sido identificada como ambigua por algunos autores (Taylor, 2010), lo cierto es que la concepción de libertad rousseauiana es radical en toda la extensión del término: sin libertad no existe humanidad, es originaria, innata a las personas, es el momento fundamental de la autoconciencia (Calderón, 2019; Profili, 2020). La libertad es aquella indeterminación determinante – una esencia no esencialista –, que gracias a las facultades humanas permite la constante (auto)determinación y por ello la política no es otra cosa que la tarea de instituir las condiciones para el desarrollo de la misma (Armiño, 1990; Ohana, 2017).

Las investigaciones en torno al ‘Contrato Social’ se han centrado en la condición humana y en la determinación ambiental como los principales

enemigos del proyecto republicano. Esto ha llevado a que no se haya prestado demasiada atención, no de manera tematizada, al tiempo, idea que ronda la obra de Rousseau desde los primeros discursos. Por el paso del tiempo, las personas no pueden reconocer “las tendencias y fuerzas fundamentales que conforman lo esencial de la naturaleza humana”(Profili, 2020, p. 239), todo se olvida en la costumbres y en el embellecimiento/ocultamiento de las determinaciones que dirigen nuestra existencia efectiva. A nivel social, el tiempo se manifiesta como aquella tendencia grupal de renuencia al cambio y en la incapacidad de elucidar los principios que guían la existencia porque ellos mismos hacen el tiempo: “Los pueblos solo son dóciles en su juventud. Una vez viejos no pueden tolerar ni siquiera que se tomen sus males para destruirlos” (Rousseau, 1993, p. 44).

En el *corpus* rousseauiano el tiempo es aquello que oculta la libertad a la autoconciencia, es el *médium* en el que se lleva a cabo el proceso de clausura de sentido por medio del cual las instituciones se autonomizan y tienden a totalizar la vida (Castoriadis, 2007). En otras palabras, el tiempo es lo que lleva a las personas a olvidar que son ellas mismas quienes reproducen las instituciones y que en ellas reside la facultad de instituir, de crear nuevos contenidos. En torno al tiempo de la sociedad se crean los discursos, se establecen etapas de la existencia, se define lo inmodificable, lo que es de una vez y por todas.

En la medida en que la sociedad se niega al cambio (Castoriadis, 1988), la libertad es ocultada, se olvida, y cada medio o mecanismo por el que se crea este tiempo la persona lo experimenta como si fuera parte de sí misma. Por eso la autoevaluación – ejercicio que permite elucidar la libertad mediante la depuración de lo social – es



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

bastante penoso para quien lo lleva a cabo. El tiempo de la sociedad implica dificultades y penurias, pero también se asegura de brindar momentos de amor, cuidado, compañía, aceptación; indagar sobre ello involucra una carga afectiva, ya que supone cuestionar la propia vida no como la sucesión de pensamientos, sino como la sucesión de cosas sentidas y exponerse a adquirir nuevas penas, resentimientos, culpas, entre otros.

Rousseau llevó a cabo este autoexamen por medio de la indagación del estado de naturaleza. Autores como Qvortrup (2018) sostienen que existe una constante preocupación por la rigurosidad empírica en la obra de Rousseau. Sin embargo, sería erróneo considerar que hay tal pretensión en esta indagación filosófica o que se quiere formular un hecho científico (Taylor, 2010, p. 14). El estado de naturaleza no es una realidad histórica, sino que se trata de una ‘hipótesis’ que permitiría analizar las diferentes inclinaciones y potencias de la naturaleza humana (Profili, 2020). Esta se funda en dos supuestos: no es posible tener una idea rigurosa de lo que es el estado de naturaleza debido a la infinidad de sucesos transcurridos desde entonces y de las transformaciones que han inducido en la personas (Rousseau, 2002, p. 89); el momento en que se efectúa el paso del estado de naturaleza a un estado moral es desconocido, tanto en su datación histórica como en las causas que lo indujeron (Rousseau, 1993).

La indagación del estado de naturaleza es mejor entendida como un ejercicio de depuración, hipotético y literario al servicio de un interés plenamente filosófico, el cual se desarrolla por medio de la “escritura global”, forma con que Armiño (1990) se refiere a la escritura de Rousseau, guiada más por objetivos que por disciplinas particulares. De este ejercicio – mezcla de imaginación y razón, de reflexión y creación –

surgen los hallazgos que permiten identificar cuáles son las determinaciones de lo social: “Buscar la sociedad de la naturaleza para allí meditar sobre la naturaleza de la sociedad” (Lévi-Strauss, 2006, p. 43)

En el ‘Segundo Discurso’, Rousseau planteó que el estudio del hombre es necesario para poder comprender el desarrollo de las facultades humanas y para poder distinguir aquellas cosas que están dadas en nuestra naturaleza, la cuales deberán entenderse como constantes o modificables solo en el largo plazo, y aquellas que corresponden a lo social, objeto de modificación (Rousseau, 2002, p. 86); esta idea sigue presente en el Libro I de ‘Emilio’ y también, aunque menos explícitamente, en el Libro I del ‘Contrato Social’. Lo fructífero de las múltiples indagaciones sobre el estado de naturaleza adelantadas por Rousseau es que gracias a ellas se pueden comprender, no dos tipos de personas que existieron en etapas diferentes, sino una tensión al interior de cada uno de nosotros que enfrenta lo natural y lo social, lo prepolítico y lo político, lo individual y lo colectivo. Estas tensiones presuponen un sujeto situado, al cual corresponden posibilidades y límites particulares (Lecaros, 2016).

La indagación por el estado de naturaleza es un autoexamen, la búsqueda por reconocer las formas en que la sociedad se ha inscrito en cada uno. Este ejercicio se hace explícito en ‘Confesiones’, en donde Rousseau (1967, p. 121) manifiesta la intención de su obra de la siguiente manera: “Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

yo”¹. Lo primero que revela un autoexamen es la fragilidad humana, entendida desde dos perspectivas: i) fragilidad como dependencia y finitud, cada espíritu y cuerpo atados al mundo, a los demás; ii) fragilidad como maleabilidad, adaptación, transformación a cada una de las dependencias y finitudes. En síntesis, la fragilidad es el llamado a la vida: “Antes que la vocación de los padres, la naturaleza lo llama a la vida humana” (Rousseau, 1990, p. 40). La imagen del hombre en Rousseau no es ambigua como llegan a postular Bertram (2004), Simmel (2001) o Taylor (2010), sino que sabiendo la indeterminación inicial (libertad) de los hombres y los particularismo de cada sociedad el filósofo ginebrino sabía que no podía aventurarse a definir lo humano de una vez y por todas.

En la indagación por el estado de naturaleza nos es viable reconocernos como seres con limitaciones y posibilidades, compuestos de diferentes facultades, sentimentales y racionales (Chambliss, 1974). Sobre la base de esta imagen es posible formular que la libertad es ‘liberable’ por la razón, proveedora de esa norma que la garantiza, y ‘legitimable’ por los sentimientos que han impuesto la necesidad de esa norma garante. Esta imagen está presente en el ‘Contrato social’ y aunque no esté tematizada, parece no haber motivos para suponer que el hombre-político rousseauiano es un ser enteramente racional.

En la preocupación de Rousseau por dar cuenta de las personas “tal y como son” (Villaverde, 2002), este filósofo se topó constantemente con la dificultad de determinar un tipo de hombre libre y de sociedad autónoma, por cuenta de la misma indeterminación de la libertad (Bertram, 2004); tal vez en ello reside el abandono de la obra política

que precedió el contrato. Sin embargo, la sociedad siempre tiende a manifestarse como determinación y en ello, los sentimientos tienen un papel fundamental al fortalecer la inclinación hacia la clausura en cada persona; por ejemplo, quien siente un odio o un amor intenso tenderá a ver al otro como un ser inmodificable, sin importar que haga. En otras palabras, si los sentimientos como el amor de sí y la piedad son constitutivos del desarrollo de la libertad, existen otros sentimientos que pueden llevar a entender ciertas determinaciones sociales como dadas de una vez y para siempre. Esto sucede porque la esencia de las personas supone una alta receptividad emocional, lo que lleva a Rousseau (1990) a concluir:

El destino del hombre es sufrir en todas las épocas. El cuidado mismo de su conservación está unido a la pena. ¡Afortunado si en su infancia solo conoce los males físicos! Males mucho menos crueles, mucho menos dolorosos y que nos hacen renunciar más raramente a la vida. (p. 50)

Al tratar de identificar la naturaleza humana y examinar cómo ha sido modificada por la sociedad – lo moral y político –, Rousseau da de lleno con que en las mismas raíces de la subjetividad se encuentra la libertad; gracias a sus facultades, las personas tienen todo para ser libres, para manipular las determinaciones que los hacen y dar lugar a la creación histórico-social: tienen las facultades para hacerse a sí mismos y hacer la historia (Ohana, 2017). El hombre es *radicalmente* libre, la libertad está en su esencia: tan originaria y radical que supone incluso la libertad de ser esclavos (Rousseau, 1993); tan esencial que compromete, contra todo diagnóstico social y moral, con su interminable búsqueda (Pénigaud, 2015).

¹ «Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme, ce sera moi»



¿A qué corresponden las raíces subjetivas que hacen posible la libertad?, corresponden a los caracteres inmodificables que poseen las personas como lo son las facultades – memoria, imaginación y razón –, los sentimientos o las necesidades. Las formas en que se particularizan estas determinaciones primeras no son unívocas y por el contrario responden a una infinidad de condiciones sociales y subjetivas. Basta pensar en todas las formas en que se ha expresado el amor o el odio, los proyectos a los que ha dado lugar la razón y los temores o posibilidades que ha despertado la imaginación.

Hasta ahora, la reflexión ha conducido a unas primeras consideraciones sobre las personas como seres con capacidades intelectivas y sentimentales. Ahora es conveniente indagar por la sociedad como ese mundo en el que nacen y son educadas, el principio de su alienación y la determinación (negativa) primera de la libertad.

2. La institución de la sociedad: la sanción y los sentimientos

Este apartado parte de dos supuestos: 1) el ‘Contrato Social’, obra central de la propuesta política de Rousseau, da un lugar privilegiado a la razón y deja de lado otras facultades y los sentimientos, elementos que si se encuentran tematizados en otras de sus obras; 2) si la reflexión acerca del estado de naturaleza brinda los elementos para pensar los principios de la sociedad (Lévi-Strauss, 2006), la indagación sobre la sociedad autónoma posibilita la indagación de la política como una actividad deliberada y consciente de institución social (Wokler, 2001), llevada a cabo por personas con facultades intelectivas y sentimentales. Invertiendo la formulación de Lévi-Strauss (2007), la reflexión sobre el cuerpo autónomo es buscar la sociedad

política para allí meditar sobre la política de la sociedad.

El objetivo del ‘Contrato Social’ es expresado por Rousseau (1993, p. 3) desde las primeras páginas: “Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal y como son y a las leyes tal y como pueden ser”. Esta reflexión filosófica se desarrolla como parte del más amplio trabajo que emprendió Rousseau desde sus primeros escritos, sin los cuales no sería posible dar cuenta del proyecto autónomo (Bertram, 2004). Pero, más allá de esta concepción del *corpus* rousseauiano como una totalidad, se debe reconocer que en el ‘Contrato social’ Rousseau postula elementos totalmente novedosos. Si la reflexión sobre el estado de naturaleza se dirigía hacia “los hombres tal y como son”, la indagación política lo hace hacia las leyes “tal y como pueden ser”, siendo este último el aspecto más original de este tratado político.

Uno de los hechos más reveladores, a partir del cual Rousseau inicia la indagación por la política de la libertad, es el de asumir la alienación o las “cadenas” que atan a los hombres como un fenómeno general: “El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen amos de los demás aun siendo más esclavos que ellos” (Rousseau, 1993, p. 4). El hombre “tal y como es” es un sujeto que siempre y en todo momento está encadenado, desde el mismo momento en que nace (Rousseau, 1990). Es así como este autor no exime a nadie de ser sujeto de unas determinaciones sociales, de estar en constante riesgo de no pertenecerse y participar, quiera o no, de la sociedad; tanto quienes obedecen como quienes mandan empiezan por estar alienados. Esta perspectiva se



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

anticiparía a muchos de los aportes filosóficos sobre el poder en el siglo XX (Ohana, 2017).

Desde la primera infancia, las personas están atadas a la sociedad, lo cual no es más que decir que están atadas a otras personas por medio de una dependencia material y afectiva. Este primer vínculo está determinado por unas significaciones primarias que se manifiestan en instituciones que son formas de hacer y no hacer, y las cuales Rousseau denomina “costumbres” (Rousseau, 1993). Como se vio con anterioridad, estas costumbres devienen heterónomas por el paso del tiempo o, en otras palabras, las significaciones sociales que establecen las costumbres se instituyen como si estuvieran dadas de una vez y para siempre, y no como el resultado de dinámicas sociales.

La sociedad es un hecho inevitable para todos, es imposible extraerse de ella totalmente. Sin embargo, es posible una forma de organización en la que todos y cada uno de los miembros del cuerpo político se ‘hagan cargo’ de la institución total de la sociedad, del establecimiento de las significaciones que determinan la existencia: esta es la tesis del proyecto autónomo. En el ‘Contrato social’ Rousseau lo postula como: “supongo haber demostrado, a saber, que no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no pueda ser revocada, ni siquiera el mismo pacto social” (Rousseau, 1964, p. 307)². El orden social no está dado de una vez y para siempre; por el contrario, está en constante cambio y la política consiste en hacerse cargo de ello en la medida en que es posible.

² « Je suppose ici ce que je crois avoir démontré, savoir, qu’il n’y a dans l’Etat aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social ».



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

Las costumbres no son únicamente modos de hacer las cosas en un sentido restringido, ellas reflejan valoraciones prescriptivas y normativas; hablan de cómo son las cosas y cómo deberían ser: “es inútil distinguir las costumbres de una nación de los objetos que son de su estima; porque todo esto tiene un mismo principio (fundamento) y se confunden necesariamente” (Rousseau, 1964, p. 323)³. Desde esta perspectiva, la sociedad es algo más que la suma de sus partes o de sus intereses, visión predominante en el periodo en que Rousseau vivió y a la cual se opuso con ahínco (Pénigaud, 2015; Pignol, 2017).

Estas significaciones primeras sobre las que se erige la sociedad se muestran como hechos metahistóricos – determinaciones inmodificables por las que sucede la historia – y por tanto como fuerzas extrasociales. En la determinación de valoraciones, las significaciones también se manifiestan como formas de sentir, como remisiones que desde el sujeto conducen a reacciones particulares frente a las cosas y a los otros. Por ejemplo, en el marco de una sociedad la significación “hombre”, puede llevar a que una persona sienta vergüenza de haber llorado en público, mientras que en otra no tiene mayor importancia. Este anclaje sentimental es uno de los motivos más fuertes por los que la sociedad se muestra como heterónoma, ya que poner en cuestión la sociedad es poner en cuestión las relaciones que se han tenido con los demás, las que han dado regocijo y las que han hecho sufrir. Indagar sobre la sociedad es hacerlo sobre la forma en que se existe y esto supone una exposición emocional frente a la cual hay una

³ « Il est inutile de distinguer les mœurs d’une nation des objets de son estime ; car tout cela tient au même principe et se confond nécessairement ».

tendencia a la negación. Rousseau (1964, p. 298) tiene una actitud positiva al respecto en el ‘Contrato social’ que contrasta con otras obras: “Los límites de lo posible, en los asuntos morales, son menos estrechos (cerrados) de lo que nosotros pensamos: son nuestras flaquezas, nuestros vicios, nuestros prejuicios, aquello que nos restringe”⁴.

Las significaciones sociales, las costumbres, cada flaqueza y prejuicio son adquiridos por el proceso de socialización. Por este se aprende cómo se debe existir de acuerdo a la sociedad en que se vive y la principal herramienta de la que se vale la sociedad para llevar a cabo este proceso es la sanción (Castoriadis, 1988). La sanción es una dinámica bastante compleja que cuenta, generalmente, con tres momentos: 1) el momento previo a la sanción es la amenaza permanente, percibida o no como tal, que se cierne sobre el sujeto para que este sea capaz de la reiteración e imitación necesaria para que la sociedad se reproduzca; 2) aplicación concreta de la sanción, momento en el cual la sanción se manifiesta directamente sobre el sujeto que tiene por objeto, esta implementación puede ser un acto único o puede prolongarse a lo largo del tiempo por la reiteración de actos sancionatorios; 3) el momento posterior, el cual importa en la medida en que la sanción social supone una huella psíquica en la vida de la persona y motiva acciones preventivas de cualquier transgresión.

Toda la dinámica sancionatoria – amenaza, castigo y secuela – no se experimenta únicamente de manera reflexiva; nadie está pensando y reflexionando en todo momento sobre todas las posibles consecuencias que pueden acarrear sus

acciones. La dinámica sancionatoria supone una disposición sentimental, al modo en que Heidegger ha entendido la *Stimmung* en ‘Ser y tiempo’, es decir, en el modo de una “atmosfera” que configura la aperturidad de las personas al mundo (Heidegger, 1997). La sociedad moldea al sujeto intelectual y sentimentalmente para que sea susceptible de ser en los diferentes estados que necesita la sanción para que esta sea efectiva.

Para Rousseau la sociedad no es únicamente la sumatoria de sus partes, un conjunto de reglas que permite la coexistencia de seres egoístas que quieren disfrutar y sobrevivir; es una totalidad a un mismo tiempo funcional, afectiva y racional (Rubio-Carracedo, 2000), a la que el individuo se encuentra vinculado por razones que superan los imperativos de las necesidades fisiológicas. La sociedad también se trata de compañía, reconocimiento, reciprocidad, sentido. Se podría llegar a postular, siguiendo algunas reflexiones rousseauianas, que más que necesidad de la sociedad, las personas ‘sienten’ necesidad del otro, de los otros. Frente a este hecho, en ‘Emilio’ se postula que la persona libre es en cierta medida una que no depende en demasía de los otros, que se puede valer por sí misma (Rousseau, 1990). La posición en el ‘Contrato social’ es fatalista: inevitablemente hay necesidad del otro para ser y particularmente para ser libre; el otro es el correlato de la libertad. Sin embargo, en este tratado la dimensión afectiva y emocional esta relegada, pero esto se debe a que el sujeto que preocupa a Rousseau en el contrato es el “cuerpo político” (sociedad) y no el individuo en particular.

¿Cómo se sirve la sociedad de una dimensión afectiva?, en primera instancia, por medio del

⁴ « Les bornes du possible, dans les choses morales, sont moins étroites que nous ne pensons : ce sont nos



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

faiblesses, nos vices, nos préjugés, qui les rétrécissent »

cuidado de sí (amor de sí) y el cuidado de los demás (piedad); aquellos “impulsos” que nos llevan a ‘mantener’ la integridad propia y la de los demás. Estas pueden particularizarse de muchas formas debido a la sociedad, pero en el fondo tienen el mismo origen (Ossewaarde-Lowtoo, 2020). En segunda instancia, porque las personas son esencialmente sentimentales, los sentimientos tienen un papel central en la forma en que perciben el mundo: “Yo sentí antes de pensar; es la suerte común de la humanidad [...] No tenía ninguna idea de las cosas, más que todos los sentimientos me eran conocidos. Yo no había conocido nada; todo lo había sentido” (Rousseau, 1967, p. 122)⁵

Desde la perspectiva de Rousseau pensar y sentir no son distintos, hacen parte de un mismo proceso y lo que quiere el ‘Contrato social’ es buscar las leyes que permitan cambiar la forma de sentir/pensar frente a sí mismo y a los otros para que pueda emerger el cuidado en su forma más genuina (Thompson, 2017), por medio de la institución de una racionalidad autónoma que no dependa de más voluntades que la del cuerpo político (Rubio-Carracedo, 2000). El proyecto autónomo es un proyecto libre porque en él es posible el cuidado de sí mismo y de los otros, una manera diferente de sentir y desarrollar afectos positivos, lejos de las perspectivas antropológicas pesimistas predominantes. Por este motivo el proyecto rousseauiano es una política que busca explotar las potencialidades de las personas como seres racionales, sintientes y libres; es, sobre todo, la búsqueda de los puntos de coincidencia entre las formas de gobierno y los sentimientos (Wingrove, 2000).

3. El luchador desnudo

Una vez que se ha indagado por el cómo de la libertad y de la sociedad, para que sean lo que son y puedan llegar a ser un proyecto autónomo, se recurrirá a la vergüenza para ahondar en un caso concreto que permita elucidar lo hasta ahora recorrido. ¿Por qué la vergüenza?, porque indudablemente tiene una relación muy cercana con la libertad y por ende con la posibilidad de concretar un proyecto político autónomo. La vergüenza permite observar un punto de articulación entre la subjetividad y la sociedad, al ser aquel estado sentimental en el cual el yo es develado a uno mismo y al otro.

Como objeto de indagación, la vergüenza no es nueva en la filosofía. Desde la antigüedad este sentimiento fue un tema de constante reflexión. Por ejemplo, en la ‘República’ de Platón la vergüenza – por humillación, por falta de amor propio, por desequilibrios en el alma – jugaba un papel fundamental en la constitución de las diferentes formas de gobierno. A comienzos del siglo XX, debido a importantes desarrollos de la fenomenología, la vergüenza vuelve a ocupar un lugar importante en la reflexión filosófica, difundiéndose a diferentes campos de investigación. Figuras representativas del (re)novado interés por los sentimientos y en particular por la vergüenza son Heidegger, Lévinas, Sartre y Merleau-Ponty.

Para entender que es la vergüenza en el marco de la propuesta rousseauiana, es necesario pensar el papel de la individualidad, ya que es lo que está en juego en la sociedad y lo que se expone por medio de ella. Para Rousseau la individualidad es un asunto superficial: en la medida en que más regresa a su “propio corazón” y aprehende su

⁵ « Je sentis avant de penser ; c’est le sort commun de l’humanité (...) Je n’avais aucune idée de choses, que



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

tous les sentiments m’étaient déjà connus. Je n’avais rien connue ; j’avais tout senti. »

“absolutidad interna”, la persona se parece más a sus semejantes; en esencia, los hombres son iguales, homogéneos (Simmel, 2001). Esta superficialidad resulta de las adaptaciones del sujeto al orden moral y político; exaltaciones, encubrimientos, potenciamentos y deformaciones de la esencia humana. Estas transformaciones solo son posibles en el marco de una sociedad instituida, la cual crea un ambiente “artificial” en el cual las personas importan (Savater, 2015), haciendo posible la vergüenza: la experiencia de saber que se está ante uno mismo y ante los demás, de que ambas opiniones son importante (Davies, 2020); estar con el otro es jugarse en cada momento la identidad en medio de vulnerabilidades.

Ciertas corrientes sociológicas contemporáneas han entendido emociones como la vergüenza, el orgullo y la humillación como síntesis de vínculos sociales, en particular desde la perspectiva de estructuras jerárquicas de poder (Ariza, 2017; Denzinger, 1985), siendo Kemper (1990) una de las figuras más representativas de esta perspectiva. Este enfoque estructural privilegia las relaciones con el otro y tiende a determinar la dinámica intrapsíquica como resultado de influencias exógenas que resultan de situaciones de asimetría: diferencias de género, clase, etc. De otro lado, están las perspectivas que ponen un mayor acento en la dinámica interna de la vergüenza, como un sentimiento que se desarrolla en la inmanencia de la psique pero que remite al otro, un “observador fantasmático” que hace las veces de “avergonzador” (Bisso, 2018; Casullo y Tabacznik, 2013).

Desde una perspectiva rousseauiana se podría considerar que estas dos dimensiones están compaginadas en torno a lo ya mencionado sobre la condición humana. Si la sociedad es los otros y

se reproduce solo a través de las personas, la individualidad es el correlato del proceso de socialización que hace posible ese estar con los demás. Solo en estas condiciones es posible la vergüenza: esta emerge por y para individuos socializados (Crempien y Martínez, 2010); no cualquiera se avergüenza de lo mismo ni lo manifiesta de la misma forma. De otro lado, la vergüenza es posible porque las personas son frágiles; cada uno está atravesado por la incompletitud, por fugas y deficiencias; la carencia es lo que marca la existencia emocional e intelectual en Rousseau (Wingrove, 2000).

De esta fragilidad resulta que cada uno tiene un “amor de sí” y “piedad” por los demás, formas del cuidado (Ossewaarde-Lowtoot, 2020). En la medida en que las personas son frágiles, el cuidado se vuelve un valor central para la sociedad, el cual remite a consideraciones tan amplias como lo son la subsistencia material o la estabilidad afectiva. En ‘Ensayo sobre el origen de las lenguas’, Rousseau llama la atención sobre un hecho fundamental acerca del cuidado: “todo en un principio se relaciona con los medios de subsistencia” (Rousseau, 2006, p. 31).

Esta subsistencia primera o de base tiene que ver con un cuidado mínimo de la sociedad, que se manifiesta como el establecimiento de las condiciones necesarias para su reproducción a lo largo del tiempo, un funcionamiento particular. La reproducción de la sociedad se basa en la socialización de las personas y, a su vez, la individualidad depende de la sociedad. En esta lógica, la vergüenza tiene el papel de ser aquella sanción social por medio de la cual se estimula y se inhiben comportamientos, a través de la interiorización de conceptos morales de lo correcto e incorrecto (Crempien y Martínez, 2010), bajo amenaza de vulnerar la individualidad.



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

La vergüenza es la apertura de una brecha en la intimidad y en la experiencia de sí (Cruz, 2009), lo que supone la realización y/o intensificación de un sentimiento de fragilidad por medio de la exposición de una vulnerabilidad. Al exponer las ya existentes fugas de la individualidad, la vergüenza funciona como una sanción “sutil”, que inicialmente no daña la integridad física de la persona, sino que, funciona como la activación de mecanismos internos. La vergüenza es una sanción sentimental, aunque pueda tener su origen en un daño físico o derive en ello, que tiene repercusiones de fondo en el comportamiento (Filipovic, 2017). Esta puede ser instrumentalizada de manera que promueva comportamientos que estén dirigidos hacia el cuidado de sí y de los otros, o en contra de ellos; en otras palabras, la vergüenza puede ser una sanción humanizante o deshumanizante (Benade, 2015; Chirolla, 2020).

Al considerar que todos los miembros de una sociedad están atados por las mismas cadenas (Rousseau, 1993), es decir, están sujetos a las mismas determinaciones sociales, la vergüenza adquiere un carácter particular: de un lado, nadie podría escapar de la vergüenza, todos los miembros de una sociedad son susceptibles de ser objeto de este tipo de sanción; de otro lado, la generalización de esta sanción le da un carácter ambiguo e impredecible, ya que puede llevar tanto a la quietud total, como a una hiperactividad por parte de la persona afectada; finalmente, la “activación” de este mecanismo es impredecible, alguien podría estar sufriendo por la vergüenza sin que exista un motivo o podría presentarse el caso contrario.

Consciente de cómo los mecanismos sociales pueden perjudicar a las personas e inclinarlas a cometer daños contra los otros o permitirlos sobre la propia integridad, Rousseau desarrolla el

proyecto autónomo como una actividad deliberada de institución de la sociedad, lo cual no solo incluye el permanente cuestionamiento y deliberación de las significaciones primeras que rigen la existencia, sino que implica la apropiación de aquellos mecanismos por medio de los cuales la sociedad funciona; ‘hacerse-cargo’ de lo que en las sociedades heterónomas opera como una fuerza extrasocial e independiente: dioses, leyes de la naturaleza, leyes del desarrollo histórico, el inconsciente, entre otras.

Como se ha visto, la política es una actividad con una dimensión sentimental basada en el cuidado (Ossewaarde-Lowtoo, 2020; Rousseau, 1990) y la cual, gracias a las facultades humanas, es posible llevar a cabo de manera consiente y deliberada – lo cual no implica con garantías absolutas, la política se mueve en el ámbito de la tragedia. En síntesis, la política es posible en la medida en que los hombres llevan en sí lo necesario para desarrollarla y es necesaria debido a que los hombres son radicalmente libres (Calderón, 2019) y radicalmente frágiles: necesitan del cuidado.

Rousseau plantea tres formas de hacer frente a la vergüenza: el conocimiento y cultivo de sí, la educación y la política. Siendo un mecanismo de sanción inherente a la sociedad por cuenta de la naturaleza sentimental de las personas, parece imposible eliminar la vergüenza y en cierta medida no es deseable si puede contribuir a evitar la deshumanización del otro y a motivar la búsqueda de alternativas a situaciones (Benade, 2015; Chirolla, 2020). Desde una perspectiva política-autónoma, cada modo de hacer frente a la vergüenza supone un apropiarse de ella, en el sentido de hacer que esta sanción se corresponda a significaciones primarias como justicia, igualdad o solidaridad.



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

En el *Primer discurso*, tras mencionar cómo las ciencias, las letras y el arte suponen unos “adornos” a las cadenas que nos atan, Rousseau postula una de las primeras representaciones que definirán su concepción de libertad: “Un buen hombre es un atleta que gusta de luchar desnudo. Este hombre desprecia todos los viles adornos que reprimen y limitan su fuerza, y que, más que nada fueron inventados solo para ocultar alguna deformidad” (Rousseau, 2002, p. 49). En esta frase se encuentran dos elementos que llaman directamente a la vergüenza, por lo menos en las sociedades actuales: la desnudez pública y la deformidad.

La deformidad no debe entenderse específicamente como algún carácter corporal particular, sino como las de-formaciones de la esencia humana, esa superficialidad de la individualidad. La sociedad tiende a esconder la facultad que tienen las personas de de-formarse y de trans-formarse. Quien lucha desnudo, quien se ve en toda su de-formación, logra reconocerse como un sujeto situado y libre. Este reconocimiento es el que permite que una persona sumida en el sentimiento de vergüenza pueda apropiarse de aquello que esta sanción hace con él o ella, tarea que es posible por las facultades que sostienen la libertad (Calderón, 2019; Cisneros, 2013; Ossewaarde-Lowtoo, 2020). La vergüenza es el primer obstáculo que enfrenta la libertad ya que es vergonzoso verse expuesto en toda la fragilidad propia, saberse responsable de los otros e implicado en su cuidado (Figuroa, 2013; Kitayama, 2009). Pero de la vergüenza también puede emerger la libertad, en el ámbito del cultivo de sí o en el más amplio de la política (Chirolla, 2020; Cruz, 2009). La vergüenza recuerda que uno también es responsable por el comportamiento de los otros hasta cierto punto y es susceptible, como

el resto, de experimentar la pertenencia a un grupo a través de la vergüenza ajena (Bisso, 2018).

Asumir la vergüenza a partir de la libertad es una empresa que tiene un carácter violento y tal vez en este sentido Rousseau entendió la imagen del luchador. Todo cultivo de uno mismo, todo proceso educativo y toda política autónoma tienen un carácter violento en la medida en que significan “hacer violencia a la naturaleza adquirida” (Chambliss, 1974, p. 49). Esta naturaleza asimilada en el proceso de socialización hace que la vergüenza sea tentadora: aceptarla pasivamente puede ahorrar las presiones de exponerse ante los demás; participar en la vergüenza del otro puede significar la aceptación del grupo; ser quien genera la vergüenza en los demás puede configurar relaciones asimétricas de poder que estén en favor propio. Sin embargo, como todo tipo de mecanismo social, la vergüenza es susceptible de un ‘hacerse-cargo’ por parte de un cuerpo político para poder usarla de acuerdo a unas significaciones que conduzcan a unas relaciones igualitarias entre las personas, esto es lo que diría la política autónoma desde la perspectiva de Rousseau.

Conclusiones

A lo largo de este espacio se reflexionó en torno a la vergüenza a la luz de la obra de Rousseau. Lo que se dedujo después de plantear una análisis sobre el sujeto y la sociedad fue: 1) las personas cuentan con una serie de facultades que les permiten ser libres, estas facultades constituyen su esencia y no lo es ningún comportamiento en particular que permita deducir algún naturalismo reduccionista; 2) la reflexión sobre el proyecto autónomo es una reflexión sobre la naturaleza de la sociedad, entendida como el conjunto de significaciones sociales a partir de las cuales están organizadas las personas, generando tendencias y



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

mecanismos propios; 3) la vergüenza es un tipo de sanción social “sutil” la cual tiene una dimensión negativa o de inhibición, y una dimensión positiva relacionada con la prevención de prácticas que vayan en contra de algún precepto moral.

Posteriormente se postuló que el cultivo de sí, la educación y la política son las actividades a través de las cuales se hace frente a la vergüenza. Todas estas estrategias suponen un desnudamiento de la persona, una exposición de aquello que la sociedad ha hecho con cada quien, y una violencia contra esa naturaleza adquirida. Para comprender esta dinámica, Rousseau se vale de la imagen del luchador desnudo, quien lleva a cabo una tarea conflictiva de enfrentarse a sí mismo y a los otros, pero que es un enfrentamiento que siempre está guiado por el cuidado, eje central de la libertad.

Referencias

- Ariza, M. (2017). Vergüenza, orgullo y humillación: contrapuntos emocionales en la experiencia de la migración laboral femenina. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 35(103), 65–90.
<https://doi.org/10.24201/es.2017v35n103.1510>
- Armiño, M. (1990). Prólogo. En *J.-J. Rousseau, 1990, Emilio o de la educación* (pp. 7–24). Alianza.
- Benade, L. (2015). Shame: Does it have a place in an education for democratic citizenship? *Educational Philosophy and Theory*, 47(7), 661–674.
<https://doi.org/10.1080/00131857.2014.880644>
- Bertram, C. (2004). Rousseau and the Social Contract. En *German Political Thought and the Discourse of Platonism*. Routledge.
- Bisso, E. B. (2018). Para una lógica constitutiva de la vergüenza ajena. *Perspectivas en Psicología*, 15(2), 90–94.
- Calderón, J. H. (2019). Voluntad general y Revolución. *Analecta Política*, 9(16), 151–170.
<https://doi.org/10.18566/apolit.v9n16.a08>
- Castoriadis, C. (1988). Lo imaginario: La creación en el dominio histórico-social. En *Cornelius Castoriadis, 1988, Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (pp. 64–77). Gedisa.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Casullo, A., y Tabacznik, M. (2013). La paradoja del sufrimiento. *Psicoanálisis*, XXXV(2), 223–248.
- Caviglia, A. (2018). La tensión interna al concepto de autonomía -autonomía, razones y republicanismo. *Consensus*, 23(1), 17–30.
<https://doi.org/10.33539/consensus.2018.v23n1.1473>
- Chambliss, J.J. (1974). *Imagination and reason in Plato, Aristotle, Vico, Rousseau, and Keats: an essay on the philosophy of experience*. Martinus Nijhoff.
<https://doi.org/10.1017/S0140525X07002580>
- Chirolla, G. (2020). Vida, experiencia límite y vergüenza en Gilles Deleuze. *Universitas Philosophica*, 74(37), 155–171.
<https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-74.velv>
- Cisneros, A. (2013). Rousseau, el hombre libre. *Fuentes Humanísticas*, 26(47), 121–135.
- Crempien, C., y Martínez, V. (2010). El sentimiento de vergüenza en Mujeres sobrevivientes de Abuso Sexual Infantil. *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, XIX(1), 237–246.
- Cruz, J. C. (2009). Dialéctica ontológica de la libertad. *Anuario Filosófico*, XLII(2), 305–326.
- Damiani, A. M. (2015). La rectificación de la república moderna: Rousseau en los escritos



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

- políticos del joven Fichte. *Revista de Ciencia Política*, 35(2), 393–408.
- Davies, B. (2020). The affective and the political: Rousseau and contemporary kantianism. *Topicos*, 59, 301–339. <https://doi.org/10.21555/TOP.V0159.1110>
- Denzing, N. (1985). Emotions as lived experience. *Symbolic Interaction*, 8(2), 223–240.
- Evcán, N. S. (2019). Hobbesian Instinctual Reason versus Rousseau's Instinctual Innocence: Backstage logic of colonial expansions and origin of the left–right political dichotomy. *Interventions*, 21(7), 977–997. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2019.1585910>
- Figuroa, M. (2013). La vergüenza en las víctimas de violencia. *Desde el Jardín de Freud*, 13, 275–292.
- Filipovic, Z. (2017). Towards an Ethics of Shame. *Angelaki - Journal of the Theoretical Humanities*, 22(4), 99–114. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2017.1406050>
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria.
- Kemper, T. (1990). The social relations and emotions: a structural approach. En *Th. Kempler, 1990, Research agendas in the sociology of emotions* (pp. 207–237). State University of New York Press.
- Kitayama, O. (2009). Psicoanálisis en la “cultura de la vergüenza” desde un punto de vista dramático. *Psychoanalysis*, 31(2/3), 297–317.
- Lecaros, A. (2016). Hacia una autonomía encarnada: consideraciones desde un ethos de la finitud y vulnerabilidad. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 16(2), 162–187. <https://doi.org/10.18359/rlbi.1824>
- Lévi-Strauss, C. (2006). Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre. En *Claude Lévi-Strauss, 2006, Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades* (pp. 42–57). Siglo XXI.
- Ohana, D. (2017). Jean-Jacques Rousseau and the Promethean Chains. *Politics, Religion and Ideology*, 18(4), 383–408. <https://doi.org/10.1080/21567689.2017.1400430>
- Ossewaarde-Lowtoo, R. (2020). Rousseau's Antidote to Egoism. *European Legacy*, 25(1), 20–37. <https://doi.org/10.1080/10848770.2019.1613754>
- Pénigaud, T. (2015). The political opposition of Rousseau to Physiocracy: government, interest, citizenship. *European Journal of the History of Economic Thought*, 22(3), 473–499. <https://doi.org/10.1080/09672567.2014.1003951>
- Pignol, C. (2017). Rousseau et la critique de l'économie politique. *Cahiers d'Economie Politique*, 74, 187–196.
- Profili, L. E. (2020). La idea de la libertad en J.J. Rousseau. *Eidos*, 32, 231–251.
- Qvortrup, M. (2018). The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The impossibility of reason. *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*, 1–135. <https://doi.org/10.5860/choice.42-1850>
- Rodríguez, A. (2013). *Del amor platónico a la libertad: textos para un desarrollo histórico de la filosofía*. Siglo XXI.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Contrat social ou principes du droit politique*. Garniere Frères.
- Rousseau, J.-J. (1967). Les confessions. En *J.-J. Rousseau, Ouvres complètes I* (pp. 117–376). Édition du Seuil.
- Rousseau, J.-J. (1990). *Emilio, o de la educación*. Alianza.



Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual

El contenido de los artículos publicados es de exclusiva responsabilidad de sus autores y no compromete el pensamiento del Comité Editorial o del Comité Científico.

- Rousseau, J.-J. (1993). *El contrato social*. Tecnos.
- Rousseau, J.-J. (2002). The Social Contract and the First and Second Discourse. S. Dunn (Ed.). New York: Yale University Press.
- Rousseau, J.-J. (2006). *Ensayo sobre el origen de la lenguas*. Fondo de cultura económica.
- Rubio-Carracedo, J. (2000). Del contrato social o ensayo sobre la forma de la República (primera versión o manuscrito de ginebra). *Revista interdisciplinar de Filosofía*, 5, 313–330.
- Savater, F. (2015). *El valor de elegir*. Ariel.
- Simmel, G. (2001). El individuo y la libertad. En *George Simmel, 2001, El individuo y la libertad: ensayos de crítica cultural* (pp. 411–424). Ediciones Península.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. Anthropos.
- Thompson, M. J. (2017). Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau's General Will. *International Journal of Philosophical Studies*, 25(2), 266–285. <https://doi.org/10.1080/09672559.2017.1286364>
- Villaverde, M. (2002). Estudi preliminar. En *Jean-Jacques Rousseau, 2002, El contrato social*. Tecnos.
- Wingrove, E. (2000). *Rousseau's Republican Romance*. Princeton University Press.
- Wokler, R. (2001). Rousseau A Very Short Introduction. En *Oxford University Press*. Oxford University Press.

