

## LA PASIÓN DE LA PIEDAD Y SUS AVATARES EN LA OBRA DE ROUSSEAU<sup>1</sup>

Dante Agustín Baranzelli<sup>2</sup>  
*Universidad de Buenos Aires*

**Resumen:** El objetivo principal de este artículo es echar luz sobre la caracterización rousseauiana de la *pasión de la piedad* en función de ciertas diferencias (¿aparentes o reales?) que pueden detectarse en algunas de sus obras más importantes. Se trata de un tema que hasta el día de hoy genera polémica entre sus intérpretes. Nuestro propósito es exponer brevemente algunas lecturas contemporáneas, todas ellas opuestas a la nuestra, y luego explicar y defender la propia. Dichas posturas se concentran en salvaguardar la integridad sistemática del pensamiento de Rousseau, aunque recorriendo caminos argumentativos divergentes. Nosotros, por el contrario, consideramos que existe una *evolución en su teoría de la piedad* en que, a la vez, se profundizan otros aspectos de la misma.

**Descriptor:** piedad, pasión, naturaleza, ética.

**Abstract:** The main aim of this article is to shed light over Rousseau's characterization of the passion of piety according to certain differences (may be real or illusory) that can be detected in some of his most important works. Our purpose is to expose some of the contemporary readings, all of them contrary to ours, and to explain and defend our own position. In different ways, those readings are concentrated in keeping a systematic integrity of Rousseau's work, but we defend that there is an evolution in Rousseau's theory of piety.

**Keywords:** piety, passion, nature, ethics.

*Recibido 23/02/2011. Aceptado 25/05/2011*

### *Introducción*

El objetivo principal de este artículo es echar luz sobre la caracterización rousseauiana de la *pasión de la piedad* en función de ciertas diferencias (¿aparentes o

---

<sup>1</sup> Este artículo es un recorte del más amplio trabajo de tesis de licenciatura titulado "Sentimientos pasivos y activos en la filosofía de Jean-Jacques Rousseau", defendido en el mes de Julio de 2008 en la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, aclaramos que en adelante utilizaremos la siguiente clave de referencia para las fuentes: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (SD), *Emilio* (E), *Cartas a Sofía* (CM), *Rousseau juge de Jean-Jacques: Dialogues* (Dial), *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (EOL) y *Las ensoñaciones del paseante solitario* (EPS). La paginación corresponde a las ediciones citadas en la Bibliografía.

<sup>2</sup> Doctorando en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Becario Conicet. baranzellidante@yahoo.com.ar



reales?) que pueden detectarse en algunas de sus obras más importantes.<sup>3</sup> Se trata de un tema que hasta el día de hoy genera polémica entre sus intérpretes. Nuestro propósito es exponer brevemente algunas lecturas contemporáneas, todas ellas opuestas a la nuestra, y luego explicar y defender la propia. Del profuso universo de comentaristas de la filosofía rousseauiana elegimos a tres autores de entre los más destacados y paradigmáticos: Derrida, Goldschmidt y Starobinski. Ellos coinciden en salvaguardar la integridad sistemática del pensamiento de Rousseau, aunque recorriendo caminos argumentativos divergentes. Nosotros, por el contrario, consideramos que se opera una *evolución en su teoría de la piedad* y que a la vez se profundizan otros aspectos de la misma. Hasta donde sabemos, esta hipótesis no ha sido aún ensayada por nadie.

El artículo consta de siete párrafos. En primer lugar, establecemos que la soledad del hombre originario no lo aparta de la totalidad natural, sino que al contrario lo asimila a ella. En segundo lugar, explicamos las notas distintivas de la pasión del amor a sí mismo y su completa primacía genética en la vida pasional. Luego, presentamos de manera general la otra pasión natural: la conmiseración; además, apuntamos los aspectos más problemáticos para su comprensión. En cuarto lugar, procuramos dilucidar el *status* de la piedad y consideramos la posibilidad de una modificación sobre la concepción de dicho afecto en las obras de Rousseau. Los pormenores de esta hipótesis constan en los apartados que siguen. En el quinto párrafo evaluamos las características de la identificación piadosa. En sexto lugar, alegamos que Rousseau encuentra en el dolor el común denominador que sensibiliza a los seres humanos y los hermana. Por último, estudiamos el papel que juega la imaginación en el fenómeno del contagio afectivo por compasión.

### 1. La soledad natural

En el puro estado de naturaleza, antes de que la libertad y la perfectibilidad<sup>4</sup> se manifiesten, el hombre primitivo vive en unión indiferenciada con la Naturaleza. No hay ruptura metafísica en la relación con el mundo circundante, ni en el tiempo

<sup>3</sup> Consideramos oportuno hacer una aclaración preliminar acerca del uso que haremos de una “familia” de términos claves para nuestro tema. Con el propósito de evitar en lo posible las excesivas reiteraciones, utilizaremos las palabras “piedad”, “compasión” y “conmiseración” a modo de sinónimos, toda vez que el mismo Rousseau también hace un uso indiferenciado de dichas expresiones. De momento anticipamos que con ellas el filósofo ginebrino se refiere, en líneas generales, al disgusto que experimenta el ser humano ante el dolor ajeno. En el transcurso del trabajo no faltarán oportunidades para especificar el significado de este concepto en el marco de la filosofía rousseauiana.

<sup>4</sup> Rousseau introduce el concepto antropológico de perfectibilidad en el *Discurso sobre la desigualdad*, pero también lo tiene muy presente en obras posteriores, como el *Emilio* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Mediante dicha noción nuestro filósofo designa no tanto a una facultad, cuanto a un receptáculo de facultades aletargadas. La perfectibilidad, más que una habilidad particular de hacer algo, refiere la existencia seminal de diversas competencias que anidan en el ser humano aguardando la ocasión para efectivizarse. Por consiguiente, el hombre, a diferencia del resto de los animales, es una criatura con una constitución física y anímica mudable. En este sentido, utilizaremos los términos “virtual” o “virtualidad” para referirnos a los afectos o a las facultades adormecidas de que el ser humano dispone.

ni en el espacio. El equilibrio entre la necesidad natural física y la capacidad para satisfacerla es espontáneo. El salvaje no debe transformar el mundo ni transformarse. En la dispersión y la precariedad técnica del estado salvaje sólo el *vigor* (físico) garantiza la propia subsistencia. La salud es forzosamente la condición ordinaria del individuo. El orden natural instala de esta manera la armonía entre el hombre solitario y su ambiente.

Aún no hay oposición entre sujeto y objeto. Asimismo, no hay lugar para la novedad. Los ciclos naturales se reiteran y en su familiaridad pasan inadvertidos. El hombre primigenio, sin memoria ni previsión, mora la Naturaleza inmerso en la vivencia de un presente discreto y renovado a cada instante.

La *conciencia de sí* no tiene rodeos. El yo se sabe, o mejor dicho *se siente*, en la plena adhesión a sí mismo, sin un horizonte de alteridad ni de diversidad. En este estado de “encapsulamiento solipsista” (Medina, 1998, pp. 116-117) el yo natural está cerrado sobre sí mismo; no opone a nadie ni nada a sí mismo, porque no halla resistencia de nadie ni de nada. El hombre originario no adhiere su existencia a ciertas cosas o a algunos seres humanos en particular. Cualquier árbol sirve de refugio, cualquier fruto calma su hambre, cualquier mujer lo satisface, cualquier hombre le resulta indistinto. Ningún tipo de preferencia organiza la experiencia del salvaje rousseauiano. El hombre primitivo no tiene la necesidad de vivir en compañía de otros seres humanos. Rousseau impugna la idea de la sociabilidad natural eficaz desde un principio en la condición originaria.

Los hombres no se comunican entre sí. Sin embargo, el salvaje es interpelado por una voz, pero no por la de un semejante, sino por la de la Naturaleza. Y su voz es un lenguaje sin palabras que lo insta de manera directa. La *inmanencia de la ley natural* no exige ningún esfuerzo para su cumplimiento. En la condición primitiva el hombre se deja llevar por sus *pasiones naturales*: el amor a sí mismo y la piedad.

## 2. La pasión del amor a sí mismo

El primer impulso de todo animal y, por ende, de todo ser humano, es el de supervivencia. El amor a sí mismo es un mandato íntimo de la ley natural que ordena velar por la vida de uno mismo sin mayor cuidado por los otros seres humanos que el que requiera la defensa personal y la satisfacción de los propios apetitos naturales. Tal es la preocupación primera y *casi* exclusiva del



hombre primitivo. Es por eso que Starobinski habla de un “narcisismo indiviso” (2002, p. 152), afín a la feliz soledad del estado de naturaleza. En su infancia, Emilio, a semejanza del salvaje durante toda su vida, no se interesa por el resto de los hombres. Hasta entonces su trato es con aquellas *cosas* de interés para su *bienestar corporal*.

El amor a sí mismo es una *pasión absoluta*. Si bien por dicho afecto nada prometemos a los demás hombres, tampoco nada esperamos de ellos. Bajo la perspectiva de esta sola *afección pasiva* del alma la única *sensibilidad* de que disfruta el hombre es la *física y orgánica*. Se trata de una afecto inherente a la condición humana, pues el hombre es un ser corporal-sensible hasta el último de sus días. El vínculo con los objetos está orientado a complacer los reclamos del *cuero propio*; esto es así incluso en la relación que se guarda con los otros hombres. Éstos aparecen a nuestra vista como simples cosas, o a lo sumo como bestias, pero no como semejantes. El hecho de experimentar la pasión del amor a sí mismo no hace *per se* del individuo un *agente moral*.

Además, desde la perspectiva del *Emilio*, el amor a sí mismo es la única pasión *natural* que es a la vez *innata*, *absoluta* y *primitiva*.<sup>5</sup> Por el momento subrayemos tan sólo la completa primacía cronológica y genética del amor a sí mismo. No hay una pasión que se le oponga por naturaleza. Pero al mismo tiempo las múltiples y más encontradas pasiones nacen, en definitiva, de aquella. El amor a sí mismo, como sugiere Litwin, es una pasión ambivalente. Por un lado, compite contra las demás pasiones y, por ende, mantiene con ellas una relación de exterioridad. La vida afectiva se le aparece a Rousseau como un juego de fuerzas antagónicas. Claro que dicho conflicto es el resultado de causas extrañas a la naturaleza humana que terminan por degenerarla. Por el otro, el análisis genealógico revela que todas las pasiones se derivan del amor a sí mismo; en este sentido existe un vínculo intrínseco entre aquéllas y éste. Rousseau subraya que todas las demás pasiones son “modificaciones” del amor a sí mismo, es decir, modos de procurarse la felicidad, aunque muchas veces equivocados. De este afecto del alma se derivan el resto de las *pasiones*, naturales o artificiales, buenas o malas. Rousseau simplifica al máximo la vida pasional a un único *élan* de autopreservación. Con todo, el amor a sí mismo no es una pulsión antisocial ni agresiva. La consideración de la piedad, segundo principio de la ley natural, refuerza aún más esta idea.

---

<sup>5</sup> Véase *E*, pp. 283-284. Para complementar esta caracterización, véase *infra* § 4.

### 3. El buen salvaje o la bondad sin virtud

El hombre primitivo es animado por el amor a sí mismo. Una vez satisfechas las demandas de ese conato, la *piEDAD originaria* interesa al hombre en el bienestar de los otros seres sensibles, y por sobre todo en el de los otros hombres. Esta *pasión* es el contrapeso altruista que pone límites al amor a sí mismo. Con todo, amor a sí mismo y *piEDAD* no se oponen, sino que se distinguen y a la vez se complementan. El primero es un sentimiento meramente individual, en tanto que el segundo exhibe un aspecto social. El auténtico adversario de la *piEDAD* es el *amor propio*, la *pasión artificial y egoísta* por excelencia.

La conmiseración es el sentimiento de aversión ante el sufrimiento ajeno. Esto impide a su vez cualquier tipo de agresión gratuita a los demás. El *Segundo discurso* describe en términos negativos la *piEDAD natural*, o sea, como moderación del amor a sí mismo, antes que como principio de acciones efectivas.<sup>6</sup> Dicho sentimiento es un “*freno saludable*” (*SD*, p. 202). El hombre natural más que hacer el bien a los demás, no los perjudica si su supervivencia no lo exige. De esta manera el ser humano coopera en la conservación recíproca de la especie. Los hombres del puro estado de naturaleza son seres pacíficos. La soledad es otro preventivo contra la confrontación belicosa. La tranquilidad de las pasiones y la *piEDAD natural* refrenan las agresiones. Y si a pesar de todo, dos hombres se pelean, la inexistencia del amor propio impide que alguien se sienta ofendido. El ataque sufrido es un incidente más del mundo natural que nunca llega a perturbar su sosiego. Rousseau sostiene que el salvaje, quien carece de las ideas de lo bueno y lo malo, es un ser *a-moral*. La bondad natural es aquella que corresponde a quien está ordenado en relación al todo. Si considera “bueno por naturaleza” al hombre primitivo, esto deberá entenderse en el sentido negativo de que, a causa de la conmiseración que le es congénita, no daña sin motivo alguno a los demás seres sensibles. El hombre primitivo no obra de manera maliciosa, pero sin mérito. De

<sup>6</sup> Vale aclarar que Rousseau señala la existencia virtual de una “beneficencia activa” (E, p. 337) en el hombre, distinta de la *piEDAD* pasional a la que aludimos en este artículo. Aquella modalidad de la compasión no sólo nos cohibe a realizar cualquier actitud gratuitamente dañina sino que también nos impulsa a buscar los medios adecuados para remediar o mitigar el mal ajeno que lamentamos. Se trata del sentimiento de humanidad, afecto tan inclusivo que abarca a los poderosos y a los malvados. Justamente en este punto de la filosofía rousseauiana surge una tesis poco clara y en apariencia contradictoria, que deseamos tan sólo dejar enunciada. La justicia, virtud diferente de la *piEDAD* activa, pero que requiere de esta afección para su correcto ejercicio, reclama una compasión restringida a los hombres inocentes. El esclarecimiento exhaustivo de este asunto tiene connotaciones socio-políticas que exceden el presente estudio. Para un análisis más completo, consúltese el artículo de Aurelio Arteta (1996). Asimismo, remitimos a los textos de Villar (2004) y Ponce Sáez (1999) para una explicación detallada del sentimiento de humanidad.



manera similar, en su niñez Emilio puede no hacer el mal, pero no por eso sus actos son virtuosos, simplemente son inocentes.<sup>7</sup>

#### 4. *El status de la conmiseración pasiva*

Ahora bien, el concepto rousseauiano de piedad se hace conocido a partir de la presentación del *Discurso sobre la desigualdad* (1755). Pero este no es el único texto en el que la noción aparece. También en las *Cartas morales* (1757), en el *Emilio* (1762), en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1763) y en *Rousseau juez de Jean-Jacques: Diálogos* (1776), nuestro filósofo le dedica importantes párrafos. Lo que realmente genera dificultades son las divergencias (aparentes o reales) entre estas obras a propósito del tema de la conmiseración. Intentaremos dar cuenta de ellas y de las interpretaciones ensayadas por algunos exégetas.

Al confrontar algunos textos surgen dudas con respecto al rango que Rousseau le atribuye a este sentimiento. Es una *pasión natural*, pero ¿innata o adquirida? ¿Primitiva o derivada?

El *Segundo discurso* representa la compasión como un principio “que precede a toda reflexión, y tan natural, que las bestias dan de ella algunas veces sensibles muestras” (*SD*, p. 199). Este afecto pasivo no es exclusivo del ser humano. El hecho de compartirlo con las demás especies animales sugiere que se trata de una pasión *innata*, porque los animales no son seres perfectibles. Tal presentación equipara la conmiseración con el amor a sí mismo. Ambos son dos principios innatos, previos al uso de la razón y fundantes del derecho natural.

<sup>7</sup> Rousseau asevera que el valor moral de una acción reside en la intención del agente, más que en sus consecuencias. Por consiguiente, la moralidad de las acciones requiere de las *ideas del bien y del mal*, y de las *nociones de las relaciones sociales*. Pero además, la bondad en sentido estricto exige sobre todo un *esfuerzo volitivo*. El camino de la *virtud moral*, que halla su principio en la *conciencia*, no es el de la *benevolencia originaria*. En efecto, Rousseau distingue ambas disposiciones subjetivas. La educación moral de Emilio no se detiene en la simple custodia de su inocencia, sino que el fin último es hacerlo virtuoso.

Ahora, la obediencia maquinal a las pasiones naturales no va en contra de la *libertad natural*, que consiste en la indeterminación del instinto y en la independencia de los demás hombres. No obstante, la plena libertad, la *libertad moral*, implica determinar nuestra voluntad de acuerdo a los mandatos de la ley moral que encontramos en nuestra *conciencia*. La propuesta de Rousseau no estriba en eliminar las pasiones, sino en dominarlas. El hombre no puede evitar tener pasiones, como no puede evitar tener un cuerpo. El hombre gregario no puede evitar que el amor propio lo asedie, al menos no en la sociedad corrupta. La *virtud moral* no suprime las pasiones, sino que las acalla; es sinónimo de fuerza de voluntad para resistir nuestras afecciones pasivas y para contrarrestarlas con los sentimientos activos que brotan de la sensibilidad.

En los pasajes que a continuación enumeramos Rousseau amplía su definición de la virtud, aquí apenas esbozada. Véase *E*, p. 604-606; *Dial*, p. 449; *EPS*, p. 97.

El *Ensayo* asevera algo distinto. “La compasión, aunque natural al corazón del hombre, permanecería eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego” (*EOL*, p. 44). Vemos, pues, que si bien Rousseau continúa afirmando el carácter natural de la piedad, en apariencia ya no cree que sea eficaz desde un comienzo; en cambio, ella está latente y ha de ser *adquirida*. De este modo retira la consideración de la bondad originaria que impregnaba el *Discurso*. En efecto, el salvaje de los “primeros tiempos” del *Ensayo*, ignorante, temeroso y débil, se siente amenazado por el resto del género humano, y en consecuencia, de modo preventivo, asume una actitud agresiva y feroz que *no* se ve atemperada por la conmiseración. La ferocidad sin maldad era un rasgo ya presente en la descripción del salvaje que proporciona el escrito exhibido ante la academia de Dijon, pero entonces mitigada por la piedad. Desde la nueva perspectiva del *Ensayo*, esta pasión aún no ha emergido, o a lo sumo alcanza únicamente al núcleo familiar. Ahora sólo la dispersión del género humano y la fácil satisfacción de sus necesidades impiden que cunda la violencia entre los hombres.

A complicar las cosas viene la mención de la reflexión y de la imaginación como facultades sin las cuales no sería posible despertar ese sentimiento compasivo. El *Emilio* desarrolla con mayor amplitud la idea de que la imaginación permite el empleo de la compasión; y además enlaza la piedad a la sensibilidad primordial, al hacer de aquélla una derivación o un derrame de ésta. Asimismo, a diferencia del *Discurso*, en ninguna de las dos obras hay ejemplos de animales que se compadezcan del dolor de sus semejantes. Sí se conserva la posibilidad de que el hombre se apiade no sólo de los seres humanos sino también de los animales no-humanos, pues todos son criaturas (físicamente) sensibles.

Derrida, Goldschmidt y Starobinski procuran de diferentes maneras conciliar el pensamiento de Rousseau. En *De la gramatología*, publicada en el año 1967, Derrida no cree que respecto del concepto de piedad exista ningún tipo de desavenencia entre el *Ensayo* y el *Segundo discurso*. Tampoco cree que el carácter virtual atribuido a la piedad en el escrito póstumo desdiga la idea que ofrece el *Discurso* de la conmiseración como una afección “innata, espontánea, pre-reflexiva” (2005, p. 221). Rousseau, sostiene Derrida, *siempre* habría considerado dos formas de la piedad: una común a todo ser sensible y otra exclusivamente humana por obra de la imaginación.<sup>8</sup> El problema de

---

<sup>8</sup> “El esquema sobre el que jamás ha variado el pensamiento de Rousseau sería entonces el siguiente: la piedad es innata, pero en su pureza natural, no es propia del hombre, pertenece a lo viviente en general. Es ‘tan natural’ que los mismos animales a veces dan signos sensibles de ella. Esta piedad no se despierta a sí dentro de la humanidad, no accede a la pasión, al lenguaje y a la representación, no produce la identificación con el otro como otro yo sino mediante la imaginación. La imaginación es el devenir-humano de la piedad”. (Derrida, 2005, p. 234).



esta explicación es que no puede dar cuenta, entre otras cosas, de por qué los hombres primitivos del *Ensayo* carecen incluso de la compasión refleja. A su vez Derrida califica a la piedad como “la primera derivación del amor de sí”, como una pasión “casi primitiva” (2005, p. 221). Pronto volveremos sobre este punto.

Goldschmidt, en su obra *Anthropologie et politique, les principes du système du Rousseau* (1983, § 55), estima que las diferencias entre el *Discurso sobre la desigualdad*, por un lado, y el *Ensayo* y el *Emilio*, por el otro, son tan sólo aparentes y nacen de una lectura apresurada de los textos. En el *Discurso* Rousseau afirmaría que la piedad que practica el hombre natural no puede apoyarse sobre la identificación con quien sufre, puesto que ésta supone ciertas operaciones mentales que el salvaje no está aún en condiciones de realizar. En tal caso, todavía lejos de su forma civilizada, la piedad se reduce a un sentimiento natural asentado sobre bases meramente biológicas y que, en oposición al *conatus* hobbesiano, inhibe en el hombre primitivo la satisfacción hostil de sus necesidades físicas. “La piedad, en el estado de naturaleza, no es otra cosa que la limitación impuesta al instinto de autoconservación”. (Goldschmidt, 1983, p. 340). Al mismo tiempo, continúa el autor, ya al interior del *Discurso* se insinuarían los aspectos intelectuales de la piedad en su forma civilizada –que luego van a desarrollarse con mayor amplitud en obras posteriores-, pero enraizados en el reconocimiento de un *alter ego* y en la consiguiente identificación.

La interpretación de Goldschmidt tiene básicamente dos propósitos. Por un lado, reconcilia las tres obras rousseauianas. Por el otro, evitaría que Rousseau incurra en una (supuesta) inconsistencia en el *Discurso*, que sería la de atribuir al hombre natural la capacidad de identificarse y a un mismo tiempo negarle la imaginación y la razón, facultades aparentemente necesarias a dicho efecto.<sup>9</sup>

Por su parte, Starobinski, en su última edición del *Ensayo*, en 1990, acepta la existencia de diferencias entre los planteos de este escrito y del *Emilio*, por un lado, y el del *Discurso*, por el otro. Él es el único de los citados intérpretes que reconoce divergencias reales entre dichas obras, pero jamás considera la posibilidad de una reformulación teórica de la compasión por parte de nuestro filósofo. En cambio, Starobinski afirma que aquéllas responden a que hay en Rousseau un “doble

<sup>9</sup> “Imaginar que Rousseau juzga al hombre natural capaz de esta ‘identificación’ que él describe es demoler toda la coherencia del *Discurso* y prestar al autor una contradicción mucho más grosera que la que se cree constatar entre el *Discurso* y las otras dos obras (el *Ensayo* y el *Emilio*)”. (Goldschmidt, 1983, p. 340).

estatuto de la piedad”.<sup>10</sup> De este modo, habría una piedad propia del hombre natural, instintiva y por tanto irresistible en su inmediatez, y otra del hombre en sociedad, debilitada por la mediación de la reflexión y de la imaginación; aquella primitiva, ésta derivada del amor a sí mismo.

Derrida, Goldschmidt y Starobinski coinciden en salvaguardar la integridad sistemática del pensamiento rousseauiano, aunque recorriendo caminos argumentativos divergentes. Sin embargo, todos ellos confían en que Rousseau mantiene siempre el mismo concepto de la piedad, aunque multívoco. Cuando advierten supuestas diferencias entre las obras rousseauianas, las desestiman – Derrida y Goldschmidt- o bien las aceptan –Starobinski-, pero de cualquier modo resuelven la dificultad al apuntar que existen distintas formas de compasión. Con sus respectivos matices los tres autores distinguen en líneas generales la piedad del hombre natural de la del hombre social. Por nuestra parte, consideramos que se opera en Rousseau una *evolución en su teoría de la piedad* y que a la vez se profundizan otros aspectos de la misma. En otras palabras, sostenemos que para subsanar ciertas deficiencias explicativas de su doctrina de la conmiseración delineada en el *Discurso sobre la desigualdad*, nuestro filósofo reformula en obras posteriores algunos puntos y amplía otros apenas vislumbrados entonces. Sin embargo, vale aclarar que nuestra hipótesis no es incompatible con la idea general de que hay dos variedades fundamentales del sentimiento compasivo. De hecho consideramos que así es. Más adelante algo diremos sobre el asunto. Ahora, pasemos a algunas observaciones que podemos hacer contra los intérpretes citados.

Contra Derrida, pensamos que en el *Segundo discurso* la piedad no es una virtualidad que debe ser convocada por la imaginación, facultad que todavía “no habla a esos corazones salvajes” (*SD*, p. 203). En ningún tramo se explicita esa relación, como en cambio sí sucede en los otros textos citados. Aunque ya entonces Rousseau cuenta con el concepto de perfectibilidad, no incluye a la conmiseración entre las potencialidades adormecidas del hombre. En cambio, es una pasión que hace extensiva a los animales, desprovistos de toda posibilidad de hacer progresos.

Respecto de Goldschmidt, nos parece que su análisis desatiende el hecho de que sólo nosotros podríamos apreciar una contradicción en el *Discurso sobre la desigualdad* porque accedemos a un mismo tiempo a sus doctrinas ulteriores sobre lo que implica

---

<sup>10</sup> Nota de Jean Starobinski al texto de Rousseau, Jean-Jacques (1990), *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*. Texte établi et présenté par Jean Starobinski. Paris: Gallimard, p. 241.



la identificación. Para el autor del *Discurso* no hay inconvenientes en consolidar la piedad en aquella operación. Ciertamente Rousseau distingue la conmiseración del hombre natural de la que practica el hombre civilizado, como advierte Goldschmidt; pero la distancia entre una y otra surge del notorio debilitamiento de la identificación, “infinitamente más estrecha en el estado de naturaleza que en el de razonamiento” (*SD*, p. 201). Sin embargo, Goldschmidt pasa por alto que en la condición originaria ya se produce cierta comunidad entre el sujeto y el objeto de la conmiseración.

Contra Starobinski, caben por el momento dos réplicas. En primer lugar, en el *Segundo discurso* Rousseau señala el *derecho de gentes* como el *doble artificial y fallido de la compasión*, fundado en la razón, no en la imaginación.<sup>11</sup> Y en segundo lugar, aunque advertimos -como Starobinski- un *doble estatuto de la piedad*, entendemos que es de índole muy diferente que la que su análisis propone. El autor del *Emilio* desarrolla una *pedagogía de la conmiseración* con el propósito de transformar esa *pasión* en una *virtud*, lo cual implica una metamorfosis de ese afecto.<sup>12</sup> En nuestra opinión, dos son, pues, las principales variantes de la piedad: sentimiento pasivo (o pasión) y sentimiento activo (o virtud).<sup>13</sup> Conviene señalar que esta consideración todavía está ausente en el *Discurso*. Pero sobre este asunto no podemos agregar más en este artículo, dedicado a analizar *los avatares de la piedad en tanto pasión*.<sup>14</sup> Aquí nos importa tan sólo señalar que el debilitamiento de la piedad no obedece, como afirma Starobinski, a la injerencia de la imaginación ni a su derivación del amor a sí mismo. En realidad, como veremos, Rousseau termina por recurrir a ambos para

<sup>11</sup> Una vez dividida la especie humana en pueblos, la afección de la conmiseración, común entre los salvajes, persiste excepcionalmente con toda su fuerza e inmediatez tan sólo en algunos pocos individuos, equiparables a Dios en su benevolencia omnicompreensiva. Asevera Rousseau que de la compasión no queda más que su sombra: el *derecho de gentes*, un suplemento de la piedad establecido mediante “convenciones tácitas” para posibilitar el comercio y regular las relaciones ya no entre los hombres sino entre los cuerpos políticos, que aún permanecen en un beligerante estado de naturaleza uno respecto del otro. Véase *SD*, p. 173 y p. 223.

<sup>12</sup> Dichas enseñanzas están diseminadas en todo el texto, pero la mayoría se concentran en las primeras páginas del libro IV. Véase *E*, pp. 293-340.

<sup>13</sup> En efecto, además de las pasiones, también debemos considerar la existencia de *sentimientos morales activos*. Esta posibilidad ha pasado inadvertida para los comentaristas consultados, excepto para Cassirer (1963, 107-114). Entendemos que las pasiones (físicas y morales) no agotan la totalidad de los sentimientos humanos. La presencia de una sensibilidad *activa* y *moral* nos invita a realizar esta consideración, aunque aquí no disponemos del espacio necesario para desarrollarla.

<sup>14</sup> En la tesis citada en la primera nota explicamos que Rousseau considera la existencia de otro tipo de piedad que no pertenece al conjunto de las pasiones, sino que se trata de un afecto activo que se independiza del influjo del cuerpo. El desarrollo de este tema excede los límites del presente trabajo, aunque algo sobre el particular apuntamos *supra*, en las notas 5, 6 y 12.

dar cuenta de la compasión. El verdadero motivo de su mengua en la vida social es la preponderancia del amor propio. Es decir, la débil identificación con quienes sufren se debe a que en la sociedad inicua el egoísmo acapara la sensibilidad humana en desmedro del altruismo.

Para reforzar estas objeciones, volvamos a una de las preguntas que inaugura este párrafo: ¿es la piedad una pasión primitiva o derivada? Al consultar el *Segundo discurso*, descubrimos que Rousseau no se plantea esta cuestión, al menos no de manera muy explícita. No obstante, suponemos que él intuye, oscuramente aún, que aunque en el orden cronológico ambas pasiones son innatas la conmiseración debe derivarse del amor a sí mismo. Tenemos principalmente dos razones para pensar que esto es así. Por un lado, afirma Rousseau que la fuerza de la conmiseración depende del grado de identificación con la víctima. Por el otro, la piedad natural, como apuntan Goldschmidt (1983, p. 340) y Litwin, es la *limitación inmanente* del amor a sí mismo, antes que el fundamento de iniciativas altruistas.

Habrá que esperar obras posteriores para que Rousseau intente un abordaje más vasto del tema. Así, al leer las *Cartas morales*, el *Ensayo*, el *Emilio* y el “Segundo diálogo”, esta noción se esclarece. Allí la piedad es la pasión *relativa* primordial –en sentido cronológico y genético– según el orden de la naturaleza, pero se deriva del amor a sí mismo. La pasión piadosa es el contrapeso altruista del amor a sí mismo, pero paradójicamente dependiente y hasta dimanante de éste. Existe, pues, una doble preeminencia del amor a sí mismo sobre la conmiseración. Por un lado, ningún hombre procuraría su ayuda a un semejante si esto atentara contra la propia supervivencia. Por otro, la piedad está fundada en el amor a sí mismo. Solo el amor a sí mismo permanece como pasión innata y además consolida su categorización como la única estrictamente primitiva.<sup>15</sup> La piedad es una prolongación del amor a sí mismo. No queremos que los otros sufran porque

---

<sup>15</sup> Con todo, pareciera que Rousseau encuentra en el *sentido del gusto* cierto preventivo natural innato contra las crueldades. Hallamos en una sección del libro II del *Emilio* una filosofía de los cinco sentidos. De todas las sensaciones, las gustativas son las que más directamente interesan al hombre, por su estrecha relación con su supervivencia, y en las que menos se mezcla lo moral, si es que acaso lo hace en alguna medida. Las impresiones del gusto son totalmente, o casi totalmente, físicas y materiales; en ellas poco, o nada, interviene la imaginación. Asimismo, la dieta del hombre de los primeros tiempos es vegetariana y su comportamiento, apacible. En cambio, el carnívoro es feroz –aunque sin maldad– ante el sufrimiento de los animales que asesina. De esta suerte, el apetito natural nos aleja de las crueldades contra toda forma de vida animal. Y aunque no quepa observar en esto todavía una manifestación de la compasión, sí podríamos considerarla una inclinación sensual que no la contradice y hasta que de cierto modo la favorece. Por lo tanto, el sentido del gusto en su estado natural parece ser algo así como una forma de “protocompasión”. De allí que el preceptor deba alimentar a Emilio tan sólo a base de frutas, verduras, lácteos, pastas y panes. Rousseau aconseja este régimen más para evitar que el joven adquiera un carácter insensible que por razones de salud. Véase *E*, pp. 196-204.

de alguna manera nosotros mismos sufrimos a causa de ello. Eso explica que la compasión que se siente por el otro sea “directamente proporcional” al grado de identificación con él.

### 5. *La identificación piadosa: Otro como sí mismo*

Al sentir compasión, no sentimos en carne propia *el mismo dolor* que el otro, aunque sí debemos advertir que nosotros no somos los únicos que sufrimos. “Para compadecer el mal de otro, hay que conocerlo, sin duda, pero no hay que sentirlo”. (*E*, p. 307). La conmiseración no es posible sin el conocimiento de que otros seres sensibles sufren al igual que yo. Pero, aquel afecto no se reduce a la mera conciencia de dicho malestar. De lo contrario, deberíamos suponer compasivo al imposible, e incluso al sádico. En su afán por evitar la fusión entre el sujeto y el objeto de la piedad, por momentos Rousseau *parece* restringirla a términos puramente cognitivos.<sup>16</sup> Sin embargo, nuestro filósofo deja en claro que ese sentimiento compromete el bienestar de quien lo experimenta. Conmoverse implica no sólo *saber* del dolor ajeno, sino también *sufrir* nosotros a causa de ese dolor que comprendemos afecta al otro. No se trata de imaginar cómo nos sentiríamos nosotros mismos en las difíciles condiciones del objeto de nuestra compasión, sino más bien de figurarnos cómo se siente el animal sufriente en dicha situación. En la compasión el ser humano experimenta un cambio “no sólo de circunstancia, sino también de sujeto” (Villar, 2004, p. 376).

Sin embargo, en ese movimiento hacia el otro, el hombre nunca se pierde a sí mismo. La identificación compasiva nunca llega a anular la diferencia entre los sujetos. De lo contrario, no podría suceder que el sufrimiento del otro a la vez que nos conmueve, también nos reporta cierta felicidad al sabernos exentos de éste. El mal ajeno se mantiene a cierta distancia.

Ahora, de acuerdo al *Segundo discurso*, ¿qué características definen a la identificación que implica la piedad *originaria*? La soledad primitiva, recordémoslo, absorbe al hombre en la Naturaleza. En la situación ante-histórica todavía no se dibujan contornos que separen con nitidez al yo de los otros. Por ese motivo es tan sólida la identificación. La comunión entre sujeto y totalidad hace que asimilemos el sufrimiento ajeno como propio. Según el análisis que propone Medina (1998, pp. 140-143), en virtud de la Unidad primera, el *conatus*, concebido como esfuerzo de preservación del Todo, abriga a la compasión como uno de sus aspectos, y no como

<sup>16</sup> Véase Aurelio Arteta (1996).

una derivación. Es decir, la Naturaleza cuida de sí misma tanto por el instinto de supervivencia, que implanta en cada uno de los seres vivos, como por la piedad, que es una inclinación común a todas las especies animales. El orden natural hace que ambos principios confluyan espontáneamente para la conservación de las especies y de su hábitat. La totalidad natural es un mundo sin fisuras.

De esta manera Rousseau puede dar cuenta de la identificación compasiva sin recurrir a la imaginación, como lo hará en obras posteriores. Como podemos advertir, el *Discurso sobre la desigualdad* no siempre deja suficientemente en claro que la piedad implica una concordancia que preserva la diferencia. En efecto, el hombre originario carece de un criterio de individuación que pueda aplicar a sí mismo o a sus semejantes. En otras palabras, el individuo no principia la historia humana, sino que emerge en su desarrollo. No obstante, forzosamente debemos suponer que existe cierta discriminación entre lo propio y lo ajeno, por más precaria que ésta sea. De lo contrario no podría comprenderse la prioridad que el hombre natural le otorga a la conservación de su vida. En este sentido, la posibilidad de que el hombre se distinga de sus congéneres no se decide en el plano cognitivo, sino en el afectivo. Son los sentimientos, y no las ideas, los que instruyen a cada hombre acerca de sus necesidades personales.

Ahora bien, es nuestra opinión que *Rousseau modifica su teoría inicial de la identificación piadosa*. Dicho cambio tiene que ver con la *participación de la imaginación*.<sup>17</sup> Y a su vez, esto obedece a la mencionada *preocupación por distinguir el sujeto del objeto de la compasión, la cual cobra fuerza tardíamente en Rousseau*. El autor del *Segundo discurso*, por el contrario, parece hacer más hincapié en la idea contraria, aunque sin desconocer dicho requisito.

### 6. La sensibilidad positiva

Ahora, ¿qué es lo que consolida esa identificación piadosa? Rousseau señala la existencia de un mecanismo *egotista* y *afectivo* para la identificación con el otro. La proyección del propio ser en los otros se asienta sobre la *común capacidad de sentir dolor*, sobre la experiencia compartida del mal.<sup>18</sup> No hay piedad sin identificación con el ser sufriente. Aquello que genera la comunión

---

<sup>17</sup> Luego regresaremos a este asunto. Véase *infra* § 7.

<sup>18</sup> “El hombre que no conociera el dolor no conocería la ternura de la humanidad ni la dulzura de la conmiseración; su corazón no se conmovería por nada, no sería sociable, sería un monstruo entre sus semejantes”. (*E*, p. 104).



es la coincidencia en el dolor. Por el contrario, la visión de la prosperidad ajena engendra el sentimiento de la distancia entre los hombres.<sup>19</sup> Es el mal (físico o moral) lo que permite la afinidad con su víctima.

Sin embargo, el *Segundo discurso* no aclara cómo se produce esa coincidencia ni de qué se trata. En el párrafo anterior intentamos solventar esa omisión y reconstruimos la explicación que estimamos más plausible. La identificación piadosa, alegamos, se asienta sobre la comunidad primigenia con la totalidad. La comunión entre seres sensibles aparece allí como un hecho natural innato e inmediato que no requiere explicación alguna. Quizá se trata de una cuestión que Rousseau todavía no tiene muy madurada.

Según nuestro entender, es la necesidad de dar cuenta de este fenómeno de la identificación la que impulsa algunas modificaciones y ciertos añadidos en la teoría de la piedad tal como aparece en el *Ensayo*, en el *Emilio* y en los *Diálogos*.<sup>20</sup> Entonces, si bien creemos que se opera un cambio en la concepción rousseauiana de la piedad, éste no llega a ser radical. Se trataría, pues, de un ajuste. Veamos en qué consiste.

Como ya explicamos, lo que *en parte* habilita la posibilidad de sentir compasión por otro ser es que el mismo pueda experimentar sufrimiento corporal. Hombres y animales están expuestos por igual a éste. Asimismo, a la base de la compasión hay una *fuerza expansiva*, un salirse fuera de sí, una alienación de algo de la propia sensibilidad que quiebra la cerrazón del hombre y lo pone en contacto con los otros. Únicamente el ser humano es capaz de franquear los contornos de su ser. Sin la sensibilidad “física y orgánica” no podríamos sentir las dolencias de nuestro propio cuerpo, sin la “activa y moral” no podríamos acompañar a otros seres sensibles en su padecimiento.<sup>21</sup> Así se explica por qué Rousseau *retira a los animales la capacidad de sentir compasión*, aunque no la de ser dignos de ella. Se trata de una modificación inadvertida, o acaso subestimada, por Derrida.

<sup>19</sup> Existe tan sólo una excepción a esta regla: la imagen de la felicidad de la vida campestre y pastoril no promueve la envidia, porque aquélla no resulta inaccesible, sino que, según Rousseau, para disfrutar de ella alcanzaría con proponérselo. Véase *E*, pp. 298-299.

<sup>20</sup> La posibilidad de que el capítulo IX del *Ensayo* sea posterior a la composición del *Discurso* permite esta especulación. Respecto de la cronología de aquella obra, véase Derrida (1971, pp. 243-248), Starobinski (1990, pp. 193-200) y Medina (1998, pp. 177-187).

<sup>21</sup> Rousseau explicita esta distinción de dos variedades de la sensibilidad en un pasaje poco atendido de los *Diálogos* (p. 427) y en el *Emilio* (p. 101; p. 285; p. 293).

Ahora bien, sin la segunda variedad de sensibilidad no podría aparecer la alteridad en nuestro horizonte afectivo. Dicho enlace con lo ajeno puede volverse de signos opuestos. La *sensibilidad negativa*, explica Rousseau, opera como una potencia oclusiva y está emparentada con el amor propio. En este artículo, pues, nos ocuparemos de su contraria, es decir, de la *sensibilidad positiva*. Ésta es una facultad natural que genera atracción, una fuerza expansiva que hace que el sujeto trascienda su constitución corporal y se una sentimentalmente con aquellos seres que en principio le resultan ajenos. En ella no interviene la reflexión racional, que realiza las comparaciones impuestas por el competitivo amor propio. La sensibilidad positiva “se deriva inmediatamente del amor a sí mismo” y a su vez es la fuente de “todas las pasiones amantes y dulces” (*Dial*, p. 428). El movimiento de la sensibilidad moral positiva no es otro que el de la compasión.

En el mismo sentido se expresa Rousseau en el *Emilio*. La adolescencia es la edad en la que surge en el individuo “una superabundancia de vida <que> trata de extenderse hacia fuera” (*E*, p. 294). Así el niño comienza a considerar a los demás hombres, a sentir que su destino no es la soledad. Esta sensibilidad es la fuente de todas las *afecciones morales*, tanto de las “atractivas y dulces” como de las “repugnantes y crueles” (*E*, p. 298); y la imaginación es la facultad que determina el género de las mismas. En consecuencia, el nacimiento a las pasiones relativas coincide con el comienzo de la vida social y moral propiamente dicha. Hasta entonces Emilio puede hallarse rodeado de gente, pero está de todos modos solo, preocupado nada más por sí mismo. Existe, pues, cierta sociabilidad natural como mera disposición virtual. “(E)l hombre es un ser sociable por naturaleza, o al menos hecho para serlo” (*CM*, p. 125).

La *pasión natural de la piedad* es una inclinación social, aunque muy limitada aún. En el salvaje del *Segundo discurso* la compasión se manifiesta como la ausencia de impulsos agresivos hacia los demás seres sensibles; en el del *Ensayo* se expresa sólo como el aprecio circunscripto al grupo familiar. Estas salvedades valen, y son perfectamente coherentes con la inexistencia de formas de vida colectiva en la situación primitiva.

Por otra parte, Rousseau aclara que la piedad es practicable sólo si nosotros mismos *no* nos sentimos abrumados por dolencias. Satisfechas las demandas del amor a sí mismo, resulta posible un derrame de la sensibilidad que lo modera. Si disfrutamos de cierto bienestar, gran parte de ella queda disponible, “*vacante*”. Así, su excedente puede ser *imaginariamente* donado, al menos de manera provisoria, a quienes la necesitan en su doloroso trance.



## 7. Piedad e imaginación

El hecho de considerar la *reflexión* añade un nuevo problema. Mientras el *Discurso* hace de ella un obstáculo para la piedad, el *Ensayo* la estima un requisito para adquirirla. A fin de diluir esta aparente incoherencia conviene recordar que en el primer caso la reflexión es asociada a la razón, en tanto que en el segundo lo es a la imaginación. Puede que la dificultad resida en un uso ambiguo del concepto de reflexión. Por un lado, la *razón reflexionante* (Derrida, 1971, p. 230), antes que la reflexión a secas, es la facultad que *puede* ir contra la piedad. La razón tiene una fuerza individuante y divisora opuesta a la potencia cohesiva de la piedad. Por el otro, la intervención de la imaginación es un elemento omitido en la teoría de la piedad expuesta en el *Discurso*. En cambio, según el *Ensayo* y el *Emilio*, la imaginación extrae la conmiseración del reservorio de poderes que es la perfectibilidad; aquella facultad, asegura Derrida, es imprescindible para generar en el sujeto la primera apertura al otro. En nuestra opinión, esta interpretación es adecuada siempre y cuando la suscribamos al *Ensayo* y al *Emilio*, pero no -como hace Derrida- al *Segundo discurso*. En el capítulo IX del *Ensayo* dice Rousseau: “Quien no imagina nada sólo se siente a sí mismo: está solo en medio del género humano” (*EOL*, p. 44). La imaginación, añade en su obra pedagógica, permite al hombre “sentirse en sus semejantes” (*E*, p.297).

Como anticipamos, la fortuna de la sociabilidad depende de cómo se oriente su imaginación. El curso de la naturaleza, no sin la ayuda de la mano invisible del preceptor, la encauza hacia el reconocimiento de las semejanzas específicas, es decir, de la afinidad en el sufrimiento. En cambio, la civilización corruptora la obnubila con la promesa de placeres sexuales precoces y con el brillo de la ilusoria felicidad ajena. En el primer caso nace la compasión, en el segundo, el brutal amor propio.

Por la imaginación, explica Rousseau, podemos experimentar nosotros cierto sufrimiento al conocer el ajeno, pues nos figuramos los padecimientos del objeto de nuestra compasión bajo ciertas circunstancias. El ejercicio de esta facultad nos hace capaces de *ponernos en el lugar* de quien padece, pues nos permite adoptar su mismo ser. Sólo la imaginación es capaz de romper el ostracismo de la sensibilidad, de salvar ese abismo entre el cuerpo propio y el ajeno, y de comunicar las almas.<sup>22</sup> A causa de esto el *Ensayo* niega a los animales y a los hombres de los primeros tiempos esa pasión. Así lo corrobora la ferocidad -exenta de maldad- que Rousseau les atribuye a éstos. A diferencia de lo que afirma en el *Discurso* Rousseau termina por considerar que sin imaginación no hay piedad.

<sup>22</sup> Para más detalles, véase Baranzelli (2009). En esa ponencia desarrollamos la importancia que Rousseau atribuye a la imaginación y a la voz en el fenómeno de contagio afectivo característico de la piedad pasional.

## BIBLIOGRAFÍA

---

### Fuentes

Rousseau, J.-J. (1967), *Rousseau juge de Jean-Jacques: Dialogues*. En *Oeuvres complètes I: Oeuvres autobiographiques*, París, Éditions du Seuil, pp. 377-495.

(1990), *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Texte établi et présenté par Jean Starobinski, París: Gallimard.

### Fuentes (y traducciones citadas)

Rousseau, J.-J. (1999), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Boreal.

(1990), *Emilio o De la educación*, Madrid: Alianza.

(1993), *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Bogotá: Norma.

(1999), *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental*, Madrid: Alianza.

### Bibliografía complementaria citada

Arteta, Aurelio (1996), “La piedad en Rousseau: de la pasión a la virtud”, en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, N° 14, Octubre, pp. 187-202.

Baranzelli, Dante (2009), “Acentos compasivos: Piedad, imaginación y voz en la filosofía de Rousseau”, en *Anais do IV Colóquio Rousseau – Rousseau: Filosofia, Literatura e Educação* (Londrina - Brasil, 16-19 de noviembre de 2009) (CD-ROM), Centro de Letras e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Londrina.

Cassirer, Ernst (1963), *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Bloomington and London: Indiana University Press.

Derrida, J. (1971), *De la Gramatología*, México: Siglo XXI.

Goldschmidt, V. (1983), *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, París: Vrin.

Litwin, Ch. (2005), “Dialectique et amour de soi. Lectures du *Second Discours*”, en *Revista Espaço Acadêmico*, Ano V, Dezembro (En línea) (Citado el 07/08/07).

Disponible en: [http://www.espacoacademico.com.br/055/55rousseau\\_litwinfr.htm](http://www.espacoacademico.com.br/055/55rousseau_litwinfr.htm)

Medina, D. (1998), *Jean-Jacques Rousseau: Música, lenguaje y soledad*, Barcelona, Destino

Ponce Sáez, Antonio (1999), “Moral sensitiva y moral racional: La Humanidad en Rousseau y en Kant”, en Carvajal Cordón, Julián (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, pp. 117-142. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Starobinski, J. (2002), “Ponerse en el lugar”, en *El ojo vivo*, Valladolid, Cuatro, pp. 67-90.

Villar, A. (2004), “La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 60, N° 228, Sept.-Dic., pp. 361-388.