

CAPÍTULO SEGUNDO

INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS DEL *DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INEGALITE PARMY LES HOMMES*, PAR JEAN-JACQUES ROUSSEAU, CITOYEN DE GENÈVE

Starobinski ha señalado⁶² que en noviembre de 1753, el “Mercurio” francés publicó la convocatoria del concurso de la Academia de Dijon, para responder a la cuestión de “cuál sea el origen de la desigualdad entre los hombres y si ella queda autorizada por la ley natural”, Rousseau conoció la noticia y con Thérèse Levasseur, su mujer, viajó a Saint-Germain permaneciendo ahí siete días a fin de meditar sobre la gran pregunta. De regreso a París, continuó pensando sobre el tema mientras deambulaba en el Bois de Boulogne. El 1o. de junio de 1754, antes de partir hacia Ginebra, concluyó el manuscrito, dejando una copia en manos de su suegra. Quería ver publicada la obra “exactamente el 25 de agosto por Pissot” y así lo comentaba con Diderot.

La dedicatoria la concluyó en Chambéry el 12 de junio de 1754, descartando situarla en París o Ginebra “pour eviter toute chicane”, lo que revela su presentimiento sobre futuros conflictos que le avendrían a causa de la obra. Efectivamente, el libro fue remitido a Pissot, quien pagó veinticinco luisas depositados con Mussard. En Ginebra, durante el verano de 1754, Rousseau conoció a Marc-Michel Rey, impresor y librero en Ámsterdam y, de alguna forma que no ha sido aclarada, recobró el manuscrito de Pissot y se lo entregó a Rey en octubre de 1754. Durante el invierno ginebrino corrigió las pruebas que éste le fue enviando, modificando abundantemente el manuscrito. Las hojas, limpias de tachas, fueron enviadas a Malesherbes, quien autorizó la entrada de cien ejemplares a París. Rousseau entró en conflicto con Rey, a quien reprochaba que la obra —que debía haber sido impresa en seis semanas— permaneciera inédita después de ocho meses, plagada de faltas tipográficas y que la hoja de “fe de erratas” no consignara todas ellas. Se sulfuraba en las tardes con dichas dificultades pero, al día siguiente, en Eaux-Vives, frente a la elegante y grácil mansión burguesa de

⁶² “Discours sur l’origine et les fondements de la inégalité”, en *Jean-Jacques Rousseau. Ouvres Complètes III*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. XLII-LXXI.

La Grange, con su doble escalinata y el peristilo de mármol en medio del parque umbrío, arrojaba migajas a los peces del estanque y entonces “se sentía feliz”. La excursión de seis días en las riberas del Léman completó el bienestar de su reconciliación con Ginebra la que, sin embargo, no habría de durar mucho tiempo.

Jean Guehenno, en la monumental biografía, escrita durante la Segunda Guerra del siglo XX⁶³ pregunta: “¿Quién, en esa Academia (la de Dijon) sabía plantear preguntas tan inteligentes y tan graves? ¿De Bosses, Buffon?”.

Rousseau, frente a la nueva pregunta, se encontraba ante lo que para él era “*la cuestión de cuestiones*”.⁶⁴ Ya tenía en mente una obra que titularía “*Instituciones políticas*”, resultado de las conclusiones a las que había arribado muchos años antes, desde su estancia en Venecia en la embajada de Francia, a saber, la principal, que todo se cifraba en la política, pues de ella dependía la índole del gobierno que mejoraría o empeoraría a los hombres. Las posibles “fuentes” del segundo *Discurso*: Grotius, Pufendorf, Locke, Buffon, Maupeituis, Condillac, Diderot, Linneo, Plinio. Una idea se abría paso: la del transformismo, y la perfectibilidad, el desarrollo de lo humano bajo la presión de las circunstancias. Rousseau ya había leído y anotado la enorme compilación de Prevost: *Histoire generale des voyages* y, al constatar una infinita diversidad de costumbres y creencias, se empeñó en descubrir su constante, el hilo conductor y un rasgo universal: *la bondad original de nuestra especie* cuando no la contaminan las sujeciones y el egoísmo que toda sociedad supone.

Ha sido relativamente fácil rebatir y hasta burlarse de este axioma en su parte primera, la de la *intrínseca y natural bondad del “buen salvaje”*. Lo que resultó mucho más difícil fue refutar a Rousseau en la segunda, que coloca a lo social como condicionante del conjunto de tropiezos y extravíos que hacen del hombre una anormalidad en el cuadro de la naturaleza.

Porque ¿cómo rebatir que una composición social dada, con sus prejuicios y desniveles, inevitablemente produce alteraciones en la conducta, que de otro modo sólo quedaría guiada por los instintos iluminados por la razón, que es, a la postre, “*el género próximo y la diferencia específica*” del ser humano? El verdadero progreso, alumbrado por ese hallazgo decisivo, estribará en recuperar en el hombre su naturaleza, ya descargada de las adherencias, lastres y cadenas que la sociedad y sus instituciones han ideado a fin de aherrarlo y desviarle de sus fines últimos, que se conjugan con el verbo “fraternizar”. “Idénticamente libres”, hermanos de una familia humana universal. La nítida y ominosa sombra, que ha oscurecido el trayecto de los

⁶³ Guehenno, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. Histoire d'une conscience*, París, 1952 (trad. de Ana Montero, Valencia, Bosch, 1990).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 243.

hombres haciéndoles perder el rumbo y la figuración del Mal, la Gran Falta, el Error Primigenio es la propiedad, pues al apropiarse alguno de cualquier cosa, despoja de ella a los demás, raíz profunda de la desigualdad y de los restantes males que aquejan a los hombre a lo largo de su historia.

I. LA DEDICATORIA

Desde el inicio, la obra estaba destinada a la polémica, y los sinsabores no se le ahorraron a Rousseau, pues Rey, el impresor ginebrino con talleres en Ámsterdam, no fue capaz de rodear de las precauciones necesarias al escrito que traía una larga cauda de complicaciones, incluida la de la dedicatoria. Para comenzar, Pedrían, pastor calvinista, se permitió advertirle que nunca antes a nadie se le ocurrió una “epístola de dedicatoria” como la de Rousseau. Ya impresa (como estaba), al Consejo no le quedaba más que congratularse de “que los ciudadanos, ilustres por sus obras, manifiesten pruebas de su ingenio y de su distinguido talento”.

Lo “políticamente correcto” hubiera sido hacer del conocimiento del Consejo el texto nuncupatorio antes de imprimirlo y difundirlo. Se produjo entonces el primero de los numerosos traspies del *Discurso*. Recuérdese que lo inaudito del caso consistía en dirigirse *a la ciudadanía entera* pues no era otra cosa el Consejo General. En todo caso, la dedicatoria debió dirigirse al *Pequeño Consejo* de patricios o al menos al de los *Doscientos*. Para Guehenno⁶⁵ eso fue tomar partido en “el debate siempre abierto entre el pueblo y los magistrados”. Además, el ánimo del filósofo oscilaba entre obtener simpatía y recepción favorable de parte de la autoridad (que como tal podía censurar la obra antes de autorizarla) y su convicción inmovible de ser el único censor de sí mismo. Para colmo de males, Voltaire en Des Delicés, su noble mansión cercana a la Puerta Cornavin (por la que Calvino entró a Ginebra por vez primera), se había convertido en “suizo” y su fama y nombradía eran motivo de orgullo “provinciano” para los ginebrinos frente a los altivos parisinos. A Rousseau la preeminencia de Voltaire le sabía muy mal y no tardó en advertir a cuantos querían oírle, sobre el “mal corazón” del francés. Del vituperio no se libró ni siquiera la sobrina del sabio, la abnegada Mlle Denis, “una marisabidilla”. El *Discurso* comenzaba su vida bajo malos auspicios y al acusar recibo del mismo Voltaire agradeció el envío con estas palabras: “He recibido señor vuestro nuevo libro contra el género humano. Entran ganas de andar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra”. Ni una palabra sobre la desigualdad, preocupación “plebeya”, indigna de la

⁶⁵ *Ibidem*, p. 262.

atención del príncipe de las letras francesas, forrado ya de miles de libras. Rousseau hubo de apechugar y no le quedó sino responder con un: “todo lo que se nos aproxime debe aprender de vos el camino de la gloria”, Voltaire, en su ejemplar del Discurso, que se conserva en San Petesburgo, anotó los márgenes con un: “¡Esa es la filosofía de un pordiosero!”.

La dedicatoria a los “Magníficos, muy honorables y soberanos señores”, es decir, a sus conciudadanos, “establecía a Ginebra como un lugar excepcional”, el más aproximado a la ley natural, el más favorable para el sostenimiento del orden público y el bienestar de los particulares, “es decir, el más aproximado a la igualdad esencial y el más ajeno, entre las ciudades, de la nefasta desigualdad social causa de las disensiones “humanas” infrecuentes en la ciudad-Estado que le vio nacer. “Al conocerse todos ni el vicio ni la virtud pueden sustraerse a las miradas y al juicio del público”.

Una primera consideración política de la Dedicatoria: “Cualquiera que sea la Constitución de un gobierno, si hay en ese país un solo hombre que no esté sometido a la ley, todos los demás se encuentran necesariamente a merced de él”⁶⁶ (Rousseau se sirve aquí del relato de Herodoto sobre Persia y la paradoja de Otanes).

Una segunda: el derecho de legislación ha de ser común a todos los ciudadanos, pues ellos saben mejor que nadie lo que les conviene sin que cupieran plebiscitos al estilo romano, que torpemente excluían de las deliberaciones a los jefes del Estado, quienes son los más interesados en su conservación. Más aún: el derecho de iniciativa debía quedar restringido a los magistrados; el consentimiento tendría que provenir de todo el pueblo. Las leyes así votadas habrían de promulgarse tan solemnemente que a nadie le cupiera duda de su perdurabilidad, alejada de caprichosas mudanzas.

La tercera: la República, en la que los particulares se contentan con sancionar las leyes y con decidir en asambleas, en vista de la ponencia de sus jefes, los más importantes asuntos públicos, debe contar con tribunales respetables, distintos para las diversas jurisdicciones, surgidos de elecciones anuales e integrados por los más capaces e íntegros de los ciudadanos. Han de ser testimonio de la prudencia del pueblo, que así honra a la virtud de los magistrados.

Cuarta y última: la soberanía, conquistada y conservada a fuerza de valor y prudencia, debe ser plena y universalmente reconocida, a fin de que la República perdure dentro de límites territoriales precisos, a la luz de tratados honorables que garanticen sus derechos y consoliden la paz.

Antes que realidades, las consideraciones de la dedicatoria son más bien los “desiderata” con que Rousseau quiso investir a Ginebra en donde “la

⁶⁶ Así, en la traducción de Massó, *op. cit.*, p. 130.

unión entre la sociedad de teólogos y los hombres de letras” decía parecerle “perfecta”. La prolija Dedicatoria no obtuvo, empero, el resultado que buscó su autor; incluso resultó contraproducente.

II. PRECISIONES CONCEPTUALES

La pregunta de la Academia se refería a “la fuente” (*source*) de la desigualdad. Bachofen y Bernardi⁶⁷ han subrayado que, al sustituir ese vocablo (*source*) por *origine*, Rousseau asume un *método específico* para abordar la cuestión, que se compone, además de otro término: *fondaments*. Procede, en consecuencia, a referirse por un lado a las causas originales de la desigualdad (cuestión de hecho) y a discernir, por el otro, las pretendidas justificaciones, las legitimaciones y convalidaciones históricas de la misma (cuestión de derecho): *el ser* de la desigualdad y *el deber ser* de la igualdad natural, *he ahí el problema*. La causalidad (el reino de la historia y de la naturaleza) frente al jusnaturalismo, que fundamenta, *a posteriori*, los efectos, las consecuencias de la concatenación causal.

La pregunta original es reconvertida a fin de incrementarla heurísticamente; al reformularla, Rousseau señaló anticipadamente los términos en que habría de resolverse.

Son “dos registros” a los que se han referido Bernardi y Bachofen en las investigaciones sobre el *Discurso* segundo y es preciso tenerlos presentes para analizar la obra correctamente. La operación intelectual es doble; por una parte, es necesario despojar al concepto *naturaleza humana* de lo que le ha sido agregado indebidamente, confundiéndolo con la noción del *hombre civil*; por la otra, es menester establecer los distintos momentos irreversibles que han afectado esa constitución original, esa “primera naturaleza”, conduciendo al hombre a una “segunda”, que resulta de la socialización. De ahí surge la frontal oposición de Rousseau a los jusnaturalistas clásicos que atribuyen a la naturaleza humana características que no son naturales, sino sociales. En esa “segunda naturaleza”, la naturaleza actual del hombre, el instinto de conservación de la existencia, en lugar de expresarse como *amour-de soi* se desnaturaliza en *amour-propre*. Así, la hostilidad (que se distingue del enfrentamiento ocasional por la voluntad constante de suprimir la existencia del otro) implica que la voz de la piedad hacia los demás seres vivos ha sido ahogada por las pasiones sociales tal y como ha ocurrido con

⁶⁷ Bachofen, Blaise y Bernardi, Bruno, “Introduction, notes, bibliographie et chronologie”, en Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, París, 2008, p. 115.

el cuidado por la propia conservación. La piedad hacia los seres sensibles y la perfectibilidad de las facultades humanas es dañada a causa del proceso civilizatorio pervertido.

Pero hay que andarse con cuidado: el *Discurso* no es la apología de un “estado de naturaleza” irrecuperable, pues ello no tendría sentido ni provecho; es una *propuesta epistemológica* para la comprensión de lo que al ser humano ha llegado a ser y, al evaluar su estado presente, deducir los principios de un orden civil legítimo. Es un ensayo para *la legitimidad del poder político. Legitimación del poder, fundamentación de la desigualdad: las dos caras de una misma moneda*. No hay lugar para la nostalgia de “paraísos perdidos”, lectura desviada y vulgarísima de un Rousseau inexistente, creado por la imaginación de “comentaristas” perezosos e interesados en devaluarlo, que los ha habido por docenas.

Una consideración adicional es el *planteamiento conjetural*: si las calidades primitivas de la naturaleza humana han venido siendo alteradas y son irrecuperables no resta proceder sino hipotética y condicionalmente sobre ese estado de naturaleza primigenio, con todas las dificultades y riesgos que ello entraña. Sin embargo, Rousseau se escuda a cada paso en los relatos de viajes y descripciones etnográficas que estaban a su alcance para convertirse, como dijo Levi-Strauss, en “el más célebre filósofo-etnógrafo de todos los tiempos”.

III. REACCIONES INMEDIATAS

Antes que ninguna otra, la de Voltaire, que escribió en secreto consignándola de su puño y letra en su ejemplar de la obra: “mala metafísica, quimeras, galimatías”. Después vino su ofensiva carta a Rousseau. Dice Guehenno:

...ese enfrentamiento presagiaba una larga batalla que todavía no ha acabado: el final del siglo pertenecía a esos dos hombres, al burgués conquistador y al plebeyo ofendido. Todos nuestros debates ya estaban en ellos. Tendrían el mismo instinto de libertad, compañeros de armas y, sin embargo, adversarios. Llegaría un tiempo en que los partidarios de uno verían en la propiedad el medio mismo para la libertad, mientras que los partidarios del otro la denunciarían como su límite y su ruina.⁶⁸

En agosto de 1755, el “*Mercure*” publicó, bajo el nombre de “*Philopolis*” (que escondía a Charles Bonnet, un naturalista de Ginebra) la carta

⁶⁸ Guehenno, Ican, *op. cit.*, pp. 268 y 269.

en la que, contra Rousseau, se sostenía que “alzarse contra la sociedad era atacar la obra de Dios”, sentencia muy peligrosa. Palissot hizo representar ante el rey Stanislas una comedia, “Les originaux”, en la que se parodiaba a Rousseau y que encendió la cólera del monarca.

Freròn lo declaró “enemigo de la humanidad” y el jesuita Castel, en otro tiempo su amigo y protector, publicó *L'Homme moral opposé à l'homme physique de M. Rousseau*. Grimm, fiel amigo, se alarmó pues se le presentaba “como un botafuego que enciende la antorcha de la sedición, que destruye toda la sociedad, que es un criminal frente a Dios, el rey, el Estado y los hombres”. La tormenta no amainaría y fue un resorte poderoso para la creación de sus obras mayores, entre ellas el *Contrato*, las *Confesiones*, el *Emilio*, además de su éxito literario, *Julia o la nueva Heloisa*.

IV. EL GÉNERO DE LA OBRA

Toda época y cultura elige las formas literarias (o los modos de comunicación) que estima reflejan y transportan mejor sus ideas y sus ideales. El siglo XVIII tuvo preferencia por las comedias, las cartas y los discursos, además, claro está, por la que es muy suya: los diccionarios o enciclopedias, tanto que alumbró a la mayor de ellas, la de Diderot-D'Alembert.

Rousseau trabajó en otra escala y en un tono distinto al de la mayoría de sus contemporáneos; quedó singularizado por sus “discursos”: el que le dio a conocer en el mundo de las letras, “sobre las ciencias y las artes” y el que aquí hemos venido reseñando. El género es, por cierto muy francés; al menos así parece mostrarlo el listado siguiente: Descartes, *Discurso del método* (1637); D'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia* (1751); *Discurso sobre el espíritu positivo* de A. Comte (1884); *Discurso sobre la historia universal* de J. B. Bossuet (1681); *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (1574) de E. de la Boétie y el *Discurso sobre las revoluciones en la superficie del globo y sobre los cambios que han producido en el reino animal* de G. Cuvier (1812). En otros idiomas no faltan también los muy acreditados: *Discurso de metafísica* de G. W. Leibniz (1686); *Discursos a la nación alemana* de J. G. Fichte (1808); *Discursos en torno a dos nuevas ciencias* de Galileo (1638); *Discursos sobre la religión* de F. D. E. Schleiermacher (1779) y la obra maestra que son los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo (1531).

No todo “discurso” es meramente retórico; se elige este género a fin de manejar dicha forma literaria en vista del tema o del propósito del autor para persuadir y denunciar, y por ello es harto explicable que Rousseau se haya valido de un “discurso” al exponer el origen de la desigualdad social, apostrofando los males que surgen de la institución de la propiedad

privada, indagando así la legitimidad del poder político. Era el instrumento idóneo, el medio adecuado para hacer resonar un nuevo acorde filosófico-jurídico. Fueron esos “discursos” una suerte de “alfa y omega”, de su fama y gloria, y probablemente el primero de ellos, de haber sido concebido como otra distinta estructura, no le hubiera otorgado la celebridad que le alcanzó.

V. UNA PERCEPCIÓN SINGULAR

Alexis Philonenko⁶⁹ ha creído encontrar en el *Discurso* la aplicación del modelo del *cálculo infinitesimal en el campo político*, que Rousseau había presentado nítidamente en su carta a Voltaire en 1756 y a propósito del desastre de Lisboa. Rousseau alude a “*la petitesse des causes*” y a “*effets presque imperceptibles*”. Por ello, la polvareda que a su paso levanta una carroza puede ser que no intervenga en su marcha aunque “influya sobre el mundo”. “Pensar —dice Philonenko— es, en buena medida, calcular”. En el *Discurso* también hay terminología infinitesimal: se habla de “progresos insensibles” que se coaligan para fundar una “integral social”, Rousseau las califica con las expresiones de “*Etat naissant*”, “*societe naissante*” (nacientes, emergentes, ínfimos). El análisis del texto parece revelar que, en lo que ve a las cantidades aparentemente “insignificantes”, Rousseau percibió la fecundidad de la “*teoría del error compensado*”. Este peculiar enfoque es ejemplo de esa “textura abierta” y las interrogantes e interpretaciones que origina todavía.

VI. “LE REMÉDE DANS LE MAL”

Rousseau denuncia a la propiedad privada como “la gran herida” que ha lastimado y descompuesto todo. Se ha querido ver en dicho punto de partida una analogía biográfica que explica el radicalismo del segundo *Discurso*: el peligro que corrió su vida al momento de su nacimiento y que originó finalmente, al cabo de unos cuantos días, la muerte de su madre.⁷⁰

En el primer discurso, el de las ciencias, Rousseau enfila todos los hechos y los argumentos de tal modo que parece prefigurar como conclusión inevitable la irrevocable progresión del mal pero sorprendentemente rectifica:

...au moment de conclure il évoque la possibilité de extraire du mal lui-même un principe thérapeutique. La prévoyance éternelle, en plaçant à côté de di-

⁶⁹ Philonenko, Alexis, “Rousseau, Jean-Jacques. Contrat Social”, en Chatelet, Duhamel, Pisier, *Dictionnaire d'ouevres politiques*, París, 1986, pp. 694-710.

⁷⁰ Véase Starobinski, Jean, *Le remède dans le mal. Critiqué et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, París, 1989.

verses plantes nuisibles des simples salutaires, et dans la substance de plusieurs animaux malfaisants le remède a leurs blessures, a enseigné aux souverains qui sont ses ministres à imiter sa sagesse.⁷¹

En el primer *Discurso*, ensaya ese remedio proporcionado precisamente por el mal al que debe ser aplicado: mantener y multiplicar academias, colegios, universidades y bibliotecas, y los espectáculos públicos, y las demás distracciones que desvíen el curso de la maldad de los hombres. Después, al abordar el tema de la desigualdad social, va más lejos recurriendo a lo que Starobinski califica de “remedio heroico”.

“Nunca he visto que un pueblo corrompido vuelva a ser virtuoso. En vano se pretendería destruir las fuentes del mal; en vano se pretendería restaurar en los hombres la igualdad inicial a *menos que ocurriera una gran revolución casi tan maligna como lo que pretendiera curar*, la que no es de desear, siendo imposible prever”. El mal a destruir puede ser reintroducido por este remedio radical, de ahí la vacilación y la ambigüedad del párrafo. Tratándose de los problemas políticos (gobiernos ilegítimos, participación política restringida, derechos civiles cercenados), Starobinski ha logrado deducir del texto el remedio a ellos, siguiendo la línea de razonamiento del saber terapéutico en medicina: aplicar el remedio en un momento decisivo: el de la crisis. De ahí el recurso a la revolución, a pesar de todos sus inconvenientes (que Rousseau subraya una y otra vez). Hay una razón para decantarse por la opción revolucionaria: frente a un estado de cosas en el que los males no tienen límite ni término vale la pena asumir ese desasosiego temporal, sin duda maligno. Es preciso, en situaciones límite, buscar el remedio en la propia enfermedad, y si el pueblo abusa de la libertad, el abuso mismo llevará a buscar su remedio, y así el mal revolucionario será momentáneo y pasajero: es decir, será una crisis que es, por definición, transitoria. El sustrato de esta terapéutica tiene linaje de leyenda: la de Télefo, herido por Aquiles y curado por el propio metal de aquella lanza mortífera.

VII. EL SISTEMA DEL DISCURSO

Starobinski subraya⁷² que le “le système cohérent qui se dégage des écrits de Rousseau met en étroite corrélation la musique, la politique et la histoire du langage”. Y esta correlación tiene en el *Discurso* sobre la desigualdad expresiones fundamentales. Hay un prelenguaje pasivo y pasional

⁷¹ *Ibidem*, p. 167.

⁷² *Ibidem*, p. 208.

(el “grito” sincopado de los encuentros esporádicos del hombre natural para reproducir la especie o para pedir auxilio ante los peligros). Después, vendrá la palabra perfeccionada, que manifiesta su poder en el acto político por excelencia: persuadir mediante la oratoria a la asamblea. Todo lenguaje no es sino un sistema de signos para influir en la sociedad. Pero esta palabra, al correr del progreso de la vida en común, deviene en los cánticos de las festividades sociales. En las primeras chozas en torno al gran árbol, nace el sentimiento de la estimación del individuo por sus semejantes y, así, el que cantara o danzara mejor, el más fuerte, el más agraciado, el más elocuente podía alcanzarla: este fue el primer paso hacia la desigualdad social.

En su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*,⁷³ Rousseau, para efectos demostrativos, elige “*les pays chauds*” (¿los de nuestra región?). En todo caso, la frialdad del clima rompe la unidad armónica del “lenguaje-cántico”, que pierde su capacidad persuasiva en la asamblea de los hombres libres. Se extravían con ello los “efectos morales” cuando era, doblemente, “la voz de la naturaleza”. Llevando las cosas aún más lejos, el mismo espíritu que anima a los concertantes del conjunto musical es el que subyace en la “voluntad general”, la clave del *Contrato*: voluntad general efímera, transitoria, de musicalidad, pero esencialmente la misma que sostiene la concertación política. Más todavía: la “voz” (*voix* en francés) es también “voto”, de tal modo que Rousseau ha encontrado, en la música, un hilo conductor original (por decir lo menos), que lo es afirmar cosas como que la simultaneidad de diversos cánticos es malísima música, como malignas son en política las disputas insensatas de distintas facciones, contrarias a la expresión auténtica de la voluntad general.

VIII. EL ENFOQUE ETNOLÓGICO

Ya Merleau-Ponty había consagrado en Rousseau al “fundador de las ciencias del hombre”. Para Levi-Strauss el segundo *Discurso* (al decir de Derrida),⁷⁴ es el primer tratado de antropología general con que cuenta la literatura francesa. En términos casi modernos Rousseau plantea allí el problema central de la antropología: el del pasaje de la naturaleza a la cultura. Debe recordarse la cercanía, temática y temporal, del segundo *Discurso* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*⁷⁵ y también el comentario de Rousseau a la

⁷³ De publicación póstuma.

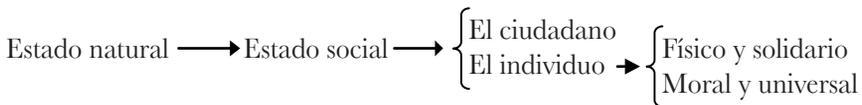
⁷⁴ Dèrrida, Jacques, *De la gramatología*, México, 1978, p. 138.

⁷⁵ Dèrrida advierte: “el Ensayo sobre las lenguas apareció por primera vez en un volumen de *Escritos sur la musique*, publicado en Ginebra en 1781, siendo posterior o cuando menos contemporáneo del Discurso”.

obra de Duclos, en donde éste expresa que la degradación de la lengua es el síntoma de una degradación social y política en la que juegan su papel la aristocracia y la gran ciudad. La alteración de la lengua y de la pronunciación, por tanto, sería inseparable de la corrupción política, según Duclos. La lengua es la propiedad del pueblo. Para desposeer al pueblo de su dominio de la lengua hay que suspender lo hablado de la lengua. *La escritura es el proceso de la dispersión del pueblo reunido en cuerpo y el comienzo de la sujeción*. Ese *Ensayo sobre las lenguas* y el segundo *Discurso* han sido firmemente soldados por la crítica rousseauiana; el *Ensayo* está a la mitad del camino entre los dos discursos. La conclusión a la que llega Dèrrida, adhiriéndose a la opinión del Masson, es que el *Ensayo* sobre las lenguas fue primitivamente una larga nota del segundo *Discurso*. En 1761, Rousseau le concedió su autonomía y en 1763 lo dividió en capítulos como lo conocemos en la actualidad.

IX. LA “DOCTRINA” DE LA CONDICIÓN HUMANA

Es la contribución mayor de Todorov a la glosa del *corpus* Rousseau y queda resumida en su ensayo *Frère bonheur*, publicado en París en 1985.⁷⁶ El pensador franco búlgaro procede dicotómicamente en la tarea interpretativa de los textos, es decir, asume la propia estructura conceptual rusioniana bajo el siguiente esquema:



Es un acierto suyo insistir sobre la propuesta explicativa y la clave heurística de Rousseau: “el objeto que se propone Rousseau es conocer un estado que ya no existe, que tal vez no haya existido, que probablemente nunca existirá y del que, no obstante, hay que tener clara noción para juzgar bien nuestro estado presente”. Es decir que no se trata de cuestiones históricas, en primer lugar. En segundo término, tampoco se trata de retrogresiones imposibles y fantasiosas: no hay lugar para la añoranza ni para la nostalgia de una “edad de oro”. A propósito de las artes, tampoco hay postulados de supresión (véase “Le remède dans le mal” de esta obra). Al puntualizarlos, Rousseau combate las objeciones a su obra de parte de una fuerte corriente antipática a él, encabezada por Voltaire, a quien Rousseau siempre le pareció carente de la suficiente “politesse” requerida para figurar en la “so-

⁷⁶ Todorov, Tzvetan, “*Frágil felicidad*”. *Un ensayo sobre Rousseau*, trad. de María Renata Segura, Barcelona, 1986.

cialité”, exquisita de los “salones”, en primer lugar la del suyo. No fueron nunca de su predilección los “salvajes”, buenos o malos. Quizá pasaba de largo ante la declaración contenida en la *Lettre a Philopolis*: “Noto demasiado en mi fuero interno cuán poco puedo prescindir de vivir con hombres tan corruptos como yo”.

Así, el remedio (ya se dijo) hay que buscarlo en el propio mal, en la enfermedad y en el padecimiento, atendiendo a “las crisis” que, como ocurre con las dolencias corporales individuales, son el momento terapéutico definitorio. Hay, pues una visión optimista, política y antropológica y, en consecuencia, el derecho, las leyes, son mecanismos necesarios para sanar, si se recetan con conocimiento de causa, es decir *comprendiendo el origen de la desigualdad entre los hombres*. Mediante reformas y corregimientos necesarios, la condición humana podrá esplender en el cuadro general de la naturaleza.

Todorov introduce una categoría ajena al texto de Rousseau, a fin de alcanzar una mejor comprensión del mismo: el “individuo”, concepto útil al analizar la dicotomía *hombre (natural)-ciudadano*. Debe tenerse presente que para Rousseau el ciudadano “original”, el de la ciudad-Estado, no era autónomo en el sentido moderno (jurídico-moral) de la expresión. Era un “fragmento” de la ciudad. Los fines del ciudadano pueden entrar en conflicto con los del individuo, pues una cosa es el éxito del grupo y otra el bienestar y los intereses del hombre individual. Pero la razón más profunda de la divergencia radica en que “no se pueden entregar dos objetos a la misma pasión”, motor último de la conducta del hombre y, por ende, decisivo. Es preciso optar entre la “naturaleza” y la “sociedad” y así —afirma Todorov— “el triunfo del civismo es inversamente proporcional al del humanitarismo”.⁷⁷ Es esta la primera versión moderna de la “ética de la responsabilidad” frente a la “ética de la convicción” de Max Weber y en ese divorcio radica la fuente de la desdicha original: lo que produce la miseria humana es la contradicción entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano, despedazado en dicho dilema irresoluble.

Al optimismo social y la reforma posible de las corrupciones colectivas no le es ajeno el pesimismo, pues el destino de la “condición humana” es el de una radical infelicidad irremediable (¿el “ser para la nada” de Sartre?). Esta pudiera ser la clave para descifrar la doctrina de la índole del hombre plasmada en los dos *discursos* y en el *Emilio*, que, para Rousseau, constituyen unidad indisociable de su sistema. Dicho sistema incluye una visión “globalizadora” (el viejo “cosmopolitismo”) que Rousseau promueve. Ontológicamente tiene primacía el hombre frente al ciudadano, lo que no es óbice para

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 28 y 29.

postular que sólo comenzamos a hacernos hombres después de haber sido ciudadanos. De ahí lo sospechoso y artificial de todo “patriotismo” cuando de él deriva un sentimiento aquiescente de la desigualdad. La contradicción, de nuevo, es fuente heurística y, como tal, debe reconocerse, pues no es otro el permanente claroscuro de la inderogable condición humana. De ahí procede, asimismo, su apología de la soledad y su desconfianza frente al *ilimitado* comercio entre los hombres, que lleva inevitablemente al conflicto doloroso, a desencuentros que hacen más patente e innegable esa soledad esencial, cuyo único paliativo puede encontrarse en una “comunicación limitada”, en la que los demás están presentes sólo en la medida en que son necesarios para el sujeto que habla y relata. Las *Confesiones* son un alto ejercicio del principio anterior y de “la transparencia” que ha analizado Starobinski. El límite extremo son las *Ensoñaciones*, en donde afirma emprender el mismo intento de Montaigne, pero con un fin muy contrario al de éste, pues “él sólo escribía sus ensayos para los demás, y yo sólo escribo mis ensoñaciones para mí”.⁷⁸ En su búsqueda del yo, llegó a una revelación decisiva: su yo, lo más hondo de todo hombre, estriba precisamente en eso, en *buscarse sin tregua*. Se cierra así la cuestión de la soledad radical del individuo, imposible e impracticable. Transmutada en autobiográfica introspección es ejercicio solitario pero no antisocial, pues queda comunicada gracias a la escritura como relato de una aventura irrepetible.

Todorov⁷⁹ ha visto otro dilema crucial: ¿qué hacer para reconciliar la realidad del hombre (su “socialidad”) con su ideal (su “naturalidad”)? Un camino es reducirlo al todo social; otro, encerrarlo en el individualismo. Rousseau propone la vía “moderada”: adaptar la naturaleza humana a la sociedad pero, al mismo tiempo, acercar ésta al ideal. De otro modo, el hombre natural se convierte en miserable y la sociedad en infernal perversión colectiva.

“Nuestra más dulce existencia es relativa y colectiva y nuestro verdadero yo no está completamente en nosotros”. Así, la soledad contraría esa índole gregaria del hombre. Por ello es imperativo aprender la primordial lección, el arte más necesario para el hombre y el ciudadano: saber vivir con sus semejantes, imbuyendo de las ventajas de la *tolerancia* a todos quienes participan del Contrato.

Su programa pedagógico, acorde con esa condición humana reconoce, en consecuencia, dos momentos, que son etapas sucesivas. Por virtud de la primera debe desarrollarse el “hombre natural” y “Emilio” aprenderá, en

⁷⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *Rêveries du promeneur solitaire*, París, 1972, p. 125 (Neuvième promenade).

⁷⁹ Todorov, *op. cit.*, pp. 88 y 89.

dicho tramo educativo, “todo lo que se relaciona consigo mismo”; por el segundo, quedará en aptitud de conocer y practicar las “virtudes sociales”. De las relaciones con las cosas, objeto del entrenamiento inicial ha de pasarse al conocimiento de los hombres y de las relaciones con ellos.

“Mientras sólo conozca por medio de su ser físico, debe estudiarse por medio de sus relaciones con las cosas: es el trabajo de su infancia; cuando comienza a experimentar su ser moral, debe estudiarse por medio de sus relaciones con los hombres: es el trabajo de toda su vida” (cabe señalar que la novela recomendada por Rousseau para los jóvenes fue... *Robinson Crusoe*). Se trata de dos campos, de dos axiologías diversas: la primera tiene como eje la “autenticidad”; en virtud de la segunda se trabaja alrededor de otra línea principal: la “interpersonalidad”, es decir el arribo a “la edad de la prudencia”. En la ardua empresa por ser libre, al esfuerzo individual por desatar las servidumbres debe corresponderle uno, colectivo, político y jurídico: instaurar un régimen tal que permita el desarrollo del espíritu crítico para permitirles a todos distinguir las *realidades* de las *idealidades*, a fin de proponer su correspondencia de acuerdo con la poliédrica condición humana que Rousseau había descifrado.

“La vida y extrañas y sorprendentes aventuras de Robinson Crusoe escritas por él mismo” de Daniel Defoe (1719), que Rousseau proponía fuese leído por los jóvenes es, en efecto, una obra pedagógica en virtud no sólo de su fuerza literaria. Su enorme originalidad lleva gratamente al lector a reflexiones sobre el hombre y la sociedad en un relato realista, de aventuras y peripecias protagonizadas por hombres del “estado llano”, los ciudadanos de Rousseau. Defoe escribió otras narraciones: *Captain Singleton, pirata descreído* (1720), *Colonel Jacke* (1722) y *À Journal of plague year* (1722). *Robinson Crusoe* tuvo un gran éxito no sólo en Inglaterra; se leyó mucho en Alemania, Suiza y Francia. La trama —explica Pujals—⁸⁰ se basa en hechos reales: las aventuras de Alexander Selkirk, marino escocés, que habitó solitario, durante cuatro años, la Isla de Juan Fernández. Se embarcó en la galera “Cinque Ports” en mayo de 1703 y decidió permanecer en la isla, muerto que fue el capitán Pickering y debido a “diferencias de opinión” con el teniente Thomas Stradling. Rogers y Cooke, que mandaban el barco Duke, llegaron a la isla y lo condujeron a Inglaterra.

La obra es una apología del individualismo en condiciones extremas que aguzan la capacidad inventiva del solitario que logra sobrevivir gracias al uso racional de los escasos recursos de que dispone. El elogio a esas capacidades es, al propio tiempo, una continuada reflexión en torno a la arti-

⁸⁰ Pujals, Esteban, *Historia de la literatura inglesa*, Madrid, 1988, p. 253. Para la lectura de la obra hemos utilizado la traducción de Julio Cortázar (1975).

ficiosidad de las costumbres “civilizadas”, de la serenidad que consigue la vida armónica con la naturaleza física y, al propio tiempo, la imposibilidad de la felicidad humana al verse privado el hombre del diálogo con sus semejantes, que en Robinson provoca una inevitable nostalgia, apenas atemperada por la cháchara de *Poll*, el papagayo parlanchín adiestrado por el náufrago. Todo ello tenía que parecerle a Rousseau provechoso para la educación juvenil. La figura de Viernes, “el buen salvaje”, estaba que ni hecha a la medida: noble en sus impulsos, bien constituido física y mentalmente, es arquetipo de la “reforma de los caníbales”. La escena del amor filial de Viernes no podía dejar de conmover a Rousseau, quien siempre elogió las cualidades de su padre y reconoció lo mucho que le debía (un dato deprimente: el horror de Robinson de ser llevado prisionero a la Nueva España “donde todo inglés está seguro de ser sacrificado, cualesquiera que sean los motivos que lo hayan conducido allí”. Es nuestra colonial “leyenda negra”).

X. EL ARTÍCULO “ECONOMÍA POLÍTICA” DE LA *ENCYCLOPÉDIE*: ¿PROTODISCURSO SOBRE LA DESIGUALDAD?

Los empresarios editoriales más exitosos del siglo XVIII, Diderot y D’Alembert, al ir eligiendo a los colaboradores de su Gran Diccionario, coincidieron en encargarle a Rousseau el artículo sobre la “Economía (moral o política)”, que es el título de la entrada correspondiente, sin saber que daban cobijo a una revolución teórica preliminar a la del segundo *Discurso*. El artículo⁸¹ inicia con la afirmación canónica: “el cuerpo político es también un ente moral provisto de voluntad, de una voluntad general que siempre tiende a la conservación y bienestar del todo y de cada una de sus partes y que es la única fuente del derecho y la regla de lo justo y lo injusto”. A continuación, Rousseau afirmará que toda sociedad política está compuesta de sociedades más pequeñas, de diferente naturaleza, con intereses y principios particulares, habiendo además otras transitorias o informales que, sin embargo, también originan prácticas y costumbres y que no por parecer imperceptibles son menos reales y contribuyen, como las primeras, a modificar la voluntad pública en su particular beneficio. La voluntad de dichas asociaciones tiene dos dimensiones: para sus miembros representa una voluntad general; para la sociedad en su conjunto es sólo una voluntad particular, correcta para lo primero, pero indebida respecto de lo segundo, pues “malheureusement, l’intérêt personnel se trouve toujours en raison in-

⁸¹ Rousseau, “Economic au O économique”, en *Encyclopédie de Diderot y D’Alembert Articles choisis*, París, 1986, t. II, pp. 16-29.

verse du devoir, et augmente à mesure que l'association devient plus étroite et l'engagement moins sacré; preuve invincible que la volonté la plus générale est aussi toujours la plus juste, et que la voix du peuple est, en effet, la voix de Dieu”.

Hay sin embargo, dice Rousseau, dos dificultades a vencer: conocer la voluntad general y saberla distinguir de la particular por un lado y, por otro, asegurar a la vez las libertades públicas y la autoridad gubernamental, pues el motivo que hacen los hombres para asociarse no es otro que el de la seguridad de sus bienes, de su vida y de su libertad. Pero ¿cómo lograrlo para beneficio de uno sin perjudicar a los demás? ¿Cómo proveer a las necesidades públicas sin alterar la propiedad de los particulares? ¿Cómo conseguir que al obedecer no lo hagan a nadie en particular? ¿Cómo obtener que nadie pierda su libertad pero que ésta quede incapacitada para dañar la de los demás? “Dichos prodigios —dice Rousseau— son obra de la ley”. Solamente a ella le debemos la justicia y la libertad, pues es el “organe salutaire de la *volonté de tous*”.

¿Cómo lograr que se cumpla la voluntad general? Haciendo reinar la virtud, pues no hay mayor impulso para la autoridad pública que el corazón de los ciudadanos; de otro modo no habrá sino la apariencia del acatamiento de la ley, que burlada, contraproduce, pues desanima la conducta correcta a causa de su impotencia y futilidad. “La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens : vous aurez tout si vous formez des citoyens”. Todo queda en su lugar cuando hay ciudadanos: construir dicha ciudadanía es la tarea más importante de la sociedad. El cimiento sólido del derecho se finca en el corazón y en la voluntad de los ciudadanos, escudos y lanzas de la ley y de la moral, bastiones que resguardan el bienestar de la República.

“Un homme qui n'aurait point des passions serait certainement un fort mauvais citoyen”. Pero dichas pasiones deben, por así decirlo, “elear la mira”: si se enseña a los jóvenes a no ver lo individual sino en función del cuerpo estatal y a percibir su existencia únicamente como parte de la suya propia, identificados con dicha totalidad, como miembros de la patria, provistos de un sentimiento que el hombre solitario no puede experimentar, trasmutando el vicio en virtud, abandonando esos dilemas artificiosos que dividen al hombre entre la avaricia, su “querida” y la “vanidad”, la sociedad ayudará a que florezca la condición humana, en concordia feliz.

La educación pública es la más elevada tarea del Estado puesto que su fin último no es otro que la forja de ciudadanos, disponiendo para tal fin de un recurso social supremo: instruir toda la infancia sin excepción en una atmósfera de “igualdad”.

No es difícil constatar —dice Rousseau— que frente al cuadro de ventajas, privilegios, abusos y crímenes de los ricos, los pobres (a quien les debe la humanidad lo que les niega la sociedad) encuentran cerradas todas las puertas y todas las cargas sobre sus espaldas. Y cuando requieren ser asistidos nadie acude en su auxilio. “Bastan cuatro palabras: tienes necesidad de mí, puesto que soy rico y tu eres pobre, lleguemos a un acuerdo: te concedo el honor de servirme si me das tu piel a cambio del esfuerzo cuando te dicte órdenes”. Mientras haya ricos querrán siempre distinguirse de los pobres y esta es la más onerosa de todas las diferencias entre los hombres. Quedaba así visualizada la “*question des questions*” que le llevará a idear el segundo *Discurso*.

XI. ROUSSEAU RECUPERADO POR STAROBINSKI

La síntesis, bien lograda, de *El siglo de las Luces* que publicó J. Marie Goulemot-M. Launay en París hacia 1968⁸² permite calibrar el impacto que, en las glosas de la obra de Rousseau, ha tenido Starobinski y su “opera magna”: “*La transparence et l’obstacle*”. A los diez años todavía no tenía rival su autoridad hermenéutica, de tal modo que ha sido muy frecuente ver suscrita, una y otra vez, su enfoque, singular y esclarecedor.

Con o sin razón, Rousseau no permitió la separación de su pensamiento y su individualidad de sus teorías y su destino personal. Hay que tomarlo tal como es, en esta fusión y esta confusión de la existencia y la idea. De esta manera nos vemos llevados a analizar la creación literaria de Jean-Jaques como si representase una acción imaginaria y su comportamiento como si constituyese una ficción vivida.

A una crítica apremiante, que se impone desde fuera sus valores, su orden, sus clasificaciones preestablecidas, hemos preferido —dice Starobinski—, una lectura que simplemente se esfuerza en descubrir el orden o el desorden interno de los textos a los que pregunta, los símbolos y las ideas según los cuales los pensamientos del escritor van organizándose... Es evidente que no se puede interpretar la obra de Rousseau sin tener en cuenta el mundo del que se opone. La experiencia adquiere su función privilegiada precisamente por el conflicto con una sociedad inaceptable. Rousseau desea la *comunicación* y “*la transparencia*” pero la espera por los sucesivos fracasos de las relaciones con lo exterior que significan una frustración. Elige entonces el camino contrario: acepta y suscita “*el obstáculo*” que le permite replegarse en la resignación pasiva y en la certeza de su inocencia.

⁸² *Le Siècle des Lumières (El siglo de las Luces*, trad. de G. Torrente Malvido, Madrid, 1969, pp. 225-265).

De ahí una amarga constatación y uno de los “nudos” del segundo Discurso:

Cada cual empezó a mirar a los otros y a querer ser, a su vez, mirado. Se hizo necesario, para su comodidad, mostrarse distinto de cómo era. Ser y parecer se convirtieron en dos cosas completamente diferentes y de semejante distinción proceden el fasto imponente, la astucia engañosa y todos los vicios que forman su cortejo... De libre e independiente que era, el hombre, por la multitud de sus nuevas necesidades, se ha visto sometido, por así decirlo, a la naturaleza toda y sobre todo a sus semejantes, de los cuales en cierto sentido no deja de ser esclavo ni cuando se convierte en señor de los mismos: rico, necesita sus servicios; pobre, sus socorros y la mediocridad no capacita para prescindir de ellos. Necesita, por tanto, interesarlos sin cesar en su suerte y hacerles ver, real o aparentemente, cuan beneficioso es para los otros trabajar para él, lo cual lo vuelve bribón con uno, imperioso y duro con otros. Así, el dinero es el elemento intermedio que vela “*la transparencia*” entre el hombre y la naturaleza y entre los propios hombres.

Rousseau quiso hacer de “*la transparencia*” la clave de su vida y la propuso para regir las relaciones humanas: Las *Confesiones*, los *Diálogos* y las *Enseñanzas* expresan y ejercitan ese modo de comunicación y esa propuesta moral.⁸³ No debe pasarse por alto que es también una propuesta política, pues el régimen democrático y la educación para la ciudadanía la demandan, con fuerza de evidencia. En el campo jurídico “*la transparencia*” viene exigida si por ella se entiende la imprescindible publicidad de los procesos legislativo y judicial, pues no conviene, en el estado de derecho, ningún hermetismo como no sea en vía de excepción. Por el tema del segundo *Discurso* ¿no es la desigualdad social producto de la “opacidad”, es decir, de un engaño y una trampa que, para tener éxito, es forzoso, no sean “transparentes?”

XII. HOBBS: LA ANTÍTESIS

Se insiste en la oposición que Rousseau sufrió de sus contemporáneos. Corremos el riesgo de olvidar que Hobbes es su gran adversario puesto que, más allá de anécdotas y pequeñeces personales, nada parece más opuesto a

⁸³ Que al muy católico escritor François Mauriac le parecía “el colmo de los colmos... proferir la ridícula oración del fariseo” y le tildaba como el extremo de la tartufería (pero no del tedio y la aridez que es el sello de la literatura del autor de la “Isla de los Pingüinos”), y hablando de Tartufos, ahora que se conoce la vida sexual de Mauriac, sabemos que fue uno de ellos pero además, cobarde.

la “doctrina Rousseau” que la “doctrina Hobbes”, las dos enzarzadas en el combate por la *propiedad*.

Rousseau precave del “error” del autor del Leviatán en el segundo *Discurso*: el hombre del estado de naturaleza no es el “malvado” que quiere ver Hobbes, sencillamente porque no puede serlo: sólo tiene instintos, impulsos, ¿dónde cabría entonces en él un “centro de imputación”, jurídica y moral? El estado de naturaleza —dice Rousseau— es aquel en el que el cuidado de nuestra conservación, siendo el menos perjudicial para la del prójimo es el estado más adecuado para la paz, el más conveniente al género humano. La misma causa que impide a los “salvajes” el uso de la razón (que fue un dogma jurídico consustancial a la expansión colonialista que él conoció) les impide abusar de sus facultades: no son malvados simplemente porque no saben ser buenos.

Ser bueno no consiste en participar del desarrollo de las Luces, ni ser contenido por el freno de la ley, sino vivir con pasiones sosegadas, naturales, ignorando los extravíos del vicio y eso no resulta de ningún esfuerzo consciente y deliberado: está “escrito” en el corazón de ese “buen salvaje” que propone Rousseau a fin de explicar las desventuras sociales y políticas. Para apuntalar la tesis recurre a la cita que Grotius hace de Justino, al referirse a los escitas: “Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis”: “*la ignorancia de los vicios es su virtud*”. Hobbes, en cambio, tuvo como preocupación teórica central la independencia del razonamiento político laico respecto del teológico y de las adherencias de los jurisconsultos buscando legitimar la supremacía del rey en las disputas feudales, que es fuerza centrífuga en la fragua de la unidad estatal. De ahí que aquella discordia fuera clasificada como “la guerra de todos contra todos” en su fórmula distintiva. A este estado, natural y primigenio, la sociedad, con el contrato, le pone fin mediante leyes que garantizan la seguridad de cada individuo. Rousseau combate en Hobbes el “*non sequitur*” lógico que desmerece su hallazgo inicial. Acierta en la caracterización del estado de naturaleza de la condición humana, sin vicios e imposibilitada a la consecución de la bondad moral. En cambio, a la hora de extraer las necesarias conclusiones de aquella premisa yerra, pues las ambiciones, el deseo de gloria o de riqueza, causas de la guerra universal, no pueden ser naturales: son sociales por definición. Lo que Hobbes persiguió —para Rousseau muy claramente— fue una justificación racional y “adecuada” del incipiente absolutismo inglés, resultado de la solución al largo enfrentamiento York-Lancaster, el de “las dos rosas” (título histórico de involuntaria comicidad). Los propietarios, los grandes terratenientes, pudieron entonces, bajo la omnímoda y omnipresente sombra regia, disfrutar de sus bosques y castillos, de sus cotos de caza

y de sus correrías ya ociosas, mientras una multitud de siervos trabajaban para ellos hasta extenuarse. Rousseau sabía todo esto y sabía también los retorcimientos teóricos que desde Hobbes habían sido necesarios a fin de hacer racionalmente digerible ese estado de cosas. El siglo XX conoció la resurrección y apología de Hobbes por obra de Taylor primero, de Leo Strauss después, y por último, del ya citado Macpherson en el espléndido ensayo sobre “*el individualismo posesivo*” y la economía de mercado, quien, por cierto, rechaza dos cosas de Hobbes: pretenderlo indefectiblemente coherente (como ya se ha visto aquí) y asignarle a los “intereses personales” un lugar central puesto que la obligación política hobbesiana tiene en realidad tres dimensiones: la física (sumisión a la fuerza superior del soberano); la racional (que deriva de un cálculo del interés personal en juego) y la moral (no fundada en este último), pero sobre la que nadie se pone todavía de acuerdo, revelando la “posible debilidad lógica” de la clasificación antedicha y, en consecuencia, su futilidad. El propio Macpherson, siglos después de Rousseau, no puede sino concluir que la concepción de la naturaleza humana que hay en Hobbes es insostenible aun cuando, por espantosa, sea muy atractiva.⁸⁴ Al final, el profesor inglés confesará que esa “naturaleza humana” no es sino producto de lo que Hobbes vivió y observó a su alrededor antes que un esfuerzo filosófico de categorización: es eminente ejemplo, a la postre, de la “falacia naturalista”. Hay todavía mucho que reflexionar sobre Hobbes, quien prefiere la expresión “condición natural de la humanidad” a la de “naturaleza humana” debido, tal vez, a que él mismo se percató de esa insuficiente capacidad de categorización ya mencionada. En todo caso, una fuente del segundo *Discurso* es esa polémica histórica en que interviene Rousseau rebatiendo la necesidad de todo “leviatán”.

XIII. LA REVISIÓN DE BLOOM. “EL CAMBIO DECISIVO”

Allan Bloom, el filósofo norteamericano especialista de la *Enciclopedia* y el siglo XVIII francés, ha analizado las tesis del segundo *Discurso* para proponer una nueva interpretación del mismo.⁸⁵ Las líneas principales de su argumentación son las siguientes:

1. Las reflexiones de Rousseau no pretenden devolver al hombre a su “estado natural”: lo que buscan es *legitimar* los resultados de la fuerza

⁸⁴ Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 22.

⁸⁵ Bloom, Allan, *Giants and Dwarfs*, Nueva York, 1990 (*Gigantes y enanos*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona-Buenos Aires, 1991), pp. 172-201.

y el fraude, y persuadir a los hombres que es posible *un orden social beneficioso y justo*. Decir que los hombres han nacido libres equivale a sostener que son capaces de seguir sus indicaciones y hacer aquello que tienda a su conservación o su comodidad. Decir que han nacido iguales es afirmar que vienen sin superiores con derecho a mandarlos. En ese estado inicial el hombre no tiene obligaciones, por eso el gobierno es una construcción humana, la ley es una hechura del hombre y el único medio de pasar de dicho estado al civil es *el consentimiento*, que es acto de voluntad guiada por la razón y las pasiones y afectos: el *Contrato social* es la expresión de esa operación compleja.

2. Las reflexiones de Rousseau tuvieron como efecto *flanquear el ala izquierda* de los constructores de la nación y fueron útiles para consolidarlos en la realidad política.
3. El triunfante liberalismo que consagraron la Revolución francesa y la independencia americana es *puesto en tela de juicio con las tesis de la igualdad y libertad radicales* que Rousseau subrayó en sus obras.
4. En consecuencia, puede establecer que la antimodernidad de Rousseau es lo más moderno de ella, la *“modernidad extrema”*. Su ataque al cosmopolitismo de los salones parisinos llevó a la religión de los nacionalismos y regionalismos que hoy sigue caminando y sus lamentaciones están en la base del romanticismo del siglo XIX. *“La influencia de Rousseau fue tremenda y penetró de tal modo en la corriente sanguínea de Occidente que influyó en todo el mundo casi imperceptiblemente”*, pero claramente lo hizo sobre Tocqueville y, a través de Wordsworth, en Stuart Mill. Thoreau es uno de sus discípulos y lo es Tolstoi. Por ello es imposible situarlo en un solo campo: *no creó un “ismo” sino una perspectiva, la visión auténticamente moderna* y su idealismo hizo posible la Ilustración moral kantiana, además de fincar el futuro socialismo en sus obras políticas, sobre todo en el *Discurso sobre la desigualdad*. Las heridas que produce en el hombre la civilización y la socialización son la fuente primera de la futura psicología, freudiana sobre todo. *“Rousseau —concluye Bloom— tenía una claridad intelectual insuperable acompañada por una retórica incitante y seductora”*.
5. El *“brugeois”* es *el gran invento de Rousseau*. No tiene nada de poético, de erótico, de heroico, no es ni aristócrata ni plebeyo y su religión es endeble y de este mundo. Este fenómeno es el burgués, es el verdadero punto de partida de la obra política de Rousseau: se encuentra entre dos extremos —dice Bloom— *“respetables”*: el hombre bueno natural y el ciudadano moral. El primero vive únicamente interesado en su conservación y como no le preocupan los demás no desea hacerles

daño alguno. El segundo vive enteramente para su país, preocupado tan solo por el bien común. Rousseau criticaba duramente la índole moral y la falta de compromiso social del burgués, con lo que queda conectado a la clásica diatriba contra la burguesía de las izquierdas de hoy.

6. *El intento de utilizar las pasiones naturales del hombre como fundamento de la sociedad civil fracasa al pervertir esas pasiones naturales: un hombre que dice “yo prometo”, sin motivo suficiente para cumplir su promesa, es un mentiroso. Estos son los contratos sociales propuestos por Hobbes y Locke, que piden promesas obligatorias a los participantes, los cuales están únicamente interesados en su propio bienestar y cuyos contratos son, por lo tanto, condicionales, basados en cálculos de interés propio. Semejantes contratos sociales tienden a la anarquía o a la tiranía. Bloom subraya una perspicaz distinción entre el burgués de Locke y el de Rousseau: el del primero es útil en la consolidación de la libertad y el orden; el del suizo es un ente carente de toda moral social. “Este contraste entre dos modos de ver al personaje central de la modernidad, sintetiza el continuo debate político de los dos últimos siglos”.*
7. Mientras el conjunto de los ilustrados del siglo XVIII proponían un paralelismo entre el progreso intelectual y el moral, Rousseau se aparta de este optimismo racionalista aventurando que no sólo las artes y las ciencias, sino aun las más acreditadas y prestigiosas instancias sociales y políticas son un artificio maligno, expresiones reiteradas de la desigualdad, de la fractura y la caída, del “pecado original”. *No es el derecho positivo sino el natural el que exige la restauración de la igualdad primigenia, empresa de máximo grado de dificultad, lindando con lo imposible, puesto que nada parece más inalcanzable que recobrar en el presente ciudades-estado como las de la antigüedad, en las que libertad e igualdad fueron, aunque imperfectas, más efectivas que lo que las falsas instituciones y leyes de hoy aseguran promover, pues en vez de educar moralmente al hombre, se cimentan aprovechando sus pasiones, a fin de mantener el orden social, pagando por ello un alúsimos precio. Es indiscutible lo utópico del planteamiento, lo que no empece a su fertilidad como proyecto político-social.*
8. La oposición entre Locke y Rousseau puede medirse por el hecho de que *el establecimiento de la propiedad privada* es para Locke el comienzo de la solución al problema político mientras para Rousseau es la causa de permanente condición miserable del hombre. De ello —según Bloom— no se sigue que Rousseau proponga su abolición, cosa im-

posible aun para él.⁸⁶ Entonces el enemigo es el nefasto “*laissez-faire*” y esas fantasmagorías de “*manos invisibles*” y “*regulaciones por arte de magia*”, tan caras a Adam Smith y el resto de *mercadólatras*. La función del gobierno estriba en *supervisar la adquisición* de la propiedad a fin de limitar *la desigualdad* de las fortunas, de mitigar *la dureza de la competencia* económica y de *moderar el aumento de deseos* en los ciudadanos.

9. *La propiedad sobre las cosas* tiene su fundamento y proviene de la propiedad del hombre sobre su propio cuerpo; es una suerte de “extensión” del mismo.

“El hombre que ha cultivado habas y desea comerlas *es reconocido universalmente* como poseedor de un derecho mejor que el que tiene aquel que, sin plantar habas, toma las de otro”. El problema para Rousseau es el hombre que no tiene habas y *al que el hambre le impide “reconocer”* el derecho exclusivo y excluyente del que las ha sembrado. Este hombre descontento puede ser controlado por la unión de quienes se proveyeron de habas gracias a su trabajo, capaces de emplear su fuerza “para obligar a holgazanes y rapaces” pero no para convencer a los desposeídos de los derechos “incontestables” de los propietarios.

“La unión civil —opina Bloom— está formada en realidad por dos grupos: el de aquellos *que libremente* reconocen los derechos de propiedad de otros y de aquellos que *se ven obligados* a doblegarse a la regla de los que poseen la propiedad. Los segundos son usados en beneficio del interés privado y colectivo de los primeros. Así, *la clase* es un concepto decisivo en la sociedad civil y la *oposición social* es la que hay entre ricos egoístas, que explotan a los demás y a la naturaleza y pobres que no pueden satisfacer sus necesidades, porque las tierras y los otros medios de producción están monopolizados por los ricos.

10. La escasez que, según Locke, existió desde un principio, para Rousseau resulta en realidad de la *extremada extensión de los deseos humanos* y la economía, que debía servir a la vida, altera la finalidad de la vida: el presente se sacrifica a un prospero futuro que siempre está más allá del horizonte. Los pobres, que ya han quedado cercados en virtud de la apropiación que han hecho los ricos, se ven obligados a vender su trabajo a los propietarios de las tierras para asegurar su subsistencia, la cual ya no depende de su esfuerzo sino de la voluntad de los ricos o del mercado.
11. Bloom concluye que si bien la poderosa retórica de Rousseau “fue empleada para despertar la compasión por los pobres y la indigna-

⁸⁶ *Ibidem*, p. 211 (en esta tesis de Bloom me parece que hay un error y una inconsecuencia, pues nada autoriza a pretender que Rousseau no haya postulado dicho retorno).

ción por su situación, Locke tenía ‘*sencillamente*’ (?) razón en un aspecto decisivo: *todo el mundo, no solamente los ricos se hacen más ricos en un sistema de economía liberal*”. Y dice esto sin pestañear. Habría, en todo caso, que probar esta tesis con algo más que un “sencillamente”. Esa es la más grave deficiencia, a mí entender, de su interpretación que, por otro lado, es indudablemente original y brillante. Pero, por más que lo sea, su “facilismo” a la hora de concluir “*la question des questions*” es “*sencillamente*” decepcionante, como todo lo gratuito. Y lo es en grado sumo su optimista dictamen. Hay infinidad de elementos y estadísticas que, cuando menos, pondrían puntos suspensivos a esa profesión de fe liberal de la que hace gala, aunque al final rectifique parcialmente: “el burdo pragmatismo puede vivir con un sistema que marcha bien... mientras marcha bien. Pero nosotros nos encontramos, por lo menos parcialmente gracias a Rousseau, en la interesante situación de no creer enteramente en la justicia de nuestros regímenes”.⁸⁷ Lamentablemente Bloom añade el “lugar común” de atribuirle a Rousseau la paternidad de Robespierre y los excesos jacobinos, haciéndose eco de “la sobrecogedora descripción que hace Burke de los acontecimientos y de la influencia que en ellos tuvo Rousseau”, lo que no constituye, ni de lejos, una demostración concluyente de dicho influjo y más bien ha servido, desde entonces, para establecer la supuesta “peligrosidad” del *citoyen de Genève*. Sin influencia es indudable, pero cargarle los excesos, es decir el terror, resulta inconsecuente con una lectura objetiva de sus textos de los que no es posible colegir ninguna apología del control social sacrificando la libertad, como lo hizo la dictadura jacobina que encabezó Robespierre.

XIV. ROUSSEAU ¿PADRE DE LOS JACOBINOS?

Ferenc Fehér, en su ensayo sobre el jacobinismo⁸⁸ “pone las cosas en su lugar”, o mejor dicho, contribuye a aclarar el *dictum*, repetido a lo largo de dos siglos, sobre todo en el pensamiento libero-conservador, que quiere hacer de Rousseau el ideólogo de la dictadura, del totalitarismo y, en clave histórica, del terror jacobino en la Revolución francesa. El ensayo sugiere que está claro que los revolucionarios franceses le debieron a Rousseau la “contribución social” del credo igualitario (en su vertiente emocional de indignación ante las carencias y penalidades de los desposeídos), pero también

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 214 y 215.

⁸⁸ Fehér, Ferenc, *La revolución congelada*, Madrid, 1989, pp. 71-90.

sostiene que Rousseau no fue su único oráculo filosófico: Holbach, Helvetius, y en mucho Condorcet, contribuyeron a configurar al revolucionario ideológico y al profesional de la revuelta social. Todos los hombres que de una u otra forma estimularon la Revolución francesa, estaban profundamente imbuidos de teoría filosófica de un modo en que ninguno de los otros reformadores sociales, antes o después de ellos, lo han estado nunca. Todos los actores fueron celosos estudiantes de *Les Lumières*. Consultaban sus libros de filosofía antes de tomar decisiones y hacían frecuentes alusiones a las autoridades filosóficas a la hora de aplicarlas (Saint-Just es el paradigma de esta actitud).

La crisis política de la Ilustración desató también una crisis antropológica en el futuro actor jacobino. “La filosofía de Rousseau sirvió aquí nuevamente como fuente y modelo”.⁸⁹ La paradoja antropológica de la política revolucionaria aparecía de dos maneras en Rousseau.

Primero, su desafío a la antropología cristiana, el rechazo de una “naturaleza humana pecaminosa” y la imposición de su carácter bondadoso chocaban con su predicación pesimista de una civilización artificial, al parecer insuperable que crea su propio sujeto degradado. En segundo lugar, la celebrada dialéctica de la *volonté générale* que no es equivalente a la suma de las voluntades individuales sino más bien a la de la República, de todos y cada uno de los ciudadanos cuando constituyen conjuntamente “le peuple”. Una vez establecida, la voluntad general no puede corromperse. Pero los miembros individuales que participan en esta violación colectiva pueden corromperse *en masse*. El revolucionario filosófico tiene ante esto dos remedios: sostener públicamente la perfectibilidad del hombre como el supuesto de la erección de instituciones mediante las cuales los ciudadanos alcancen la virtud a fin de salvar la distancia entre *la volonté de tous* y *la volonté générale*, eliminando así los conflictos en la República.

Pero, secretamente, priva la doctrina del “sustitucionismo” a fin de replantar la *volonté générale* por la voluntad de la “minoría virtuosa”. Pero esto, admite Fehér, *choca frontalmente con la concepción original de Rousseau*. Ese “sustitucionismo” es el fundamento para una legitimación del terror dictatorial, pero es del todo ajeno a Rousseau. Esto pudiera ser suficiente para contribuir a cerrar el falso debate sobre un Rousseau incendiario, promotor de dictadores, que se han inventado algunos desde el triste terreno del conservadurismo que recubre y sustenta al mismo tiempo, el “individualismo posesivo”. Por eso si fuera necesario, es invocable, para remachar la conclusión anterior, lo dicho por Bertrand de Jouvenel: “el principio de

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 74 y 75.

todas las tiranías cesaristas o jacobinas, es aquel según el cual la voluntad de un individuo o de un grupo cuenta tanto como el de la comunidad”. Esto no tiene nada que ver con Rousseau ya que todo régimen en el que el pueblo “se somete” a un hombre o a un partido y cree que “encarnan” la voluntad común, es juzgado como ilegítimo por el “Contrato social”.⁹⁰ No obstante lo anterior, el pretendido jacobinismo rusioniano tiene una explicación distinta a la atribuida desaprensivamente por los comentaristas a los que hemos aludido aquí, y es “la suerte común que corren todos las filosofías con una intención práctica y ambigüedades internas. El texto original nunca es del todo inocente de las peligrosas consecuencias pragmáticas que resultan de tales traducciones por más próximas o distantes que puedan haber estado de las intenciones del autor”.⁹¹ De lo que puede concluirse que nada más alejado de la verdad es sostener que Rousseau propusiera “avant la lettre” las medidas políticas y sociales, terror incluido, de los robespierristas. Y nada más falso negar que estos, a pesar de lo anterior, lo imaginaran detrás de aquéllas.

Para ilustrar el aserto anterior elijo, al azar, un texto de Saint-Just quien, en mayor medida que Robespierre, reclamaba, a cada paso, su filiación rusioniana: “la société politique n’a point, comme on l’a prétendent fait cesser l’état de guerre; mais au contraire elle l’a fait naître, en établissant entre les hommes des rapports de dépendance qu’ils ne connaissaient pas auparavant”.⁹² Y este otro: “Là où il y a de très gros propriétaires, on ne voit que des pauvres” y uno más, que resuena en Morelos (¿Sixto Berduzco?): “La opulence est une infamie; elle consiste en nourrir moins d’enfants naturels u adoptifs qu’on n’a de mille livres de revenu”.

De ahí a sostener que Rousseau propugnara o sugiriera la medida social de Saint-Just que a continuación transcribo, hay un abismo: “il faut détruire la mendicité par la distribution des biens nationaux aux pauvres”.⁹³ Sería del todo punto conveniente proseguir la exploración de los textos, pero aun en esta “revisión minimalista” una cosa salta a la vista, obvia y al propio tiempo desdeñada por los críticos antagónicos al sistema conceptual de Rousseau: su obra es de textura abierta, susceptible de ser aprovechada de distintas formas y para fines diversos. ¿No es esa la peculiaridad de los clásicos? No culpemos a Sófocles, por ejemplo, de los parricidios que en el mundo han ocurrido, por el que perpetra Edipo (dicho esto con deliberada exageración) ni a Rousseau de los guillotinado y perseguidos por el terror jacobino, cuando nunca se refirió a esas medidas

⁹⁰ Cit. por Fetscher, *Rousseau politische Philosophie*, p. 112.

⁹¹ Fehér, *op. cit.*, pp. 76 y 77.

⁹² Saint-Just, *Oeuvres choisies*, París, 1960, p. 313.

⁹³ *Ibidem*, pp. 337 y 338.

sanguinarias. Hay cosas más importantes en sus libros que esa “*pulsión de cadalsos*” que algunos han querido endilgarle, gratuita y desaprensivamente.

Sería mejor decirlo abiertamente: su discurso sobre la desigualdad y sobre todo su denuncia de los males de una propiedad insocial y egoísta son sencillamente indigeribles para quienes han deificado a dicha propiedad, dogmática, interesada y empecinadamente, en ambas costas del Atlántico. Esa es la razón profunda para disfrazarlo con el ropaje del verdugo y del inquisidor, faltando a la verdad y ensuciando la causa que defienden con ahínco, digno de mejores estandartes que el del “club de propietarios”, incoloro, deshilachado y que únicamente puede ya convocar a rechiflas y reprobaciones mayoritarias.

XV. REBELDES ANTES QUE REVOLUCIONARIOS: LOS CÍNICOS GRIEGOS Y ROUSSEAU

Carlos García Gual, la mayor autoridad en nuestro idioma en el estudio del cinismo (esa filosofía impertinente, levantisca y antiautoritaria) lo ha caracterizado sucintamente afirmando que “bajo el emblema del perro (*kyón*) los filósofos cínicos aparecieron en Atenas como un movimiento de oposición radical a la cultura y la política de la época. Con su actitud irreverente despreciaban la civilización y todas las convenciones sociales en su audaz incitación a la anarquía, rechazando el orden, con libertaria desvergüenza. *Proclamaron la igualdad de todos los seres humanos*, sin distinción de clases, naciones ni sexo. Eran cosmopolitas, no participaban en los asuntos de la ciudad, aborrecían las comodidades, se burlaban de los ritos y creencias religiosas, prescindían de los placeres refinados, gustaban del amor libre y *consideraban el trabajo y el esfuerzo fundamentos de la virtud*. No ambicionaban el poder ni pretendían cambiar la sociedad insensata de su época produciendo un nuevo modelo “antiburgués”, por más que imaginaron curiosas fantasías utópicas de diseño igualitario y anarquista. *Fueron, por lo tanto, más rebeldes que revolucionarios*, pensadores individualistas, sin grandes ilusiones respecto de la aceptación de sus puntos de vista por la mayoría de sus convecinos... Los cínicos fueron una secta filosófica callejera y sin escuela fija. Perduraron como alegres vagabundos de mantos burdos, alforja mínima y bastón de peregrino. A través de *Antístenes* conectaban con Sócrates y después, gracias al amistoso *Crates*, inspiraron a *Zenón* y a los estoicos, los filósofos más respetables y predicadores virtuosos. El tipo más famoso de la secta fue Diógenes, apátrida y mordaz, que no tenía nada, vivía en una tinaja, se burlaba de todo y escandalizaba a menudo. De él circularon pronto estupendas anécdotas, como aquélla de que, cuando Alejandro le visitó en Corinto con curiosidad y le

dijo que le pidiera un deseo, el filósofo le respondió diciendo que quería se apartara, pues el conquistador hacía sombra a la luz del sol, que tomaba tan quitado de la pena.

El buen cínico no espera nada, no desea nada; austero, apático, libre, busca una vida natural, como la del perro. En su “regreso a la naturaleza” anticipa la conocida tesis acerca del “buen salvaje” de Rousseau.⁹⁴

El bosquejo de García Gaul tanto conviene como no corresponde a Rousseau, según lo que tenemos dicho de él y de sus escritos: hay elementos en esa instantánea que son análogos pero también resaltan divergencias esenciales, la más notoria desde luego, es el desinterés de los “kínikos” por la política y la suerte de la “*polis*”. No obstante lo anterior y en razón de otros ingredientes de la síntesis que hemos reproducido arriba, pudiera constatare que en Rousseau asoma una raíz que viene de aquellos desenfadados mediterráneos, tan distantes en tiempo y espacio del ciudadano de los Alpes ginebrinos.

1. Habría una primera constatación sorprendente: el material sobre el cinismo entra en abundancia en la historiografía filosófica de la modernidad temprana. Ello, se debe a que esa historiografía sigue apoyándose en su mayor parte en el paradigma de la antigua historiografía filosófica, a saber, las *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos* de Diógenes Laercio. Y, al igual que este autor que dedicó todo un libro al cinismo, las historias de la filosofía de comienzos de la Edad Moderna conceden amplio espacio a la descripción de la escuela o secta cínica. Los cínicos, en efecto, ocupan más espacio que muchos filósofos que, por razones teoréticas, se consideran más importantes en la historiografía filosófica contemporánea. La anécdota y el apotegma cínicos fueron seriamente cuestionados por la crítica histórica tal y como la ejerció, de modo ejemplar e influyente, Pierre Bayle (Diógenes y Alejandro, Diógenes y el tonel).

Hoy en día, sólo la producción teórica de los filósofos, no sus biografías (y, por ende, sus anécdotas históricas), tienen importancia para la historia de la filosofía (que es el dictado de Hegel a este respecto). Las referencias cínicas en la modernidad se dirigen a la sexualidad y la sátira, la misantropía, la exclusión social de los marginados, el individualismo extremo, la crítica de la cultura y la defensa de las condiciones naturales, libres de civilización.⁹⁵ Es oportuno dejar establecido la diferencia entre *kinismus*, que designa ex-

⁹⁴ García Gual, Carlos, “Los clásicos griegos como preludeo anarquista”, en *Babelia de El País*, núm. 988, 30 de octubre de 2010.

⁹⁵ Niehues-Pröbsting, Heinrich, “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en R. Bracht Brahmam y Gouter-Cazé, M-O (eds.), *Los cínicos*, Barcelona, 2000, pp. 430-474 (título original: *The Cynics The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*).

clusivamente *la filosofía* de *Antístenes y Diógenes* y *zynismus*, del nombre que se da a una *actitud* que no reconoce nada como sagrado y que emplea términos insultantes y provocativos para referirse a valores, sentimientos y decoro con mordaz sarcasmo o también con deliberada indiferencia.

La Ilustración recibió esa escuela griega a través del estudioso saludo de *Pierre Bayle*, en su *Dictionnaire historique et critique*: “*Diógenes* el cínico fue uno de esos seres humanos extraordinarios que se entregan con exceso a todo cuanto hacen —incluso en materia de razón— y que confirman el principio de que no hay una gran mente cuyo carácter esté libre de insensatez”.

Los ideales de la Ilustración que aparecen asociados al cinismo —sostiene Niehues-Pröbsting— son, por ejemplo, la liberación del prejuicio y la crítica abierta de las autoridades seculares y religiosas, la autonomía del individuo y la separación de la moral respecto de las represiones religiosas, así como la filantropía universal y el cosmopolitismo. Pero *Diógenes* no sólo representa la razón sino también *la insensatez*. Esto lo convierte, o más bien convierte a sus acólitos en el blanco del sarcasmo ilustrado y la palabra cínico se transforma en un término infamante que los filósofos de las Luces aplican al marginado de sus propias filas: *Rousseau*.⁹⁶ Pero en el cinismo *la insensatez* no es una contingencia sino una consecuencia de los excesos de la razón, que es uno de los hallazgos de *Rousseau*. Sloterdij, en su clásico ensayo sobre el tema, puede afirmar consecuentemente que *el cinismo es la falsa conciencia ilustrada*: el “cinismo” atribuido a *Rousseau* por sus contemporáneos es el reproche de que en él la Ilustración como filosofía exclusivamente “racionalista” había fracasado o mejor dicho había llegado a la *síntesis radical* que la superaba sin negarla del todo, *expresión que proponemos como una clave de la lectura de una obra*.

2. Una segunda constatación en la línea de buscar las raíces cínicas en algunas de las tesis suscritas por *Rousseau* es que “la absoluta idealización del cínico, desde el punto de vista ilustrado es la adaptación literaria de *Christoph Martin Wieland* de la figura de *Diógenes* en 1770 bajo el título de *Sócrates mainomenos (enloquecido) o los diálogos de Diógenes de Sinope*, traducido del alemán al francés que *Diderot* conoció, y gracias al cual leyó el resto de la obra del ilustrado alemán. El elogio a la personalidad libre e independiente del cínico es el núcleo de la obra: la frugalidad y el distanciamiento de la sociedad sirven para lograr la independencia sin abdicar de la alegría y el goce de los sentidos, alegría que encuentra su clímax cuando hacemos el bien, que produce una alegría divina.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 434.

Puesto que la virtud es una función de la humanidad, el vicio es un crimen contra la naturaleza humana y una falta de humanidad, si consiste en maldad, egoísmo, envidia o indolencia frente a las necesidades ajenas. Por lo tanto, el distanciamiento del cínico respecto de la sociedad no hace de él un misántropo. Él no pertenece a ninguna sociedad o nación; antes bien es un cosmopolita. Y el cosmopolitismo es la más plena realización de la Ilustración.⁹⁷

La severísima crítica de los cínicos ataca a los ricos, los zánganos de la sociedad. Protegidos por la constitución civil y sus instituciones, adquieren e incrementan su patrimonio explotando el trabajo ajeno. Y el orden estatal incluso protege ese patrimonio en contra de las demandas de quienes fueron los primeros en crearlo. En la crítica de las desigualdades sociales el *Diógenes de Wieland* muestra la más estricta afinidad con la Ilustración y sus ideales políticos y expresa una crítica a la civilización y la cultura “*tal como fue revivida por Rousseau*”⁹⁸ especialmente en los discursos.

3. La tercera constatación es que la novela sobre *Diógenes* señala el punto de partida que hizo *Wieland de Rousseau* y el rusionianismo. La transición de *Diógenes a Rousseau* se sugería por sí misma, especialmente porque Rousseau parecía seguir la senda de los cínicos en su crítica cultural y en la idealización de una naturaleza intocada. *Starobinski* dice que “para un oído acostumbrado a los clásicos el acento de Diógenes en el Discurso sobre la desigualdad no podía pasar inadvertido”. Inversamente, la influencia de Rousseau ‘el sutil Diógenes’ llevó a *Kant* a presentar el cinismo como enteramente rousseauniano.⁹⁹ El ideal cínico para Kant es el de la inocencia o, más bien, el de la simplicidad equiparándolo al *dictum* del ginebrino de que la felicidad aumenta con el decremento no con el incremento de las necesidades.

4. A pesar de lo anterior Rousseau no aceptó la equiparación con Diógenes ya que todo sistema filosófico era para él objeto de sospecha, pues sus creadores están movidos por la vanidad y la obsesión de originalidad. Catón y no Diógenes es para Rousseau el paradigma de la virtud: fue “el más grande de los hombres”. Grimm, el gran amigo de Diderot ha dejado el testimonio sobre un Rousseau que, a partir del éxito del primer Discurso, adopta la actitud y las maneras de Diógenes. Su atuendo y su peluca fueron deliberadamente descuidados, calculados para escandalizar. Después, abandonó el innecesario disfraz: su obra ya lo decía todo, sin necesidad de subrayados.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 437.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 439.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 443.

5. En las *Confesiones* Rousseau explica que “por esquivar me convertí en cínico y burlón, y pretendía escarnecer las buenas maneras que había sido incapaz de adquirir”. Una y otra vez —afirma *Niehues-Pröbsting*— deshacía el modelo cínico que él mismo tejía. Siempre que adoptó el cinismo o pretendió ser un cínico fue por necesidad.

6. La comparación entre Rousseau y Diógenes ha sido objeto de controversia y apunta casi siempre a descalificar o escarnecer al primero. *Federico II* tenía a *Diógenes* por un insolente y prefería a *Marco Aurelio*; a Rousseau lo calificó como “un excéntrico que trataba de revivir a la secta de *Diógenes* después de dos milenios”. “No merece la pena comer hierba y enemistarse con todos los filósofos contemporáneos”.¹⁰⁰ *Voltaire* no ahorró epítetos contra él en este punto: “El Rousseau de Ginebra creo que es infeliz y digno de lástima. No me gustan ni sus paradojas ni su tono cínico”. La más estúpida y cruel de las invectivas de *Voltaire*, en franca decadencia, es de dar vergüenza: “Si el perro de *Diógenes* y la perra de *Eróstrata* se cruzaran, el cachorro sería *Jean-Jacques*”. Solamente se explica esta atrocidad por la lúcida conciencia de que el verdadero filósofo, el innovador racial y el genio, era Rousseau, y no *Voltaire*. Con todo, es de una bajeza imperdonable. También era cuestión de verse al espejo y horrorizarse ante su cara de mono viejo desdentado, muy diferente del noble rostro de Rousseau.

7. Diderot, defensor “ultra” de la Ilustración es autor de una “bomba que explotó en mitad de la literatura francesa”,¹⁰¹ dirigida contra *Rousseau*, pues el “*Sobrino de Rameau*”, el cínico, está moldeado y es producto de la convivencia con éste y es (una más) de los intrigantes lazos que rodearon a esos ilustrados con el profeta de Ginebra.

Nietzsche es un epígono de esta recuperación de los cínicos distinguiendo Kynismus y Zynismus. Escribió desde Basilea: “las grandes cosas requieren que uno mantenga silencio sobre ellas o se refiera a ellas a gran escala: a gran escala significa *cínicamente* y con inocencia”.¹⁰²

8. *Diógenes de Sínope* —dice García Gual—¹⁰³ bajo la enseña del impúdico “perro” (*kyón*) se yergue escandalizando a sus vecinos como un paradigma del auténtico “*hombre natural*”. Está claro que la actitud impúdica del cínico dista mucho de ser algo espontáneo y natural. Se trata de una postura bien ensayada y asumida frente a los demás, defensiva y también agresiva: “No es tanto el final como el comienzo de una toma de posición crítica frente a la

¹⁰⁰ No obstante esta antipatía, el monarca le concedió asilo en Neuchâtel (posesión Alemana en Suiza) en 1762, después de que Rousseau rompiera con Ginebra.

¹⁰¹ La frase es de Goethe.

¹⁰² *Cit.* por Niehues-Pröbsting, *op. cit.*, p. 464.

¹⁰³ García Gual, Carlos, *La secta del perro*, Madrid, 1987, p. 22.

sociedad y sus objetivos”. Cuando el cínico se niega a rendir homenaje a “lo respetable”, lo que pretende es denunciar la inautenticidad de esa respetabilidad y sus supuestos, que los demás aceptan por costumbre y comodidad más que por razonamiento”. Porque el cínico busca una revalorización de los hábitos, quiere “reacuñar la moneda”, como decía Diógenes, tomando el sol en el ágora de *Atenas* o en el mercado de *Corinto*.

...el cínico no busca al modo rousseauiano, sólo la inocencia feliz del buen salvaje: es crítico, austero y anárquico.¹⁰⁴

Como fenómeno histórico, el cinismo griego está determinado por la crisis definitiva de polis como comunidad libre y autárquica, lo que no deja de tener alguna similitud con la experiencia de Rousseau en una Ginebra, antaño libre y asambleísta, pero en sus días ya “expropiada” por unas cuantas familias patricias.

La destrucción de la *polis* como marco comunitario independiente y autónomo significó una enorme conmoción espiritual. *Mutatis mutandi*, la decadencia ginebrina conmovió a Rousseau, quien reaccionó vistiendo a la República con sus mejores galas.

“Cuando la libertad de palabra de la ciudad se vio prohibida por la sumisión al monarca de turno, el único reivindicó, a título personal, la franqueza más absoluta, la *parresía*”.¹⁰⁵ ¿No es la misma razón que tuvo Rousseau para escribir las confesiones después de la persecución que sufrieran el *Discurso sobre la desigualdad* y el *Emilio*, condenados a la hoguera en Ginebra y en París? La *parresía* rusioniana fue encontrada tan novedosa que se organizaron ciclos de conferencia para oírla de los propios labios de Jean-Jacques, lo que obliga a concluir que el supremo retorcimiento y contención de algunos de sus contemporáneos, sobre todo de Voltaire y de D’Alembert, habían ya dado de sí. A partir de entonces fue posible reclamar de los escritores “autenticidad”, franqueza y frescura antes que erudición, cortesía y falsas elegancias: triunfaba la *parresía* de Diógenes y el linaje de Rousseau y sus efectos se perciben todavía, en la literatura y en otros medios de comunicación donde la sinceridad y la “transparencia” son encomiados como valores sobresalientes, a veces hasta tal punto que acaban por pervertirse, convertidos en *falsos testimonios*, mercenarios y salaces como los que hoy inundan las pantallas de la televisión y la red en todo el mundo, que son lo más opuesto a aquella *parresía*.

9. “La desconfianza en la sociedad y en los beneficios del progreso cultural se compensa con un cierto optimismo respecto de la naturaleza del in-

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 25.

dividuo para alcanzar, mediante su esfuerzo sagaz, la verdadera excelencia y, con ella la felicidad”.¹⁰⁶ No resulta necesario subrayar la identidad, diríase que perfecta, de esta afirmación sobre el cinismo con las tesis de Rousseau sobre el *mismo* problema, sobre todo en los dos *discursos*, aun cuando la vía griega se recorría en clave y *ascesis estoica* ante los contratiempos, la adversidad y las inclemencias físicas y sociales. También ante la tesis del hombre bueno por naturaleza que asimila socialmente el mal. La ciencia más importante es la de “desaprender el mal” y al final lograr la “ataraxia”, la imperturbabilidad.

XVI. PLANTEAMIENTO DEL AUTOR

La creencia en la igualdad natural de todos los hombres es una idea tardía —afirma Rougier—. ¹⁰⁷

Sin hablar de los regímenes de castas como los de la India, la Antigüedad clásica la ignora. Los griegos y los romanos clasificaban a los hombres en dos categorías: los que descendían supuestamente de los dioses y los héroes, de donde provenía su derecho de mandar, y los que descendían de simples mortales. En Atenas, después de haber enumerado en el *Timeo* la jerarquía de los dioses cósmicos, Platón llega a los dioses mitológicos y declara, no sin malicia, que deja el cuidado de hablar de ellos a los que pretenden ser sus descendientes. En Roma, Julio César insistía mucho en que se dijera que era descendiente de Venus, la soberana de los dioses y los hombres, porque eso le otorgaba un título más claro ante las multitudes para mandar *urbi et orbi*, en Roma y en el universo. Entre los simples mortales, cabía poner aparte a los esclavos. Aristóteles se toma mucho trabajo para establecer que hay esclavos por naturaleza: el esclavo no es más que una “herramienta viviente” y la ciudad antigua descansa en una estratificación social surgida de la desigualdad originaria de las familias humanas. Al proclamar que todo el género humano proviene de la misma pareja original, el pensamiento judeocristiano profesa la igualdad natural, acentuada en la *Epístola a los Gálatas de San Pablo*: “Ya no hay griegos, ni judíos, ni esclavos, ni hombres libres, ni hombres ni mujeres: todos son uno en Cristo”. Se sabe que el orden medieval descansa en tres órdenes “*oratores*”, “*bellatores*”, “*laboratores*”, división estamental que se prolonga hasta la caída del Antiguo Régimen y que excluye toda igualdad civil, política y social, pues algunos han de rezar, otros de guerrear y muchos de laborar en la tierra y el mar. No es sino hasta la segunda mitad del siglo XVII y, sobre

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ Rougier, Louis, *Du paradis à l'utopie*, París, 1979 (trad. de Barrahona, O. y Doyhamboure, U., México, 1984).

todo, en el siglo XVIII cuando se afirma la idea de la igualdad natural. Se manifiesta como consecuencia de dos filosofías rivales que dividían entonces a los espíritus: el cartesianismo francés y el empirismo inglés: los cartesianos enseñan la igualdad de la razón en todos los hombres; los empiristas enseñan que el espíritu al nacer es una tabla rasa que brinda las mismas posibilidades de desarrollo en todos los recién nacidos. Mably en los *Principios de moral* afirmará: “pido que mi filósofo se persuada de que los hombres son iguales entre sí y *que logre amar esta verdad*” (ya se ve que no es amable de por sí). Por su parte, Babeuf en *La doctrina de los iguales* sostuvo: “todos somos iguales ¿no es cierto? Este principio no tiene discusión, porque a menos de padecer locura no se podría decir seriamente que es de noche cuando es de día”. La creencia en la omnipotencia de la *educación* de las personas entraña la de la omnipotencia de la *legislación* en los pueblos. La legislación desempeña en los pueblos el mismo papel que la educación en los individuos. Como todos los individuos son iguales por naturaleza, ocurre lo mismo con los pueblos: sólo la legislación establece la diferencia. Para Condorcet, una buena Constitución debe ser válida para todos los Estados: “Como la verdad, la razón, la justicia, los derechos humanos son los mismos en todas partes, no vemos porqué todos los Estados no tendrían las mismas leyes penales, las mismas leyes económicas. Una ley debe ser buena para todos, como un teorema es verdadero para todos”.

Hemos consignado repetidamente la hipótesis de Rousseau para explicar el origen de la desigualdad: la propiedad o más bien “*la apropiación violenta*”. El abate Mably, por su parte, sostuvo:

...la desigualdad enseñó a los hombres a preferir a las virtudes, las cosas inútiles y perniciosas. Creo que está demostrado que, en un estado de igualdad, nada sería más fácil que prevenir los abusos y fortalecer sólidamente las leyes. La igualdad debe engendrar todos los bienes porque une a los hombres, les eleva el alma y los inclina a la benevolencia y la amistad: concluyo de esto que la desigualdad origina todos sus males, porque los degrada, los humilla y siembra entre ellos la división y el odio.

La “Conjura de los iguales”, inspirada por Babeuf (ejecutado en 1797), proponía la igualdad establecida por la naturaleza, confesada por la razón, pero violada en la sociedad por una serie de las mismas cláusulas destinadas a mantenerla.

Del reparto desigual de los bienes y el poder nacen todos los desórdenes de que se quejan con razón las nueve décimas partes de los habitantes de los países civilizados. De ahí les vienen las privaciones, los sufrimientos, las humilla-

ciones y la esclavitud. De ahí viene también la desigualdad de las luces que, por motivos interesados, se atribuye falsamente a la desigualdad exagerada de los espíritus.

¿La igualdad?: significa jurídicamente el establecimiento y la garantía de *homogeneidad*. Es un punto de partida, que es tanto como decir que los códigos trataran *v. gr.* a los delincuentes de igual modo, con las excepciones previstas en la ley, como lo hacen respecto de los *trabajadores*, los *comerciantes*, los *niños*, los *propietarios*, los *rentistas*, en las respectivas regulaciones. Cosa muy diferente son las desigualdades entre ellos: homogenizar no equivale a igualar. Al derecho le basta con la homogeneidad, las operaciones (sociales y políticas) requeridas para abolir las desigualdades económicas y sus consecuencias sociales han sido declaradas doctrinariamente fuera de su alcance. Las excepciones a esta regla general han sido percibidas escépticamente y no gozan de prestigio; son consideradas “*concesiones*” que obedecen a exigencias del momento político en que surgen; esto es, desviaciones de la *regla de homogeneidad*, oportunistas y sujetas a operaciones de “*pan y circo*”, útiles para efectos del control social (infra o meta jurídico). La *regla de homogeneidad* es la frontera, el límite trazado por una concepción del derecho formalista que ha prevalecido a causa del buen éxito, en el control del conflicto individual y colectivo, desde Roma hasta el día de hoy. Contiene un elemento imprescindible de reproducción: su *regla de cambio*. Aceptado el mecanismo, se admite, al propio tiempo, que la vía de su reforma es precisa, acotada e inderogable: nada le permite entonces intentar nivelaciones o igualaciones extrasistemáticas, es decir, ajenas a su regla de cambio, so pena de que el edificio jurídico caiga por tierra.

La desigualdad *social* es eso precisamente, un complejo *social*, *fundamento* y *objetivo* del sistema legal, el que no podría derogarla “*in toto*” sin autoeliminarse, lo que resulta lógicamente imposible.

Aun cuando la “*regla de cambio*” consiste en un *mecanismo formal* que permite *introducir* nuevas reglas, *modificar* las existentes y *derogar* las inoperantes o disfuncionales, dichas operaciones no ocurren nunca *in vitro*: recogen demandas que, de no resolverse en clave justiciable, crearían el riesgo de rupturas y conflictos de distintas magnitudes, incluyendo el colapso general del sistema. De ahí que el procesamiento jurídico de las *nivelaciones* sociales y económicas (que van más allá de las *homogeneizaciones*) requiera de consensos mínimos para arribar a ellos; es menester un conjunto de *convicciones metajurídicas* (morales, políticas y, en ocasiones, religiosas) que legitimen mayoritariamente esos desplazamientos de recursos de toda índole, que a su vez componen otro cuadro de desigualdades, con distintos protagonistas o,

mejor dicho, con los mismos, pero alteradas sus primitivas relaciones. Si la “asimetría” es manifiesta y motivo de cuestionamientos públicos reiterados, la posibilidad de esos consensos mínimos tenderá a incrementarse a fin de suprimirla como motivo de disenso obstruccionista. La utilización del mecanismo productor de normas jurídicas (generales y particulares, legislación y sentencias) *en la reforma de las desigualdades*, es no sólo posible, sino la única vía que *no implica ruptura*, incluyendo la de la *violencia generalizada* a fin de sustituir el *sistema en su totalidad*, *eventualidad* que el propio sistema no puede admitir *como válida* dentro del *corpus* de normas que son su propia sustancia.

Tratándose de la “propiedad” como institución jurídica, debe recordarse que es el área más trabajada por las grandes ramas del derecho: la del derecho civil (los “bienes”, los “contratos” y las “sucesiones” de los mismos) y la del mercantil. Esas áreas han sido “roturadas y sembradas” una y otra vez desde los romanos hasta los grandes tratados franceses del siglo XIX, que descienden directamente del giro radical que le imprimió al derecho la Revolución francesa y la declaración norteamericana con el trasfondo del liberalismo inglés. Después vendría un segundo momento, una nueva “homogeneidad legal” que recomponía a la anterior originada por la necesidad de arbitrar el conflicto social que se venía arrastrando desde la proletarización originada por las revoluciones industriales europeas y que amenazaba el funcionamiento de un modo de producción que requería de una mano de obra volcada al trabajo, sin inquietudes ni desasosiegos improductivos, alejada de la tentación revolucionaria del socialismo reformista y de la declaratoria marxista de la lucha de las clases. Se abrió paso a una tesis, que provenía de centro izquierda del espectro político, y del pensamiento “progresista” del catolicismo social, expuesto en las encíclicas “*Rerum novarum*” y “*Quadragésimo anno*” de León XIII: *la función social de la propiedad* como pieza central de una ideología doctrinaria conocida como “*justicia social*”. Así, de uno u otro modo, la clásica doctrina de la propiedad como derecho de *usar, disfrutar y abusar* de las cosas por el propietario de las mismas (*jus fruendi, utendi et abutendi*) fue sustituida por la que imponía al propietario *limitaciones y cargas*, sobre todo a los propietarios de los medios de producción frente a los trabajadores, dueños de su mano de obra. Esta doctrina social fue siendo incorporada, en mayor o menor medida, en la legislación, fundamentalmente en Europa antes de la Primera Guerra, en el periodo de entre guerras y en la reordenación de Bretton Woods, obra memorable de Keynes y Beveridge, sin olvidar que en este impulso trabajaron dos universidades en clave de catolicismo social: Lovaina y Friburgo. Hasta ese extremo impactó Rousseau nuestro tiempo; no reconocerlo o ignorarlo es inadmisibles entre universitarios herederos de la Ilustración.