

CAPÍTULO TERCERO

EL TEXTO COMENTADO Y ANOTADO. DOS CARTAS CÉLEBRES CONTRA EL DISCURSO

Nos hemos servido de las siguientes ediciones del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*:

1. “Discours sur l’origine et les fondements de la inégalité parmi les hommes” por Jean Jacques Rousseau, citoyen de Genève, en *Ouvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, édition publiée sous le patronage de la Société J-J Rousseau et avec l’appui du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique et de L’Etat de Genève, París, 1964. *Se trata de la edición franco-suiza definitiva, profusamente anotada por uno de los más renombrados comentaristas de Rousseau, Jean Starobinski.*
2. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, París, G. F. Flammarion, 2008 (Introduction, notes, bibliographie et chronologie par *Blaise Bachofen et Bruno Bernardi*). Es la más reciente edición francesa de la obra, glosada por dos especialistas excepcionales. Las anotaciones ponen al día la obra, son imprescindibles y de una ejemplar erudición.
3. “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,” en *Jean-Jacques Rousseau. Escritos de combate*, traducción y notas de *Salustiano Masó*, introducción, cronología y bibliografía de *Georges Benrekassa*, Madrid, 1979, una excelente traducción del legendario Masó. El aporte de Benrekassa es parte del canon hermenéutico rousseauiano. Esta edición matritense destaca en razón de su pulcritud aunada a una bella tipografía.
4. *Jean-Jacques Rousseau. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, traducción, prólogo y notas de *Mauro Armiño*, Madrid, 1980. Se trata de una cuidadosa y actualizada traducción del texto original de 1755, adicionada con los añadidos que Rousseau hizo al primero en 1782, cuyos autógrafos se conservan. Es una edición “de bolsillo”, no desprovista de mérito y empeñada en reproducir los grabados de la primera edición de Ámsterdam.

Rousseau dispuso notas adicionales al texto desde la primera de 1755 (con el pie de imprenta de Mar Michel Rey librero-editor de Ámsterdam). Por consiguiente, es ineludible leer el cuerpo principal del escrito al tiempo que sus escolios. A lo largo de los siglos la hermenéutica rusioniana ha ido componiendo una vasta glosa que debe también tenerse en cuenta. Es así como hemos procedido aquí.

Las siguientes páginas son selecciones del Discurso que complementan lo que hasta aquí tenemos dicho y, en modo alguno, su íntegra transcripción. El criterio para la antología es el del autor de este ensayo.

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>(Dedicatoria)¹⁰⁸ “...¿Podría olvidarme de esa preciosa mitad de la República que hace la felicidad de la otra mitad y que con su dulzura y discreción <i>mantiene la paz y las buenas costumbres?</i> ¡Amables y virtuosas ciudadanas, la suerte de nuestro sexo será siempre gobernar el nuestro! ¡Dichosos nosotros cuando <i>nuestro poder casto ejercido sólo tan sólo en la unión conyugal</i>, se hace sentir sólo para la gloria del Estado y el bienestar público. Así es como las mujeres imperaban en <i>Esparta!</i> Así es como vosotras merecéis imperar en Ginebra... A vosotras corresponde mantener en virtud de un amable imperio inocente e <i>insinuativo</i>, el amor a las leyes y la concordia ciudadana...”.</p>	<p>Con todo y el impulso igualitario del <i>Discurso</i>, el texto revela las limitaciones histórico-sociales del mismo.</p> <p>La igualdad integral de los sexos no pudo proponerse en el <i>Discurso</i>, aun admitiendo, que son otros su tema y su propósito. El rol femenino no es otro que el supremo poder conservador del orden y la concordia.</p> <p>De derechos políticos de la mujer, ni hablar, pues <i>el casto poder</i>, ha de ejercerse exclusivamente en el marco matrimonial. La nostalgia clasicista de Esparta refuerza la tesis sobre el mundo ideológico histórico que sirve de transfondo al <i>Discurso</i>. Las mujeres no tienen una calidad jurídica plena y no había mucho interés por modificar dicho estatus “insinuativo”.</p> <p>Más adelante Rousseau, al tratar la pasión sexual, afirmará que lo moral en el amor es un sentimiento ficticio, ensalzado por las mujeres con mucha habilidad y diligencia para establecer su imperio y convertir en dominante al sexo que debería obedecer, “sólo así hace la felicidad de los hombres”. Son manifiestas las contradicciones en el tema, habida de las conflictivas relaciones de Rousseau con las mujeres, hasta que se refugió en Thérèse Levasseur.</p>	<p>“El ideal político de Rousseau no es la pura y simple <i>igualdad</i>, sino una combinación de igualdad natural y desigualdad civil, sin preconizar <i>nivelación</i> alguna” (Starobinski).</p> <p>“La Constitución de Ginebra distinguía entre <i>ciudadanos</i>” (que gozaban a plenitud de sus derechos económicos y sociales), “<i>burgueses</i>” (con esos mismos derechos excepto el de ser elegidos magistrados), “<i>habitantes</i>” (que sólo tienen derechos económicos pero que podían residir permanentemente en la ciudad) y “<i>extranjeros</i>” (de residencia temporal) (Bachofen y Bernardi).</p>

¹⁰⁸ Otros elementos de *la Dedicatoria* han sido analizados más arriba, por lo que remitimos a esas páginas anteriores.

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>(Prefacio) “...¿Cómo conocer el origen de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocer a los hombres mismos? ...el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas perpetuamente renovadas por la adquisición de un sin fin de conocimientos y de errores, por los cambios sobrevenidos en la constitución de los cuerpos y por el conflicto constante de las pasiones ha cambiado, por así decirlo, de apariencia hasta el punto de resultar casi irreconocible...”.</p>	<p>Una grave dificultad metodológica que tiene el aspecto de “círculo vicioso”: para descifrar la desigualdad es menester descifrar el enigma del hombre en su estado natural de igualdad, pero ello requeriría una operación fuera de nuestro alcance cognoscitivo no sólo por las trasmutaciones inmensas de la historia milenaria sino porque, además, el sujeto cognoscente está condicionado por esa misma historicidad que lo comunica con el objeto a descubrir.</p>	<p>“Buscando conocernos desarrollamos facultades ignoradas por el hombre natural: el instrumento que desarrollamos para aumentar nuestro conocimiento nos aleja del objeto a conocer y es un caso extremo de dificultad epistemológica, pues el sujeto y el objeto de conocimiento se confunden” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Prefacio) “Esta ignorancia de la naturaleza del hombre es la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición del <i>derecho natural</i>. Pues la idea del derecho, dice <i>el señor Burlamaqui</i> y más aun la del derecho natural son, evidentemente, ideas relativas a la naturaleza del hombre”.</p>	<p><i>Burlamaqui</i> fue el tratadista ginebrino que divulgó a Wolff y Pufendorf. El autor de este ensayo tiene otro sobre su obra <i>divulgadora</i>. “Elementos de <i>derecho natural</i>”. Con <i>Barbeyrac</i> “<i>la santísima trinidad del derecho político ginebrino</i>” tuvo en Rousseau al más famoso de los tres. Burlamaqui fue leído por los insurgentes mexicanos del círculo de Morelos.¹⁰⁹</p>	<p>“Habiendo definido el tema, es necesario conocer al <i>hombre natural</i> a fin de, por contraste, conocer al <i>hombre civil</i>, Rousseau, <i>por vez primera en sus obras</i> y de la manera quizá la más decisiva, abordará la noción de “<i>derecho natural</i>”, introducida en el texto por una referencia a <i>Jean-Jacques Burlamaqui</i> y sus <i>Principios de derecho natural</i>. Hay que recordar que este reconocimiento a Burlamaqui no es gratuito, pues gozaba de prestigio intelectual y era un actor mayor en la vida política de Ginebra. Sus dos obras principales: <i>Principes du droit naturel</i> (1747) y</p>

¹⁰⁹ Para Robert Derathe (*Rousseau et la science politique de son temps*, París, 1950) la influencia de Burlamaqui sobre Rousseau habría sido superficial (Arminos).

		<p><i>Principes du droit politique</i> (1751) de póstuma publicación tuvieron inmenso éxito y fueron reconocidos cimas del jusnaturalismo” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Prefacio) “...meditando sobre las primeras y más elementales operaciones del alma humana creo advertir en ella dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente en nuestro bienestar y nuestra conservación y el otro nos inspira a una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier otro ser sensible y principalmente a nuestros semejantes. Del <i>concurso y la combinación</i> que nuestro entendimiento es capaz de hacer de estos dos principios sin que sea necesario introducir el de <i>so-ciabilidad</i> demanan, a mi juicio, todas las normas del derecho natural, normas que la razón se ve después obligada a asentar sobre otros fundamentos cuando merced a sus desarrollos sucesivos termina por ahogar del todo a la naturaleza”.</p>	<p><i>Los dos principios son la piedad y el amor de sí mismo (amour-de soi).</i> El problema de la fundamentación del derecho natural es un tópico de la elite natural jurídica y según la respuesta que se le dé, las escuelas se alinean, <i>grosso modo</i>, en intelectualistas o voluntaristas respecto de la producción de la ley. Las consecuencias políticas de ello también difieren. Por un lado la edición <i>absolutista</i> (voluntarista) y por el otro la relativista (intelectualista).</p>	<p>“El <i>amor de sí mismo y la piedad</i> son movimientos espontáneos de la sensibilidad que fundan la moral natural. Una oposición se precisa entre <i>amor propio y amor de sí</i>: este último, espontáneo y el primero, en cambio, nacido de comparar y reflexionar sobre las diferencias entre los hombres, lo que origina males a la conciencia y daños a la sociedad... Estos principios anteriores a la razón no son imperativos exteriores: son <i>‘impulsiones interiores’</i> y por ello el derecho natural se realiza espontáneamente entre el ‘hombre natural’. La pérdida de la condición natural impide vivir conforme a dicho ordenamiento y si su razón hace ver al hombre que la conservación propia y el respeto al otro son necesarios para la vida social. El derecho así no cambia sus fines; sólo cambia en sus fuentes, natural o convencional. Para Kant equivale a la reconciliación entre <i>natura y cultura realizada gracias a la ‘razón práctica’</i>” (Starobinski). “La <i>sensibilidad y la conmiseración</i> consiguiente le viene a Rousseau de Shaftesbury traducido por Diderot” (Bachofen y Bernardi).</p>

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>(Prefacio)</p> <p>“Este mismo estudio del hombre originario, de sus auténticas necesidades y de los principios fundamentales de sus deberes sigue siendo el único medio adecuado que puede emplearse para vencer ese sinfín de dificultades que se presentan sobre el <i>origen de la desigualdad moral</i>, sobre los <i>verdaderos fundamentos del cuerpo político</i>, sobre los <i>derechos recíprocos de sus miembros...</i>”.</p>	<p>Las desigualdades sociales, las diferencias o asimetrías, los desniveles, las inequidades entre los hombres reconocen en todas un mismo origen: <i>la desigualdad moral</i> que nace del <i>amour propre</i>, estimulado por falsas necesidades antinaturales que llevan a la <i>desigualdad social</i> que es instaurada por la apropiación excluyente de los bienes y productos de la tierra. Al descifrarla encontraremos los fundamentos (la legitimación) del cuerpo político y <i>los derechos</i> (recíprocos, civiles y políticos).</p>	<p>“La Academia de Dijon al negarle el premio del concurso se lo otorgó a un cierto Talvert que explicó el origen de la desigualdad por obra del pecado original y como ‘justo castigo’ del hombre culpable” (Bachofen y Bernardi).</p> <p>“La convocatoria del concurso sobre el origen de la desigualdad establecía un premio de treinta doblones en una medalla de oro. Los trabajos podían redactarse indistintamente en francés o en latín y su lectura no debía exceder los tres cuartos de hora” (Salustiano Masó).</p>
<p>(Discurso)</p> <p>“Concibo en la especie humana <i>dos maneras de desigualdad</i>. Una, que llamo <i>natural o física</i> por cuanto se halla establecida por <i>la naturaleza</i>, y que consiste en la diferencia de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; y otra, que puede llamarse <i>desigualdad moral o política</i>, porque dependen de una especie de <i>convención</i> y se halla establecida o al menos autorizada por el consenso de los hombres”.</p>	<p>Se explica, entre otras cosas, <i>el origen convencional del derecho</i> que consagra la <i>desigualdad moral o política</i>, sancionando con castigos a los que se rehúsen a respetarla dentro de los límites y con las modalidades que el propio cuerpo de normas legales estatuye.</p>	<p>“Lo <i>natural</i> significa aquí lo que puede ser constatado y que distingue factualmente a los individuos independientemente de toda <i>institución</i>. Lo <i>moral y político</i>, la desigualdad convencional, designa las diferencias de <i>status</i> creadas artificialmente <i>por la costumbre o por la ley</i>”.</p> <p>Pero Rousseau <i>no considera necesariamente ilegítimas ni la desigualdad en general ni la desigualdad convencional</i> y dejará escrito que la desigualdad moral autorizada por el <i>derecho positivo</i> sólo encontraría al <i>derecho natural</i> cuando no concurre en la misma proporción que la desigualdad física. No excluye por tanto <i>la posibilidad de cierta desigualdad moral o política</i> en algunos terrenos, siempre</p>

		<p>con la condición de <i>que sea “proporcional” a las desigualdades objetivas</i> que distinguen a los individuos. Esto recupera la idea de la desigualdad “geométrica” o proporcional, que teorizó <i>Aristóteles</i>, quien la estima más justa que una <i>igualdad pura o “aritmética”</i> (Bachofen y Bernardi).</p> <p>“La única desigualdad moral es la que deviene de la <i>ley justa</i> que, teniendo en cuenta la desigualdad física se aplica <i>igualmente a todos</i>” (Starobinski).</p>
<p>(Discurso)</p> <p>“¿De qué se trata pues, exactamente en este Discurso? De señalar en el proceso de las cosas el momento en que, al ser <i>sustituida la violencia por el derecho</i>, quedó <i>la naturaleza sometida a la ley</i>; de explicar por qué concatenación de prodigios puede el <i>fuerte decidirse a servir al débil y el pueblo a comprar una paz hipotética</i> al precio de una felicidad efectiva”.</p> <p>N. B. (“<i>paz hipotética</i>” es para algunos traductores “<i>tranquilidad ideal</i>”).</p>	<p>Kelsen ha explicado en su <i>Teoría general del derecho y el Estado</i> (Berkley, 1949) que el derecho no sustituye a la fuerza sino que más bien <i>monopoliza</i> su uso mediante reglas e instituciones, eminentemente gubernamentales, reconocidas mayoritariamente, y que al efectuar esa operación concentra su disolución por el enfrentamiento de fuerzas individuales, dispersas y antagónicas. El postulado de Rousseau es radical y explosivo como el que más, pues hace uso del término “violencia” y no de “fuerza”, que es “<i>neutral</i>”.</p>	<p>Hay aquí un eco de De la Boétie y su <i>Discours de la servitude volontaire</i> (Bachofen y Bernardi).</p> <p>El discurso de De la Boétie era encomiado favorablemente por Montaigne, lo que no deja de ser asombroso pues fue escrito cuando el autor contaba sólo con dieciocho años. Se le conoce también bajo el título de <i>Contra uno</i>, y el abate <i>Lamennais</i>, protagonista de la “crisis modernista” de la Iglesia católica en el siglo XIX, editor del famoso periódico <i>L’avenir</i>, condenado por Roma, que terminó sus días abjurando en un desesperanzado ateísmo, lo publicó en 1837, volviendo a ponerlo en circulación. Originalmente el <i>Discurso</i> de De la Boétie fue tachado de calvinista y, por ende, prohibido. Marat, durante la revolución lo plagió en <i>Les chaines de l’esclavage</i> (ICP).</p>

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>(Primera parte)</p> <p>“Pretende Hobbes que el hombre es, por naturaleza, intrépido y no busca otra cosa más que atacar y combatir. Un filósofo ilustre opinó lo contrario, y Cumberland y Pufendorf aseguran también que no hay otro ser más tímido que el hombre en estado de naturaleza...”.</p>	<p>Las antinomias fundacionales de la <i>teoría político-jurídica moderna</i> no podía Rousseau dejarlas de lado. La respuesta es clave en la peculiaridad excepcional de su doctrina.</p>	<p>“La afirmación hobbesiana está tanto en <i>De Cive</i> (I, 4 y 12) como en <i>Leviatán</i> (I, 13). Para Hobbes, <i>la guerra de todos contra todos</i> es un aspecto de la <i>igualdad natural: El ‘filósofo ilustre’ es Montesquieu (Esprit des lois I, cap. II)</i>. Richard Cumberland se aplica a refutar a Hobbes en su principal obra (<i>De legibus naturale</i>, 1672, traducida al francés por otro suizo, <i>Barbeyrac</i>) diciendo que ‘los movimientos naturales (del alma) son más fuertes para el bienestar universal que la guerra de todos contra todos’” (Starobinski).</p> <p>“Unos y otros se equivocan e ilustran diferentemente el sofisma de extrapolar el hombre civil al hombre natural, que no es intrépido ni perezoso puesto que raramente experimenta adversidades reales que comprometan su supervivencia. Se anuncia aquí la idea que se desarrolla a lo largo del Discurso, a saber que la violencia (ejercida o sufrida) no tiene su origen en la naturaleza sino en las instituciones sociales” (Bachofen y Bernardi).</p> <p><i>Barbeyrac</i> fue también el principal divulgador del pensamiento jurídico de <i>Pufendorf</i> (ICP).</p>
<p>(Primera parte)</p> <p>“Solo he considerado hasta aquí al hombre físico. Tratemos ahora de contemplarlo, en su aspecto metafísico y moral.</p>	<p>La antropología y la moral (derecho y política) roussonianas postulan y suponen el libre albedrío como el fundamento y la razón última de la conducta.</p>	<p>“Este pasaje y las páginas siguientes sobre el origen de las lenguas requieren de atención escrupulosa. El sentido de la distinción entre metafísica y moral lo da la organi-</p>

<p>En todo animal no veo más que una máquina ingeniosa a la que ha dotado la naturaleza de sentidos para fortalecerse ella misma y para asegurarse, hasta cierto punto, contra aquello que tiende a destruirla o trastornarla. Las mismas advierto precisamente en la máquina humana o en la diferencia de que en las operaciones de los animales lo hace todo la naturaleza por sí sola, mientras que el hombre contribuye a las suyas en calidad de agente libre. Uno escoge o rechaza por instinto y el otro, merced a un acto de libre albedrío; lo que hace que el animal no pueda apartarse de la norma aun cuando le fuere ventajoso hacerlo y que el hombre se aparte a menudo de ella en perjuicio propio”.</p>	<p>La concepción mecanicista es atemperada por la libertad de elegir. Las máquinas son motivos de asombro y curiosidad de los ilustrados, y su conocimiento fue difundido por las célebres “<i>Planches</i>” (grabados) de la <i>Encyclopédie</i> de Diderot. <i>Per se</i> la racionalidad humana no es forzosamente buena pues es dicha facultad la que posibilita contravenir la naturaleza.</p>	<p>zación del Discurso. Las cualidades <i>morales</i> son las que conciernen a las relaciones de los hombres entre sí (<i>piEDAD, las pasiones</i>). Las <i>metafísicas</i> distinguen al individuo humano del animal (<i>libertad y perfectibilidad</i>). Este análisis está dirigido o subordinado a la tesis principal, a saber, establecer la distancia infinita que separa al hombre natural del hombre civil pues la libertad y la perfectibilidad son los atributos o capacidades que permiten pasar de un estado al otro” (Bachofen y Bernardi). “<i>Perfectibilidad</i>, noción básica del Discurso, es un neologismo forjado por el propio Rousseau” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Primera parte) “Digan los moralistas lo que quieran, el entendimiento humano debe mucho a las <i>pasiones</i> que recíprocamente le deben mucho también a él. Gracias a su actividad se perfecciona nuestra razón; si nos afanamos por saber es porque deseamos gozar y no es posible concebir por que quien no tuviera deseos ni temores iba a tomarse el trabajo de razonar. <i>Las pasiones</i>, a su vez, traen su origen de nuestras necesidades y su progreso se debe a nuestros conocimientos; pues no podemos desear o temer las cosas</p>	<p>Es la superación del monismo racionalista, pero además al proponer el dualismo <i>razón-pasiones</i> (Descartes y Malebranche), Rousseau exalta la <i>correspondencia no conflictiva</i> del hombre natural con su entorno y consigo mismo, a fin de ir preparando los elementos para la crítica a la <i>apropiación, el “hecho de fuerza” fundante</i> de la desigualdad.</p>	<p>La del propio <i>Rousseau</i>: “...con excepción de los puros menesteres físicos, que la propia naturaleza reclama, todas nuestras demás necesidades no son tales más que por la costumbre, antes de la cual no eran necesidades en modo alguno o por nuestros deseos y no se desea lo que no se está en condiciones de conocer. De donde se infiere que no deseando el hombre salvaje más que las cosas que conoce y/o conociendo más que aquellas cuya posesión está en su mano o son fáciles de adquirir, no debe haber <i>nada tan tranquilo como su alma ni tan limitado como su espíritu</i>”.</p>

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>sino por las ideas que de ellas tengamos, o bien por la simple noción de la naturaleza; y el hombre salvaje, privado de toda suerte de luces no experimenta más que pasiones de esta última especie; sus deseos no van más allá que sus necesidades físicas; los únicos bienes que conoce en el universo son las comida, una hembra y el descanso; las únicos males que teme son el dolor y el hambre. Digo el dolor y no la muerte, pues el animal no sabrá jamás lo que es morir, siendo el conocimiento de la muerte y sus terrores una de las primeras adquisiciones que hizo el hombre al apartarse de la condición animal”.</p>		<p>“La originalidad de Rousseau consiste en afirmar la interdependencia de las pasiones y el entendimiento a partir de la noción de <i>necesidad</i>” (Starobinski). “El tema de la muerte y su desconocimiento ideal o imaginativo viene de Cicerón y pasa por Montesquieu” (Starobinski).</p>
<p>“¿Qué fue más necesario, una sociedad ya constituida para la institución de las lenguas o unas lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad? Sea de estos orígenes lo que fuere al menos queda claro el poco cuidado que se tomó la naturaleza en aproximar a los hombres merced a necesidades mutuas y en facilitarles el uso de la palabra, en qué escasa medida tenía prevista su sociabilidad y qué poco puso de su parte en todo lo que los hombres hicieron para establecer sus vínculos... Sé que se nos repite sin descanso que no hubiera existido nada tan miserable como el hom-</p>	<p>El texto cierra la larga disertación sobre el origen del lenguaje. Recuértese que el Ensayo sobre el lenguaje es coetáneo del de la desigualdad (véase arriba opinión de Derrida). De nuevo el propósito es subrayar el malestar que civilización y progreso, desviados y <i>antinaturales</i> imprimen a la condición humana, de ahí que Rousseau llegara a cargar con las tintas dramáticas del suicidio su argumentación. La controversia está, desde luego, enderezada contra el <i>jusnaturalismo</i> (de la sociabilidad).</p>	<p>“Es un lugar común afirmar que las miserias del hombre sin sociedad son al <i>jusnaturalismo</i> moderno lo que las miserias del hombre sin un Dios son a la apologética agustiniana” (Bachofen y Bernardi). “Rousseau responde aquí, entre otros, a Pufendorf, quien había sostenido que, ‘si el hombre no es en este mundo el más desdichado de los animales, se lo debe al trato que tiene con sus semejantes’” (<i>De Jus naturale et gentium</i>) (Salustiano Masó y Starobinski).</p>

<p>bre en estado natural... Ahora bien, quisiera que alguien me explicara qué clase de miseria puede ser la de un ser libre que tiene en paz el alma y perfecta salud del cuerpo; yo pregunto: ¿cuál de las dos, la vida civil o la vida natural es la más dada a hacerse insoportable a los que de ella disfrutan? No vemos casi en torno nuestro gente que se lamenta de su existencia; hay hasta quienes se privan de ella y apenas si basta la conjunción de las leyes divina y humana para poner fin a este desorden. Yo pregunto si se ha oído decir alguna vez que un salvaje en libertad se le haya pasado por las mentes quejarse de la vida y darse la muerte. Júzguese, pues, con menos orgullo de qué lado está la verdadera miseria”.</p>		
<p>(Primera parte) “Parece en principio que como en ese estado no tuvieron los hombres ninguna clase de relación moral entre sí ni deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos y no tenían vicios ni virtudes, a no ser que tomando esas palabras en un sentido físico, llamemos vicios en el individuo o a las cualidades que pueden perjudicar a su propia conservación y virtudes a las que puedan favorecerla, en cuyo caso habría que tener por más virtuoso al que menos resistiera a los puros impulsos de la naturaleza. Pero sin</p>	<p>Moral y derecho son intrínsecamente sociales, aun cuando encuentren fundamento en la naturaleza del hombre pues suponen razón y pasiones privativas de nuestra especie. La moral y el derecho responden a un impulso natural aun cuando éste no pueda actualizarse sino socialmente. La cuestión central es la contribución de la moral y el derecho a la felicidad, al disfrute de la vida sin temer los males y sin esperar los bienes que no dependen de nosotros y cuya expectativa nos hace infelices.</p>	<p>“El bien y el mal moral suponen una relación establecida con el otro y el ejercicio de la reflexión. Antes de la instauración de dicha relación nuestras <i>inclinaciones</i> sólo miran a nuestra conservación y deben ser consideradas como <i>derechos</i>... La idea de la inocencia premoral del hombre primitivo fue expuesta admirablemente por <i>Séneca</i>” (Starobinski). “Aquí Rousseau postula varias <i>tesis esenciales</i>: 1. Las ideas de relación y de moral se implican recíprocamente: toda relación auténtica (a diferencia de los encuentros for-</p>

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>apartarnos del sentido ordinario, procede suspender el juicio que pudiéramos formular acerca de una situación semejante y no fiarnos de nuestros prejuicios hasta que con la balanza en la mano hayamos averiguado si hay más virtudes que vicios entre los hombres civilizados o si sus virtudes son más provechosas que funestos sus vicios, o si el progreso de sus conocimientos es compensación suficiente de los males que mutuamente se infieren a medida que se instituyen acerca del bien que debieran hacerse a si mirándolo bien, no se hallarían en situación más dichosa sin mal que temer ni bien que esperar de nadie que sometidos a una dependencia en la que se obligan a recibirlo todo de aquellos que no se obligan a darles nada”.</p>		<p>tuitos y esporádicos del estado de naturaleza) implica <i>permanencia, hábito y convención</i>, tres determinaciones de la categoría de ‘costumbre’. Es preciso entender que no existe la moral sino para el ser devenido <i>relativo</i> en tanto que el hombre natural es <i>absoluto</i>.</p> <p>2. Puesto que ella surge de la <i>relación, la moralidad</i> no se define por normas (bien y mal) sino por la modalidad de la relación con el otro (bondad o maldad).</p> <p>3. La expresión <i>devoirs connus</i> (deberes conocidos) no implica que sean ignotos; alude más bien a la tesis de que para la existencia del deber requiérese que alguien deba algo a otro y que <i>se conozca</i> aquello que debe... La paradoja en Rousseau es que la moralidad y la corrupción sean coextensivas” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Primera parte) “Hay además otro principio que Hobbes no echó de ver y que, habiéndose dado al hombre para suavizar en determinadas circunstancias la ferocidad de su <i>amor propio</i>, o el deseo de conservarse antes de que naciera en él ese amor, temple el ardor con que mira por bienestar mediante una repugnancia innata a ver sufrir a su semejante. No creo que tenga ninguna contradic-</p>	<p>Una categoría nueva, la de “<i>piedad</i>” se incorpora al <i>Discurso</i> como otra aportación inédita en la literatura política y moral de la época. Se trata de un elemento esencial de la condición humana incontaminada, que es vía a la virtud y a la fraternidad de la humanidad. Es un paliativo del instinto ciego de autoconservación y, por ende, diferencia al hombre específicamente.</p>	<p>La del propio <i>Rousseau</i>: “No hay que confundir el <i>amor propio</i> con el <i>amor de sí mismo</i>, dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y <i>por sus efectos</i>. <i>El amor de sí mismo</i> es un sentimiento natural que mueve a todo animal a velar por su propia conservación y que en el hombre, guiado por la razón y <i>modificado por la piedad</i>, determina <i>la humanidad y la virtud</i>. El amor propio no es más que un <i>sentimiento</i></p>

<p>ción que temer si concedo al hombre la única virtud natural que se ha visto obligado a reconocer el más exagerado detractor de las virtudes humanas. Me refiero a la <i>piedad</i>, disposición conveniente para unos seres tan débiles y sujetos a tantos males, como somos nosotros; virtud tanto más universal cuanto que <i>procede</i> en él al uso de toda reflexión...”.</p>		<p><i>relativo</i>, ficticio y originado en la sociedad, que mueve a cada individuo a <i>hacer más caso de sí</i> que de cualquier otro, que <i>inspira a los hombres todos los males</i> que mutuamente se inferen y que es el <i>verdadero principio del honor</i>... El hombre en su estado natural no abrigará odio ni deseo de venganza, pasiones que sólo pueden surgir del sentimiento de haber sufrido alguna ofensa, y como quiera que es el desprecio o la intención de hacer daño y no el daño en sí lo que constituye la ofensa unos hombres que no saben <i>ni valorarse ni compararse</i> pueden <i>hacerse muchas violencias</i>, siempre que obtengan de ello un provecho <i>sin ofenderse nunca</i> recíprocamente ...como hechos naturales, sin la menor moción de insolencia o de desprecio y sin otra pasión que el dolor o la alegría de un lance afortunado o adverso”.</p> <p>“¿Cómo se pone en movimiento la <i>piedad</i>? Saliendo de nosotros mismos y poniéndonos en lugar del que sufre. No suframos sino en tanto <i>juzgamos</i> que hay alguien que sufre” (Starobinski).</p>
<p>(Primera parte) (La <i>piedad</i>). “En lugar de esta máxima sublime de justicia razonada: ‘<i>Haz a los demás lo que quieras para tí</i>’, inspira a todos los hombres esa otra máxima de bondad natural, mucho menos perfecta, pero más útil</p>	<p>La “regla de oro” y una versión realista del mal menor, atribuida al impulso natural del hombre, es decir, ‘<i>presocial</i>’ para abonar la tesis del “malestar en la cultura”.</p>	<p>“La primera máxima tiene dos fuentes evangélicas: Mateo 7,12 y Lucas 6,3” (Starobinski).</p> <p>“Sería abusivo ver en el realismo de la oposición entre la ‘máxima sublime’ y la ‘máxima útil’ de la bondad natural una des-</p>

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>acaso que la anterior: ‘<i>Procura tu bien con el menor mal posible para tu prójimo</i>’... Es, en suma, en este sentimiento natural más que en sutiles argumentaciones donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre experimenta en hacer el mal, aun con independencia de las máximas de la educación”.</p>		<p>calificación de la primera. Es preciso comprender ante todo el reproche de Rousseau a los teóricos del <i>derecho y la religión naturales</i> de que la condición de la eficacia de ambos era una sociedad bien ordenada” (Bachofen y Bernardi).</p> <p>“En la Correspondencia General de <i>Voltaire</i> la carta a este respecto, dirigida a <i>Rousseau</i>, rebatiéndolo concluye común los ejemplos de nuestras naciones han vuelto a los salvajes (los iroqueses de <i>Canadá</i>) tan malvados como nosotros” (Armiño).</p>
<p>(Primera parte)</p> <p>“Si me extiendo tanto en la suposición de esta condición primitiva es porque como hay antiguos errores y prejuicios inventados que destruir he creído que debía ahondar hasta la raíz y mostrar en el cuadro del verdadero estado de la naturaleza hasta qué punto <i>la desigualdad, incluso la natural</i> dista de tener en dicho estado tanta realidad e influencia como pretenden nuestros autores... Ahora bien, si comparamos la diversidad prodigiosa de formas de educación y modos de vida que reina en los diferentes órdenes del estado civil con la sencillez y uniformidad de la vida animal y salvaje... comprenderemos hasta que punto la diferencia entre hombre y hombre debe ser</p>	<p>Era preciso establecer, para efectos argumentales, la <i>distancia insalvable</i> entre la desigualdad <i>natural</i> y la <i>institucional</i>, por una parte y luego dejar asentado que <i>toda servidumbre</i> es social por definición descartando, por último, la objeción de “meras conjeturas” que descalificarían la robustez argumentativa que pretende Rousseau. La importancia central de la <i>perfectibilidad</i> está desarrollada en la nota de Starobinski aneja a estas líneas.</p>	<p>“Rousseau define nuevamente la intuición fundamental que guía su pensamiento: es reconociendo todo lo que el devenir colectivo debe al contacto de obstáculos exteriores como puede ser comprendida la genealogía <i>de la razón, la del mal</i> y también la de la formación de <i>grupos sociales y sus instituciones</i> (entre las que figura la <i>desigualdad civil</i>). Esta triple genealogía se desenvuelve mediante un solo proceso cuyos elementos son interdependientes... En el libro IV del <i>Emilio</i>, Rousseau reafirmará la necesidad de considerar simultáneamente la historia moral y la historia política del género humano: es necesario estudiar a la sociedad mediante el estudio del hombre y a éste mediante el de la sociedad: aquellos que quieran tratar</p>

<p>menor en el estado de naturaleza que en el de sociedad y en qué medida <i>la desigualdad natural</i> debe aumentar en la especie humana con <i>la desigualdad institucional</i>... Todo el mundo debe ser claro que si sólo la mutua dependencia de los hombres y de las necesidades recíprocas que los unen crea <i>los lazos de servidumbre</i>, es imposible esclavizar a un hombre sin haberle puesto antes en el caso de no poder prescindir de otro; y como tal situación no existe en el estado de naturaleza, todos están en él libres de yugo y no cuenta para nada <i>la ley del más fuerte</i>... Las consecuencias que quiere deducir no serán <i>conjeturales</i> ya que, sobre los principios que acabo de establecer no podría fundarse ningún otro sistema que no me dé los mismos resultados y del que no pudiera sacar las mismas conclusiones. Tras haber señalado que la <i>perfectibilidad</i> y las demás virtudes sociales que el hombre natural había recibido en potencia, me falta por considerar los diferentes azares que pudieron perfeccionar la razón humana con menoscabo de la especie al volver malo a un ser socializado”.</p>		<p>separadamente la política de la moral nunca entenderán ni la una ni la otra” (Starobinski).</p>
<p>(Segunda parte) “El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: ‘Esto es mío’, y encontró personas lo bastante sim-</p>	<p>Es el <i>súmmum</i> del <i>Discurso</i> el núcleo de la literatura igualitaria: <i>hipótesis, proclama y denuncia</i>, todo al mismo tiempo. Además, establece el partearguas entre el estado de na-</p>	<p>“En el pasaje de <i>Rousseau</i> hay más implicaciones: en la fecha de escritura y publicación del <i>Discurso</i> comienza a extenderse por <i>Francia</i> el cercado de los terrenos rura-</p>

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>ples para creerle fue el <i>verdadero fundador de la sociedad civil</i>. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que arrancando las estacas o cegando el foso hubiera gritado a sus semejantes: ‘Guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie...’! Dicha idea de propiedad, corolario sin duda de muchas ideas anteriores que sólo pudieron nacer sucesivamente, no se formó de repente en el entendimiento humano, hubo que hacer muchos progresos, adquirir bastante industria y conocimientos, transmitirlos y argumentarlos generación tras generación, antes de alcanzar este <i>último término del estado de naturaleza</i>”.</p>	<p>turalidad y la sociedad civil. Vendría después <i>Proudhon</i> a sentenciar: “La propiedad es un robo” y la línea marxista tratándose de los “medios de producción”.</p>	<p>les con objeto de mejorar el rendimiento, tal y como había demostrado la práctica inglesa: <i>Locke</i> había sido el primero, a finales del siglo XVII, que había dado a luz <i>la idea</i> de que la propiedad derivada del trabajo de uno es un <i>derecho natural</i>. El cercado del texto aludía, por lo tanto, a muchos propietarios que trataban de mejorar los cultivos, de aumentar la producción de cabezas de ganado; luego serían los braceros los que sudarían sobre la tierra, cosechándola a sueldo para los propietarios; al desaparecer los pastos comunales por los cercados, los campesinos sin propiedad rural organizaron hasta mediados del siglo XIX protestas y actos de violencia” (Starobinski) (Armiño).</p> <p>“<i>Chateaubriand</i> ha hecho observar la analogía entre el texto de Rousseau y un famoso ‘<i>Pensée</i>’ de <i>Pascal</i>: ‘Este pájaro es mío dicen unos niños miserables; este es mi lugar bajo el sol: he aquí al comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra...’”. Según <i>Gilbert Chinard</i> esta idea no es sino un <i>lugar común</i> de moral cristiana y de <i>moral jurídica</i>. “Puede trazarse su línea de Cicerón o Grotius, pasando por San Agustín y Santo Tomás. En efecto, la tradición admite que para la humanidad regida por un solo</p>

		<p><i>derecho natural</i> todo es común para todos; el <i>derecho de propiedad</i> no es sino un <i>derecho civil</i>, fundado en las leyes positivas, es decir, sobre convenciones humanas” (Starobinski).</p> <p>“Este <i>incipit</i> es un pasaje clave del <i>Discurso</i>. Se trata antes que de la propiedad, de la <i>apropiación</i> de la tierra, de la propiedad raíz. El <i>acto de fuerza</i> en que consiste hubiera sido inevitable sin el consentimiento de quienes lo creyeron válido. Se generaliza así <i>la relación</i> entre la <i>fuerza, el derecho y el consentimiento</i>.</p> <p>Se trata de la aparición del poder político y las leyes que la propiedad supone y exige. Es importante hacer notar que el apropiador inicial no se contenta de hacerse facultativamente del terreno sino que acompaña al acto de una <i>declaración</i> que debe conducir a verlo como creador de un <i>Estado de derecho</i>, así sea embrionario” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Segunda parte)</p> <p>“Es preciso señalar que una vez implantada la sociedad y ya establecidas las relaciones entre los hombres, exigían en ellos unas cualidades distintas de las que tenían por su constitución primitiva; que como empezará a introducirse <i>la moralidad</i> en las acciones humanas <i>y antes de que las leyes existiesen</i> fuera cada cual su único juez y vindi-</p>	<p>Un estado inmejorable equilibrando la <i>indolencia</i> (en sentido etimológico de término) del estado de naturaleza <i>y el amor propio incipiente</i>: es la sociedad naciente pero aún tolerable. Es necesario subrayar la asociación entre sociedad y castigos.</p>	<p>La del propio <i>Rousseau</i>:</p> <p>“¿Por qué inconcebible perversión del juicio se niegan (los ‘salvajes’), constantemente a civilizarse o a aprender a vivir dichosos entre nosotros mientras que, en cambio leemos tantas referencias de franceses y otros europeos que <i>se han refugiado</i> voluntariamente entre esos pueblos y han pasado con ellos la vida entera sin poder</p>

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>cador de las ofensas recibidas la bondad conveniente en el puro estado de naturaleza no era ya la que convenía a <i>la sociedad naciente</i>; que era preciso que los castigos se hiciesen más severos a medida que las ocasiones de ofenderse se hacían más frecuentes y que el terror de las venganzas era el llamado a sufrir el freno de la ley.</p> <p>Así, aunque los hombres se hubieran vuelto menos sufridos y la <i>piEDAD natural</i> hubiera experimentado ya alguna alteración, este periodo del desarrollo de las facultades humanas mantenido en un justo medio entre la indolencia del <i>estado primitivo</i> y la impetuosa actividad de nuestro <i>amor propio</i>, debió de ser la época más feliz y duradera. Cuanto mejor se mira, más claro resulta que aquel estado era el menos propicio a las revoluciones, el mejor para el hombre y que sólo debió salir de él por causa de algún funesto azar que, para bien de todos, jamás debiera haber sobrevenido”.</p>		<p>abandonar ya sin esa forma tan extraña de vivir y vemos incluso a misioneros sensatos añorar enternecidos los días <i>apacibles e inocentes</i> que pasaron entre esas razas tan despreciadas?”.</p> <p>“Es el mejor estado posible porque el precio por salir del estado natural (el despertar de las <i>rivalidades y sus conflictos</i>) queda moderado, contrabalanceado por los primeros desarrollos de las facultades humanas: formación de los sentimientos de <i>sociabilidad</i>, despertar de la <i>inteligencia</i>, de la <i>afectividad</i>, del sentido <i>estético</i>, de la <i>moralidad</i>” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Segunda parte)</p> <p>“...mientras no se ocuparon más que en obras que podía hacer uno solo y en artes que no requieran el concurso de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos y dichosos en la medida que su naturaleza lo consentía y siguieron <i>gozando del regalo de un</i></p>	<p>El <i>buen salvaje</i> no es el antisocial del panfleto colonialista: goza de un trato mutuo, conservando su independencia. Es la <i>necesidad</i> de otro para satisfacer necesidades crecientes lo que destruye la igualdad y el pasaje (<i>moral y físico</i>) se trastoca degradándose los dos en miseria y el humano en esclavitud.</p>	<p>“Habría necesidad de evocar aquí las leyendas del <i>buen salvaje</i>, partiendo de las fuentes antiguas, haciendo el inventario de los textos del Renacimiento y del siglo XVII <i>en donde la idea es manifiesta</i>” (Starobinski).</p> <p>“Es la <i>gran revolución</i>. Rousseau insiste en sus dos tesis mayores: 1) la desigualdad tal</p>

<p><i>trato mutuo independiente</i>. Pero desde el momento en que un hombre hubo menester la ayuda de otro, no bien se dieron cuenta de que era provechoso que uno solo tuviera provisiones para dos, <i>la igualdad desapareció</i>, se introdujo <i>la propiedad</i>, hizose necesario el trabajo y los inmensos bosques se transformaron en vastas campañas que hubo que regar con el sudor de los hombres y en las que pronto se vio a la esclavitud y la miseria geminar y crecer con las mieses”.</p>		<p>y como existe en las sociedades civiles (desigualdad ‘convencional’) no se explica por las desigualdades naturales, sino por una modificación de los vínculos sociales. De ahí que pueda afirmar que la igualdad desaparece en un momento determinado de la historia humana. 2) Esta modificación está íntimamente ligada a la aparición de la propiedad y más precisamente a la única forma de propiedad que requiere absolutamente adoptar una envoltura jurídica; la propiedad raíz” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Segunda parte) “Del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto y una vez reconocida la propiedad surgieron las primeras <i>normas de justicia</i>... Sólo el trabajo, al dar <i>derecho al cultivador</i> sobre el producto de la tierra que ha labrado, se lo da en consecuencia <i>sobre la propia tierra</i>, al menos hasta la recolección y así un año tras otro, lo cual viene a constituir una suerte de <i>posesión continua</i> que fácilmente se transforma en propiedad. Cuando los antiguos, dice Grocio, aplicaron a Ceres el epíteto de legisladora y a una fiesta celebrada en su honor el nombre de Tesmoforias, dieron a entender con ello que el reparto de las tierras había creado una nueva especie de derecho; es decir, el derecho de propiedad diferente del que resulta de la ley natural”.</p>	<p>La explicación de Rousseau es sobre el origen del derecho (<i>convencional</i>) de propiedad, distinto del derecho <i>natural</i>. También del principio de la justicia distributiva. Se trata de una deducción rigurosa a partir del esquema del proceso civilizatorio que singulariza a Rousseau. En virtud del mismo no requiere echar mano de ninguna teoría sobre el origen de la propiedad como algo concedido al hombre por un agente distinto de él mismo.</p>	<p>“Para <i>Grocio</i> existe una comunidad primitiva de bienes que persiste en tanto que los recursos excedan a las necesidades (<i>‘Le droit de la guerre et la paix I II ch. II’</i>). Recordemos aquí un texto de <i>Barbeyrac</i>: a partir de que el género humano se multiplicó considerablemente y que se percató de que había que cultivar la tierra y buscar hacer más cómoda y agradable la vida, no había modo ya de vivir conforme a esa comunidad primitiva. <i>Barbeyrac</i> expone aquí la teoría de <i>Locke</i> que hace resultar la propiedad <i>del trabajo</i> y no de una <i>convención para compartirla</i> (tesis defendida por <i>Gratius, Pufendorf</i> y <i>Montesquieu</i>). Rousseau propone la <i>antelación del trabajo a toda repartición</i>” (Starobinski).</p>

El texto	Comentarios (ICP)	Notas relevantes
<p>(Segunda parte)</p> <p>“Y así, como los más poderosos o los más miserables hicieran de su fuerza o de sus necesidades una especie de derecho al bien ajeno, equivalente según ellos al de propiedad, al quebrantamiento de la igualdad hubo de seguir el más tremendo desorden: las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres y las pasiones desenfadadas de todos, ahogaron la piedad natural y la voz todavía débil de la justicia e hicieron a los hombres ávaros, ambiciosos y malvados. Entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante, se cernía un conflicto perpetuo que sólo en combates y homicidios se resolvía. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra”.</p>	<p>El “<i>hecho de fuerza</i>” transmutado en derecho; quiebra de la igualdad; derecho del más fuerte o derecho del primer ocupante; <i>estado de guerra</i>. El conflicto supone <i>derechos opuestos excluyentes</i>. No cabe pensarlo <i>asociativo</i>. Rousseau propone entenderlo como fenómeno social y no como obstáculo fundante de la necesidad de organizar el poder político a fin de superar dicho conflicto.</p>	<p>La del propio <i>Rousseau</i>:</p> <p>“Se me podría objetar que, en medio de semejante desorden los hombres, en vez de matarse a porfía unos a otros se habrían dispersado de no haber existido límites a su dispersión. Pero, en principio, esos límites hubieran sido cuando menos los del miedo... la tierra en este estado no habría tardado en verse saturada de hombres, obligados, de esta suerte a permanecer juntos. Además, se habrían dispersado si el mal hubiera sido rápido y se hubiera tratado de un cambio sobrevenido de la noche a la mañana; pero nacían bajo el yugo; estaban ya acostumbrados a llevarlo cuando sentían su peso, y se contentaban con esperar la ocasión de sacudírselo”.</p> <p>“Solamente <i>Rousseau</i> (a diferencia de <i>Hobbes</i>, diametralmente opuesto) sitúa el reinado de la violencia al término del estado de naturaleza. Las contradicciones iniciales entre los hombres y con su naturaleza primitiva son propias de la <i>sociedad naciente</i>: el hombre ya <i>está desnaturalizado</i>, pero la sociedad civil no ha nacido aún. <i>La guerra</i> no es una consecuencia de la <i>naturaleza</i> humana, sino de la propiedad, es decir, el efecto de un sistema de relaciones fácticas establecidas entre el hombre y el mundo” (<i>Starobinski</i>).</p>

		<p>“Rousseau se adhiere a la tesis de <i>Locke</i>: el trabajo es el título jurídico para reclamar la propiedad. El problema para Rousseau es otro: el <i>origen</i> de la propiedad primera, es decir, la apropiación de las cosas por virtud de <i>la fuerza</i>, la ocupación unilateral de las tierras que es la explicación del origen de la desigualdad y de las relaciones de dominación y explotación de unos hombres por otros” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Segunda parte)</p> <p>“Sobre todo los ricos deberán de sentir muy pronto cuán desventajosa les resultaba una guerra perpetua cuyos gastos hacían ellos solos y en el que el riesgo de la vida era común, y el de los bienes, particular.</p> <p>Además, justificaron como quisieron sus usurpaciones, sobrada cuenta se deban de que no tenían más fundamento que un <i>derecho precario y abusivo</i> y de que como <i>sólo por la fuerza se habían adquirido, la fuerza podía también quitárselas</i> sin que les asistiera razón para quejarse.</p> <p>Tampoco aquellos a quien únicamente la industria había enriquecido podían fundar su propiedad en mejores títulos. Inútil es que dijeran: ‘yo he levantado esta tapia; me he ganado este terreno con mi trabajo’ ‘¿Quién os ha dado la carta de marcación?’ Se le podía contestar ‘¿Y en virtud de qué</p>	<p>El “<i>hecho de fuerza</i>” es causa, por así decirlo, de una <i>nulidad de origen invalorable</i>. Es el motivo de una guerra sin término, alimentada permanentemente por la desigualdad, es decir, el abuso, la explotación de nosotros por alguno cuyo título jurídico es más que cuestionable.</p> <p><i>Un cálculo político, una estrategia social se pone en marcha: institucionalizar la desigualdad y quitarle los dientes al impulso igualitario. Es el proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana: es el Estado de derecho, entre otras cosas.</i></p>	<p>“¿Se trata ya de un contrato de gobierno? Este fragmento del <i>Discurso</i> no habla todavía de un verdadero contrato de sometimiento ni de asociación: lo más que llega a ser es una convención de ayuda mutua y no agresión, establecida en vista de fijar y perpetuar por la ley la desigualdad ventajosa para el rico... El Estado político va a comenzar mal pues empieza con una misificación. <i>Locke</i> en cambio, lo tenía claro: ‘El principal fin que se proponen los hombres al unirse en comunidad y someterse a un gobierno es el de conservar sus propiedades’. Y es que para <i>Locke</i> el hombre ya es propietario en el estado de naturaleza y conforme a la ley natural. Para Rousseau la propiedad no puede devenir legítima sino <i>después</i> de concertar un contrato justo y por acto de la voluntad general (Starobinski).</p>

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>pretendas recibir pago a costa nuestra por un trabajo que no os hemos impuesto? ¿Ignoráis que una multitud de hermanos vuestros padecen o mueren por falta de lo que vosotros tenéis de sobra y que necesitaríais <i>el consentimiento expreso y unánime del género humano</i> para apropiaros, del sustento común, todo aquello que exceda del vuestro?” <i>Desprovisto de razones</i> válidas para justificarse y <i>de fuerzas</i> suficientes para defenderse, apto para aplastar fácilmente a un particular, pero aplastado a su vez por hordas de bandidos <i>solo contra todo</i>, y sin poder, a causa de las envidias mutuas, unirse con sus iguales, contra unos enemigos, unidos por la esperanza común del pillaje: <i>el rico, apremiado por la necesidad</i>, concibió finalmente el <i>proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana</i>: el de emplear máximas y darle otras en su favor las fuerzas mismas de los que le atacaban instituciones que le fuesen tan favorables trocar en defensores a sus adversarios inspirarles otras como el derecho natural le era contrario”.</p>		<p>“La <i>apropiación</i> no puede mantenerse a menos que se trasmute <i>en propiedad</i>. El proyecto del rico es dar a su ‘<i>coup de force</i>’, la fuerza del derecho” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Segunda parte) “Unámonos —les dijo el rico— a fin de proteger de la opresión a los débiles, poner freno a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Ins-</p>	<p>Es <i>la convocatoria</i> al Contrato social y al Estado de derecho, pero también el <i>desvelamiento ideológico</i> de la operación, que coloca una bomba de tiempo de ahí en adelante.</p>	<p>“Es este uno de los pasajes más debatidos de la obra ¿Este pacto es una mascarada o es preciso reconocerle su carácter necesario y su validez?... Se trata del lado de los ricos, de asegurar la propiedad. A los des-</p>

<p>títuyamos normas de justicia y de paz a cuyo acatamiento se obliguen todos sin excepción de nadie y que reparen de algún modo los caprichos de la fortuna, sometiendo por igual al poderoso y al débil a unos deberes mutuos. En una palabra, en vez de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne con arreglo a unas leyes prudentes y que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en una concordia perdurable”.</p>		<p>poseídos se les ofrece a cambio de su aquiescencia y apoyo un bien inestimable: <i>la seguridad</i>. La <i>necesidad</i> histórica de tal pacto es innegable, lo que queda por discutir es su <i>legitimidad</i>, manifiestamente equívoca. Además en este pasaje, Rousseau se revela ya como teórico de los principios del ‘derecho político’ (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>(Segunda parte) “Los políticos forjan sobre el amor a <i>la libertad</i> los mismos sofismas que los filósofos han forjado siempre sobre el <i>estado de naturaleza</i>... Atribuyen a los hombres una inclinación natural a la servidumbre por la paciencia con la que soportan la suya los que tienen ante los ojos sin pensar que, con la libertad, sucede igual que con la inocencia y la virtud, cuyo valor no se aprecia sino en tanto que uno mismo las disfruta y cuyo gusto se pierde tan pronto como se han perdido”.</p>	<p><i>La interdependencia conceptual</i> entre <i>libertad y estado de naturaleza</i> y el argumento para explicar la pasividad generalizada, la servidumbre.</p>	<p>“Todo el párrafo está dirigido contra Hobbes y su teoría de la soberanía” (Starobinski). “Los políticos a que se refiere Rousseau son los modernos” (Bachofen y Bernardi). “A la servidumbre misérrima llaman paz” (Tácito, <i>Historias</i>, IV, cap. XVII).</p>
<p>(Segunda parte) “Si seguimos el <i>progreso de la desigualdad</i> en estas distintas revoluciones, veremos que la instauración de la ley y del derecho de propiedad fue un primer término, la ins-</p>	<p>La desigualdad social como <i>proceso de degradación</i> y sus <i>categorías</i>. También el ya conocido “<i>remedio en el mismo mal</i>”: las revoluciones.</p>	<p>“Estas líneas... contienen el resumen de la respuesta de Rousseau a la cuestión planteada por la Academia de Dijon. Las desigualdades institucionales resultan de una serie de rupturas marcadas con el doble se-</p>

<i>El texto</i>	<i>Comentarios (ICP)</i>	<i>Notas relevantes</i>
<p>titución de la magistratura el segundo y que el tercero y último fue la transformación del poder legítimo en poder arbitrario; de suerte que la condición de rico y de pobre es autorizada por la primera época, la de poderoso y débil por la segunda, y la tercera autorizó la de amo y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término al que vienen a pasar finalmente todos los demás hasta que nuevas revoluciones disuelven totalmente el gobierno o lo aproximan a la institución legítima”.</p>		<p>llo de la <i>irreversibilidad</i> y la <i>concatenación</i> (cada una lleva en ella el germen de la siguiente). Las revoluciones son tres: la de edad de las chozas, la de la agricultura y la metalurgia (la Gran revolución). La posesión desigual deviene en propiedad, la distinción de las condiciones de ella deviene en poder y la subordinación en servidumbre. Rousseau anticipa aquí una idea de primera importancia: la sociedad, al estar fundada sobre la desigualdad, es esencialmente inestable y engendra necesariamente revoluciones: es el espacio de lo ‘políticamente posible’” (Bachofen y Bernardi).</p>
<p>Segunda parte) “He intentado exponer <i>el origen y el progreso</i> de la desigualdad, la instauración y el abuso de las sociedades políticas, en la medida en que estas cosas <i>pueden deducirse</i> de la naturaleza del hombre sin más que las luces de la <i>razón</i>, e independientemente de los <i>dogmas</i> sagrados que dan a la autoridad soberana la sanción del <i>derecho divino</i>. De lo expuesto se sigue que <i>la desigualdad</i>, casi nula en el estado de naturaleza <i>saca su fuerza y su incremento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos</i> del espíritu humano y finalmente se <i>estabiliza</i> y legaliza con la institución de la propiedad y de las leyes.</p>	<p><i>El método: la deducción racional</i> a partir de la observación de la “<i>condición humana</i>” (lo que no descarta las <i>lecturas y los estudios</i> de historia, etnografía, lingüística y musicografía, cualquiera que fuera su etiqueta en aquel entonces). <i>El antimétodo:</i> los dogmas que dan a la autoridad rango de institución divina. <i>La conclusión:</i> la desigualdad es una <i>anomalía</i> desde el punto de vista <i>naturalista</i> y se explica como efecto de un progreso desviado por <i>antinatural</i>. <i>La regla:</i> la desigualdad que debe asumirse sin objeciones es la que resulta proporcional a la <i>desigualdad física</i>.</p>	<p>“El conjunto del pasaje está inspirado por <i>Montaigne</i> (Essais, I, I, cap. XXX). El ejemplo de un niño mandando sobre un viejo hace referencia a las leyes de <i>sucesión dinástica</i> en virtud de las cuales un niño y hasta un lactante podían ser ungidos como reyes. Los ejemplos ilustran la transformación de <i>disociación entre desigualdad objetiva y desigualdad instituida</i>. Los dos primeros subrayan la <i>aberración</i> de un poder ejercido por el de menor mérito sobre el de mérito mayor, y el último describe <i>la injusticia</i> de una situación en la que coexisten la extrema miseria y la riqueza desmedida. Esta tercera forma de desigualdad enfrenta a la vez el derecho</p>

Síguese también que la *desigualdad moral*, autorizada tan solo por el derecho positivo *es contraria al derecho natural cuantas veces no concurra en igual proporción a la desigualdad física*; distinción que determina suficientemente lo que debe pensarse a este respecto de la clase de *desigualdad* que reúna entre todos los pueblos civilizados, ya que va manifiestamente contra la ley natural, de cualquier manera que se la defina, que un niño mande a un anciano, que un imbécil guíe a un sabio y que un puñado de favorecidos rebose de superfluidades mientras que la multitud hambrienta carece de lo necesario”.

de cada quien a la propia conservación y su derecho a beneficiarse de la riqueza que ha contribuido a producir” (Bachofen y Bernardi).

La del propio Rousseau:

“Los rangos de los ciudadanos deben ser regulados no por su mérito personal, lo que sería dejar al magistrado el medio de hacer una aplicación casi arbitraria de la ley, sino por los servicios reales que prestan al Estado y que son susceptibles de una estimación más exacta”.

Al concluir esta somera revisión es útil dejar consignado el núcleo de la entrada “igualdad natural” en la *Encyclopédie* a fin de ilustrar la distancia que la separa del elaborado *Discurso* de Rousseau.

De Jaucourt redactó el artículo titulado “Igualdad natural”, que debió revisar Diderot y en el que sostiene:

...es la que existe entre todos los hombres solamente por la constitución de su naturaleza... Puesto que la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, resulta claro que según el derecho natural cada uno debe estimar y tratar a los otros como a seres que le son naturalmente iguales, es decir, que son hombres como él... El lector sacará otras consecuencias que nacen del principio de igualdad natural de los hombres. Señalaré tan sólo que la violación de este principio es la que creó la esclavitud política y civil. De ahí que, en los países sometidos al poder arbitrario, los príncipes, los cortesanos, los que manejan las finanzas poseen todas las riquezas de la nación, mientras que el resto de los ciudadanos sólo tienen lo necesario y la mayor parte del pueblo gime en la pobreza. De todas maneras, *que no se me haga la injuria de suponer que por un espíritu de fanatismo apruebo en un Estado esa quimera de la igualdad absoluta que apenas puede alumbrar una República ideal... Conozco demasiado bien la necesidad de las condiciones diferentes, de los grados, de los honores, de las distinciones, de las prerrogativas, de la subordinación que deben reinar en todos los gobiernos, e incluso añado que no se oponen en absoluto a la igualdad natural o moral...*

Si el docto Jaucourt había declarado en la *Enciclopedia* su rechazo a la utopía de la igualdad histórico-social, sería sin duda, porque coincidía con el Diderot de entonces y con el de la “Historia”, en la que éste asienta: “*Hay entre los hombres una desigualdad original, que nada puede remediar. Durará eternamente y todo lo que puede lograrse de la mejor legislación no es destruirla, sino impedir su abuso*”.¹¹⁰ Un pesimismo crepuscular se asoma: “La historia del hombre civilizado no es sino la de su miseria. Todas las páginas son tintas de sangre, unas con la de los opresores, otras con la de los oprimidos”.

Rousseau, a causa de la publicación de *Emilio* (pedagogía peculiarísima, por cierto), y de la dolorosísima y severa condena ginebrina del mismo, hubo de refugiarse cerca de Neuchâtel, en Môtiers, poblacho montaños pin-torescamente suizo, si cabe la tautología. Ahí le entrevistó Boswell (a cuya visita siguió la escandalosa y celebrada ruptura con Voltaire, cuando éste perpetrara su enésima travesura, perversa y excesiva, al tomarse la libertad de chismear sobre la vida privada de Rousseau, que no ocultaba su convicción y práctica de deleites carnales (a los que Voltaire pudiera entonces ya

¹¹⁰ Diderot, D., “Programme des réformes adressé à Louis XVI”, en Raynal, G., *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, París, 1981, libro IV, capítulo XVIII, p. 325.

no tener acceso por su flaca carne, entre otras razones) en un libelo que lleva por título “Sentiments des Citoyens”.

Boswell llegó a intimar tanto con Rousseau que éste le confió a su “maîtresse”, a fin de que la escoltara hasta Londres y, en el camino, ya puede uno suponer lo que ocurrió, episodio que los familiares de Boswell censuraron para siempre. También puede suponerse que el despistado de Rousseau ignoró del todo la peripecia o que si pudo vislumbrarla, la dejó caer en el sótano de su indiferencia, que por cierto, estaría para aquel entonces más que repleto.

Después vendría el distanciamiento entre Boswell y Rousseau, pero antes la entrevista a Voltaire, en el opulento parque de Ferney: admirable sitio, aristocrático y resguardado nicho de la mejor factura “mansardiana”, en la que el Patriarca había encontrado algún reposo (aun cuando nunca lo hallaría del todo, pues no estaba en su naturaleza el quedarse quieto). Entre el “filósofo salvaje” y el “castellano” franco-ginebrino, Boswell habrá quedado atónito pues el contraste habríale parecido asombroso: dos genios intelectuales pero sólo uno de ellos, Voltaire, capaz de aprovechar, de un modo más material, práctica y objetivamente, el talento que Dios le dio.

El reportero culto se lució y las dos entrevistas son sabrosísimas. En ellas reverbera el talento de dos monstruos sagrados (y el nada desdeñable del entrevistador). Debemos a José Manuel de Prada la glosa y recuperación de dichos textos.

No son las entrevistas esa consabida retahíla de preguntas y respuestas, lo que hubiera sido poco “boswelliano” y una grosera receta de corto alcance (aunque útil en ocasiones, hay que reconocerlo). El texto es una afortunada y certera “malange” de entrevista —reportaje—, diario de viaje —ensayo— costumbrista y meditación trascendental, algo sin duda fuera de serie, y que hace las delicias del lector (para aludir, con esta fórmula, a la otra morada de Voltaire en Ginebra, atrás de la Porte de Cornavin, un “hotel” de dimensiones modestas si se le compara con el palacete de Ferney, siendo empero una preciosa mansión del mejor estilo dieciochesco que Voltaire bautizó como “Les Délices” siendo, en efecto, deliciosa.

La creciente emoción de Boswell conforme se aproxima a la agreste vivienda de Rousseau francamente se vuelve algo ridícula y hasta podría mover a risa, y la carta con la que se presenta ante él es de una humildad convencional y de tal obsecuencia con el genio que resulta un tanto desmesurada e involuntariamente cómica, aunque diga mucho de los estilos del siglo en los que participó Diderot. Boswell llega a apostrofar a Rousseau como “iluminado mentor” (quien lo recibió “vestido al modo armenio”,

puede suponerse que tocado con el arquetípico gorro de astracán del célebre retrato, universalmente conocido).

Entonces comenzó la metralla. Del Parlamento de París dijo Rousseau: “si se pudiera cubrir de oprobio a un grupo de personas, sería éste, sin duda (¡y otros que no sabemos aquí, sin ninguna duda!)”, “Podría sumirlos en el mayor de los oprobios —continuó diciendo— simplemente dando a la imprenta su edicto contra mí en una cara y la ley de las naciones y la igualdad en la cara opuesta”. Después, le dijo al escocés: “cuando hablo de reyes no incluyo al rey de Prusia. Se trata de un rey del todo diverso. ¡Esa fuerza suya! He ahí lo importante, tener fuerza, espíritu de venganza incluso. Uno siempre puede encontrar materia de la que hacer algo. Pero cuando falta la fuerza, cuando todo es pequeño y dividido, no hay nada que hacer”. Aquí el lector reconocerá la presencia del síndrome, vigente, muy vigoroso en el siglo XVIII, del “déspota ilustrado”. Diderot tuvo el suyo propio: Catalina de Rusia; Voltaire acabó huyendo del que había elegido con cierta desaprensiva soberbia, aquel Federico II que le endilgó la simbólica llave de plata colgada del pescuezo flaquísimo de François-Marie Arouet, para que llegara a ser el Voltaire legendario y, sin saberlo, la pesadez suya le dio al francés las alas que necesitaba. También dijo cosas como “no puedo tolerar el mundo tal como es” o “me repugna la humanidad” y “nunca nadie me ha entendido” para espetarle al pobre de Boswell, al momento de la despedida: “estoy agobiado por las visitas de gentes ociosas”, descortesía imperdonable si se hubiera tratado de Voltaire; para Rousseau, en cambio, era sencillamente, una expresión espontánea y sincera y, por ende, valiosa e irreprochable. En todo caso era muy poco amable, de un tacto social francamente paquidérmico.

Boswell recuerda la “boutade” de Rousseau: “Escribí el *Ensayo sobre el origen de la desigualdad* entre los hombres con un ánimo sombrío y habiendo pasado tres meses en un bosque sin ver a nadie”. Esto y más tienen las charlas de los caballeros atildados y cultos de aquellos días, los que aquí platicaban lo eran de modo eminente y por ello, sus diálogos son impercederos.

DOS CARTAS CÉLEBRES CONTRA ROUSSEAU Y SU *DISCURSO* SOBRE LA DESIGUALDAD

En la historia de las ideas políticas y para la literatura, Rousseau y Voltaire son las estrellas de primera magnitud del siglo XVIII francés. El ginebrino y el parisino son también dos rivales irreconciliables, en vida y obras. Cuando Rousseau decide retornar a Ginebra, después de una larga ausencia (la de su “juventud extraviada”), lleva en las faltriqueras el texto del

Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, ensayo con el que se abre el fértil periodo de sus creaciones mayores: *El contrato social*; *Emilio o de la educación*; *Julia o la nueva Heloisa*; las *Cartas a D'Alembert* y las *Reveries del pasante solitario*. El *Discurso* (el segundo de ellos; el primero fue el de las ciencias y las artes) es la obra definitoria de una doble ruptura: con los enciclopedistas (Diderot a la cabeza) y con Voltaire. Las razones fueron muchas y no vienen a cuento. Lo que importa mostrar con las epístolas y sus respuestas es la naturaleza radical, revolucionaria, del *Discurso* y las inmediatas reacciones que produjo Rousseau al poner en tela de juicio el derecho de propiedad como apropiación forzada.

Más allá del debate que, durante de dos siglos y medio, se ha entablado sobre el tema, parece muy conveniente repasar los términos de una de las primeras grandes batallas ideológicas de la modernidad: la polémica Rousseau-Voltaire.

Las cartas cruzadas son, a la vez, expresión de aquel “esprit” dieciochesco que cultivó el de Ferney y del fingido candor con que, en ocasiones, engañó Rousseau por fuerza de necesidad. El otro par, la de “Philopolis” (Charles Bonnet, el naturalista suizo) y la respuesta de Jean-Jacques permiten atisbar el clima intelectual europeo de la segunda mitad del siglo XVIII.

Los efectos de la polémica se dejaron sentir al instante, sobre todo para Rousseau: comenzó una despiadada persecución contra el que lo convirtió en nómada (su índole natural, pero ahora contra su voluntad). Voltaire y Bonnet se encargaron, uno desde Des Delicés y el otro en Cologny, de mal disponer a Ginebra contra su hijo más ilustre. Acompañado de su fiel Thérèse erró hasta llegar al Devonshire, invitado por Hume para regresar, poco después, a París y terminar sus días en Ermenonville. Sus restos fueron solemnemente trasladados al Panthéon de la “rive gauche” y depositados frente a los de Voltaire. Los dos, frente a frente por toda la eternidad, reconciliados en la mente moderna cuya sustancia viene de la obra de ambos.¹¹¹

1. *Carta de Voltaire a Jean-Jacques Rousseau*

Recibí, señor, vuestro libro contra el género humano; se lo agradezco; agradeceréis a los hombres a quienes decís sus verdades pero no les corregiréis. Pintáis con colores muy exactos los horrores de la sociedad humana sobre su ignorancia y su debilidad. Nunca se había empleado tanto talento en querer convertirnos en bestias.

¹¹¹ Las traducciones son las legendarias de Salustiano Massó, excepto la de la carta de Voltaire, debida a Ignacio Carrillo Prieto.

Trad. de Ignacio Carrillo Prieto del texto incluido en la edición de la *Pléiade*, París, 1964.

Le entran a uno ganas de caminar en cuatro patas cuando se lee vuestro libro. Sin embargo, hace cosa de sesenta años que perdí esa costumbre y me resulta imposible retomarla. Dejo esa facha a quienes les resulte más adecuada que a nosotros dos. Ya no puedo embarcarme para ir a buscar a los salvajes del Canadá, primeramente por que las enfermedades a las que estoy condenado me hacen necesario acudir a un médico europeo y en segundo término por que la guerra ha llegado a ese país y los ejemplos de nuestras naciones han convertido a los salvajes en malvados casi tanto como nosotros. Me limito a ser un apacible salvaje en la soledad que he elegido cerca de vuestra patria, en la que deberíais estar.

Confieso con vos que las bellas letras y las ciencias han causado, ocasionalmente, muchos males. Los enemigos de Tasso hicieron de su vida un tejido de malestares y los de Galileo le hicieron gemir en prisión a los setenta años por haber conocido el movimiento de la Tierra y, lo más vergonzoso de todo, lo obligaron a retractarse.

Desde que vuestros amigos hubieran comenzado el Diccionario enciclopédico, aquellos que osaron ser sus rivales los trataron de deístas, de ateos y hasta de jansenistas. *Si osara contarme entre aquellos cuyos trabajos no tienen sino la persecución por recompensa*, os haría ver una turba de miserables, encarnizados en perderme el día que presentaba la *tragedia de Edipo*; una biblioteca de calumnias ridículas contra mí; un sacerdote exjesuíta, al que había yo salvado del último suplicio, pagándome con libelos difamatorios el servicio que le había prestado; un hombre, más culpable aún, haciendo imprimir mi propia obra sobre el siglo de Luis XIV con notas en que la más crasa ignorancia es deudora de las más descaradas imposturas, y a otro que vende a un librero una pretendida historia universal con mi nombre, y al librero, tan ávido como estúpido, como para imprimir ese tejido informe de meteduras de pata, de fechas falsas, a hombres de bajeza y maldad tales como para imputarme esa rapsodia.

Os haría ver a la sociedad infectada de este nuevo género de hombres, desconocidos durante toda la Antigüedad, que no pudiendo abrazar una profesión honesta, ya fuera de lacayos o de obreros y sabiendo apenas leer y escribir, se convierten en cortesanos de la literatura, roban manuscritos, los desfiguran y los venden. Podría quejarme de una broma de hace treinta años sobre el mismo tema y que Chapelain tuvo la imbecilidad de tratar seriamente¹¹² y que corre hoy en día por obra de la infidelidad e infame avaricia de esos desventurados que la han desfigurado con tanta estupidez como malicia y que, al término de treinta años, venden en todo lugar, obra que, ciertamente, no es ya la mía pues se ha convertido en la de ellos. Añadiría que han osado deshojar los más respetables archivos y robar una parte de mis memorias que yo había colocado en depósito desde que he sido historiógrafo de Francia y

¹¹² A cuyas resultas Voltaire fue recluso en La Bastilla.

que han vendido a un librero de París el fruto de mis trabajos. Os pintaría la ingratitud, la impostura y la rapiña persiguiéndome hasta el pie de los Alpes y al borde de mi tumba.

Pero confesemos también, señor, que estas espinas agregadas a la literatura y a la reputación no son sino flores en comparación de otros males que han inundado la tierra todo el tiempo. Confesemos que ni Cicerón, ni Lucrecio, ni Virgilio, ni Horacio fueron los autores de las proscripciones de Mario, de Sila, ni del corrompido Marco Antonio, ni de ese imbécil de Lépido ni de aquel tirano sin coraje, Octavio Cépias, sobrenombrado cobardemente Augusto.

Confesemos que la broma de Marot no produjo la de San Bartolomé y que la tragedia del Cid no causó las guerras de La Fronda. Los grandes crímenes no fueron nunca cometidos sino por ignorantes célebres. Lo que hace que este mundo sea siempre un valle de lágrimas es la concupiscencia insaciable y el indomable orgullo de los hombres desde Thomas Couli Can, que no sabía leer, hasta el empleado de la aduana, que no sabe sino contar. La literatura es nutricia del alma, la rectifica y consuela y es vuestra propia gloria hasta cuando escribís contra ella. Sois como Aquiles, que se irritaba contra la gloria y como el padre Malebranche, que escribe contra la imaginación con brillante imaginación.

El señor Chapui me informa que vuestra salud es muy mala. Convendría venir a restablecerse en el aire natal, gozar de libertad, beber conmigo la leche de nuestras vacas y pacer nuestra hierba. Soy, muy filosóficamente y con la más delicada estimación, señor vuestro humilde y muy obediente servidor,

Voltaire.¹¹³

Voltaire fue el gran epistolista de su siglo y de los restantes. Sus cartas, por decenas de miles, no sólo fueron el carruaje que lo llevó por toda Europa; tejió con ellas una red de información y de influencia como pocas en la historia de la literatura y de las relaciones de ésta con el poder. Sus cartas aseguraron la autoridad del “Patriarca de Ferney”, confirmandola, una y otra vez, hasta sus últimos días. La “republique des lettres” veía en él al oráculo supremo e inapelable: un gesto, una frase suyos podían consagrar o hundir una carrera o la obra de toda una vida. De ahí que Rousseau haya actuado, ante la altiva e insolente bofetada encerrada entre los renglones de la carta de Voltaire, con infinita cautela. Ya veía venir hacia él a la rabiosa jauría azuzada por la desdentada sonrisa irónica, y ahora también, maléfica del infalible jefe del Areópago.

El dictamen era condenatorio sin apelación, por varias y complejas razones. En primer lugar, hay que reparar en los dos juicios sobre el *Discurso*

¹¹³ Es de observar que el texto de la Pléiade citado no reproduce totalmente el de Voltaire.

y su autor: “*libro contra el género humano*” pero, además, “talento empleado en la *pretensión de convertirnos en bestias*”. Era una excomunión fulminada desde Ginebra al ginebrino, apóstata de la cultura y de la civilización, al enemigo del progreso y del “*savoir faire*”, necesario para no acabar caminando en “*cuatro patas*”, “*paciendo los pastos*” de la ribera del Léman. Nada podía ya salvar ni llevar al redil al descarriado, que peleaba contra los filósofos amigos, Diderot y D’Alembert singularmente, por distintos pretextos. En suma, que habían acabado todos por quedar hartos de él y de sus excentricidades, como esa impresentable mujer suya, en realidad su lavandera y la madre de sus hijos “abandonados” en el hospicio, ya que no había sabido cómo mantenerlos. Malhumorado, inestable, irritante y... brillantísimo, lo mejor era hacer el vacío en torno a él, voltear la vista hacia otro lado y estar lo más lejos posible del incendiario, del insumiso genio que le ponía peros a todo.

Los auténticos pesares y la víctima de ellos no era Rousseau, sino el propio Voltaire quien daba pruebas de su fortaleza al recordarlos a Rousseau, equiparándose, por lo menos, a Galileo y a Torcuato Tasso. La persecución contra él era la prueba de que la injusticia *no viene de la desigualdad sino... de la imbecilidad*, ciega ante su talento y valía. Una pequeña diferencia: Galileo tuvo que retractarse; en cambio él (deja entrever con petulancia vanidadosa) nunca llegará a tal desverguenza.

En el colmo de la altanería, Voltaire se excusa de “ponerse en cuatro patas”, costumbre que abandonó en su más tierna infancia y que le resulta imposible retomar. El *quid* del Discurso resulta entonces un pleito entre *bípedos y cuadrúpedos*, rebajando Voltaire el libro a golpes de una mordacidad amarga que, sin embargo, deja traslucir, su convicción sobre el genio y talento de Rousseau: “la literatura (les belles lettres) es nutricia, rectifica y consuela el alma; es *vuestra propia gloria aunque, os empeñéis en escribir contra ella*”. Pero, a la frase siguiente inocular de nuevo su veneno con el paralelismo sobre Aquiles, desproporcionado y grotesco. Eso sin contar el gruñón regaño, como si se tratara de un “*Big Brother*” anacrónico, por no “*estarse sosiego*” Rousseau en Ginebra, “donde deberíais estar”. Y el remate letal, la alusión al abstruso y aburridísimo (para aquellos racionalistas ateos) padre Malebranche, anti-imaginativo, muy fantasioso como Rousseau era antiprogresista, muy progre: el ridículo propalado por un Voltaire que quería mirar a Rousseau por encima del hombro. Pronto, como de costumbre, le pediría autorización para divulgar la carta y la respuesta, jugando al gato viejo y al ratón huidizo e inasible.

Una pretenciosa leccioncilla “histórica” también se permitió Voltaire, como para hacerle ver al ignorante de Rousseau que las proscipciones, homicidios y rapiñas de la Roma de los Césares no eran culpa ni de Cicerón

ni de Virgilio (cosa que a nadie se le hubiera ocurrido). Un golpecito con la regla historiográfica de la que Voltaire ya se sentía el dueño exclusivo, sobre todo de la francesa: de ahí la alusión a Corneille, al Cid y a las Guerras de La Fronda y la mención de Marot y de la de San Bartolomé Medicea.

La volteriana conclusión apresurada, de “buenas conciencias”: este valle de lágrimas es la morada de hombres sufrientes heridos por la concupiscencia y el orgullo consustancial a ellos, sepan o no leer. El cuento del buen salvaje habría que llevarlo a otro sitio pues no cabía junto a Voltaire para quien, hasta los iroqueses, habían acabado por ser malvados, si bien ayudados con nuestros ejemplos. En vez de andarse con tantos rodeos, habría que condenar la imbecilidad, la estupidez y las crueldades, mientras “*bebemos la leche de nuestras vacas y pastamos la hierba de nuestros valles*”. Y ni una palabra, ni una alusión siquiera al problema de fondo: la desigualdad entre los hombres, muy alejado como se ve, de las preocupaciones de un Voltaire “óptimo máximo”, achacoso Júpiter que acabaría refugiado entre las calefacciones de su castillito, enorme hoy por obra de la fama.

Dice Starobinski¹¹⁴ que la aparente serenidad con que *Rousseau* recibió las afrentosas letras volterianas debió costarle mucho esfuerzo, lo que no es difícil de imaginar.

Quizá conectó con la *ataraxia* estoicocínica él, a quien señalaban como a un Diógenes, un filósofo de pobretones. Así, reivindicaba una superioridad que no podía sino exasperar a Voltaire. *Rousseau* siempre se había dirigido a *Voltaire* con admirativa deferencia y no era ahora el caso de cambiar de tono. Bien sabía que *Voltaire* era capaz de publicar ese intercambio epistolar y había que tener cuidado con la respuesta. Y *Voltaire* comenzó a caminar en esa dirección. En septiembre de 1755 le envió a *Rousseau* una nota pidiéndole autorización para publicar la respuesta de 30 de agosto, es decir de pocos días antes. *Rousseau* le contestó diciendo:

...vuestra nota (billet) me causa gran perplejidad. Porque habiendo comunicado a *M. de Gauffécourt*, nuestro amigo común, vuestra carta y mi respuesta, me di cuenta, al instante, que él mismo las ha comunicado a otros y que ambas han caído en manos de alguno que trabaja en refutarme, quien se propone reproducirlas al final de su crítica. Aprobando una publicación que vos me hacéis el honor de proponerme y que pudiera ser útil, me queda, sin embargo, una excusa que presentar ante vos sobre lo que pudiera haber de culpa mía en la prontitud con la que las cartas han corrido sin vuestro consentimiento y sin el mío.

¹¹⁴ En *Rousseau, J.-J., Ouvres Complètes, cit.*, “Notes”, p. 138 y ss.

La última afirmación encierra, en realidad, un señalamiento incomprobado: Voltaire era muy capaz de haber propugnado la divulgación de las cartas por vías indirectas, “interpósita persona” incluida.

La carta de *Voltaire*, afirma Starobinski, apareció publicada en el “*Mercur*” de octubre de 1755; en el siguiente fascículo los lectores se encontrarían con una versión deficiente de la respuesta de Rousseau (muy probablemente Voltaire habría alentado las supuestas “erratas”, pues su influencia ya se dejaba sentir por doquier). Rousseau, como era de esperar, se quejó ante el periódico.

“La cortesía de Rousseau en todo este *affaire* linda con el masoquismo: ofendido aunque digno, se prohíbe toda respuesta agresiva”. Después vendría aquella “*marginalia*” de *Voltaire* al *Discurso*, escrita de su puño y letra en el ejemplar de la obra que se conserva en *San Petesburgo* y de la que ya hicimos una somera descripción más arriba. Resulta provechoso, para la ética del trabajo intelectual inclusive, leer las frases de *Voltaire* en los márgenes de *Rousseau*: discrepancia absoluta sin escatimar, empero, admiración ante el talento del escritor, aunque le repugnara la filosofía del maravilloso creador de tantas obras memorables, de pluma gloriosa, lo que *Voltaire* no podía dejar de reconocer.

2. La respuesta¹¹⁵

Está fechada en París, el 10 de septiembre de 1755 y comienza con un diplomático “soy yo, señor, quien debe daros las gracias por todos sus conceptos”. Suelta luego la metralla, bajo la especie de una excepcional modestia, conteniendo todo lo que pudiera ni lejanamente, parecer áspero, ni siquiera incómodo o aún inusual al Patriarca. “Al ofrecer el bosquejo de mis tristes cavilaciones —dice Rousseau— no creía haceros un obsequio digno de vos, sino *cumplir con una obligación* y rendiros el homenaje que todos os debemos *como a principal nuestro...*¹¹⁶ Embelleced el refugio que habéis escogido” (es decir a Ginebra, a la que en efecto embelleció con la adquisición y ampliación de la mansión de *Des Délices*, pero no con las ínfulas de pontífice que se daba).

En seguida, una frase con aguijón: “y vos, que tan acertadamente *sabéis pintar* las virtudes y la libertad, *enseñadnos a amarlas en nuestra ciudad* como en vuestros escritos”; Rousseau elípticamente, le recuerda aquello que Goethe

¹¹⁵ Las transcripciones de la famosa traducción de Salustiano Masó, ya comentada al comienzo del capítulo III.

¹¹⁶ Lo que tenía cierto aire de sarcasmo viniendo del archidémocrata Jean-Jacques, lo que Voltaire podía ignorar.

no había escrito aún: “*gris es la teoría; verde, el árbol de oro de la vida*”. Sabía y lo sabía Voltaire, que al parisino no se le daba, ni de lejos, el apostolado democrático con gente de carne y hueso, muy distinta de la de los libros. De ahí la presentación de este desafío que a Voltaire no debió gustarle ni tantito. Viene luego el doloroso párrafo que hizo célebre a la epístola: “*Todo cuanto se os aproxime debe aprender de vos el camino de la gloria*”. Gloria que, por otra parte, a Rousseau ya le tenía sin cuidado, inmerso como lo estaba en el conflicto mayor de su vida, resorte de *El contrato*, del *Emilio*, de las *Confesiones*, de la *Profesión de fe*, de las *Enseñanzas* y de *Julia*. Dicho conflicto, alimentado con saña y cobardía anónima por Voltaire, terminaría desterrándolo y condenándolo a morir en suelo extranjero, lo que acabaría por reprochárselo a Voltaire en otra famosa epístola, que comienza con una inequívoca declaración: “*Os odio*” (con sobrada razón, pudiera agregarse).

Un lugar inolvidable de la respuesta de Rousseau dice: “Por otra parte, hay en el progreso de las cosas relaciones ocultas que el vulgo no distingue pero que no escapan a la mirada del sabio cuando para mientes en ellas”. Y entonces el que da una lección de historia y de literatura latinas es un Rousseau descollante ante un Voltaire algo pesado y elemental, a quien el párrafo debió parecerle un rápido y quemante coscorrón. Voltaire sabía que él no “había parado mientes” en ello, en el hecho de que los grandes autores latinos escribieron contra las injusticias y atrocidades de un mundo construido por los tiranos sí, pero también por ellos, en modo literario y con distintas consecuencias. Al subrayárselo, Rousseau ha ganado los primeros asaltos del combate entre los dos grandes del siglo XVIII.

La tesis de Rousseau:

...sin el veneno lento y secreto que corrompía poco a poco al más vigoroso gobierno de que jamás dio testimonio la historia, ni Cicerón ni Lucrecio, ni Salustio hubiesen existido o no hubiesen escrito una sola línea. El siglo amable de Lelio y de Terencio traía de lejos el siglo brillante de Horacio y Augusto y, por último, los siglos horribles de Séneca y Nerón, de Domiciano y Marcial. El gusto de las letras y de las artes nace en un pueblo de un *vicio intrínseco* que aquel gusto incrementa, y si es verdad que *todos los progresos humanos son perniciosos para la especie, los del espíritu y los del conocimiento, que aumentan nuestro orgullo y multiplican nuestros extravíos, pronto aceleran nuestras desgracias*.

Quedaba declarado así un conflicto, intelectual y moral, insuperable (“*tertium non datur*”) con Voltaire. El progreso y las artes antinaturales, inficionados de este *vicio intrínseco* no puede ser motivo de orgullo para nadie. La tierra, empobrecida y arrasada por la sobreexplotación codiciosa; el aire, irrespirable a causa de nubes de carbón; los ríos arrastrando a su paso los

desperdicios inmundos y los cadáveres de guerras y discordias; las ciudades, hacinadas y pestilentes, focos de infecciones y asonadas, alimentadas entre la plebe, sumida en la más espantosa miseria mientras los grandes de este mundo, en sus parques y cacerías, no contentos con explotar a los hombres desposeídos, arrasan con los nobles brutos salvajes mediante pólvora cobarde, indiferentes a toda piedad, mientras un gobierno, corrompido y derrochador, protege los intereses parciales.

Además, le recuerda a Voltaire la concatenación de las edades históricas: la anterior guarda, por decirlo de algún modo, el embrión de la posterior, tesis que éste no advirtió en su vitriólica y malhadada epístola, paradójicamente intolerante y plañidera sin pizca de buena filosofía.

Después, Rousseau intentaría explicarle al todopoderoso señor de Ferney su tesis del “*remedio en el mismo mal*”, que hemos comentado en páginas anteriores.

“Pero llega un momento en que el mal es de tal naturaleza que las causas mismas que lo originaron son necesarias para impedir que aumente, como el hierro que hay que dejar en la herida por miedo a que el herido expire al arrancárselo”. Vendría después un formidable golpe:

En este siglo no se ve más que a cojos empeñados en enseñar a andar a los demás: el teatro está plagado de ellos, los cafés resuenan con sus dictámenes; los pregonan en los periódicos, los puestos están atestados de sus escritos y oigo criticar “El huérfano” a cierto pedantón tan incapaz de apreciar sus defectos como de deleitarse con sus bellezas.

Voltaire tenía que encajar este bofetón disimuladamente: si pretendía ser (tal como se lo reconocían) *el faro literario del siglo*; el desdén de Rousseau por el tropel de cojos aludía también a quienes le hacían la corte y obedecían sin chistar, dignándose, de cuando en cuando, dirigirles una breve y chispeante carta y, de paso, recordándoles quien era el mandamás en “la republique des lettres” desde el bosquecillo de Ferney. Rousseau ya estaría más que harto de ese largo pontificado. Había llegado el momento de trazar la línea infranqueable que lo separaría de los “literatos”. Él lo era en grado óptimo, pero era mucho más que eso. Voltaire, aun a su pesar, también lo sabía: el genio era Rousseau: él, un *escritor supremo*, nada menos, pero nada más. La dolorosa verdad, inmodificable, debió haber sido intolerable. A partir de entonces, sobre todo en el cobarde anónimo de Voltaire contra Rousseau titulado *Sentimientos de los ciudadanos*, haría todo lo posible para desterrarlo y silenciarlo, mostrándolo hipócritamente como a hombre inmoral, ingrato, insensible, inestable, padre desnaturalizado y desaprensi-

vo y falso amigo desleal y rijoso. *El Discurso sobre la desigualdad* fue la puntilla en esa faena destructiva con que Voltaire se empequeñeció, negándose a sí mismo.

Rousseau, ya en antiencicpedista, habiendo roto con Diderot, aventura una provocación colosal: “¿Hay un medio más seguro de precipitarse en un error tras otro que la manía de saberlo todo?” Se refería, como resulta claro adelante, al cortejo de medianías, de folletinistas y escritores a sueldo, la nube de zánganos que sobrevolaba alrededor de academias, escuelas, salones literarios y facciones políticas: “Si cien chiquilicuatros¹¹⁷ no aspiraran a la gloria disfrutaríais —dice a Voltaire— en paz de la vuestra o al menos sólo tendríais rivales dignos de vos” (como Rousseau). Hablarle al sumo sacerdote de *les belles lettres* de posibles rivales le provocaría uno de aquellos cólicos con que la naturaleza le torturaba desde entonces.

Ahora era el turno de un Rousseau paternalista y ecuánime, que habrá dejado atónito a Voltaire: “Permitid que os lo diga con el interés que vuestra tranquilidad y nuestra instrucción me inspiran: despreciad los vanos clamores con que se procura, *no tanto haceros daño como apartaros de obrar bien*”.

Era el justo merecido revés de aquella impertinencia de la carta de Voltaire, indicándole a Rousseau que su sitio era Ginebra y no París. Pues bien, la tarea de Voltaire no puede convertirse en su eterna palinodia por las persecuciones sufridas por él: su tarea estribaba en obrar bien, ya fuera en Ginebra o en Ferney o en París, que el sitio era lo de menos.

El consejo de ponerse a trabajar tiene un remate insuperable: “¿Y quién osaría atribuirnos unos escritos que no sean vuestros, mientras que de vuestra pluma salgan sólo obras inimitables?”. Lo que, leído en clave de esa correspondencia, implica al menos dos cosas: los escritos de Voltaire que han sido robados, publicándolos bajo otros nombres o los que han sido alterados e impresos con el suyo propio, han tenido éxito por la simple razón que se trataba de obras de segunda fila, es decir, *imitables*. Pero también anticipa la odiosa tarea de Voltaire, redactor de anónimos, entre ellos los *Sentimientos de los ciudadanos*, que aún no habían visto la luz y que resultó *inimitable*, es decir, que rezumaba el estilo de Voltaire por los cuatro costados. No resultaba elegante, ni siquiera correcto, quejarse, como lo hacía Voltaire, de que unos bribones se hubieran dedicado a plagiarle obras de poco calado (que no es el caso de *El siglo de Luis XIV*, insuperable e inimitable). Si sólo valían lo que medianías, sería mejor ni siquiera volver a mencionarlas. Voltaire conocía mejor que nadie las “faiblesses” de su obra, para Rousseau claras y distinguibles. Esto acabó por sacarle de quicio.

¹¹⁷ Es decir, chisgarabías, zascandiles, mequetrefes, insignificantes.

El remate de Rousseau afirma una imposible preferencia fingida: “Tomo buena nota de vuestra invitación y, si este invierno me deja en condiciones de poder ir a mi tierra para la primavera, *pienso valerme de vuestras bondades. Pero preferiría beber el agua de vuestra fuente a la leche de vuestras vacas*”. La última frase quizá estuviera cargada de un doble y sicalíptico sentido.

Ya venía lo último, devolviendo el golpe sobre los rumiantes en que Rousseau, según Voltaire, quería convertirnos: “y en cuanto a las hierbas de vuestro huerto mucho me temo no hallar en él otras que no sean el loto, que no es pasto de animales y el moly¹¹⁸ que impedía a los hombres convertirse en brutos”. Las dos hierbas eran mitológicas y prodigiosas: mal hacía Voltaire en burlarse de los vegetales alimenticios; por ahí le asomaba una oreja de burro: fue la gota que derramó el vaso.

3. *Carta de M. Philopolis a propósito del tema del Discurso del señor J. J. Rousseau de Ginebra sobre el origen de los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*

El seudónimo del “*filósofo cívico*”, autor de la carta, fue elegido por Charles Bonnet en octubre de 1755 para rebatir tesis principales del *Discurso*. Charles Bonnet (1720-1793), filósofo ginebrino, fue —dice Starobinski— un naturalista de gran mérito (sus obras completas comprenden más de 30 tomos). Descubrió, muy joven aún, la partenogénesis de los pulgones y formuló una teoría de la evolución que dinamizaba la noción tradicional del Génesis (“*Contemplation de la nature*”). Proveniente de una gran familia patricia fue miembro del Consejo de los Doscientos de Ginebra, de 1752 a 1768. Si el *Discurso* lo llevó a dirigir a Rousseau la carta de *Philopolis*, la publicación del *Contrato* y del *Emilio* lo convencieron de que estaba frente a un hombre peligroso. El libro XII (1762-1765) de las *Confesiones*¹¹⁹ revela el fondo de esta intriga: declarar a Rousseau y a su obra como opuestos al cristianismo: “Mon ami Vernes, entre autres, avec une générosité vraiment théologique, choisit précisément ce temps-là a prouver que j’n’étais pas chrétien”. Añade: “esas cartas, escritas en un tono de suficiencia, no eran de calidad y hubo quien asegurara que el naturalista Bonnet les había metido mano, porque dicho Bonnet, ateo (“*matérialiste*”) no dejaba de ser de ortodoxia muy intolerante tan pronto se tratara de mí”. Rousseau se equivocaba en

¹¹⁸ La nota de Salustiano Masó (*op. cit.*, p. 638) dice: “Homero menciona en la Odissea *el loto y el moly*. El primero brindaba un alimento digno de dioses y que tan delicioso pareció a los compañeros de Ulises, que hubo que recurrir a la fuerza para hacerlos volver a las naves. Mercurio dio el segundo a Ulises para que lo preservara de las malas artes de la maga Circe”.

¹¹⁹ Rousseau. *Les Confessions. Livres VII a XII*, Edition et commentaires de B. Gagnebin, Annotation de Jean Balsamoy Crogiez, París, 1998, p. 513.

un punto: no era su amigo Vernes el que andaba en esa intriga: era Voltaire, componiendo los anónimos *Sentimientos de los ciudadanos*.

Bonnet explicaría, muchos años después, la razón para disfrazarse como “*Philopolis*”. En la edición de 1783 de sus obras dejó escrito: “esta carta había sido publicada en el “*Mercure de France*” durante octubre de 1755. El autor no habría guardado el anonimato ni se hubiera revestido del nombre de *Philopolis*, Citoyen de Genève, si no fuera para dejar a Mr. Rousseau en la más amplia libertad de responderle lo que juzgara oportuno. No sabía entonces —añade *Bonnet*— que este célebre escritor no podía sufrir que alguien guardara el anonimato ante él: así lo declaró en el siguiente número del *Mercure* diciendo que no podría creer que la carta fuera de un ciudadano de Ginebra por la razón de que un ciudadano de Ginebra no se disfrazaría tras el anonimato ante los ojos de su compatriota. La carta de Rousseau al *Mercure* (enero de 1756) se refería a un manuscrito anónimo que le había sido comunicado ante el cual Rousseau escribió que “no tenía la vanidad ni la consolación de creer que todos sus conciudadanos pensarán como él, pero que conocía el candor de su proceder y que si alguno de ellos quisiera atacarle lo haría fuerte y claro, sin esconderse pues sabían de la franqueza de la que hacía gala ante todo el mundo”.

A. La carta de *Philopolis-Bonnet*

Acabo de leer, señor, el Discurso de J. J. Rousseau, de Ginebra, *sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. He admirado el colorido de este insólito cuadro: pero no he podido admirar de igual manera el dibujo y la representación. Tengo en muy alta estima el mérito y el talento del señor Rousseau, y felicito a Ginebra, que también es mi patria, por contarle entre los hombres célebres a quienes dio la luz; pero lamento que haya adoptado unas ideas que tan opuestas a la verdad y tan poco aptas para contentar a nadie me parecen.

Sin duda se escribirá mucho contra este nuevo *Discurso*, como mucho se escribió contra el que obtuvo el premio de la Academia de Dijon: y por haberse escrito mucho y haberse de escribir mucho todavía contra el señor Rousseau, se acrecentará su aprecio por una paradoja que ha acariciado ya él en demasía. En cuanto a mí respecta, como no tengo menor deseo de redactar un libro contra el señor Rousseau, y como estoy archiconvencido de que entre todos los medios es la disputa el que menos poder tiene sobre este genio audaz e independiente, me limito a proponerle que profundice un razonamiento muy sencillo y que a mi juicio encierra lo que hay de más esencial en la cuestión.

Dicho razonamiento es el siguiente:

Todo cuanto resulta inmediatamente de las “*facultades*” del hombre, ¿no debe decirse que resulta de su “*naturaleza*”? Pues bien, yo creo perfectamente demostrable que el “*estado de sociedad*” resulta inmediatamente de las facultades del hombre: a este fin no quiero aducir a nuestro autor otras pruebas que sus propias ideas sobre la institución de las sociedades: ideas ingeniosas y que tan elegantemente ha sabido él expresar en la segunda parte de su *Discurso*. Por consiguiente, si el *estado de sociedad* dimana de las facultades del hombre, es *natural* en el hombre. Tan irrazonable sería, pues, quejarse de que tales facultades, al desarrollarse, hayan dado origen a dicho estado, como lo sería el quejarse de que Dios haya dado al hombre las referidas facultades.

El hombre es tal como lo exigía el lugar que debía ocupar en el Universo. Al parecer era preciso que hubiese hombres que edificaran ciudades, lo mismo era necesario que existieran castores que construyeran chozas. Esa *perfectibilidad* en que el señor Rousseau hace consistir el carácter que distingue esencialmente al hombre del bruto, que debía conducir al hombre, según el propio autor reconoce, al punto en que actualmente le vemos. Querer que no fuera así sería como pretender que el hombre no fuera *hombre*. El águila que se remonta en las nubes, ¿se arrastra en el polvo como la serpiente?

El *hombre salvaje* del señor Rousseau, ese hombre que nos pinta con tanto amor y complacencia, no es en modo alguno el *hombre* que quiso Dios hacer, pues ya hizo Dios *orangutanes* y *monos* que no son hombres.

Así pues, cuando el señor Rousseau declama con tanta vehemencia y obstinación contra el *Estado y la sociedad*, se rebela sin darse cuenta contra la voluntad de aquel que creó al hombre y que ordenó tal estado. *Los hechos*. ¿Son otra cosa que la expresión de su voluntad adorable?

Cuando con el pincel de un Le Brun traza el autor ante nuestros ojos la horrenda pintura de los males que el estado civil ha engendrado, olvida que el planeta donde se ven estas cosas forma parte del todo inmenso que nosotros no conocemos; pero que sabemos es la obra de la sabiduría perfecta.

Renunciamos, pues, para siempre a la quimérica empresa de demostrar que el hombre sería mejor si fuese de otra manera: la abeja que construye celdillas tan regulares, ¿pretenderá juzgar la fachada del Louvre? En nombre de la razón y el buen sentido, tomemos al hombre tal como es con todas sus dependencias; dejemos que el mundo vaya como va, y estemos seguros de que va todo lo bien que podía ir.

Si de justificar la *Providencia* ante los ojos humanos se tratara, lo han hecho ya Leibnitz y Pope, y las obras inmortales de estos genios sublimes son monumentos elevados a la gloria de la razón. El *Discurso* del señor Rousseau es un monumento levantado al ingenio, pero al ingenio amargado y descontento de él mismo y de los demás.

El día en que nuestro filósofo se proponga dedicar su ilustración y su talento a revelarnos los orígenes de las cosas, a mostrarnos los progresos más o menos lentos de los bienes y de los males, en una palabra, a seguir a la huma-

nidad en la tortuosa curva que describe, las tentativas de este genio original y fecundo podrían valernos conocimientos preciosos acerca de esos interesantes objetos. Nos apresuremos entonces a recoger estos conocimientos y a ofrecer al autor el tributo de gratitud y de elogios que le hayan merecido, y que no habrá sido, puedo asegurarlo, el principal fin de sus indagaciones.

Hay motivo, señor, para asombrarse, y más me asombraría yo si me hubiera visto menos llamado a reflexionar sobre las causas de la diversidad de las humanas opiniones; existen, digo, motivos para asombrarse de que un escritor que tan perfectamente ha conocido las ventajas de un buen gobierno, y que tan admirablemente las ha pintado en su hermosa dedicatoria a nuestra República, donde ha creído ver todas estas ventajas reunidas, las haya perdido de vista tan pronto y tan lleno en su *Discurso*. Hace unos esfuerzos inútiles para persuadirse de que un escritor que sin duda tomaría muy a mal que no se creyera sensato, prefiriera seriamente irse a vivir a la selva, si su salud se lo permitiese, antes que vivir entre conciudadanos queridos y dignos de serlo. ¿Hubiera supuesto nadie nunca que un escritor que piensa pudiera salirse en un siglo como el nuestro con tan insólita paradoja, que encierra por sí sola una cantidad tan enorme de inconsecuencias, por no decir nada más grave? *Si la naturaleza nos ha destinado a estar sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que medita es un animal depravado.*

Ya he insinuado al comienzo de esta carta, que mi propósito no es demostrar al señor Rousseau con argumentos, cosa que hartó harán otros por su cuenta, y tal vez fuese mejor que no lo hicieran, la superioridad de la condición de *ciudadano* sobre la de *hombre salvaje*. ¡Quién hubiese imaginado que esto pudiera jamás ponerse en duda! Mi objeto es únicamente tratar de hacer comprender a nuestro autor hasta qué alta medida es evidente que la *sociedad* entraba en el destino de nuestro ser.

Ha hablado al señor Rousseau con toda la franqueza que la relación de compatriota autoriza. Tengo una idea tan grande de las cualidades de su alma que no he pensado ni por un instante que pudiera echar en saco roto estas reflexiones. Sólo el amor a la verdad me las ha dictado. Si no obstante se me hubiera deslizado algo en ellas que pudiere desagradar al señor Rousseau, le ruego me perdone y que no dude un solo momento de la pureza de mis intenciones.

Una palabra más y termino: es acerca de la *piEDAD*, esa virtud tan celebrada por nuestro autor, y que fue, según él, el más hermoso atributo del hombre durante la infancia del mundo. Ruego al señor Rousseau que me haga la merced de reflexionar sobre las cuestiones siguientes:

Un hombre o cualquier otro ser sensible que no hubiera conocido nunca el dolor ¿tendría *piEDAD* y se conmovría viendo degollar a un niño? ¿Por qué la plebe, a la que el señor Rousseau concede una dosis tan grande de *piEDAD*, se ceba con tanta avidez en el espectáculo de un desdichado que expira en la rueda?

El apego que las hembras de los animales manifiestan hacia sus crías, ¿tiene a tales crías por objeto, o la madre? Si por ventura fuese a ésta, el bienestar de la crías no quedaría con ello sino mejor asegurado.

Me honro considerándome vuestro, etcétera.

PHILOPOLIS, ciudadano de Ginebra.

B. *La respuesta*

¿Cuándo compuso Rousseau su respuesta a Philopolis? —Se pregunta Starobinski—. No debió correr mucho tiempo entre la publicación del anónimo y la contestación de Jean-Jacques. Se percibe en ella el tono de quien ha sido herido en lo más vivo. Sabemos que, ordinariamente, sus reacciones eran inmediatas. Para no repetir lo que había ocurrido con la publicación del primer *Discurso* (el de las ciencias y artes), Rousseau se impuso una regla de silencio ante sus contradictores (a menos que el contradictor fuera el arzobispo de París, Christophe de Beaumont). El texto, una vez compuesto y revisado, fue guardado por Rousseau entre sus papeles y la carta respuesta no fue publicada sino después de su muerte, gracias a los buenos oficios de Du Peyron y de Moutou.¹²⁰

Rousseau salió al paso a las alusiones personales de Bonnet (“tengo en muy alta estima el mérito y el talento del señor Rousseau y felicito a Ginebra, que también es mi patria, por contarle entre los hombres célebres a quien dio la luz; pero lamento que haya adoptado unas ideas que me parecen tan opuestas a la verdad como poco aptas para contentar a nadie”)¹²¹ diciéndole: “Paso por alto, en vuestra carta, lo que personalmente me concierne para bien o para mal, porque lo uno compensa más o menos lo otro; porque no me interesa gran cosa, y menos aún al público y porque todo ello no aporta nada a la investigación de la verdad”. El desdén al elogio es manifiesto y el tono despectivo es un indicio de la irritación que el anónimo debió causarle, aunada a los problemas y sinsabores de la publicación del *Discurso*, al embrollo de la *Dedicatoria* y a las groserías de Voltaire. La lectura del texto de Rousseau debe hacerse con detenimiento, para alcanzar el fondo de este asunto.

El estado de sociedad, me decís —escribe Rousseau— resulta inmediatamente de las facultades del hombre y, por consiguiente, de su naturaleza. Así, querer que el hombre no se hiciera sociable sería como querer que no fuera

¹²⁰ Starobinski, Jean, “Notes”, en *J.-J. Rousseau. Ouvres Complètes, cit.*, p. 1387.

¹²¹ Traducción de Salustiano Massó, *op. cit.*, p. 219.

hombre, y alzarse contra la sociedad humana es tanto como impugnar la obra de Dios. Permitidme, señor que os exponga a mi vez una dificultad antes de resolver la vuestra.

Rousseau había percibido, sin sombra de posible duda, que le llevaban hacia la peligrosa región de los ateos incendiarios, de los disolventes sociales, enemigos del género humano y comprendió al punto el peligro en que se hallaba. Para evitar ser arrinconado en ese terrible sitio le era preciso cortar, de tajo, la imputación mortífera pues si prosperaba y se esparcía, podría hacerle sufrir pesares sin cuento: el destierro, la prisión, la confiscación y hasta la muerte. En consecuencia, nada más comenzada la carta, enfrenta sin rodeos la cuestión. Elabora para ello una demostración “paradojal”, es decir, fundada sobre una posibilidad excéntrica, pero posible. Así, *el proceso para acelerar la llegada de la vejez* (“para ser sabios”) es improbable pero posible, aunque sea una evidente insensatez (“si es ineludible que los hombres sean viejos un día, al menos deberían tratar de serlo lo más tarde posible”). Al sentido común de la frase anterior Rousseau le opone un vocerío de “sofistas”: “Compadeced a esa juventud impetuosa privada por su brutal salud de los bienes inherentes a vuestra debilidad”. La “brutal salud” es un defecto; la vetusta “debilidad” es condición para contar con sus “bienes inherentes”: la paradoja queda formulada con innegable brillo y una agudeza irrefutable.

Al todo opositor del “*aceleramiento del arribo de la vejez entre los hombres*” habrá que corregirle, haciéndole ver que el estado de vejez resulta de la propia constitución del hombre “¿no es natural en el hombre envejecer?, qué hacéis entonces con vuestros discursos sediciosos más que impugnar una ley de la naturaleza y, por consiguiente, la voluntad de su creador. Si el hombre envejece es porque *Dios quiere que envejezca*”. Arremete a continuación: “Todo esto supuesto, os pregunto, señor, si el hombre dado a las paradojas debe callarse o responder y, en este último caso, os ruego que *tengáis a bien indicarme lo que debo decir*, y entonces intentaré resolver vuestra objeción”. Con un rápido e inesperado golpe, Rousseau regresa el que ha recibido, pero centuplicado, pues ahora ha operado la “inversión de la carga de la prueba”, como decimos los de leyes, y la respuesta quedó *subconditio*, también en nuestra venerable terminología. Arrinconado, ha sabido salir de la esquina esquivando al adversario e invirtiendo la situación inicial. Teóricamente, ha ganado el primer asalto.

Ahora es menester no concederle ninguna tregua a Philopolis-Bonnet, el patricio ginebrino disfrazado de griego periclesiano que ya dejaba ver, en el rostro tumefacto, los efectos de haber retado a golpes a un “peso completo”.

“Puesto que *pretendéis* atacarme por medio de mi propio sistema, no olvidéis os suplico a juicio mío la sociedad es natural para la especie humana como la decrepitud lo es para el individuo y que los pueblos necesitan las artes, las leyes y los gobiernos lo mismo que los ancianos tienen necesidad de las *muletas*”.

Hay procesos de involución y decaimiento muy “naturales” tanto en el individuo (la vejez) como en el cuerpo social, el que viene cumpliendo muchos años camino a su destrucción o disolución, tal y como ocurre con el cuerpo humano. Que nadie tilde a Rousseau de adversario de la naturaleza, de sus creaturas y del creador, puesto que nada hay en el *Discurso* que a ello autorice. Reconocer el origen natural de la sociedad no conlleva la obligación, intelectual o moral, de aprobarla y promoverla sin más. Al contrario: proviniendo de la naturaleza, la propia constitución social, en virtud de su lógica intrínseca, crecientemente desconoce y destruye su matriz cósmica. Y ello no puede ser encomiando ni mucho menos alentado. Denunciar dichas perversiones autodestructivas: sólo a ello se ha dedicado Rousseau. Lo otro lo han urdido sus enemigos ignorantes o los adversarios díscolos que no pueden, a pesar de todo, dejar de reconocer la magnitud suprema de su obra. Se han invertido las tornas, o al menos así pudiera haberlo creído Jean-Jacques: antes que enemigo de la obra de Dios y del cosmos entero, él defiende y alerta a los hombres de hoy y de mañana sobre el peligro y la infelicidad que ha causado apartarse del orden divino, que eso precisamente ha resultado del proceso de la civilización y del falso progreso que funda la sociedad sobre un hecho de fuerza, alquímicamente convertido en un pretendido “derecho”: la apropiación de los bienes de la tierra y de sus frutos.

La replica retiene un distinguido demoleedor, un puñetazo contra el Bonnet libelista:

...el estado de vejez resulta sin más de la naturaleza del hombre, mientras que el de la sociedad resulta de la naturaleza del género humano, no *inmediatamente como vos decís, sino tan solo, como yo he demostrado*, gracias al concurso de determinadas circunstancias externas, que podían darse o no darse o, al menos, presentarse más pronto, más tarde, y en consecuencia, acelerar o retrasar el progreso... Al tener pues, el estado de sociedad, un límite extremo al que los hombres son dueños de llegar antes o después no es inútil hacerles ver el peligro de ir tan aprisa y las miserias de una *condición que reputan como la perfección de la especie*.

Rousseau es el vigía, otea los escollos y las corrientes traidoras desde el palo mayor del buque en el que Bonnet se limita a disfrutar del horizonte y a pasarla bien, mientras dure la travesía. Quedaba claro quién se interesaba

por la suerte de la especie y quien se limitaba a vegetar el día a día. ¿Misántropo Rousseau?, pero, ¿cuál de los dos lo es en un último análisis?

Luego viene la infortunada alusión a Leibiniz y a Pope que hace en su carta el susodicho Philopolis, el optimismo ante lo invariable y frente a lo inevitable, el “todo está bien” de aquellos dos, pues *todo* ocurre obedeciendo a los decretos de la Providencia. Primero, un sarcástico y cuasi blasfemo dicerio contra el libelista aficionado a la filosofía: “Bien lejos me hallaba yo de creer que la Providencia necesitara para su justificación del auxilio de la filosofía de Leibiniz ni de ninguna de otra... ¿Acaso pensáis en serio, *vos mismo*, ...que los argumentos de un filósofo sean más convincentes que las obras de Dios?”. El vigor del brazo dialéctico de Rousseau ya doblaba a Philopolis. Y, de nueva cuenta, cambiaron los papeles: Rousseau de acusado que era al inicio es ahora un implacable acusador, que pone en duda, por exigencias de su defensa, el cristianismo del patricio, cosa que era mal vista en Ginebra y sus alrededores y cosa peligrosa, por cierto. Rousseau sabía que, para entonces, ya le había bajado la guardia al retador y que, de ahí en adelante, todo se reduciría a darle el golpe que le pusiera fuera de combate. Lo planteó y colocó Rousseau del modo siguiente:

Pero, señor, si *todo está bien* como está, todo estaría bien como estaba *antes de que hubiera gobiernos y leyes*; así pues lo menos que puede decirse es que *fue superfluo establecerlos*... ¿De qué sirven entonces nuestras cátedras, nuestros tributos, nuestras academias? ¿Por qué llamar a un médico cuando tenéis fiebre? ¿Acaso sabéis vos si el bien del inmenso todo que vos no conocéis no exige que sufráis la calentura, y si la salud de los habitantes de Saturno o de Sirio no se resentiría con el restablecimiento de la vuestra? Por último, si todo está bien como está bueno ha de ser que haya lapones, esquimales, algonquines, chicacas y caribes que hacen caso omiso de nuestra civilización, hotentotes que se burlan de ella y un ginebrino que les aplaude. El propio Leibiniz habría estado de acuerdo con esto.

Había sonado la campana y el combate debía darse por concluido. Nadie sin embargo, se atrevió en aquel momento a alzarle el brazo al vencedor. Aquí se hace muchos años después, en un acto de estricta justicia.

Ps. Añadió:

“...sigo siendo el monstruo que sostiene que el hombre es naturalmente bueno; mis adversarios son personas decentes que, para edificación pública, se esfuerzan en demostrar que la naturaleza no ha hecho más que malvados”. J. Rousseau, citoyen de Genève.