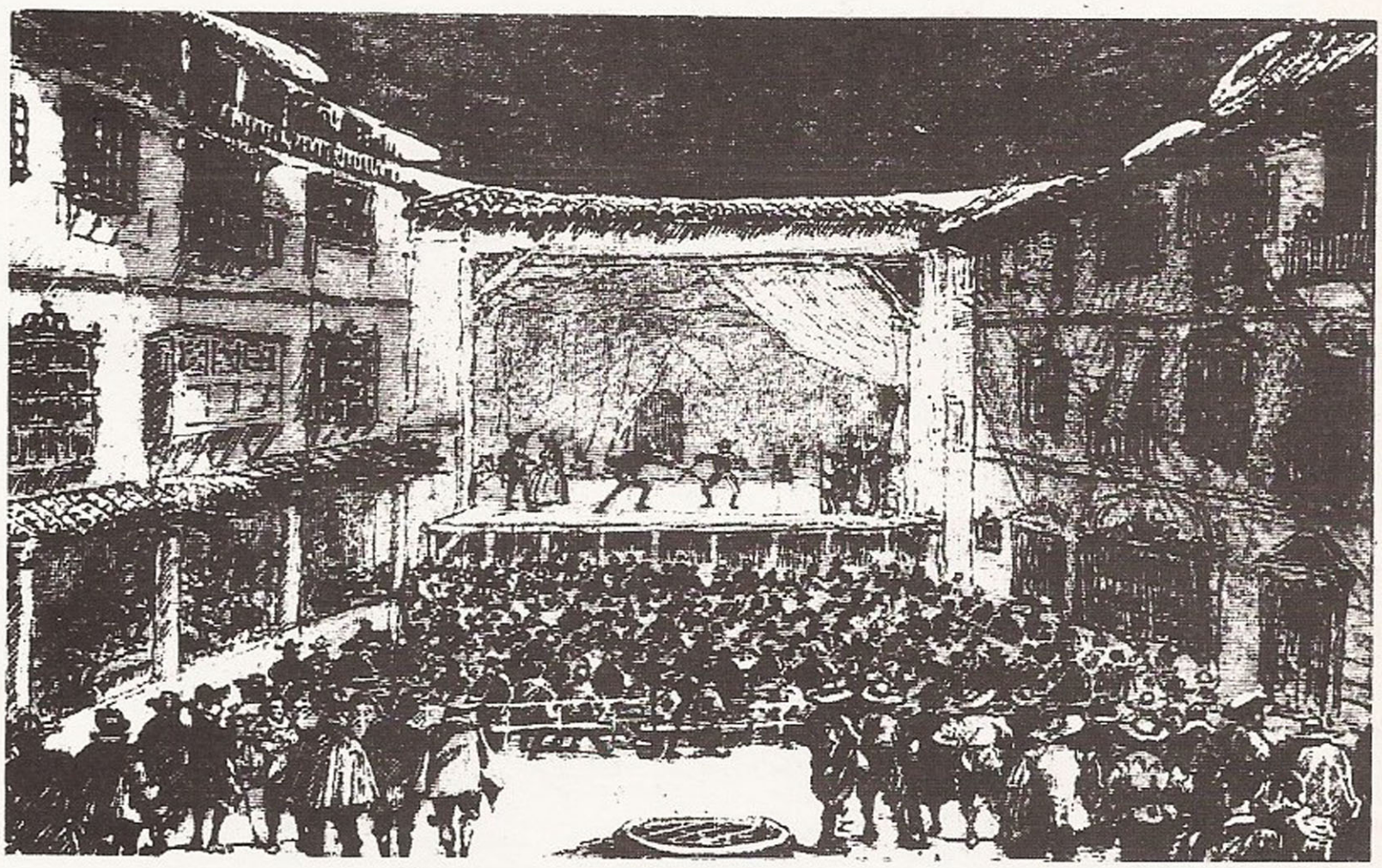
LOS FILOSOFOS Y SUS FILOSOFIAS



VICENS universidad

Rousseau

«Ce que Rousseau déplore, c'est que le pouvoir politique et la culture visent à des fins discordants. Car il est prêt à absoudre la culture, à la condition qu'elle devienne partie intégrante d'une totalité harmonieuse, et n'engage plus les hommes à rechercher des avantages et des plaisirs séparés. Il ne rêve donc nullement d'abolir la science; il conseille au contraire de la conserver, mais en supprimant le conflit qui oppose actuellement "la puissance" et "les lumières"»... (J. Starobinski, J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*)*

«Jean-Jacques emploie constanment, obsessionnellement, un symbole qui définit la situation social et la conscience de soi de l'individu dans «le monde des apparences» —le symbole du regard d'autrui qui enlève à l'homme sa personalité et fait que «l'essence de (son) être est dans le regard des autres». (B. Baczko, Rousseau. Solitude et communauté*).*

Rousseau, el discurso del poder

J. M. Bermudo

Georges May ha periodizado en cuatro etapas la vida de Rousseau. La primera, que llama de la *indeterminación*, cubriría su infancia ginebrina (1712-1728) y su adolescencia saboyana (1728-1731); la segunda, la de la *ambición*, con un primer período (1732-1744) ocupado en diversos oficios y lugares y otro (1744-1749) en que dedica sus esfuerzos a la conquista de París; después, la etapa de la *predicación*, donde también reconoce dos fases: seis años de ruptura, de formulación de la negación, que comienza con la iluminación de Vincennes en 1751 y se cierra en 1755 con la publicación del *Discours sur l'inégalité* y el artículo «Économie politique» en el tomo V de la *Encyclopédie*, y seis años de maduración doctrinal, de teorización de la negación y alternativa positiva a la misma en su retiro de l'Ermitage (1756-1762); en fin, la etapa de la *expiación*, con ocho años de vida errante, exilado de todas partes (1762-1770), cogiendo la pluma sólo para defenderse o justificarse, y ocho años sedentarios (1770-1778), de aislamiento, de lucha entre el arrepentimiento y la afirmación de ávida búsqueda de sí mismo a través de sus recuerdos biográficos. Esta es la periodización de G. May,[1] aunque nosotros hemos puesto los contenidos descriptivos, cara a utilizar esta división, artificiosa como cualquier otra, pero que creemos más instrumental que la mayoría, en la perspectiva de lo que nos parece el camino filosófico de Rousseau, «de la ne-

1. G. May, *Rousseau*, París, Seuil, 1974, p. 5 y ss.

gación a la nada».[2] La inmensa bibliografía sobre Rousseau y el radicalismo de la polémica en su seno expresan ya, por un lado, la dificultad de abarcar en pocas páginas un pensamiento amplio, diverso y con frecuencia considerado como contradictorio; por otro lado, la insuficiencia de cualquier estudio excesivamente analítico y concreto. En Rousseau se encuentra desde una filosofía política a una filosofía de la historia; desde un pensamiento pedagógico rico y polémico a amplias reflexiones, no menos inquietantes, sobre la religión y sobre la estética; desde pensamientos un tanto sorprendentes sobre la mujer hasta ideas que permiten situarlo como «el primer ecologista de Francia»;[3] sin olvidar sus reflexiones sobre la música, el lujo, el origen de las lenguas, el papel de la ideología...[4]

Para no caer en un simple inventario de resúmenes sobre sus ideas respecto a tan variados temas, pero con el ánimo de no caer tampoco en una reflexión analítica excesivamente concreta, nos ha parecido oportuno centrar el discurso en esa etapa de la «predicación», seleccionando de ella los momentos centrales en que Rousseau formula su filosofía. Sin restar méritos a la llamada «obra autobiográfica», sino, al contrario, conscientes de que en ella se nos dan importantes claves para entender en profundidad su «predicación», nos centraremos en esos textos que condensan la teorización de aquella famosa «iluminación de Vincennes» donde Rousseau vio la verdad, su verdad. Si Bergson tiene razón y cada gran filósofo no hace otra cosa que dar vueltas en torno a una única y gran verdad, que nunca se deja traducir en su totalidad a discurso, que exige constante profundización, que ofrece siempre nuevos matices,creemos que la de Rousseau se cuaja aquí, en estos textos.

Además, adoptaremos un eje de análisis que conviene decir ya ahora y anunciado en el título: «discurso del poder». Nos parece que la reflexión de Rousseau, a veces directa, otras implicadamente, se monta sobre el discurso del poder. La «máscara», la «apariencia», la miseria de su siglo a la cual con tanta fuerza se enfrenta, no es tanto la miseria social, la servidumbre, sino la aceptación de las mismas por los hombres. En esa aceptación juega un papel importante la filosofía, las

---

2. J. M. Bermudo, «J.-J. Rousseau, de la negación a la nada», en *Resurgimiento*, n.º 1.
3. M. Schneider, *J.-J. Rousseau et l'espoir écologiste.* París, Pygmalion, 1978.
4. Sobre el tema de la religión, especialmente debatido y que aquí no abordaremos, hay una literatura rousseaniana abundante. Un clásico de este tema es P. M. Mason, *La religion de J.-J. Rousseau.* París, Hachete, 1916, 3 vols. Trabajos más recientes que merecen ser citados son los de R. Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest.* Oxford, Clarendon Press, 1968; Christian Jacquet, *La pensée religieuse de J.-J. Rousseau* Lovain, travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université, Lovaina, 1975.

ciencias, las artes, que «ponen guirnaldas de flores» a las «cadenas de hierro». Si es así, y nos esforzaremos en mostrar que así es sin violentar los textos, Rousseau aparecería como uno de los primeros adelantados en la filosofía de nuestro tiempo.

1. Primer Discurso: la máscara

Todo hace pensar que al leer Rousseau, en el *Mercure de France* de octubre de 1749, la convocatoria del Premio de Moral de 1750 de la Academia de Ciencias y Bellas Letras de Dijon, sobre «Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres», un NO violento salió de su conciencia antes de cualquier reflexión, quizás antes de su inmediata decisión de participar. En el «no» se decidió su gloria, que en aquellos años tanto buscaba. Si le creyéramos a él, también allí se decidió su desgracia. Sea o no el «favor en principio injusto» que los sabios le hicieron por un trabajo «a lo sumo mediocre» el que marcara su biografía, al menos sí que marcó una producción literaria de una década fuerte en efectos y rica en matices. Primero dijo «no»; luego hubo de teorizar la negación en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*; tuvo que continuar el camino abierto en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*; se vio cada vez más obligado a dar una alternativa positiva, como en *El contrato social* o el *Emilio*; hubo de defender su posición en cartas famosas a Voltaire, a D'Alembert... Un *no* precipitado y radical forzó, pues, toda una producción de hermosas y vibrantes páginas junto a torpes legitimaciones de las paradojas, de genio y figura, al lado de vacilaciones, mediocridad y torpeza. Un *no* que enfrentó abiertamente las razones del entendimiento y las razones del corazón en lucha heroica a la que sucumbió Rousseau y que legó provocativamente a la posteridad.[5]

Tuvo siempre Rousseau dos pasiones de héroe: la de sentirse solo y perseguido y la de ver grandeza y originalidad en su obra. Y supo sacar de ambas hermosas páginas de retórica. En el «Prefacio» ya comienza el embellecimiento: el *Discurso* no versa sobre sutilezas académicas sino «una de aquellas verdades que afectan a la felicidad del género humano» y «difícilmente se me perdonará, presumo yo, el partido que he tenido la osadía de tomar. Al enfrentarme con todo

---

5. Un conciso y fino análisis, desde la perspectiva de un Rousseau cuya negación estaría al servicio del progreso moral, es el de P. Daguerresar, *J.-J. Rousseau ou la fonction d'un refus*, París, Archives des Lettres modernes, Moral et Politique, Minard, 1977, n.º 177, 60 págs.

aquello que hoy constituye la admiración de los hombres sólo una cadena universal puede esperarme». Siempre tuvo Rousseau una pobre y deformada imagen del mundo ilustrado. Cuando su novela *La nouvelle Héloïse* fue exitosamente aceptada en los medios burgueses franceses, no podía comprenderlo. Tenía la conciencia de estar zahiriendo violenta y provocativamente aquel modo de vida, especialmente el de la fastuosa y edulcorada élite parisina, y, en consecuencia, esperaba también una «condena universal». El efecto fue inimaginable: no sólo se leyó y elogió la novela, sino que su estética fue asimilada. Así, se despierta el sentimiento por la naturaleza, se instaura el hábito de desplazarse de la villa al campo para vivir largas temporadas, se prefiere la naturaleza salvaje y violenta, espontánea, a los jardines geometrizados y plagados de arte.[6] Con el *Discurso* se llevó una similar sorpresa. Premiada su obra, sólo le quedaba pensar que si los sabios le habían reconocido los otros le condenarían. Y también quedó decepcionado, si bien, como es lógico en cualquier momento y más en aquél, hubo algunas críticas, ciertas reticencias y algún malhumor en sectores muy minoritarios. Pero ¿por qué ese temor? Aparte de las dos pasiones ya señaladas, Rousseau tenía una pobre información cultural, filosófica y literaria, que sus últimos años de lectura, ávida pero desordenada, no le habían permitido corregir. El tema a debate, en el que parecía jugarse «la felicidad del género humano», llevaba más de un siglo centrando la reflexión, ganando intensidad de forma acelerada, lo que llevaba a las Academias a ponerlo como tema de concurso. Y en ese largo debate las posiciones estaban fuertemente polarizadas, cosa que se refleja, incluso, en los trece trabajos presentados al premio, entre los cuales algunos mantenían la misma tesis de Rousseau. No era, pues, muy original su posición, ni tenía motivos para ser condenado en cuanto su posición estaba más próxima a la que mantenía el poder. Si acaso, los motivos razonables para su sospecha derivaban de que, efectivamente, su posición no era la dominante en los medios ilustrados y enciclopedistas donde comenzaba a moverse, donde deseaba afianzarse, cuya opinión le preocupaba. Pero, aún así, conocía muy poco el espíritu de estos hombres, que sabían distinguir los elementos de progreso incluso en posiciones que no compartían, como mostraron en el caso de Helvétius, afrontando con peligro su defensa pública al tiempo que, en filosofía, ejercían una justa crítica. Diderot mismo escuchó su tesis, le animó a escribirla y le dio sugerencias...

Pero todas estas cosas se le perdonan a Rousseau cuando uno lee sin prejuicios las páginas del *Discurso*. Haciendo alardes de buena retórica («No es que impugne la ciencia, me he dicho; es que defiendo la virtud delante de varones vir-

---

6. Ver J. M. Goulemot, M. Launay, *Le siècle des lumières*. París, Seuil, 1968.

tuosos»), de efectistas metáforas («Grande y hermoso espectáculo es ver salir al hombre por sus propios esfuerzos de la nada; disipar, merced a las luces de su razón, las tinieblas en que le tenía envuelto la naturaleza; elevarse por encima de sí mismo; remontarse mediante la inteligencia hasta las regiones celestes; recorrer con paso de gigante, lo mismo que el sol, la vasta extensión del universo y, lo que aún es más grande y más difícil, volver sobre sí mismo para estudiar el hombre y conocer su naturaleza, sus deberes y su finalidad»), de fuerza crítica («Mientras que el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y al bienestar de los hombres mancomunados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizás, tienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman así lo que se llama pueblos civilizados»), Rousseau nos introduce en la encrucijada ciencia/virtud. Con radicalismo, que en otros momentos matizará, logra sumergirnos en un paisaje emocional donde se impone una opción definitiva, sin posibilidad de mediaciones, sin ocasión de matizaciones. «La necesidad elevó los tronos; las ciencias y las artes los han consolidado... Esclavos dichosos, les debéis ese gusto delicado y fino de que blasonáis...» (DCA, 10).

La argumentación recae sobre dos elementos. Uno, tópico; recurso a ejemplos históricos, todos ellos de recalcitrante uso en el debate sobre el lujo,[7] cuyo único poder de persuasión descansa en esa imagen moralista de la historia según la cual los momentos de grandeza de los imperios o los pueblos coinciden con los de su pobreza, austeridad, religiosidad, comenzando su decadencia en el momento en que se entregan al fausto, a las riquezas, acompañadas siempre por las pasiones y la debilidad de carácter. Rousseau se encarga de poner de relieve la coincidencia de este momento de decadencia política, moral y humana con el apogeo de las artes y las ciencias, estableciendo una relación de causa-efecto. Esparta frente a Atenas, la Roma republicana frente a la Imperial, junto a otros ejemplos menos renombrados, sirven para dar fuerza a la argumentación,[8] pero es el otro elemento el que destaca en fuerza persuasiva. Se trata de esos pasajes donde el ingenio y la

---

7. Lujo. André Morize, *L'Apologie du luxe au XVIIIe siècle*, París, Slatkine, 1970 (1.ª ed. 1909).
8. Denise Leduct-Fayette, en *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité,* París, Vrin, 1974, nos ofrece una bella obra en la que intenta mostrar cómo Rousseau se identifica con hombres-símbolos (Sócrates, Catón, Licurgo...) cada uno de los cuales le permite expresar un aspecto (ético, político, pedagógico, estético...) de su ideal. El estoicismo rousseauniano es resaltado por Gisèle Bretoneau, *Stoicisme et valeurs chez J.-J. Rousseau.* París, SEDEI, 1977.

fuerza literaria logran seducir al lector. Así, en el retrato de la vida de su tiempo: «Hoy, cuando rebuscamientos más sutiles y un gusto más refinado han reducido a principios el arte de agradar, reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad, y todos los espíritus parecen haber sido fundidos en un mismo molde: la urbanidad exige siempre, la conveniencia manda; se siguen siempre usos establecidos, jamás la inspiración personal. Ya no se atreve nadie a parecer lo que es; y en ese perpetuo cohibirse, los hombres que forman ese rebaño llamado sociedad, puestos en las mismas circunstancias harán todos las mismas cosas, si no hay motivos más poderosos que de ello las retraigan. Así pues, no se sabrá nunca con quién se codea uno: Para conocer al amigo será preciso esperar a las grandes ocasiones, es decir, esperar a que sea tarde, puesto que es justamente para esas ocasiones para lo que hubiera sido esencial conocerle» (DCA, 11). Ahí, mostrando la hipocresía, la falta de individualidad, el gregarismo de la sociedad de su tiempo, que fácilmente identificamos con la nuestra, es donde Rousseau impone su discurso. «No más amistades sinceras; no más estimación auténtica; no más confianza bien fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultarán siempre tras ese velo uniforme y pérfido de cortesía, tras una urbanidad tan ponderada que debemos a las luces de nuestro siglo» (DCA, 11). Condenando la frialdad y la máscara ligadas a la vida social, y excitando así el deseo de autenticidad, sinceridad, comunicación que parece estar enraizado, aunque oculto, en el corazón de los hombres, Rousseau consigue un efecto emotivo que favorece la formación de su tesis: que toda la miseria humana está ligada a las ciencias y las artes. «Pero aquí el efecto es cierto, la depravación efectiva, y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes se han acercado a la perfección» (DCA, 12); «Hemos visto desvanecerse la virtud a medida que la luz de artes y ciencias se alzaba sobre nuestro horizonte, y el mismo fenómeno se ha observado en todos los tiempos y en todos los lugares» (DCA, 13); «La astronomía nació de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la lisonja, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física, de la curiosidad vana, y todas ellas, sin excluir la moral, del orgullo humano. Las ciencias y las artes deben, pues, su nacimiento a nuestros vicios...» (DCA, 19); «Si nuestras ciencias son vanas en cuanto al objeto que se proponen, todavía son más peligrosas por los efectos que producen. Hijas del ocio, lo nutren a su vez; y la pérdida irreparable del tiempo es el primer perjuicio que causan necesariamente a la sociedad» (DCA, 20). Todo efecto de las ciencias es perversión: lujo, ociosidad, envilecimiento, abandono a las pasiones, desprecio «a los viejos términos de patria y religión». Por lo tanto, Rousseau invita a quedarnos «en nuestra oscuridad», a cumplir nuestros deberes, pues «no tenemos necesidad de saber más».

Una lectura del *Discurso* que permita entenderlo en línea con otros posterio-

res, es decir, que no sea simplemente literal, sino que deje a un tiempo ver lo que Rousseau comienza a esbozar, exige partir de tres elementos, de tres conceptos claves. Lo que aparece no excede mucho del hombre y la máscara, pero debemos tener presente que es el primer trabajo que intenta ir teorizando la iluminación de Vicennes, ir explicitando una intuición que constituye la matriz de estos diez años de producción.

En primer lugar hay una «esencia» del hombre, una «naturaleza» humana. Aquí, como en el segundo *Discurso*, vendrá representada por el «estado de naturaleza». Otras veces, como en las *Confesiones*, queda representada por la «infancia». Sus contenidos son la inocencia, el amor, la generosidad. Es un momento de pureza, de identidad, de no escisión entre lo que uno es y lo que uno expresa, entre lo que siente, lo que piensa y lo que hace. La comunicación es posible: transparencia de la conciencia.[9]

El segundo concepto es el de «ser histórico», lo que el hombre ha llegado a ser, es decir, la «naturaleza» sometida a la determinación de lo social, especialmente de las ciencias y las artes. Si el origen era de pureza, la determinación es necesariamente degenerada. Ha aparecido la escisión en la conciencia, la diferencia entre lo que se siente y lo que se dice o se hace, entre el ser y el aparecer. Por tanto, la comunicación se hace difícil, imposible, hay que esperar a las grandes ocasiones para conocer al amigo, y éstas siempre llegan tarde. Se ha perdido la inocencia y la transparencia de la conciencia: ha surgido el obstáculo. Lo que antes eran inocencia, amor y generosidad, ahora son vileza, odio y egoísmo. El justo e inocente amor de sí ha degenerado en amor propio egoísta, base de esas pasiones históricas que dominan en el hombre. De todas maneras, aunque la exigencia de radicalizar la depravación del ser histórico no deja verlo con claridad, a veces Rousseau deja pensar que algo de bondad natural, algo de la naturaleza, queda latente. En el segundo *Discurso* las cosas quedarán más claras, como veremos.

En fin, el tercer concepto es el de la «máscara». Ese ser histórico, depravado, no puede mostrar su depravación. Para vivir necesita enmascarar su egoísmo, su envidia, sus pasiones. Debe adoptar un comportamiento reglado, uniforme, que permita la coexistencia, que dulcifique la lucha de todos contra todos. La cortesía, la *politesse*, el arte de bien decir, la técnica de la apariencia. Las ciencias y las artes, factor determinante de la depravación, constituyen ahora el elemento que pone la uniformidad necesaria, la homogeneización imprescindible para la vida social. Ciertamente, Rousseau carga sus tintas contra estos buenos modales hipócritas que matan toda originalidad, que convierten al pueblo en un rebaño, hasta el

---

9. Starobinsky, *J.-J. Rousseau, La transparence et l'obstacle*, París, Gallimard, 1971[2].

punto que parece merecer más su odio la máscara que la depravación. Ahora, en la máscara, en el comportamiento cortés, la vileza deviene hipocresía, el odio deviene cortesía y el egoísmo deviene benevolencia. La «máscara», que oculta la vileza, es más odiosa que ésta, pues oculta su reconocimiento y, así, impide la regeneración. La moralidad, ya que no la inocencia, sigue siempre a la conciencia del mal.

Nos valdremos, pues, de este esquema, cuyo desarrollo constituye la matriz de la reflexión rousseauniana de este período. Es más, también en las obras autobiográficas juega un papel importante. Recordemos, por ejemplo, que en las *Confesiones* nos cuenta cómo perdió la inocencia en el momento en que fue castigado por haber cogido unos objetos. Él sabía que era inocente, pero las apariencias lo acusaban. La injusticia, pues, se apoyaba en la escisión entre el ser y la apariencia. Los otros no podían ver su inocencia; la razón les empujaba a creerle culpable. La sociedad, sus normas, sus criterios, su racionalidad, se habían interpuesto entre las conciencias. Los hombres se regían por las apariencias. El mal, pues, estaba en la mediación, en lo social. La injusticia no era simple maldad de una conciencia, sino un orden de cosas con sus reglas, con sus valores, con su racionalidad. La sociedad aparece contrapuesta a la naturaleza. No basta ser inocente; basta con parecerlo.

No queremos acabar este *Discurso* sin destacar lo que consideramos más interesante. En Rousseau habrá constantemente una crítica a la realidad existente. Pero esto no es lo más atractivo de su reflexión, aunque reconozcamos que la forma de dicha crítica es a ratos muy original y casi siempre con gran fuerza literaria. Nos parece más importante otro tipo de crítica, que surge a ráfagas: la crítica al discurso del poder. No creemos exagerado decir que el objetivo de Rousseau es, más que criticar las ciencias y las artes como realidades, criticar la filosofía que legitima y embellece las ciencias y las artes, que propaga el amor a las mismas. Así, al principio nos habla de las letras y las artes, «menos despóticas y más poderosas quizá» que el gobierno y las leyes, «que tienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro» que oprimen a los hombres, «que ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido». Es, pues, contra las letras y las artes, en cuanto discurso generador de una conciencia de sumisión, en cuanto les hacen amar su esclavitud», en cuanto ahogan su deseo de libertad y espontaneidad, contra las que Rousseau lanza su ofensiva. Y creemos que es en estos momentos cuando su pensamiento es no sólo más original, sino más vigoroso y persuasivo.[10]

---

10. Derathé, *J.-J. Rousseau et la Science politique de son temps*, París, P.U.F., 1950, que

Al final del *Discurso*, tras conocer la posible conveniencia de que algunos hombres se consagren al estudio de las ciencias y las artes, llama a los «hombres vulgares» a quedarse en la oscuridad. «Ahí está la verdadera filosofía: Sepamos contentarnos con ella, y sin envidiar la gloria de esos hombres célebres que se inmortalizan en la república de las letras, tratemos de poner entre ellos y nosotros esa distinción gloriosa que antaño se observara entre dos grandes pueblos: Que uno sabía bien las cosas, y el otro hacerlas» (DCA, 32). Los grandes sabios quedan así legitimados, pero no la proliferación de filósofos. Además, su obra queda reconocida, pero se invita al pueblo a escuchar los principios de la virtud, grabados en todos los corazones. En un momento de sus *Dialogues* dirá que «mi misión es decir la verdad, no hacerla creer». Parece, pues, que la preocupación de Rousseau no es tanto que los hombres sean esclavos cuanto que hayan acabado por amar la esclavitud. Y que su crítica a las ciencias y las artes no es tanto el haber posibilitado la servidumbre cuanto haber embotado el deseo de liberación. En el segundo *Discurso* esto quedará dicho con mucha más claridad y fuerza.

2. El segundo Discurso: la naturaleza

En la *Respuesta al rey de Polonia* Rousseau matiza y perfila su tesis. «La ciencia es muy buena en sí, eso es evidente, y habría que haber renunciado al buen sentido para decir lo contrario», nos dice. No obstante, ha engendrado impropiedades, herejías, errores, sistemas absurdos, sátiras despiadadas, versos licenciosos, libros obscenos, mentiras, envidias, orgullos, calumnias, adulaciones vergonzosas y cobardes. Y ello «se debe a que la ciencia, por hermosa y sublime que sea, no está hecha para el hombre; que tiene éste el espíritu demasiado limitado para hacer en ella grandes progresos y demasiadas pasiones en el corazón para que no haga de ella un mal empleo; que ya le basta con estudiar bien sus deberes...». Acepta la sugerencia del rey de Polonia de que es prudente distinguir entre el buen uso y el abuso de la ciencia, pero precisa: «yo añado, es verdad, que se abusa mucho, que se abusa siempre». Se trata de optar entre virtud y saber; y se trata de una opción concreta, de vida. Y ahí no caben mundos posibles. De hecho, se abusa de la ciencia en menoscabo de la virtud, dice Rousseau, e insiste constantemente en ello: «Con tal que se me conceda que las artes y las ciencias

---

no ha dado relieve a la perspectiva, ha podido mostrar, en un trabajo de interpretación histórica extraordinario, cómo la inmensa mayoría de las ideas rousseaunianas eran habituales en el ambiente.

nos hacen deshonestos, no negaré que por lo demás nos son muy cómodas». Se trata, pues, de una elección radical entre la virtud y el bienestar. Y de una elección concreta: aunque se admitiera la posibilidad de un buen uso de la ciencia, en la medida en que siempre se cernirá sobre los hombres el peligro de su abuso, el rechazo queda justificado para salvar las costumbres. Con tonos anacoretas Rousseau enfrenta lujo y virtud, saber y felicidad. «Antaño teníamos santos y no casuistas. La ciencia se propaga y la fe se extingue. Todo el mundo quiere enseñar a otros a obrar bien y nadie quiere aprenderlo. Todos nos hemos hecho doctores y hemos dejado de ser cristianos».

En esta respuesta se perfila el camino del segundo *Discurso*, al establecer que «la primera causa del mal es la desigualdad; de la desigualdad proceden las riquezas, pues los conceptos de pobre y rico son relativos y dondequiera que los hombres sean iguales no habrá ni ricos ni pobres. De las riquezas nacen el lujo y el ocio; del lujo provienen las bellas artes y el ocio da origen a las ciencias...». La cadena está trazada, aunque falte aún la descripción. Esta se llevará a cabo en el segundo *Discurso*, donde también se da un paso más con la pregunta por el origen de la desigualdad.

La ocasión del mismo se presentó en la nueva convocatoria por la Academia de Dijon en el *Mercure de France* del Premio de Moral para 1753 sobre el tema: «Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres, y si está autorizada por la ley natural». Rousseau tenía la respuesta; sólo necesitaba teorizarla.

El proyecto de este *Discurso* queda bien trazado en el «prefacio». Se trata de conocer al hombre, el conocimiento «más útil y menos adelantado». Para la tarea concreta de dar respuesta al origen de la desigualdad, conocer al hombre es una urgencia: «¿cómo conocer el origen de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocer a los hombres mismos?». Hay que conocer la diferencia, el antes y el después de la desigualdad, para poder pensar el paso de uno a otro momento. Además, el concurso tiene otra pregunta, la que apunta a la legitimación de la desigualdad...

La imagen de «Glauco» pone el problema central en la metáfora. El tiempo y el mar habían desfigurado la estatua; parece más una fiera que un Dios. Como el alma, como la naturaleza humana, alterada por la sociedad, que ha perdido los principios ciertos e invariables, su originaria simplicidad, mostrando sólo «la pasión que cree razonar y el entendimiento que delira». De la metáfora hay que saltar al plano teórico y formular el problema: «Pues no es empresa liviana el deslindar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del que no obstante es necesario tener razones precisas para juzgar bien sobre nuestro estado presente» (DCD, 142).

Rousseau no ha ocultado la dificultad, quizás la imposibilidad, de pensar el problema. Hay que partir del *hombre actual*, pues el *hombre natural* nos es desconocido, no es el que nos da la observación, la historia, los libros científicos, sino que está más allá, en el origen, en un momento inalcanzable, quizás pura ficción. Partir del hombre actual y demarcar en él lo que hay de naturaleza y lo que hay de artificial, de determinación social. Pero ¿cómo realizar esa demarcación sin un concepto de lo *natural*? Rousseau se pone a sí mismo todo tipo de dificultades al entender que la mayor parte de lo que habitualmente se nombra «natural» cae en lo artificial; así, la psicología, la anatomía, la fisiología del hombre..., todo esto es efecto de la determinación social. ¿Qué queda para lo natural? ¿De dónde sacar esta noción? Sin ella no hay respuesta posible.[11]

La demarcación, así agravada, es necesaria porque el proyecto es *describir* el paso del «estado de naturaleza» al «estado civil». Así lo exige su tiempo, el modelo de inteligibilidad de su tiempo, la manera de ponerse el problema jurídico de su tiempo. La tradición iusnaturalista, Hobbes, Locke, Hume...,[12] todos montan la reflexión sobre el poder, sobre la ley, sobre el derecho, sobre la legitimidad del orden social, sobre sus límites y formas, sobre el pacto social en la línea de progreso del estado de naturaleza al estado civil. Además, el modelo de inteligibilidad dominante es ése, el *genético*, que llama ciencia a la descripción de la génesis de los acontecimientos. El que emplea Locke, Condillac, Smith, que parte de un *origen* simple (las sensaciones, los individuos), y describe el progreso como complejidad creciente; que necesita una ficción: la «tabula rasa» lockeana, el «hombre estatua» condillaciano.

Este es el gran problema: conocer el *origen*. Es la servidumbre que impone el modelo genético. La filosofía de la época pregunta por el origen de la desigualdad, de las lenguas, de las ideas, de la religión... Rechazada la ficción del origen puesto por la teología, en la cual el hombre es concebido ya equipado de su razón, de su lengua, de sus sentimientos, y la naturaleza es pensada con sus formas, sus especies, sus ritmos, hay que formular un nuevo origen, quizás una nueva ficción, que permita pensar el origen de la Tierra en las fuentes, de los fósiles, de las montañas, de las especies, del vicio y de la virtud, de las ciencias y las artes, de la dominación... Hay que inventar el «estado de naturaleza», el «salvaje primitivo», la

---

11. El trabajo de Michèle Ansart-Dourleu, *Dénaturation et violence dans le pensée de J.-J. Rousseau*, París, Klincksieck, 1975, profundiza algunos aspectos de este tema.
12. Derathé, *op.cit.*, pone definitivamente de relieve el carácter histórico del problema político de Rousseau con información abundante.

«nebulosa originaria»..., algo simple, necesariamente simple para que el proceso sea progreso, complejidad, desarrollo y no mera repetición.[13]

Rousseau plantea con sinceridad y radicalismo el problema: ¿Cómo conocer lo que ya no existe, lo que quizás no ha existido jamás? No obstante, hay que poner la solución, el conocimiento del origen, o cierta noción del mismo, es necesaria, pues «tener nociones precisas (de ese origen) para juzgar bien sobre nuestro estado presente». Si se introduce la sospecha de que la desigualdad pudiera haber existido siempre, la reflexión se condena al silencio. Por un lado, no podría comprobarse; por otro, no podría conocerse, pensarse, pues conocimiento es descripción de su génesis; en fin, nada podría decirse de su legitimidad, nada podríamos decir sobre la moralidad del presente. La pregunta impone cierto tipo de respuestas. Se pregunta por el *origen,* se supone que existe, aunque haya que determinarlo. Hay un antes y un después: éste es conocido, el otro debe establecerse, aunque sea por la ficción. ¿Cómo, si no, valorar el estado civil y, sobre todo, valorarlo moralmente? Se necesita un canon, una instancia, una medida, una referencia, un lugar legitimado desde donde ejercer la legitimación.

El problema, pues, queda así planteado: describir la génesis de un proceso cuyo origen es problemático, pero de cuyo concepto depende la legitimación teórica de la descripción y la legitimación moral de la valoración. Y, en este marco, conviene recordar un pasaje de la *Respuesta al rey de Polonia*, donde dice Rousseau: «Voy a enunciar, no sin dolor, una verdad grande y fatal: no hay más que un paso entre el saber y la ignorancia, y la alternativa entre ambos es frecuente en las naciones; pero no se ha visto nunca ningún pueblo que, una vez corrompido, retorne a la virtud» (p. 69). Aquí el camino es sin retorno y «una vez pervertidos, sus corazones lo estarán siempre»; ni siquiera una revolución «casi tan de temer como el mal mismo que podría curar», invertiría el proceso. Si es así, si el proceso de degeneración es ontológico, si el alma humana, su naturaleza, ha degenerado ¿qué sentido tiene plantearse la demarcación de lo natural y lo artificial en el hombre actual? Esa lectura pesimista del proceso queda aliviada en este momento: proponerse aislar lo natural es, de alguna manera, suponer su existencia. Rousseau oscilará siempre entre la lectura pesimista de la degeneración, la de la naturaleza *perdue*, perdida, y la lectura de moderado optimismo de la naturaleza, *cachée*, ocultada, latente bajo el lastre de la determinación social y la más-

---

13. Paule-Monique Vernes (*La ville, la fête, la démocratie*, París, Payot, 1978) remarca este amor de Rousseau a lo simple, que le lleva a contraponer villa/ciudad, fiesta/espectáculo, voluntad general/agregación...

cara. En la primera se juega la dramática conciencia de paraíso perdido, de la decadencia inevitable, del fatal camino sin retorno, de la desesperanza; en la otra se abre una ventana de esperanza al reconocer la sobrevivencia de la naturaleza, enterrada, arrojada a las sombras y al silencio, pero recuperable, que permite pensar la salvación y el rescate de la inocencia perdida.

Como Hobbes, que reconocía que en el hombre actual se dan en colisión las dos fuerzas, la *natural* que le empuja a seguir la ley de la naturaleza, su deseo de vida y de dominio, su libertad y placer, y la *social*, puesta por la razón que avisa del peligro del ejercicio de tal derecho natural, del riesgo, y aconseja la sumisión, pagar un precio por la garantía de vida y seguridad de la misma..., Rousseau, aunque con contenidos diferentes, ve ahora al hombre como tensión entre dos fuerzas el corazón y la razón, la naturaleza y la sociedad, la inocencia y el vicio... El único problema es demarcar ambos, reconocer qué es naturaleza y qué es determinación social. Tarea, como hemos dicho, no fácil y agravada por el justo reconocimiento de Rousseau de que incluso la estructura orgánica lleva la huella de la sociedad: «es nuestra industria la que nos quita la fuerza y la agilidad...»; «si hubiera tenido un caballo (en el estado de naturaleza) ¿sería el hombre en la carrera tan veloz?»; pues hasta la enfermedad es una determinación social, ya que «la naturaleza nos ha destinado a estar sanos»; hasta el pensar es patología, ya que «me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado» (DOD, 156).

«Dejando, pues, todos los libros científicos que no nos enseñan más que a ver a los hombres tal y como se han hecho a sí mismos, y meditando sobre las primeras y más elementales operaciones del alma humana, creo advertir en ella dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente en nuestro bienestar y nuestra conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier otro ser sensible y principalmente semejante. Del concurso y la combinación que nuestro entendimiento es capaz de hacer de estos dos principios, sin que sea necesario introducir el de la sociabilidad, dimana, a juicio mío, todas las normas del derecho natural...» (DCD, 145). Puede sorprender la facilidad con la que Rousseau ha resuelto el problema de captar lo natural en el hombre, tras haber puesto la cuestión casi irresoluble. Pero no debe ser motivo de sospecha: había que hacerlo, aunque fuera con una ficción. Por otro lado, *leer en el alma* era un método legitimado, aunque cada cual encontrara en su fondo cosas diferentes. También Hobbes miró en el fondo...

Notemos que Rousseau encuentra un principio ya tópico, el de sobrevivencia, junto a otro no menos tópico, el de bondad natural, el de la *piedad*. Comparte con Hobbes y Spinoza el de «perseverar en el ser», o «tendencia a sobrevivir», pero no el de placer-dolor. Además, deja bien claro que no necesita el de «sociabili-

dad». Hobbes o Spinoza dirían que la piedad es un sentimiento egoísta, que nace con la idea de verse uno mismo en la situación del otro que sufre. Para Rousseau es la posibilidad de amor generoso, de bondad natural, de utopía.

La idea de un estado natural de perfección, de una naturaleza humana buena en su origen, es muy tópica. En la visión de la historia del mundo antiguo dominaba la idea de decadencia, ya que se ponía la perfección en el origen; la tradición cristiana la formuló en la creación y la caída; la tradición iusnaturalista, en versión algo más laica y abstracta, también supone lo natural como bueno y así lo convertía en regla para decir y valorar las leyes positivas, sociales. Esta herencia, sin duda, pesaría en Rousseau. Pero creemos que es sincero al señalar que la encontró en el corazón de los hombres. Al fin, en esas tradiciones había gratuidad al adjudicar bondad y perfección al estado natural. ¿Desde dónde se legitimaba? Si acaso, desde la teología. Rousseau, en cambio, encuentra otra instancia de legitimación. Cree ver que el hombre, en ciertos momentos, cuando se encuentra solo, mira hacia sí, logra sustraerse a las fuerzas de extroversión, a los condicionamientos sociales, a las servidumbres de la acción práctica y de las reglas del juego...; cuando logra ser sincero consigo mismo y escuchar la voz de su corazón liberada de la racionalidad práctica, en esos momentos parece desear liberarse de sus servidumbres, odiar la vida que lleva, aspirar a renunciar a todo para vivir una vida más auténtica, más suya.[14] Esa rebelión contra el orden social y sus dependencias, que aparece en instantes específicos, le permite pensar que el hombre, en su fondo, cuando logra que sea la naturaleza la que hable, ve lo social como mal, como su degeneración. Es ahí, en ese sentimiento, donde legitima lo natural, donde se muestra como lo auténtico, como el bien, y desde donde se puede condenar lo social. No es una filosofía o teología de la historia la que legitima la bondad natural, sino ese sentimiento íntimo.

Ahora ya sí puede acometer el proyecto, responder a la Academia. Tiene el origen, pues si bien el estado de naturaleza seguirá siendo desconocido, incluso no sabremos nunca de su existencia, al menos la ficción es sensata: se trata de describir un estado, no importa la forma con que se haga, lo que importa es que sea coherente con esos dos principios, que se base en ellos. Lo demás puede ponerlo la imaginación. Y, así, con el concepto del origen poseído, puede describirse el pro-

---

14. Georges-Arthur Goldshmidt, *J.-J. Rousseau ou l'esprit de solitude*, París, Ed. Phoebus, 1978, analizando los textos autobiográficos entiende que la soledad en Rousseau no es una situación que se sufre o disfruta, sino un objeto a conquistar, una construcción del sujeto para sentirse a sí mismo. En el mismo sentido se sitúan M. Raymond, *J.-J. Rousseau, la quête de soi et la rêverie*. París, Corti, 1962.

ceso y puede valorarse moralmente, pues el origen no es sólo término de necesaria referencia teórica en una explicación genética, sino de necesaria referencia moral en una opción política crítica.[15]

Ciertamente, Rousseau se lo ha puesto fácil: pintar el «estado de naturaleza» sin más límites que el de la coherencia con los principios de sobrevivencia y piedad, es decir, una vida regida exclusivamente por las necesidades elementales y donde la bondad natural permite la piedad. La literatura de viajes, abundante en la época, su poderosa imaginación y su buena pluma narrativa eran harto suficientes para describir con vigor y emotividad «la tierra abandonada a su fertilidad natural y poblada de inmensas selvas que jamás mutiló el hacha»; la naturaleza que «hace fuertes y robustos a los que están bien constituidos y a los demás les hace perecer»; la vida surgiendo de la lucha sana por sobrevivir, el hombre espontáneo y austero, fuerte y virtuoso, que conoce como únicos bienes «la comida, una hembra y el descanso» y como únicos males «el dolor y el hambre»; el salvaje entregado a la satisfacción de sus escasas necesidades, a sentir su existencia, a sobrevivir arrancando a la naturaleza la vida que, unas veces generosa y otras avara, le ofrece. Es difícil resistir el encanto de estos salvajes que «no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos, ya que no es ni el desarrollo de la inteligencia ni el freno de la ley, sino el sosiego de las pasiones y la ignorancia del vicio lo que les impide hacer el mal», atractivos en su vigor y simplicidad tanto como en su «repugnancia innata a ver sufrir a sus semejantes». Y el atractivo es mayor en cuanto sirve de fondo de comparación y valoración, de azote moral de la miseria social, con su vida de cortesía, de máscara, de frivolidad, de servidumbre. Incluso es en ellos atractivo la ausencia de pensamiento, pues «es la razón la que engendra el amor propio, la reflexión la que lo fortifica; la razón hace replegarse al hombre en sí mismo, le aparta de todo lo que le incomoda y aflige. La filosofía lo aísla»; ausencia del pensamiento, pero presencia de la piedad, que modera el amor a sí mismo y contribuye a la conservación de la especie, supliendo a las leyes, a las costumbres, a la virtud «con la ventaja de que nadie se siente incitado a desobedecer su dulce voz», con fuerza suficiente para impedir que un salvaje robusto quite su alimento a un niño o un viejo.

Hasta la pasión sexual, fuerte, terrible, que «parece capaz de destruir el género humano», indomable por las leyes, en ese estado es moderada, austera. Como el hombre salvaje no se guía por el gusto, por los cánones de belleza, «cual-

---

15. Este carácter moral de la opción política es resaltado por M. Launay, *J.-J. Rousseau, écrivain politique*. Grenoble, ACER, 1971. Ver también J. C. Hall, *Rousseau, an introduction to his political philosophy*. Londres, Macmillan, 1973.

quier mujer le parece buena». El amor, limitado a lo físico, a la simple satisfacción de una necesidad orgánica, no se ve agitado por celos, envidias, conflictos en la elección, por lo que «los hombres deben sentir los ardores del temperamento con menos frecuencia e intensidad». Además, al haber abundancia de mujeres y no existir en éstas épocas de celo o exclusión como en otras hembras, todo hombre puede satisfacer sus deseos que, al no estar excitados por la imaginación y la competencia, son moderados y de fácil satisfacción.

Son muy hermosas las páginas de esta primera parte del *Discurso*, donde Rousseau se permite salidas marginales, con la reflexión sobre el origen de las lenguas. Con ternura a veces, otras con fuerza, describe la austeridad y la delicadeza de sentimiento, la cruda lucha por la vida y la virtud, el ludismo espontáneo y la sobriedad, para construir esa imagen de la que se puede decir: «la desigualdad no se nota apenas en el estado de naturaleza», o «l'homme est naturellement bon». Pero hay que explicar el cambio. ¿Cómo y por qué ese hombre inicia, desde su felicidad, desde su sabia ignorancia, el terrible camino de la degeneración? Hay que decir «los diferentes azares que pudieron perfeccionar la razón humana con menoscabo de la especie, volver malo a un ser civilizándolo...». Rousseau sabe que también aquí sólo cabe la conjetura, la ficción, que las cosas podrían haber ocurrido de diferente manera, pero «conjeturas que equivalen a razones cuando son las más probables que pueden deducirse de la naturaleza de las cosas» y, en cualquier caso, «las consecuencias que quiero deducir de las mías no serían por ello conjeturales, ya que, sobre los principios que acabo de establecer, no podría fundarse ningún otro sistema que no me diese los mismos resultados y del que no pudiera sacar las mismas conclusiones» (DOD, 179).

La segunda parte queda así abierta. Aunque ya anteriormente, de pasada, Rousseau había señalado una idea importante: «si nos afanamos por saber el por qué deseamos gozar, y no es posible concebir, por qué quien no tuviera deseos ni temores iba a tomarse el trabajo de razonar» (DCD, 160). Idea hobbesiana que no debe sorprender encontrarla en Rousseau. ¿Qué deseos no pueden ser espontáneamente satisfechos en el estado de naturaleza?, ¿y qué temores? Habrá que ver cómo se generan esos deseos y temores.

La reflexión se vuelve ahora más crítica, más coherente. «El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío*, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (DCD, 180). Crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores fue el efecto de tal acción. Pero ¿quién es el culpable, quién afirmó su propiedad o quienes le creyeron? Rousseau se extraña de que no hubiera nadie que contestara: «los frutos son de todos y la tierra no es de nadie». Para que fuera posible establecer la propiedad algo importante había cambiado en la naturaleza de los hombres que

les impidió rebelarse contra aquel atentado a la naturaleza. ¡Cómo la tendencia a sobrevivir, ley de la naturaleza, pudo ser vencida! También aquí podemos detectar que la preocupación fundamental de Rousseau es el discurso del poder. ¿Cómo alguien pudo llegar a decir «esto es mío»?; ¿cómo todos escucharon y aceptaron? ¿Cómo tal lenguaje llegó a legitimarse?, ¿cómo se llega a aceptar la sumisión?

Rousseau ha de imaginarse el cambio. Para ello nos da la otra cara de la vida salvaje, ahora cercana a la hobbesiana. Ahora los árboles son altos, los frutos escasos, la lucha con los animales a muerte... El hombre debió sentir deseo y temor, debió pensar, fabricar armas... Ahora el clima es duro, «los inviernos largos y rudos, los veranos abrasadores que todo lo agotan». El hombre tuvo que aguzar el ingenio: el anzuelo, la lanza, el arco, las flechas, el fuego...; luego, la agricultura, la domesticación de animales, la minería para fabricar armas y herramientas... El hombre se sintió de nuevo fuerte, dominador: surge el orgullo, se ve el primero de la especie. Ha aprendido a unirse con otros para cazar, o a luchar contra otros para arrebatarles la caza o defender lo suyo. Se acostumbra a vivir en sitio fijo: «Pronto acabó aquello de echarse a dormir bajo el primer árbol...». Aparece la familia y con ella «cierta especie de propiedad». Bajo el mismo techo surge «el amor paternal y el conyugal». Cada familia es como una pequeña sociedad. En ella aparece cierta división del trabajo: «las mujeres hiciéronse más sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba a buscar el alimento común». Se pierde ferocidad y vigor a medida que se vive mejor; los hombres se vuelven menos aptos para la lucha contra la fiera, pero la asociación y la técnica superan con creces esas limitaciones. Ha vuelto a Hobbes: es para sobrevivir, para resistir a la muerte, la razón por la cual el hombre natural deja morir.

En fin, el ocio, las comodidades, van creciendo: «éste fue el primer yugo que se impusieron sin pensarlo y la primera fuente de todos sus males». Vida en común, amor, celos, discordias...; se suceden las ideas, los sentimientos se diversifican, las pasiones proliferan, se ejercita más y más la mente y el corazón a medida que se intensifican las relaciones, las dependencias. «El canto y la danza, hijos auténticos del amor y del ocio, llegaron a ser la diversión o, mejor aún, la ocupación de los hombres y las mujeres ociosos y congregados» (DOD, 185). Y así aparece la vanidad, el deseo de ser admirado por más ágil, más apuesto, más diestro, más elocuente, mejor cantante y bailador... «y ése fue el primer paso hacia la desigualdad, y al mismo tiempo hacia el vicio». Vanidad, menosprecio, vergüenza, envidia..., las pasiones crecen y dominan; la división del trabajo se acentúa: metalurgia, agricultura, ganadería, comercio, artesanía. «Del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto y, una vez reconocida la propiedad, surgieron las pri-

meras normas de justicia» (DOD, 189). El más hábil acumula más, y la desigualdad crece. «Es fácil imaginar el resto», dice Rousseau.

Si recordamos el esquema pasado, de la «esencia», aquí «estado de naturaleza», se ha pasado al «ser histórico», a la vida en sociedad. «He aquí, pues, todas nuestras facultades desarrolladas, la memoria y la imaginación en juego, el amor propio interesado, la razón en actividad y el entendimiento casi al límite de la perfección de que es susceptible. He aquí todas las cualidades naturales puestas en acción y establecido el rango y la suerte de cada hombre no sólo con arreglo a la cuantía de los bienes y al poder de servir o dañar, sino según la inteligencia, la belleza, la fuerza o la destreza, según el método o los talentos; y siendo estas cualidades las únicas que podían granjear la consideración, muy pronto se hizo indispensable tenerlas o afectarlas, y en interés propio hubo que mostrarse cada cual diferente de cómo en efecto era: Ser y aparecer llegaron a ser dos cosas totalmente distintas» (DOD, 190). He aquí la máscara como necesario comportamiento en el ser social.

Con todo, a pesar de esas determinaciones reales, el último paso es protagonizado por el discurso del poder. El rico no tardaría en ingeniarse distintos modos de usar a los pobres para su servicio «y emplear en su favor las fuerzas mismas de los que le atacaban». Les habló en el discurso del poder. Como diría Hobbes, todo hombre, por muy fuerte que sea, puede ser muerto por otro hombre. La dominación, pues, sólo es efectiva si es aceptada por los dominados. Y esa aceptación corre a cargo del discurso del poder, que llama a todos a someterse a unas leyes justas y universales, para acabar con los horrores de las luchas, para proteger a los débiles y para garantizar a cada uno su vida y su propiedad. «Todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad, pues con razón bastante para intuir las ventajas de una institución política, no tenían experiencia suficiente para prever sus peligros; los más capaces de presentir los abusos eran precisamente los que contaban con aprovecharse de ellos; y aún los sabios vieron que había que decidirse a sacrificar una parte de su libertad para conservar otra, lo mismo que un herido consiente que se le corte un brazo para salvar el resto del cuerpo» (DOD, 193-194). Así el discurso queda cerrado. La propiedad queda puesta en el origen de la desigualdad y en el de la ley; la propiedad, la desigualdad, la ley, en el origen de la degeneración humana. A veces no se sabe cuál es la causa y cuál el efecto. ¿Qué importa? Todo reproduce a todo. No hay ciencia sin lujo y ociosidad, y la ciencia reproduce el lujo y el ocio. La propiedad permite la desigualdad, y ésta reproduce a aquélla. Lo importante es que el proceso queda descrito sin fisuras. «Tal fue o debió de ser el origen de la sociedad y de las leyes...». Si no fue así, pudo serlo; de cualquier manera que fuese, los resultados, que son los que cuentan, han sido éstos: «que ya no fue posible encontrar un solo

rincón en el universo donde poder estar a salvo del yugo y sustraer la cabeza a la espada, con frecuencia mal dirigida, que cada hombre vería perpetuamente suspendida sobre su cabeza» (DOD, 194).

¿Qué importa saber el origen sino es para rebelarse contra los resultados? Se trataba de construir un origen posible y que pusiera de relieve la miseria del presente, que remarcara por diferencia la degeneración, la injusticia, la esclavitud del momento. Si el máximo deseo es el expresado por Plinio en «Si tenemos un príncipe es para que nos libre de tener un amo», si se llama paz a la servidumbre, justicia a la sumisión a la ley, bien a la posesión, sólo la utopía, despreciando la razón, puede ser refugio de la esperanza. «Cuando veo a los animales que nacieron libres romperse la cabeza contra los barrotes de su aborrecida prisión, cuando veo las multitudes de salvajes desnudos despreciar las voluptuosidades europeas y desafiar el hambre, el fuego, el hierro y la muerte por conservar sólo su independencia, comprendo que son los esclavos los llamados a razonar sobre la libertad» (DOD, 198).

3. El pacto social

Las primeras páginas de *El contrato social*, que se abren bajo la declaración del objetivo de «ver si en el orden civil puede existir alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser», logran ese máximo de fuerza de los momentos de negación. «El hombre nació libre y en todas partes se le encuentra encadenado. Hay quien se cree el amo de los demás, cuando en verdad no deja de ser tan esclavo como ellos» (CS, 401). Averiguar las causas de ese cambio de la libertad a la esclavitud: he ahí el objetivo explícito. Aunque, en el fondo, quizás sea un simple recurso literario. Rousseau no ignora las causas. Ya las ha dicho en los anteriores escritos. Se trata más bien de insistir sobre el tema, ganar en precisión.[16]

Bien mirado, incluso es sorprendente. Tras la gran negación ¿qué sentido tiene ahora preguntarse por «alguna regla de administración legítima? No es una concesión demasiado fuerte, incluso contradictoria? Quizás sí, pero quizás sea aquí donde con más claridad se vea la posición de Rousseau, o la posición a la que se ve abocado. Ya hemos dicho que en las respuestas a las críticas Rousseau tendía

---

16. Aunque en una perspectiva muy diferente a la aquí mantenida, es obligado hacer referencia al trabajo de L. G. Crocker, *Rousseau's Contrat Social, an Interpretation*, Cleveland University Press, 1968. Crocker es también autor de una de las mejores monografías sobre *J.-J. Rousseau*, Londres, Macmillan, 1968-73, 2 vols.

a mostrarse más tolerante, menos radical. La dura condena de lo social, y el embellecimiento de lo natural sobre cuyo fondo ganaba relieve la miseria social, iba con frecuencia diluida al no ver camino de retorno. En la *Carta a d'Alembert* sobre los espectáculos, con motivo del artículo de éste sobre «Genève» en la *Encyclopédie*, aparece un Rousseau extraño, justificando la prohibición del teatro en Ginebra en base a que introducía ideas peligrosas, la relajación de la moral, y al mal ejemplo de las costumbres de los comediantes. Un Rousseau que exalta los bailes públicos presididos por los dirigentes y por los padres, sólo para jóvenes casaderos, etc. Un Rousseau, en fin, moralista, terriblemente reaccionario, enemigo de las ideas y del librepensamiento, que llega a ver nocivo que lleguen extranjeros a la ciudad... Y en la dedicatoria a Ginebra en su segundo *Discurso*, además de elogiar el orden político-social de Ginebra —aceptemos que fuera como mal menor—, dice cosas como éstas: «¡Amables y virtuosas ciudadanas, la suerte de vuestro sexo será siempre gobernar el nuestro! ¡Dichosos nosotros cuando vuestro casto poder, ejercido tan sólo en la unión conyugal, no se hace sentir más que para la gloria del Estado y el bienestar público! Así es como las mujeres imperaban en Esparta, y así es como vosotras merecéis imperar en Ginebra. ¿Qué hombre bárbaro podría resistir a la voz del honor y de la razón en boca de una tierna esposa, y no despreciaría un lujo vano viendo vuestro atavío modesto y sencillo, que a juzgar por el lucimiento con que lo lleváis parece el más propio a la belleza? A vosotras corresponde siempre mantener, gracias a vuestro amable e inocente imperio y a vuestro espíritu insinuativo, el amor a las leyes en el Estado y la concordia entre los ciudadanos; unir mediante matrimonios venturosos a las familias divididas y, sobre todo, corregir con el dulzor persuasivo de vuestras lecciones y los modestos encantos de vuestra conversación, los defectos que nuestros jóvenes van a adquirir a otros países...» (p. 137-138). Este Rousseau conservador, que parece hablar por boca de Bossuet o de cualquier clérigo calvinista, que legitima el orden político de Ginebra como esa ciudad artesanal, agrícola, militar, teocrática, que de la necesidad hace virtud, que de la escasez hace belleza..., ese Rousseau nos hace pensar que de su gran negación no se desprende una vuelta al imposible origen, sino una llamada a un orden social posible. *El Contrato Social* nos parece el mejor esfuerzo por definir ese orden legítimo[17].

De todos modos, su técnica es la misma. Con fuerza pone al desnudo la miseria de la sociedad de su tiempo, consiguiendo dirigir la efectividad hacia un modelo de esperanza, cuyo atractivo crece cuando es dibujado en la abstracción de la utopía y se debilita cuando baja al plano de la concreción. Y el éxito de su crítica,

---

17. Ver M. B. Baczko, *Rousseau, Solitude et communauté*, París, La Haya, 1974.

una vez más, nos parece radicar en su desenmascaramiento del discurso del poder. «Los esclavos todo lo pierden en sus cadenas, hasta el deseo de liberarse de ellas; aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento. Si hay, pues, esclavos por naturaleza es porque los ha habido contra naturaleza. La fuerza hizo los primeros esclavos; su cobardía los ha perpetuado» (CS, 403). De nuevo el mal no está tanto en la acción del dominio cuanto en la aceptación del mismo. La naturaleza no es destruida por ser esclavizada; eso es de alguna manera natural; la naturaleza degenera cuando se transforma de tal manera que acepta la esclavitud, que pierde el deseo de liberarse. El efecto depravador de la relación social de dominación consiste en que destruye el deseo, en que mata la fuerza natural que empuja a ser libre. No es, por tanto, la fuerza el principal factor de la dominación, sino las ideas que corrompen la conciencia, que matan el deseo de libertad en aras de la seguridad, del bienestar, de una cierta comodidad. «Obedeced a los poderes. Si esto quiere decir ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo, y respondo que no será jamás violado. Todo poder viene de Dios, lo admito; pero también viene de Él toda enfermedad: ¿Quiere esto decir que esté vedado llamar al médico?» (CS, 404-406). Son slogans del discurso de la dominación: «obedeced a los poderes», «todo poder viene de Dios». A Rousseau le importa saber menos las causas reales de la dominación, el origen real de la servidumbre, hechos difíciles de situar en su momento, inalcanzables en sus detalles, que las causas constantes de reproducción de la dominación. El origen está ahí, en cada momento; las causas están ahí, pesando constantemente sobre el hombre. Todo lo que mata el deseo de liberación es origen y causa de la sumisión.

Creemos que, en el fondo, ni siquiera le interesa investigar la legitimidad de la ley. Por un lado, porque esas cosas no pertenecen a la realidad, porque, si pertenecen, son incognoscibles, ya que la realidad no es, ni ha sido quizás nunca natural. Por otro lado, porque no es un problema de historiografía, sino de toma de posición de actitud en línea con la voz interior que se hace sentir: y Rousseau tiene una posición tomada, Rousseau siente la voz de su naturaleza. Frente a la razón calculadora, que aconseja prudencia, costos mínimos, sumisión necesaria, opone la voz de la naturaleza que dice que el primer valor es la libertad, que toda ley es convención, que la fuerza no genera derecho, que el esclavo sólo es esclavo cuando ama la esclavitud, cuando acepta la ley de su amo. O sea, Rousseau se esfuerza en romper la fuerza de amor que la razón del discurso del poder es capaz de generar, y en la que se sostiene la esclavitud. «Puesto que ningún hombre tiene autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no engendra derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres» (CS, 405). Pero, si es así, ¿qué motivos pueden llevar a los hombres a aceptar algo cuando «la tranquilidad misma es una de las miserias»!. «Los grie-

gos en la cueva de Cíclope vivían en paz, esperando su turno de ser devorados» (CS, 405). La paz, que se acepta al precio de la sumisión, es la voz del poder para hacerse amar. Frente a ella, Rousseau lanza la voz de la naturaleza que desprecia el dolor, la seguridad, el bienestar e incluso la sobrevivencia en nombre del derecho legítimo a ser amo de uno mismo, en nombre de la libertad. «Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, y aún a sus deberes»; renunciar es ilegítimo, «quien lo realiza no está en sus cabales» y decir eso mismo de todo un pueblo es suponer un pueblo de locos, y la locura no crea derecho» (CS, 406). La aceptación de la sumisión no está permitida, es una traición a la naturaleza. No hay posibilidad de legitimar la sumisión; no hay razón alguna que justifique moralmente la renuncia del hombre a ser su dueño, a vivir libre, a someterse a la ley. Y aquí, en estos momentos, cuando la voz de Rousseau sirve de catarsis a las mil insatisfacciones y frustraciones de la vida social, surge el encanto del rechazo, la sugestión de la imaginaria salida del paraíso perdido, de la naturaleza inocente, y la negación expresa el deseo de volver a ser ingenuo y puro, espontáneo y auténtico, niño y libre. En esos momentos Rousseau impresiona, apasiona, sugestiona, logrando que la imaginación encuentre ese lugar de aislamiento, de ensimismamiento, de soledad, propicio para mirar hacia adentro, para cortar toda fuerza de exteriorización, toda relación hacia las cosas para liberarse de la cortesía, del amor propio, de las mil pasiones enmascaradas y conseguir el deseo de ser uno mismo, de sentirse idéntico, puro y libre, inocente por debajo de la maldad de su acción social.

Pero la ficción tiene sus límites. Rousseau no podía recurrir al «pecado» para dar cuenta de la naturaleza caída; situado el estado de naturaleza en el origen, no dispone de factores no naturales que den cuenta de la decadencia como injusticia. ¿Por qué el hombre llega a la sociedad? ¿Qué le empuja al pacto social? Para Hobbes la tarea había sido relativamente fácil. Apoyado en la ley natural como tendencia a sobrevivir, poniendo la vida como el máximo objetivo del deseo, pudo justificar el pacto como mecanismo de supervivencia; pudo poner el orden social como garantía de vida frente al desorden natural. Pero Rousseau ha puesto en el origen el orden, el bien, la virtud, la paz...

Algunas explicaciones ya nos las dio en el segundo *Discurso*, aunque como conjeturas y sin fuerza. Ahora, en el *Contrato*, retorna al problema en profundidad. Pero hace una pequeña trampa: no parte del estado de naturaleza, sino de ese otro momento en que la vida es difícil, la lucha frecuente, los bienes escasos..., es decir, parte de un momento definido de forma semejante al hobbesiano. «Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Tal estado

positivo no puede entonces subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de forma de vida» (CS, 450). Ahora el estado de naturaleza queda nítidamente como un límite, como un concepto de referencia, como un origen que permite la valoración moral, como un simple momento del discurso. Al poner Rousseau la imposibilidad de la vida natural, en cuyo orden se juega la especie, aquel paisaje idílico pasa a lo imaginario, noción que hace posible el juicio moral. Lo real ahora es la imposibilidad de sobrevivencia en el orden natural, que legitima el paso a la vida civil.

Podría pensarse que, al fin, Rousseau viene al lugar de Hobbes; podríamos contentarnos con señalar la contradicción o la incoherencia del pensamiento de Rousseau. Pero con ello quizás correríamos el riesgo de no poder descubrir algunas claves de su pensamiento. Así, ahora parece que el estado de naturaleza queda relegado a puro sueño, a pura condición de posibilidad de la condena moral del orden civil; ahora parece que Rousseau acepta el discurso de la necesidad, la dura voz de la realidad. Esta aceptación viene exigida por su pretensión de explicar racionalmente el paso del estado de naturaleza al estado civil. Pues si bien parece posible ofrecer una descripción razonable del paso de uno a otro estado cuando el primero se pinta oscuro, difícil, amenazador, poniendo en riesgo la vida, ya que así la sumisión aparece como precio de la vida, resulta muy difícil explicar, incluso en la ficción, cómo se pierde el paraíso, a no ser recurriendo a intervención divina. Rousseau, por tanto, acepta ahora ese momento de la vida natural donde la sobrevivencia está amenazada. Pero sabe que esto es otra ficción, que este momento de la vida natural tampoco es accesible a la experiencia. Si la ficción del estado de naturaleza originaria era necesaria para la valoración moral del orden civil, esta otra ficción del momento de la vida natural en que la especie está en peligro es necesaria para pensar el pacto social. Rousseau, pues, sabe que son ficciones, que su necesidad no aparece en el orden de la realidad sino en el de la representación. Hobbes veía ese estado como real, como peligro constante, inmediato, presente, y para impedirlo llamaba a someterse a la ley; Rousseau lo ve como simple concepto, como algo imaginario para dar coherencia al discurso. Por ello, cuando trata de pensar el pacto, lo usa; cuando trata de criticar la miseria del orden civil, lo olvida. ¿Contradicción? Según se mire. Reconocida la ficción del discurso la contradicción puede parecer legítima.

Se acepta, pues, ese momento inexplicable en el que, para sobrevivir, hay que renunciar al estado de naturaleza. Ahí reinan unas fuerzas del mal, que no nacen de la ley natural, pero que se imponen. El hombre, en ese estadio, debe elegir entre la muerte por la libertad y la sumisión para la sobrevivencia. Eligió vivir. Ahora Rousseau está pensando el contrato: no es momento para subrayar la cobardía. No es reprocable someterse para mantener la vida; no es antinatural. Lo

despreciable y antinatural es renunciar a quitarse el yugo, matar el deseo de liberación. La traición a la naturaleza y a uno mismo no es obedecer al amo, sino amarlo. Lo despreciable no es aceptar su poder, sino su discurso.

Para sobrevivir, pues, los hombres forman agregaciones, suman sus fuerzas y procuran usarlas concertadamente. La agregación, como forma embrionaria de vida social, es puesta como necesaria. Lo que cabe ahora es describir la forma legítima de agregación. El orden social es ahoa legitimado como salvación de la especie; se trata ahora de salvar en él el mayor contenido posible de naturaleza. Rousseau se sitúa en un nivel de reflexión más tópico, más habitual, donde la originalidad es más difícil.

Sin embargo hay algunos elementos de originalidad. El debate sobre el pacto social estaba, en su complejidad, polarizado en torno a dos grandes enfoques. Uno, el hobbesiano, que acentuando el peligro de muerte en el estado de naturaleza acentúa con fuerza la necesidad de someterse a la ley civil; el otro, dominante en la tradición iusnaturalista y divulgado por Locke, que partiendo de la sociabilidad innata del hombre describía con tintas plácidas el momento natural y ponía el orden civil como desarrollo, prolongación de la ley positiva, la creencia de que ésta desarrolla la ley natural, de que el estado civil es una fase de perfeccionamiento, guiada por la razón, que es natural... Rousseau aceptará el orden social como mal necesario. Y así se acerca a Hobbes. Lo que pasa es que Rousseau no cree en exceso en ese momento del estado de naturaleza donde reina el miedo, no cree que sea la guerra de todos contra todos, no cree, en definitiva, que esa situación tenga su origen en la naturaleza humana, sino en factores que imposibilitan que la naturaleza humana exprese su bondad.[18] Por ello insistirá en que el *pacto* no puede negar los derechos naturales, no puede ir contra la naturaleza. Las cláusulas del contrato invalidan su legitimidad si no se mantienen en ese límite. Y no importa que esos límites, esos derechos naturales, no hayan sido nunca formulados formalmente: «son en todas partes los mismos y están por dondequiera tácitamente admitidos y reconocidos» (CS, 410). Y, si se violan, el hombre recupera su libertad, vuelve a sus derechos primitivos. El pacto queda así caracterizado:

> «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo» (CS, 411).

---

18. R. Polin, *La politique de la solitude*. París, Sirey, 1971, ha sostenido la tesis de que la soledad en Rousseau hace al hombre a la imagen de la perfección solitaria de Dios. Así, el hombre nacido solitario, deviene social, cortesano. Cambiar ese estado, esa degeneración, es tarea divina: de un Legislador. Acepta el jacobinismo rousseauniano, pero se opone a reducciones totalitarias de su pensamiento.

Surge así un «cuerpo moral y colectivo», la Asamblea, un *yo* común con voluntad y vida. Esta «persona pública», la Ciudad, la República, que no es más que la unidad surgida del pacto de asociación, sustituye al orden moral. Y a medida que va entrando en los temas concretos (soberano, ley, legislador, división de las leyes, división de los gobiernos, diputados, sufragios...) el discurso va perdiendo fuerza, atractivo, aunque no falten momentos de originalidad y vigor. Sin duda es, de los textos aquí tratados, el más sólido, el más sistemático, el más reflexivo... pero, quizás por ello, el menos apasionante.

Nos parece que es una constante de Rousseau. Cuando pasa de la negación a la alternativa, cuando abandona la crítica al discurso del poder para, con todas las matizaciones necesarias, situarse en él y definir una alternativa justa, aceptable, positiva, Rousseau pierde encanto. Cuando en el *Emilio* nos ofrece su declaración de fe en boca del vicario saboyano, a pesar de la fuerza que desprende una subjetividad que afirma su derecho a decir lo que quiere creer, su reflexión nos parece, como máximo, pintoresca; cuando en el mismo texto nos ofrece un modelo pedagógico, a pesar de estar teñido por el encanto de la añoranza del origen y embellecido por la liberación del contexto, no consigue reflejar las evocaciones suscitadas en hueco de su crítica al orden social o aludidas en su descripción del buen salvaje; cuando, ahora, trata de definir el contrato legítimo, intentando salvar lo salvable, sobrepasando en poco la frontera de lo posible, su voz deja de sonar a grito de liberación.

Aceptar el orden social, buscar el orden social legítimo, quiere decir renunciar, quizás para siempre, a la inocencia y poner como objetivo central la moralidad. Reconocer que «cada individuo puede tener como hombre una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano (CS, 413), es reconocer la escisión de la conciencia y la necesidad de la opción. El individuo ha perdido su unidad y debe reconocer lo universal. El pacto supone el reconocimiento de la legitimidad de lo universal, supone el deber moral y justifica la coacción: «A fin de que el pacto social no sea una vana fórmula... quienquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por el cuerpo entero» (CS, 414). La coacción es legitimada, se sanciona la sumisión del individuo a lo universal y, lo que es más sorprendente, Rousseau lo hace en el mismo discurso del poder al que se enfrentó: por ejemplo, cuando sostiene que esta coacción «... no significa otra cosa sino que se le obligó a ser libre» (CS, 414). Ahora resulta que someterse a la ley, aunque sea la ley puesta por la voluntad general, es ser libre.

El pacto social sobrepone el ciudadano al hombre, la instancia moral sobre la natural. El *instinto* es sustituido por la *justicia* como rector del comportamiento; las acciones tienen ahora una moralidad «que antes les faltaba». Y Rousseau se

acerca a una concepción de la moral que apunta a la kantiana: «Sólo en ese momento en que la voz del deber ocupa el lugar del impulso físico y el derecho el del apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar conforme a otros principios y a consultar su razón antes de atender a sus caprichos» (CS, 414). Pero esos principios, en otros momentos llamados por Rousseau «convenciones», y esa razón, antes señalada como signo de depravación, ahora constituyen un ennoblecimiento. Se llega así a uno de los puntos donde Rousseau parece más contradictorio.

Sin pretender buscar coherencia donde quizás no existe, quizás valga la pena intentar una vez más comprender lo que Rousseau se esfuerza en decir sin demasiado éxito. Rousseau, cuando le señalaron éstas y otras contradicciones, insistía en su coherencia, acumulaba matizaciones parciales y mantenía su posición. Si seleccionamos los pasajes tópicos, es difícil resistirse a la evidencia de ambigüedades y contradicciones. Pero si lo tomamos como esfuerzos, quizás no del todo exitosos, de definir una tesis coherente, lo que debemos hacer es intentar pensar esa tesis dicha sólo a medias, a partes. Una lectura de conjunto, y a estas alturas ya podemos hacerla, nos inclina a pensar que la «naturaleza humana», tal como espontáneamente se mostraba en el origen de la especie, y tal como se muestra en la infancia, en el origen del individuo, ha degenerado. No se trata de una naturaleza *cachée*, sino de una naturaleza *perdue*. Se ha perdido la inocencia, al igual que la libertad natural. El camino es, pues, sin retorno. Pero la degeneración no ha sido un paso del bien absoluto al mal absoluto. La naturaleza humana sigue manteniendo su potencia de sentimientos naturales, si bien ahora ha adquirido la potencia de otros sentimientos egoístas, de otras pasiones. La virtud y el vicio se disputan ahora el «ser histórico». La espontánea y libre acción no es ahora garantía de bondad; más bien al contrario, el orden civil, en las formas que ha tomado, determina que sea el vicio, el egoísmo, el deseo de poder, la envidia, la hipocresía, lo que aparecería en la acción espontánea. De ahí que la cortesía, la máscara, constituya un mecanismo necesario para la coexistencia.[19]

Por otro lado, las determinaciones sociales (orden político, relaciones de producción, ciencias y artes...) constituyen también un camino sin retorno. Como decía al rey de Polonia, cuando los pueblos pierden la virtud difícilmente pueden recuperarla. La inocencia, una vez destruida, es irrecuperable: pasa a ser una simple

---

19. Ver Michèle Ansart-Dourleu, *op.cit.*, donde se sostiene la tesis de que para Rousseau el hombre está hecho para devenir sociable como prueba la «profesión de fe» del *Emilio*. El hombre deviene hombre a través de la sociedad, pero el «funesto azar» interfiere y pone la degeneración...

referencia, un límite, una guía, un concepto regulador. Por lo tanto, se trata de aceptar lo inevitable y tratar de salvar lo salvable. Perdida la inocencia, es absurdo intentar recuperarla: pero puede ser sustituida por la moralidad. Habiendo nacido las pasiones en el alma humana, es insensato recuperar la pureza, pero vale la pena cultivar al máximo los piadosos sentimientos que siguen siendo posesión del corazón del hombre. Instaurado el orden civil es ingenuo creer en el retorno al estado salvaje, pero vale la pena, es un deber, que ese orden se rija por un *contrato* que salvaguarde al máximo la libertad. Puestas las ciencias, las letras y las artes, es estéril todo esfuerzo por destruirlas: pero vale la pena esforzarse en que hieran al mínimo la capacidad afectiva de los hombres.

Y, puestos así, en el discurso realista, de lo posible, Rousseau se entregará con su habitual pasión a la tarea, mostrando momentos de entusiasmo, de modo que llegan a borrarse los trazos de añoranza de aquel idílico «estado de naturaleza»: dirá que, así, «sus facultades se ejercitan y desarrollan, amplíanse sus ideas, sus sentimientos se ennoblecen, y a tal punto elevase su alma entera que si los abusos de esta nueva condición no le degradasen con frecuencia, haciéndole caer por debajo de lo que antes tenía, debería bendecir sin tregua el venturoso instante en que lo abandonó para siempre y en que, de un animal estúpido, y limitado, se transformó en ser inteligente y en hombre» (CS, 414-415); pues, al fin, «lo que pierde el hombre con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede conseguir; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee» (CS, 415), a cuya ganancia debe añadirse «la libertad moral, única que hace al hombre verdadero dueño de sí mismo». Como se ve, el progreso queda así fuertemente legitimado y embellecido, y el estado de naturaleza, ahora, queda desvaído e incluso maltratado, «pues el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad» (CS, 415).

Queda así valorado el orden civil, al poner el mal social como contingente. Rousseau se alinea ahora en el discurso crítico de los ilustrados, aunque pueda haber diferencias de contenido en las alternativas. El camino de esperanza queda abierto al poner como perfección el proceso de la *inocencia* del salvaje a la *moralidad* del ciudadano. La condena, la negación, se relativiza: ahora selecciona sólo los *abusos*, las injusticias. Su discurso podrá ser peligroso para órdenes sociales concretos, para la monarquía, para el capitalismo si se quiere, pero se ha vuelto inofensivo para el orden social abstracto, para el discurso utópico.[20]

Sería injusto disminuir la carga crítica del *Contrato* y sus elementos de origi-

---

20. Ver el texto de Renata Tullio de Rosa, *Rousseau, l'homme, la loi et la liberté*, París,

nalidad. Pero esa fuerza crítica es respecto a órdenes históricos, por lo cual nosotros, aquí y ahora, habiendo adoptado como plano de reflexión el filosófico no pensamos abordarlo. El *Contrato* podrá ser «revolucionario» como crítica de la realidad, o como alternativa social concreta. Pero, respecto al discurso del poder, Rousseau ha bajado la guardia, ha abandonado su radical renuncia y no es extraño que algún otro pueda decir que, al fin, Rousseau acabó loando la dominación.[21] Difícilmente se puede negar que de la puesta en cuestión de todo orden social a la defensa de un orden social perfecto no hay una distancia filosófica insalvable sin piruetas o paradojas. Pero hay que reconocer que la ficción tiene sus límites y que ni siquiera Rousseau, tras su radical negación, podía ofrecer una alternativa positiva de vida sin ley.

Además, debemos de insistir en un aspecto ya señalado. Rousseau sitúa el momento del contrato no en la frontera entre el «estado de naturaleza» originario y el estado civil, sino en el momento en que el orden natural había sido afectado por determinaciones que amenazaban la sobrevivencia, en una fase donde ya la agregación se había dado. O sea, un momento en que ya se ha perdido el estado de naturaleza, ya se han degenerado las costumbres, y la pasión rige en el corazón humano, ya es la lucha la que domina. Por supuesto que aquí los momentos no tienen un significado histórico concreto. Son figuras de la representación autogenética y falogenética, visibles en el salvaje y en el niño. El contrato, en definitiva, se realiza siempre, constantemente, como acción de los hombres agregados y enfrentados que deciden someterse a la ley, que deciden regirse por lo universal, por lo moral, en vez de por sus pasiones y egoísmos. El contrato es la posibilidad de regeneración moral del hombre,[22] la tercera vía entre el abandono a sus pasiones y la sumisión al déspota, como alternativa al mal uso y al abuso del progreso; es la posibilidad de la honestidad y del bien moral cuando la inocencia y la bondad natural, perdidas, se saben irrecuperables. Ahí entra en juego su esfuerzo por definir la «voluntad general», siempre recta, siempre dirigida a la utilidad pública. No es un término con referencia concreta, sino un concepto abstracto, normativo, regulativo. No es ni «la voluntad de todos» ni «la voluntad de la mayoría». Como el estado de naturaleza, es un principio, una referencia para la acción moral: «quitad

---

Marcel Rivière, 1975. Libro atractivo, sorprendente y no siempre claro, pero con gran riqueza de hipótesis.

21. Ver J. L. Tamon, *The origin et totalitarian democracy*. Londres, Secker and Warburg, 1952. Es también la tesis de G. Crocker.
22. Así lo entiende P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant. Inmanenza e trascendentalitá dell'ordine*. Milán, 1974, 2 vols.

a estas voluntades (particulares) los más y los menos que se anulan entre sí, y queda como suma de las diferencias la voluntad general» (CS, 424). O sea, eliminemos el particularismo de las conciencias, imaginémoslas liberadas del egoísmo y de las demás pasiones, y podemos creer que así, en ese estado, su deseo expresa la voluntad general.

Como hemos dicho, y aunque sea muy interesante la reflexión político social del *Contrato*, no podemos profundizar en su campo. No podemos entrar en la reflexión de tesis tan apasionantes como la de que «el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos sus miembros» (CS, 425); o «el contrato social tiene como fin la conservación de los contratantes» (CS, 429); o «el ciudadano no es ya juez del peligro al que la ley quiere que se exponga, y cuando el príncipe le dice "Es conveniente para el Estado que mueras", debe morir (CS, 429) o «los insultos frecuentes anuncian que pronto serán impunes y más frecuentes los delitos, y esto todo el mundo sabe adónde conduce» (CS, 430). Sin duda que hay mucha riqueza en estas problemáticas tesis, sospechosas de contradicción con, al menos, el rousseaunismo heredado. Un Rousseau que acentúa el moralismo hasta justificar la pena de muerte, que consciente de que «se ama siempre lo que es bueno o lo que se considera como tal», pero puesto que «es en este juicio donde uno se equivoca», concluye que «es el juicio lo que hay que rectificar» (CS, 515), justificando para ello una educación rigorista y, lo que es más sorprendente, afirmando la necesidad de la censura para conservar las costumbres. «La censura mantiene las costumbres impidiendo que las opiniones se corrompan...», si bien de poco vale la censura si las leyes, de donde nacen las opiniones, se debilitan. Pronto tendría Rousseau que sufrir en sus carnes la censura de los otros, que también legitimaban su uso en nombre de las buenas costumbres. Pronto tendría que coger la pluma, tras haber decidido abandonar la literatura, que le trajo el éxito y el dolor, para defenderse de los censores (ver, por ejemplo, la *Lettre à Christophe de Beaumont*). Pronto vería sus libros quemados y condenados por el Parlamento y por la Iglesia. Censura en Francia, censura en Ginebra, censura en todos los lugares donde buscaba un refugio; censura de la Iglesia y censura de la Corte, de obispos y parlamentos, de católicos y jansenistas... Pero Rousseau no corrigió su posición. Acusó al censor no por ejercer la censura, sino por ejercerla sobre él, buen ciudadano, y sobre su doctrina, que sólo enaltecía al hombre y a la virtud. Rousseau nunca defendió la libertad de expresión a la que dedicaron su vida sus antiguos compañeros de la *coterie* enciclopedista.

En la citada carta a Beaumont, Rousseau se defiende de esa censura: «el principio fundamental de toda moral, sobre el que he razonado en todos mis escritos y que he desarrollado en éste último con toda la claridad de que era capaz, es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden; que no

existe perversidad original en el corazón humano y que los primeros impulsos de la naturaleza son siempre rectos. He puesto de relieve que la única pasión que nace con el hombre, el amor de sí mismo, es una pasión indiferente en sí al bien y al mal; que únicamente se torna buena o mala por accidente y según las circunstancias en que se desenvuelve» (L. CH. B, 540). ¿Cómo podían perseguirle por esa doctrina? A él, que afirmaba que «el hombre no es un ser simple; está compuesto de dos sustancias... El amor de sí mismo no es ya una pasión simple, sino que consta de dos principios, el ser inteligente y el ser sensible, cuyo bienestar no es el mismo. El apetito de los sentidos tiende al del cuerpo, y el amor al orden, al del alma. Este último amor, cuando se fomenta y se hace activo, recibe el nombre de conciencia; pero la conciencia sólo se desarrolla y actúa con las luces del hombre...; limitado al exclusivo instinto físico, el ser humano es nulo, es como un animal. Esto es lo que pongo de manifiesto en mi *Discurso sobre la desigualdad*» (C. CH. B., 540). ¿Cómo podían perseguirle a él, amante del orden social, de las buenas costumbres, del amor, de la vida simple y sincera...? No lo entendió nunca y se sintió solo y acorralado, perseguido por todos lados. Diderot, d'Holbach, Helvétius, Boulanger, y tantos otros sabían por qué se les censuraba, conocían la lógica de la represión que sobre ellos se ejercía, afrontaban la lucha fría y estratégicamente, ocultaban sus nombres, usaban sus recursos sin lamentos ni frases heroicas. Rousseau, en cambio, afrontó cara a cara el combate y vio un complot universal contra su persona: vivió la lucha social como pasión individualizada. Esto le impidió conocer al amigo y al enemigo y así se fue precipitando en la soledad y el silencio, buscando primero justificarse ante el mundo, como en las *Confesiones*, luego justificarse ante sí mismo, como en los *Diálogos*, para acabar confirmando su sospecha de que la comunicación es imposible perdida la inocencia. En la «première promenade» de las *Rêveries* comenzará diciendo su soledad, ahora sin el dramatismo de su desesperación, pero con la fuerza de la derrota asumida, de la tristeza sin violencia: «Heme aquí, solo sobre la tierra, no teniendo ya más hermanos, parientes, amigos, sociedad que yo mismo. El más sociable y el más amante de los humanos ha sido proscrito por un acuerdo unánime...» (R., 995). Ya no hay nada que decir, a nadie que hablar. Sólo queda con sentido la eterna pregunta: «que suis-je moi-même?».

Apéndice bio-bibliográfico

1. Breve historia de una obra

Veinte años de su vida dedicó Rousseau a buscarse a sí mismo, entre las apariencias y las determinaciones, entre los residuos de sus otros cuarenta años de vida. En esos textos autobiográficos aparecen, inseparables, restos biográficos, fijados en símbolos, y el sincero y apasionante esfuezo por encontrar, bajo ellos, bajo estos trozos de su «ser histórico», los inicios de *su* naturaleza, de su esencia, de su identidad desdibujada. Quizás por ello —al menos así se ha dicho— Rousseau ha sido víctima de su propia leyenda; quizás por ello ha quedado prisionero de su propia imagen; quizás por ello sea tan difícil rescatar su figura, su ser histórico, su exterioridad, su apariencia, su máscara, es decir, su biografía, a pesar de los muchos esfuerzos que se han hecho.

Sospechamos que sería conveniente no tomar en serio sus «obras autobiográficas» a la hora de construir su biografía. Y no por desprecio a esas obras, ni por desconfianza de su sinceridad, sino porque quizás no son autobiográficas, porque lo biográfico en ellas no es el objeto sino el lugar donde se busca la identidad, el sentido, la razón de una existencia. Por ello lo biográfico queda allí cercenado, sin vida, reducido a unos cuantos episodios simbólicos, tales como el encuentro con Mme. de Warens, el idilio de las cerezas, la iluminación de Vincennes, los paseos por el lago de Biennes y esos tres momentos que soportan y articulan la reflexión de las *Confessions*.

Si consiguiésemos tomar esos textos como ficción literaria, como mero recurso imaginativo —con su indudable valor— para pensar la «fenomenología» de su conciencia, muchos momentos de su vida, momentos diversos, distanciados, cada uno de los cuales sirve para representar una especie de «figura» de su conciencia, juegan el papel que en Hegel cumplían momentos del espíritu objetivo; sus recuerdos «biográficos» hacen las veces de los recuerdos de la historia de la humanidad guardados en la Historia. También en Rousseau, pero a escala individualizada, aunque no con menos pretensiones de universalidad, los hechos de su vida —unos cuantos, seleccionados— son tomados como el *fenómeno* desde el cual se puede pensar la conciencia que en ellos se expresa, con su unidad y su identidad enmascarada en ellos, con su totalidad inagotable en cada uno de ellos.

Obviamente, no es éste el lugar para intentar una lectura de este tipo de los «textos autobiográficos». Pero hemos creído necesario hacer esta observación para poner de relieve que las biografías de Rousseau están fuertemente marcadas por la tendencia a tomar sus últimas obras como autobiográficas; cosa que determina, unas veces, que se toma como necesidad mostrar la incoherencia de las mis-

mas con los datos externos. El resultado siempre es el mismo: caer en la trampa de tomar como biográfico —aceptándolo o mostrando su falsedad— unos textos que sólo lo son secundariamente, como producto residual. Apuntado el problema, y no siendo éste el lugar para afrontar la lectura, nuestros breves trazos biográficos adolecerán necesariamente de la misma limitación.

El 21 de marzo de 1728 conoce Rousseau a Mme. de Warens en Annecy. Si le creemos a él, con su tendencia a convertir en figura de conciencia cada recuerdo importante, «esta época de mi vida ha decidido mi carácter... Este momento decidió toda mi vida y produjo, por un encadenamiento inevitable, el destino del resto de mis días...». Acababa de llegar de Ginebra, donde dejaba una infancia y una adolescencia teñida de compleja vida familiar, escasez, dureza y miseria en los diversos oficios que emprendió... La Warens le impresionó fuertemente. Se deja convertir por ella al catolicismo porque un tal misionero, de tal belleza, debía llevar necesariamente al paraíso. Comienza así una vida de intensa aventura, de fáciles favores ganados en la práctica amorosa y mal pagados oficios de lacayo. Una vida sin ambiciones ni objetivos explícitos, sin proyecto, sobreviviendo unas veces a través del amor pagado y otras, cuando el hambre arreciaba, aceptando cualquier trabajo: lacayo de librea de Mme. de Vercellis y del conde de Gouvon, seminarista en Annecy, empleado en el coro de la catedral de Annecy, clases particulares de cualquier cosa, de matemáticas o de música, copista de música...

Cuando Mme. de Warens decide protegerle en firme, el rubio Jean-Jacques, atractivo en su aspecto salvaje, incapaz de mantener una conversación en un siglo donde el arte de bien decir es el pasaporte para la gloria, brusco, encantador en su ingenuidad y abandono, comienza a cambiar. Comienza a inquietarle el futuro. Se preocupa de rellenar las muchas lagunas de su formación —aunque fue de siempre un gran lector, si bien desordenado— y de proyectar su futuro. Pide una pensión al gobernador de Saboya «para satisfacer las necesidades de mi triste carrera», proyecta un servicio de diligencias de mercancías... El refinamiento de las maneras y el deseo de gloria y seguridad caminan juntos. Poco antes de ir a París, en 1740, escribe la famosa *Epître à Parisot*, en mediocres versos, pero que constituye un punto de inflexión. En ella adjura de sus costumbres toscas, de su republicanismo, de Plutarco cuya lectura le iniciara su padre, de Ginebra... y apuesta por la nobleza oculta, pulida, refinada, ilustrada.

En París se entrega al juego. Escarceos literarios, operísticos, teatrales, con escaso éxito. La gloria se le resiste. Mme. Dupin es ahora su protectora. Luego el conde de Montaigu, embajador en Venecia, con quien rompe por el asunto de la cortesana Zulietta.

De nuevo en París, las cosas comienzan a decidirse. A través de la familia d'Épinay conoce a la que será su gran amor, la futura condesa d'Houdetot, al

tiempo que, en l'Hôtel de Saint-Quintin, donde se hospeda, conoce a Thérèse Levasseur, sirvienta en la fonda, que será la compañera de su vida, con la que tendrá varios hijos que, uno tras otro, serán depositados en el Hospicio. Y, en las mismas fechas, conoce a Diderot, que le abre la colaboración en la Enciclopedia y la gran familia de los enciclopedistas, las tertulias literarias, los salones cultos. Los primeros pasos para conseguir los deseos expresados en su *Epître à Parisot* están dados. Y ahora, cuando al fin la gloria literaria comienza a abrirle sus puertas, Rousseau sufre su conversión filosófica. La iluminación de Vincennes simboliza el momento.

El premio de la Academia de Dijon le ofrece la ocasión. Su *Discours sur les sciences et les arts*, premiado, se publica en 1751 y obtiene un fuerte éxito. En él ha vertido, en forma de añoranza de la bondad originaria de la especie, su añoranza de la inocencia y humildad de su primera juventud, de aquel Plutarco austero y librepensador, de Ginebra, del calvinismo, del republicanismo... Y ha descrito la miseria de su siglo, su lujo, su ociosidad, su máscara, su hipócrita cortesía, su ropaje refinado encubriendo la vileza, la ambición y la envidia, despreciando así la gloria, los salones, la corte, París, la mediocridad de las luces que enmascaran la servidumbre y la degeneración.

Ha dicho «NO». Y se ha condenado a justificar su negación. En 1753 escribe su *Lettre sur la musique française*, donde embellece la melodía de la música italiana, que sale del corazón, y denigra la sinfonía tecnicista y aséptica, seca, de la francesa. Se sitúa, pues, en el «rincón de la reina», con Diderot, con Grimm. Pero su «no» va más lejos. En 1753 presenta su *Discours sur l'inégalité* a la Academia de Dijon. Esta vez no es premiado, pero el efecto no es menor. Se lo dedica a Ginebra, como alternativa a París y a Francia, y recupera su nacionalidad ginebrina y su religión originaria. Su rechazo se refuerza con su decisión de abandonar París, instalándose en l'Ermitage de la Chevrette, de Mme. D'Épinay, en pleno bosque de Montmorency. La élite social que desprecia y condena en sus obras le sigue protegiendo y le ayuda a realizar su rechazo. Son sus mejores años literarios.

Montmorency, lugar idílico, no debió garantizar a Rousseau la paz que deseaba. Vive con Thérèse, pero ama a Mme. d'Houdetot; escribe las bondades del pueblo llano, su austera pobreza, su sencillez, su transparencia, pero no puede dejar de amar la figura, la elegancia, la belleza sofisticada: «D'ailleurs des couturières, des filles de chambre, de petites marchandes ne me tentaient guére. Il me fallait des demoiselles. Chacun a ses fantaisies, ça toujours été la mienne, et je ne pense pas comme Horace sur ce point-lá», dirá más tarde, en los momentos de sinceridad. Sus principios no coincidían con sus gustos. París le atraía y le preocupaba lo que allí se decía de él. Las rupturas comienzan. En 1756 disputa con Vol-

taire: al *Poème sur le désastre de Lisbonne* opone su *Lettre sur la Providence*. Al año siguiente con Diderot, por algunas frases de éste en su *Fils naturel*; luego con d'Alembert, por el artículo de «Gèneve» de éste en la Enciclopedia... Además, en París las cosas se agravan. Sus obras comienzan a ser condenadas por la Iglesia y el Parlamento.

No obstante, aunque no consiguiera la calma que buscaba, su pluma es fértil en esta etapa: *Lettre à Voltaire sur la Providence* 81756); *Lettre morales à Sophie* (1757-58); *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758); *La Nouvelle Héloïse* (1756-65); *L'Emile* (1759-61); *Le Contrat Social* (1760-61); *Lettres autobiographiques à Malherbes* (1762). Pero la caza ha comenzado.

Sus libros son condenados y quemados públicamente, al tiempo que el poder da una orden de búsqueda y captura. Huye de Francia. Ginebra le cierra también sus puertas. Rousseau debe coger la pluma de nuevo, ahora para defenderse: *Lettre à Christophe de Beaumont* (1762), arzobispo de París; *Lettres écrites de la montagne* (1764), dirigida al primer síndico genovés. En el primer caso se siente injustamente tratado como extranjero; en el segundo es más grave, pues es la autoridad ginebrina, su patria, la que le condena. El cerco se va cerrando. En Môtiers, donde se ha refugiado, el clero usa el púlpito para forzar su expulsión: sus ventanas son apedreadas. De la isla de Saint-Pierre, donde se esconde, es también expulsado. Hume le invita a Escocia, pero la amistad dura poco y surge la ruptura. Y así, de lugar en lugar, aprovechando la ayuda de los cada vez más escasos amigos que le quedan, vive hasta que el 1770 decide volver a París. En medio de esos años errantes saca tiempo para ir escribiendo sus *Confessions*.

En el actual 52 Rue Jean-Jacques Rousseau, entonces Hôte du Saint-Esprit, de la Rue Plâtrière, pasó los últimos años de su vida, dedicado a la copia de música y a la herboristería. Aunque aún tuviera ánimos para escribir sus *Considérations sur le gouvernament de Pologne* (1771-72), y sus *Lettres sur la botanique* (1771-73), su obra estaba cerrada. Sólo quedaba un esfuerzo de medio autocrítica y medio autoafirmación, los *Dialogues*, que intentará poner en el altar de Notre-Dame, y un soliloquio que acaba siendo una voz sin sujeto, las diez «promenades» de sus *Rêveries*. El 28 de junio había nacido en Ginebra y el 2 de julio, a las 11 de la mañana murió en Ermenonville. Dos días más tarde su cuerpo fue inhumado en la isla de los Alamos.

2. *Rousseau ante los otros*

Jean Lacroix, con motivo del bicentenario de la muerte de Rousseau, ha podido decir desde las páginas de Le Monde (7-IV-1978) que hasta 1917 Rous-

seau ha sido mal comprendido. Ciertamente, los grandes trabajos sobre Rousseau pertenecen a las últimas décadas de nuestro siglo. Pero antes, si no se le comprendió bien, se le comprendió bastante, lo suficiente para intuir en él la presencia de esos pocos problemas fundamentales ante los cuales el filósofo, un día u otro, ha de tomar posición.

Albert Schinz, en *Etat présent des travaux sur J.-J. Rousseau.* (París, Les Belles Lettres, 1941) (que cubre el período de 1760 a 1940 y que con otros suyos como *Bibliographie critique de J.-J. Rousseau dans les cinq dernières annèes*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1926 y «Le mouvement Rousseauiste du dernier quart de siècle», *Modern Philology,* vol. 20 (1922), pp. 149-172, nos ofrece el más amplio panorama de la historiografía rousseauniana) ha puesto de relieve cómo la presencia de Rousseau crece o baja con un ritmo sincrónico con los momentos de crisis o estabilización social. Los auges de Rousseau parecen ligados a los ímpetus revolucionarios, a los grandes momentos de rechazo. Cuando el hombre se ve forzado a pensar en profundidad su realidad, Rousseau es una instancia de obligada referencia.

Los primeros estudios sobre Rousseau —en realidad las primeras posiciones de sus contemporáneos adoptadas ante sus obras— se centraron dominantemente sobre la cuestión pedagógica. La educación preocupó mucho a los ilustrados, quienes hacían depender el nuevo orden social y moral de la posibilidad de un «hombre nuevo», la pedagogía ilustrada era una pedagogía industrial: una pedagogía montada sobre dos ejes no siempre fáciles de conciliar. Por un lado, la idea de preparar al futuro hombre para su vida profesional (educación en las ciencias y en las artes); por otro, educar al hombre como ciudadano sujeto de derechos naturales, de libertad y de razón.

O sea, trataban de articular una «educación para la libertad» con una «educación para la necesidad». El *Emilio* de Rousseau acentuará el primer aspecto y se olvidará del segudo: las ciencias y las artes ceden su primacía a la educación de la sensibilidad, la élite y la estética abstractas son desplazadas por una moral natural y un fuerte culto a la efectividad, la educación cívica cede ante la espontaneidad y la intimidad. Pero, sobre todo, y donde la teoría pedagógica rousseauniana rompe de forma radical con la pedagogía ilustrada, es en la conversión del individuo en *sujeto* de la educación. Esta es la «revolución copernicana» de Rousseau, o mejor, la «revolución rousseauniana»: el individuo es *sujeto* de la educación, y de la política. No es un «objeto» sobre el cual intervenir, al cual transformar-cultivar-modelar con unas técnicas pedagógicas para convertirlo en un producto más o menos cercano a un nivel de hombre sino el *sujeto* al que respetar.

No es sorprendente, pues, que el tema de la educación absorbiera de forma dominante el interés de los críticos y estudiosos de Rousseau. Ni siquiera es sor-

prendente la diversidad de las posiciones ante el mismo. J. S. Gerdil (*Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation contre les principes de Rousseau*, Turín 1763. Reciente edición en Nápoles, Libreria Scientifica Editrice) afirmaba que Rousseau cambiaría su imagen de los salvajes si llegara a conocerles, pronosticando que no renunciarían a sus prácticas antropofágicas ante el «filósofo» Rousseau, ni siquiera después de oír los nobles cantos rousseaunianos a las virtudes de la selva —subrayando, además, que hombres como Licurgo, Sócrates o Cicerón no sólo amaron la educación y a los maestros, sino que su saber y virtud lejos de verse degenerados por la vida social nacieron de éstas—.

Los «anti-Emilio» (entre los cuales merece citarse el del Abate Andrés, *Réfutation du nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau, intitulé Emile ou de l'éducation,* París, 1762; y J. H. S. Formey, *Anti-Emile.* Berlín, 1763) se ponen de moda. De los católicos más recalcitrantes a los ateos materialistas de la Enciclopedia reaccionan con dureza: todos coincidían, aunque con objetivos contrapuestos, en entender la educación como *instrumento para* (la virtud, la educación profesional, el desarrollo del espíritu, el amor a Dios...). Rousseau rompía con toda instrumentalización de la educación. Y, en el fondo, en el límite, podía leerse una negación de la educación.

Diderot ataca duramente a Rousseau en la tercera parte de su *Vie de Sénèque* y J. D'Alembert en su *Eloge du Milord Maréchal*, leído públicamente en la Académie de France en 1779. En general, los enciclopedistas veían en la teoría rousseauniana el peligro de una apología de la ignorancia y un combate contra el progreso de las ciencias y las artes, y una amenaza a la liberación real del hombre a través de las mismas. En cambio, Kant recibió el *Emilio* con otro espíritu. En sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime* hay cierta valoración de la «pedagogía negativa» rousseauniana, señalando cómo el hombre puede ser bueno sin virtud y razonable sin ciencia, cómo bajo austeras condiciones de vida hay poco peligro de inclinarse hacia el vicio, cómo la sana moral no persigue solamente prevenir contra los males, sino eliminar la causa que los posibilita. Y aunque en *Conjeturas sobre el comienzo de la historia de la humanidad*, de 1876, vuelvan a aparecer los elogios, llegando a ver en Rousseau el «Newton de la moral» al haber encontrado una moralidad simple y pura que permite realizar la gran tarea de que la especie humana pueda desarrollarse como especie animal y como especie moral al mismo tiempo, parece prudente pensar, con Cassirer (*Rousseau, Kant, Goethe.* Princeton U.P., 1945; *Filosofía de la ilustración*, México, F.C.E.; *Das Problem J.-J. Rousseau*, Arch. Gesch. Phil., 1932), que el entusiasmo de Kant por Rousseau tiene su base en el re-descubrimiento por éste del hombre como sujeto moral, contrapuesto a aquella «naturaleza humana» construida desde la experiencia y desde la historia.

En los momentos de la Revolución, Rousseau sigue siendo lugar de debates, pero ahora se sitúa la reflexión en su pensamiento político-social. Así, A. M. Isnard en *Observations sur le principe qui a produit les révolutions de France, de Genève et d'Amérique dans le dix-huitième siècle* (París, 1789) ve en el principio de la soberanía del pueblo, de la ley como expresión de la voluntad general, la causa de la revolución francesa, de la independencia de América y de la desgracia de Europa. El *Contrato social* sucede al *Emilio*. Para los revolucionarios franceses el *Contrato social* es la carta de los derechos del pueblo, la clara teorización de la soberanía popular en los momentos del despotismo. Por eso Guinguène y Mercier pedían a la Asamblea que los restos de Rousseau fueran trasladados al Panteón francés. Su argumento era brillante: «¿De qué soberanía fuisteis investidos para gobernar un gran imperio y darle una constitución libre? De la inalienable y la imprescindible soberanía del pueblo. ¿Sobre qué bases habéis fundado esta constitución, que será el modelo de todas las constituciones humanas? Sobre la igualdad de derechos. Ahora bien, señores, la igualdad de derechos y la soberanía del pueblo fue Rousseau el primero en sistematizarlos bajo los propios ojos del despotismo». El trabajo de D. Mornet, *La pensée française au XXIIIe siècle.* (París, A. Colin, 1926) valora la relación de Rousseau con la Revolución y defiende la tesis de que el *Contrato Social* no influyó en la misma. El trabajo de G. A. Roggerone, «Rousseau», en V. Mathieu, *Questioni di storiografia filosofica*, 2, Brescia, Editrice La Scuola, 1974, aporta información sobre las valoraciones de Rousseau en el momento revolucionaario.

J. McDonald, *Rousseau and the French Revolution, 1762-1791.* (Londres, The Athoone Press, 1965) ha puesto de manifiesto que, en los años de la Revolución, no todos veían en Rousseau un teórico de la misma (unos para alabarlo y otros para verter sus más airadas críticas). Recientemente, Rousseau entra en frecuentes contradicciones con los principios de su filosofía cuando monta su discurso en niveles concretos. No era difícil —y así se hacía, como subraya MacDonald— extraer pasajes del *Contrato Social* y del segundo *Discurso* para mostrar sus dudas respecto a que fuera posible gobernar con más libertad, su tesis de que la libertad no va bien con todos los climas ni con los pueblos acostumbrados a los patrones, sus vacilaciones respecto a un proceso rápido de liberalización, sus afirmaciones de preferir el exilio a vivir en una sociedad donde domine la agitación y la discusión... Concluían, en fin, que el revolucionarismo de Rousseau es la versión de los rousseaunianos, pero ajeno a Rousseau.

Tras la explosión revolucionaria, la Restauración y el dominio de sus teóricos, Rousseau es puesto como el enemigo de la ley y de su autoridad. Si la sociedad nunca puede juzgar lo que Dios ha escrito en el corazón de los hombres, por desconocerlo, la ley y todas las instituciones quedan desautorizadas. Este es el Rous-

seau de L. de Bonald, de J. de Maitre, etc. Un buen trabajo sobre la historiografía de este período es el de J. Roussel, *J.-J. Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830* (París, Colin 1972). Pero también desde la izquierda Rousseau pasa a ser desmitificado. Proudhon será quien de forma más extensa y dura muestra que «nunca tuvieron la Revolución, la República y el pueblo enemigo más grande que Rousseau». Proudhon pone de relieve el rechazo rousseauniano del progreso, su incapacidad para ver la importancia de lo económico y lo político en la transformación social, su falso amor a la libertad, su absurdo ideal del estado salvaje que, al ser imposible volver a él, le lleva a aceptar la autoridad, la disciplina legal, la religión... como males necesarios. Ver, por ejemplo, su trabajo *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise, Nouveaux principes de philosophie pratique* (París, Garnier 1858).

Cuando vuelven a Europa los ímpetus revolucionarios, en los años 40, las cosas han cambiado sensiblemente. Louis Blanc será un ferviente rousseauniano, y en general Rousseau es bien visto. Pero los contenidos de las luchas de 1848 no son los de 1789.

En torno a 1878, con el primer centenario de su muerte, los estudios tomarán un nuevo rumbo. Ahora serán los intelectuales de oficio —y no los ideólogos de los partidos— los que estudien a Rousseau. No es que desaparezca la ideologización del debate, pero se vuelve más técnica y aparecen nuevos enfoques metodológicos. Por un lado, se tiende a unir el Rousseau romántico, teórico de la educación y de la estética, y el Rousseau filósofo-político. El antirousseaunismo aparece en los esfuezos por poner de relieve sus contradicciones, la flojedad lógica de su discurso. Es el caso de Girardin en *J.-J. Rousseau, sa vie, ses oeuvres* (París, Carpentier, 1875) que ve la gran contradicción entre su constante apología de los instintos y su pretensión de crear unas reglas de vida moral que posibiliten un estado de derecho. Por su pate Bourgeault (*Etude sur l'état mental de Rousseau et sa mort à Ermenonville*. París, Plon 1883) y Taine (*Les origines de la France contemporaine I. L'ancien régime*. París, Hachette, 1899, 2 vols.) introducen «el punto de vista clínico», que tanto se difundirá posteriormente. Es decir, explicar el pensamiento de Rousseau desde su psicología, insistiendo en su rechazo de todo aquello que desea y no puede conseguir, su incapacidad de conversación, su impotencia para mantener las amistades... No faltan estudiosos, como J. Morley (*Rousseau*. Londres, Macmillan and Co., 1888, 2 vols.), que, aún reconociendo esa compleja personalidad de Rousseau y sus confusiones teóricas, le concede el mérito de haber sido uno de los primeros en poner en cuestión los efectos humanos (psíquicos y morales) de la gran ciudad.

En el siglo XX los debates continúan. Católicos como J. Carrière (*Les mauvais maîtres*, París, Plon, 1922), F. Mauriac (*Trois grands hommes*, París, Ed. du

Capitole, 1930, con la tesis de que Molière, Rousseau y Flaubert han destrozado su vida por no conocer la gracia) y Maritain (*Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*. París, Plon, 1925) siguen viendo en Rousseau una fuerza maléfica, tenebrosa, irresponsable y pervertida...

Pero comienzan las grandes obras de análisis. La obra de P. M. Masson, *La religión de J.-J. Rousseau* (París, Hachette, 1916, 3 vols.), inicia el cambio de rumbo. Con moderación y documentación sienta la tesis del catolicismo de Rousseau e inicia la etapa de los «clásicos». Pues clásico es, en la historiografía rousseauniana, el trabajo de A. Ravier, *L'éducation de l'homme nouveau* (Issoudun, SPES, 1941, 2 vol.) que constituye el primer análisis serio y objetivo —con la objetividad posible ante Rousseau— del *Emilio*; y clásica es la biografía de L. Ducros, *J.-J. Rousseau* (París, Boccard, 1908, 1917, 1920, 3 vols.); también la obra de F. Viol, *La doctrine de l'éducation de Rousseau* (París, Delagrave, 1920) es clásico, al igual que la obra de A. Schinz, *La pensée de J.-J. Rousseau* (París, Alcan, 1929).

El trabajo historiográfico de G. A. Roggerone, *Venticinque anni di studi su Rousseau* (París, C.N.R.S. 1978), ofrece el panorama de la literatura rousseauniana de 1941 a 1965. En este período destaca la tesis de J. L. Talmon, *The origin of totalitarian democracy* (Londres, Secker and Warburg, 1952) que critica la posición antipluralista y antiliberal de Rousseau y lo aproxima al totalitarismo. Esta tesis será muy bien defendida, aunque con moderación, por un gran especialista del XVIII, G. Crocker, quien en trabajos como *An age of crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1959) y *Rousseau's Social Contract. An Interpretation* (Cleveland, U.P., 1968), pone de relieve la dificultad de articular «voluntad general» con democracia. En polémica con esta línea J. Chapmann publica su *Rousseau totalitarian or liberal?* (Nueva York, Columbia U.P., 1956) intentando salvar a Rousseau para la democracia. No lejano a la polémica está el trabajo de G. della Volpe, *Rousseau e Marx* (Roma, Editori Reuniti, 1957) acercando Rousseau al marxismo por su concepción de la democracia. En cambio I. Fetscher, en *Rousseaus politische Philosophie* (Berlín, H. Luchterhand Verlag, 1960) ve un Rousseau conservador, antiprogresista, con una teoría pesimista de la historia que lo enfrenta al marxismo. Por su parte L. Colletti en «Rousseau critico della "societá civile"» (*Ideologia e utopia*. Bari, Laterza, 1969) ve en la crítica social de Rousseau el germen de la futura teoría revolucionaria.

Esta época de postguerra ha sido estudiada, historiográficamente, por J. Voisine, «Etat des travaux sur J.-J. Rousseau» en *L'information Littéraire*, París 1969. Destaquemos la biografía de JH. Guéhenno, *Jean-Jacques* (París, Grasset-Gallimard, 1948-50, 3 vols.) y el buen trabajo de B. Groethuysen, *Rousseau*,

(París, Gallimard, 1949). R. Derathé saca su magnífica obra *Le rationalisme de Rousseau* (París, P.U.F., 1948) que defiende el equilibrio y la coherencia entre racionalidad y sentimiento en Rousseau; dos años después publica *J.-J. Rousseau et la politique de son temps* (París, P.U.F., 1950; Vrin, 1970), uno de los mejores trabajos en cuanto a la puesta en relación de las ideas de Rousseau con su tiempo. A su vez, P. Burgelin publica *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* (París, P.U.F., 1952), que se convierte en referencia obligada de la literatura rousseauniana filosófico-existencialista posterior. Igualmente la magnífica obra del polaco Bronislaw Baczko, *Solitude et communité,* Varsovia, 1964 (en francés en la ed. Mouton), que centrado en la oposición naturaleza/historia pone a Rousseau como el primer analista de la conciencia moderna.

En la línea abierta para Burgelin se sitúan obras como las de J. Starobinski, *J.-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle* (París, Plon, 1957); G. A. Roggerone, *Le idée di G. G. Rousseau* (Milán, Marzorati, 1961); W. Ritzel, *Rousseau* (Stuttgart, Kolhammes, 1959). Y, más próximos a nosotros, dos de los mejores ensayos rousseaunianos: H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* (París, Vrin, 1970), centrado en la relación naturaleza-historia; y R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sus J.-J. Rousseau* (París, Sirey, 1971), que ve en la conquista de la moralidad por la educación la recuperación de un estado interior del hombre equivalente a la soledad natural, a imagen de Dios, solitario en su suficiencia. Citemos también la valiosa biografía de L. G. Crocker, *J.-J. Rousseau.* (Nueva York, Macmillan, 1968-1973, 2 vols.).

En la línea abierta por Burgelin y Baczko, y centrados en los textos «autobiográficos», en los últimos años han aparecido trabajos tan importantes como los de G. A. Goldsmidt, *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude* (París, Phébus) y *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (París, Vrin, 1974); los trabajos del congreso de Chantilly, del 5-8 Sep. 1978, con motivo del bicentenario, recogido en *Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, (París, Beauchesne, 1980); Roger Payot, *J.-J. Rousseau la conscience*, (París, Beauchesne, 1980); Roger Payot, *J.-J. Rousseau la gnose truquée.* (Grenoble, P. U., 1978); A.A.V.V., *J.-J. Rousseau* (Neuchâtel, La Baconière, 1978), etc.

La lista sería interminable, especialmente si nos propusiéramos recoger ensayos sobre aspectos particulares (algunos señalados en las notas), artículos, números monográficos, de revistas, actas de coloquios, etc. Ante la imposibilidad de tal cosa, no queremos dejar de reseñar dos proyectos esenciales para los estudios rousseaunianos: los *Annales*, editados por la Societé Jean-Jacques Rousseau de Ginebra, desde 1905, donde se recoge toda la información sobre Rousseau y bibliografía actualizada, y el *Index et Concordances des oeuvres de J.-J. Rousseau,* a cargo de un equipo dirigido por M. Launay; trabajo de incalculable valor en vías

de realización. No podemos olvidar el magnífico trabajo de Paul M.Spurlin, «J.-J. Rousseau» en *A Critical Bibliography of French Literature* (eds. D. C. Cabeen y J. Brody). Syracuse U. P., 1952, vol. 4, pp. 208-251.

En cuanto a sus obras, deben ser citados los trabajos de Louis Eugène Auguste Asse, *Jean-Jacques Rousseau* (Bibliothèque de Bibliographies Critiques, Société des Etudes Historiques), París, A. Fontemoing, 1900, con listas de sus escritos y ediciones de sus obras; el *Catalogue des ouvrages de J.-J. Rousseau conservés dans les grandes bibliothèques de Paris* (Bibliothèque Nationale), París, H. Champion, 1912, 60 pp.; Th. Dufour, *Recherches bibliographiques sur les oeuvres imprimées de J.-J. Rousseau*, París, L. Giarud-Badin, 1925, 2 vols. 273 y 299 pp.; Jean Sénelier, *Bibliographie générale des oeuvres de J.-J. Rousseau*, París, P.U.F., 1950, 282 pp.

Las ediciones clásicas más importantes son las de P. A. Du Peyron, *Collection complète des oeuvres de J.-J. Rousseau.* Ginebra, 1782, 15 vols.; V.D. Musset-Pathay, *Oeuvres complètes.* París, 1823-26, 25 vols.; C. Lahvre, *Oeuvres Complètes*, París 1865, 13 vols.

La edición básica moderna de las obras de Rousseau es *Oeuvres complètes* (París, Gallimard, 1959-1969), a cargo de B. Gaynebin y M. Raymond, en 5 volúmenes de los cuales han aparecido 4. Incluye excelentes introducciones a cada trabajo y una nota bibliográfica sobre los manuscritos y sus ediciones. (Hay una edición en 3 vols. en Seuil.)

La *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, no incluida en la edición de Gallimard, se encuentra en Ginebra, Droz, 1948, a cargo de M. Fuchs, y en París, Garnier-Flammarion, 1967, a cargo de M. Launay. Igualmente, *Essais sur l'origine des langues*, Burdeos, Ducros, 1968, a cargo de Ch. Porset.

La mejor edición de las cartas se encuentra en *correspondance générale de J.-J. Rousseau*, Ginebra, 1965 ss., a cargo de R. A. Leigh, con 29 volúmenes proyectados, en curso de edición en la Univ. de Cambridge. (Una edición en 15 vols. está en París, A. Colin, 1924-1931.)

En castellano hay numerosas ediciones de las principales obras. Destacamos los *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979 (que incluye los dos *Discursos*, el *Contrato Social*, la carta a d'Alembert, la carta a Ch. Beaumont y algunas respuestas); *Emilio*, Barcelona, Bruguera, 1975; *Las Confesiones*, Barcelona, Mateu, 1966.

Entre los instrumentos bibliográficos recientes destacamos: J. Vosin «Etat des travaux sur J.-J. Rousseau» en *l'Information littéraire*, 2, 1964; R. Trousson, «Quinze années d'études rousseauistes» en *Dixhuitième siècle*, 9, 1977.

Volumen 1

Parménides, la filosofía en la democracia.

Platón, el Demiurgo del Ser y de bellas verdades en palabras.

Aristóteles, el lugar de la diferencia.

Epicuro y el helenismo.

Marcus Tullius Cicero, princeps Romae.

Plotino, de la metafísica del ser a la del sentido.

San Agustín, el conocimiento como premio de la fe.

Johannes Scotus Eriúgena, filósofo feudal.

Tomás de Aquino, teólogo antes que filósofo.

Guillermo de Ockham, la aurora de la modernidad.

Giordano Bruno, un reformador.

Volumen 2

Galileo, filósofo.

Descartes, ciencia universal y moral racional.

Spinoza, la filosofía de la frontera.

Thomas Hobbes o el sombrío esfuerzo de pensar la autoridad.

Leibniz, la diferencia material.

Locke, política y epistemología.

David Hume, la sospecha de la filosofía.

Diderot, la filosofía insatisfecha.

Rousseau, el discurso del poder.

Kant, la filosofía crítica.

Schelling, libertad y positividad.

Hegel, la necesidad de la libertad.

Volumen 3

A. Comte, filosofía e ideología en el positivismo.

Karl Marx, la crítica y las armas.

Nietzsche, la libertad sin pauta.

Henri Bergson, del concepto a la metáfora.

Edmund Husserl, el eterno principiante.

Hiedegger, pensar el camino del ser.

Merleau-Ponty, la filosofía de la conciencia corporal humana.

Sartre, la conciencia de la libertad contingente.

Bertrand Russell, el escéptico apasionado.

Ludwig Wittgenstein, la razón de la miseria.

Adorno, la dialéctica negativa.

K. R. Popper, en la encrucijada.

Willard van Orman Quine, la preocupación ontológica.

John Langshaw Austin, filósofo del lenguaje ordinario.

Louis Althusser, el marxismo incómodo.

Michel Foucault, los límites del pensar.

editorial vicens-vives