

## HISTORIA Y LIBERTAD EN ROUSSEAU

Hace muchos años —más o menos los que cuenta el presente siglo— que la vieja acusación romántica contra el siglo XVIII por la total impermeabilidad de éste a la conciencia histórica se ha mostrado como un mito creado por una retórica polémica muy alejada de la realidad. En este punto, como en tantos otros, el romanticismo se mueve con un bagaje muy similar al del movimiento que le precede invirtiendo el sistema de valoraciones internas; si la concepción ilustrada de la historia tiene límites indudables, tampoco la romántica carece de ellos. Una de las razones que explican esto reside en la indentificación superficial del siglo XVIII con una idea estrecha y encorsetada de «ilustración» que, teniendo su origen en intereses personales de determinados investigadores, no ha podido resistir el envite de una crítica histórica medianamente rigurosa. La propia idea, tantas veces aducida como creación desde la nada, del dinamismo de las realidades vivas regido por su morfogénesis interna, no resulta tan nueva. La investigación actual se ve forzada a enfrentarse de modo ineludible con la peculiar conciencia histórica del siglo XVIII; obras decisivas en el desarrollo del historicismo<sup>1</sup> y estudios clásicos de investigadores de otra ideología<sup>2</sup> han ido poniendo los cimientos de una nueva visión en la que aquella imagen esquemática queda desbordada.

No obstante, el saldo final aparece singularmente confuso. Si bien no parece sostenible el viejo mito romántico, movido y propagado quizá por intereses extraintelectuales (piénsese en la peculiar personalidad de un Herder), nadie afirmaría tampoco que el siglo XVIII es una época de conciencia histórica triunfante y su revalorización camina más bien en la línea de encontrar allí *gérmenes* en estado inconexo y disperso que sólo más tarde fructificarán sin trabas; por ello, el racionalismo doctrinario de los autores más representativos del siglo torpedea el desarrollo de esos gérmenes en el sentido de una «mitohistoria» de la razón y ello prohíbe atribuir a sus autores una conciencia histórica madura. Este juicio, tantas veces repetido ya, tiene sin duda sus fun-

1. Aquí la pionera es la investigación de Ditley 'El mundo histórico y el siglo XVIII', que data originariamente de 1901, y está recogida en el vol. VII de sus *Obras* bajo el título general *El mundo histórico*. Trad. E. Imaz, 2 ed. (FCE, México 1978) 345-406. En su estilo sigue insuperada la gran obra de F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*. Trad. J. Mingarro y T. Muñoz (FCE, México 1943).

2. Ante todo, el caso del neokantiano E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*. Trad. E. Imaz, 3 ed. (FCE, México 1972) pp. 222-80.

damentos sólidos, pero habría que revisar su alcance porque sus promotores lo fundaban en una identificación de la «verdadera» conciencia histórica con la ideología del historicismo para la cual, según una reiterada fórmula de Dilthey, «el hombre sólo se conoce en la historia»<sup>3</sup>. Las dificultades para una definición del concepto de historicidad y las polémicas en torno al objeto y método de las ciencias históricas arrojan una constante ambigüedad en este punto, que asume supuestos epistemológicos e incluso «metafísicos» no bien delimitados.

En líneas generales, los «filósofos» más conocidos del siglo XVIII se enfrentan con los problemas de la historicidad desde el prisma peculiar de la *filosofía de la historia* que, a este nivel, es el medio de hacer frente al irrefrenable crecimiento del caudal de informaciones históricas desafiantes someténdolas a una domesticación intelectual que permita seguir manteniendo los grandes ideales racionalistas, los cuales incluso salen fortalecidos de esta faena. No es azaroso, a mi entender, que sea en esta época cuando Voltaire da carta de naturaleza al término «filosofía de la historia» para designar un peculiar enfoque de los hechos históricos que se venía ejercitando ya antes. Entiendo «filosofía de la historia» en el sentido fuerte del término, tal como fué llevado a su plenitud por el idealismo alemán, y significando «una interpretación sistemática de la Historia universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental»<sup>4</sup>. Es muy cierto que a lo largo del mismo siglo XVIII existe también un poderoso grupo de cuidadosos historiadores ceñidos a la crítica documental, pero falta toda unificación de los esfuerzos de ambas líneas —unificación muy difícil en todo tiempo— y más bien parecen ignorarse mutuamente<sup>5</sup>; la confirmación ejemplar puede verse en el caso de d'Alembert que, al frente de la gran *Enciclopedia*, parece entender esos historiadores «eruditos» como atavismo superviviente de una fase ya superada en el progreso de la cultura<sup>6</sup>.

3 'Estructuración del mundo histórico', en W. Dilthey, *El mundo histórico*, cit., p. 305. Aunque plantea otros problemas, no deja de recordar esto la conocida expresión de Ortega: «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia»: 'Historia como sistema', en J. Ortega y Gasset, OC, VI, 7 ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1973) p. 41.

4 K. Löwith, *El sentido de la historia*. Trad. J. Fernández Buján, 4 ed. (Aguilar, Madrid 1973) p. 7. En algún sentido, el mismo Rousseau apoya esta línea de interpretación al notar el avance que supone la concepción «filosófica» de la historia frente a la concepción anecdótica, aunque para maldecir a renglón seguido del «furor de los sistemas» que está a la base de aquella. Cf. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. crítica bajo la dirección de B. Gagnebin y M. Raymond («Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1959 ss.). Todas las citas, salvo advertencia explícita, se harán por esta edición a la que remito con la sigla OC, seguida de número romano (tomo) y arábigo (página). Utilizaré las siguientes siglas, seguidas tan sólo de la página en esta edición: SD: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (OC, III); CS: *Du contrat social* (OC, III); E: *Emile ou de l'éducation* (OC, IV). Para la idea referida E, I, IV, 529-30.

5 Cf. el notable tratamiento de este punto en G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au Siècle des Lumières* (Payot, Paris 1973) pp. 379-495.

6 Cf. J. L. R. d'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Trad. C. Bergés, 5 ed. (Aguilar, Buenos Aires 1974) p. 84. El concepto de «historia» operante

Si ello genera no pocas dificultades a la hora de traducir esto en los cuadros actuales del saber, la postura de Rousseau en este punto añade aún nuevos factores de confusión. Refractario a los cuadros tradicionales del «racionalismo ilustrado», pero ininteligible sin ellos; «precursor» de ideales románticos, pero no identificable con ellos, plantea una situación incómoda que ha llevado al expediente fácil de arrojarlo en la fosa común de su época o pasarlo por alto. Si, por una parte, su acercamiento a los hechos históricos parece el típico de una «filosofía de la historia», por otra parte, el ginebrino maldice de las pretensiones orgullosas de los «sistemas» y de gran parte de los ideales que sustentaban las concepciones históricas de sus contemporáneos. Por eso, no se ve muy bien donde colocarlo; así, Dilthey por ejemplo, ve en él un «precursor» del romanticismo entendiéndolo trivialmente como apóstol del sentimiento, pero el alcance doctrinario de su pensamiento lo refrena lo suficiente como para negarle verdadera conciencia histórica<sup>7</sup>. Y, sin embargo, nadie pretendería identificar la visión histórica de Rousseau con la vigente en la generalidad de sus contemporáneos.

Hay muchos modos posibles de exponer la diferencia básica. La más utilizada echa mano de un sistema de contraposiciones binarias: Rousseau sería optimista respecto a los orígenes de la humanidad, mientras que los ilustrados serían pesimistas; el primero sería pesimista respecto al curso de la historia, mientras los segundos serían optimistas; el ginebrino vería la historia de modo discontinuo, sus contemporáneos en una línea de continuidad progresiva, etc. Pero este tipo de planteamientos, de sencillez tan aparente, resultan superficiales porque, aparte del equivocismo del lenguaje utilizado, se refieren sólo a resultados parciales. El modo más rápido de centrar el problema consiste en recordar el puesto central que en el pensamiento moderno ocupa el hombre; el problema consiste, entonces, en enlazar pragmáticamente la historia con una concepción del hombre y, si lo habitual en la época es resolver la antropología en una doctrina de la razón intemporal, el gran desafío rousoniano es considerar la racionalidad como algo derivado y hacer girar la humanidad sobre el eje de la libertad. Es una inflexión de gran alcance que en el campo de la historia llevarán a su culminación las grandes filosofías de la historia del idealismo, en primer plano la hegeliana, pero que en Rousseau se presenta aún bajo apariencias aporéticas que la dotan de vitalidad más allá de los cuadros del sistema cerrado y conclusivo; Hegel mismo, que no ha escatimado críticas severas a la insuficiencia de la concepción rousoniana de la libertad, reconoció su carácter pionero en el descubrimiento de este eje básico de toda historia<sup>8</sup>.

en d'Alembert, como puede verse en el mismo escrito (pp. 73-75), es el del canciller Bacon; parece existir también en el joven Rousseau: cf. de este último *Mémoire à M. de Mably*: OC, IV, 31.

<sup>7</sup> Cf. 'La conciencia histórica y el siglo XIX', en W. Dilthey, *El mundo histórico*, cit., pp. 408-9. Algo similar en el fondo dice F. Meinecke, *op. cit.*, pp. 161-63.

<sup>8</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Trad. W. Roces, 2 ed. (FCE, México 1977) III, p. 419.

Es este nuevo valor absoluto de la libertad, como fundamento y meta de toda humanidad posible, el que informa la concepción rusioniana de la historicidad y el que permite ver su alcance y sus límites. Pero es importante notar que en los escritos de Rousseau el interés por la historia está en función del interés absorbente por los problemas humanos y sólo puede servir a esos objetivos. Esta concepción pragmática levanta hoy suspicacias inmediatas por su «pragmatismo», quizá debido también a la influencia de Hegel en este punto; pero la de Rousseau tiene connotaciones muy peculiares que le permiten formular un concepto de historicidad enraizado en la naturaleza humana y una consecuente teoría original de las fuerzas históricas. A estos dos puntos me reduciré; pero, como sucede en tantos otros del pensamiento rusioniano, estos puntos desencadenan una catarata de problemas heterogéneos y complejos cuyo desarrollo exige una gran cantidad de matizaciones; por ello, no podré pasar aquí de un esquema, bastante formal a veces, que se limita a enunciar los problemas e incluso puede a veces distorsionarlos unilateralmente faltos de un desarrollo suficiente.

### 1. EL HOMBRE Y LA HISTORICIDAD

La pregunta por la relación entre la esencia humana y la historicidad no tiene en Rousseau una respuesta unívocamente clara porque no está bien formulada; en rigor, es el término «esencia humana» el que resulta ambiguo porque Rousseau establece una distensión entre el mínimo de humanidad pensable, que contiene virtualmente todas las determinaciones constitutivas del hombre y sería abusivo identificar con la esencia actual del ser humano, y su actualización plena, que más bien es proyectada en el horizonte como meta ideal orientadora. La actualización de las virtualidades no es automática ni explicable por factores meramente intrínsecos, sino que depende de fuerzas extrínsecas. Podría decirse quizá que la historia real se mueve entre esos dos extremos de la distensión y, aunque esto es discutible, los dos extremos aparecen al margen, no de toda temporalidad como a veces se ha dicho, pero sí de una verdadera historicidad. Si se tiene presente que no podemos asegurar que hayan existido nunca hombres reales que encarnen cualquiera de ambos puntos extremos, parece que podría decirse que todos los hombres reales son históricos; pero, en rigor, este es un razonamiento circular porque la historia es el único medio para conocer la existencia real de hombres y entonces esto supone ya constituida la historia, pero sin poder asegurar que fuera de ese círculo del que no podemos salir no exista verdadera humanidad. Cabe pensar la naturaleza humana al margen de lo que ha sido su historia real y, si bien esta aparece fundada en esa naturaleza, de ahí no se sigue que una naturaleza humana pensada al margen de la historicidad sea un absurdo. Por ello, provisionalmente parece que puede decirse que la posibilidad de la historia está fundada en la naturaleza primigenia del hombre, pero no es una de sus propiedades constitutivas. Explicar esto ya resulta más complejo.

Hay que tener presente siempre el peculiar enfoque rusioniano que no busca en ningún momento enfrentarse directamente con el fenómeno-

no de la historia, como si fuese un problema sustantivo, sino que en su camino se ve obligado a explicarse sobre el tema a partir de otros intereses dominantes<sup>9</sup>. El ángulo de enfoque se estrecha aún notablemente porque en esos temas dominantes no se busca una descripción neutral de determinados fenómenos, sino que tienen una fuerte carga doctrinaria que obliga al ginebrino a examinar la solidez del fundamento que puede, no ya explicarlos, sino justificarlos y legitimarlos. Por ello, los hechos utilizados son sólo material válido en función de los servicios que pueden prestar a su causa moral, tal como deja ver la precisa expresión que a tantos ha escandalizado, según la cual se trata de «tomar a los hombres como son y a las leyes como pueden ser»<sup>10</sup>. El examen de un problema en Rousseau diferencia totalmente dos cuestiones: por una parte, su existencia real es explicable desde su génesis y esto es susceptible de análisis «científico»; pero, por otra parte, el hecho de que algo exista no significa que esté justificado y, entonces, el problema del origen se separa totalmente del problema del fundamento, que obedece a otra lógica distinta. Las teorías modernas de la sociedad —ante todo, el yusnaturalismo—, al entender la cuestión del origen como una génesis lógica más que como una génesis real, habían identificado en la práctica ambos problemas; con ello, cuando una realidad existente resulta susceptible de explicación racional en la práctica aparecía justificada y, por tanto, si una situación es real en última instancia es porque debe serlo; esto explica la fuerte denuncia de Rousseau contra los yusnaturalistas —cuyos conceptos básicos utilizará también él— al ver en ellos meros lacayos del poder contituído<sup>11</sup>. Metodológicamente, Rousseau ve que un puro experimentalismo no puede sobrepasar la realidad de los hechos dados y, de este modo, termina subrepticamente por justificarlos; por ello, si los hechos reales son punto de partida y material de toda verdadera reflexión, las posibilidades de esta no se limitan a explicar los hechos<sup>12</sup>, a menos de seccionarle toda la dimensión crítica que les es constitutiva. De ningún modo es Rousseau un fanático «experimentalista»<sup>13</sup>, sino que su método obedece a una complicada simbiosis de observación y razonamiento.

9 Cf. B. Baczo, *Rousseau: solitude et communauté*. Trad. C. Brendhel-Lamhout (Mouton, Paris/La Haye 1974) p. 60.

10 CS, I, intr., p. 351. Fórmulas que reflejan el mismo pensamiento de fondo pueden encontrarse en otros escritos: Cf. SD, 182 o *L'état de guerre*: OC, III, 610.

11 El caso más patente es su dura crítica a Grocio, del que llega a decir: «Su manía más persistente consiste en probar siempre el derecho por los hechos. Se podría emplear un método más coherente, pero no más favorable a los tiranos»: CS, I, 2, p. 353. La crítica de fondo vale para todos: cf. R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, 2 ed. (Vrin Paris 1979) pp. 125-51.

12 Rousseau mismo critica a los «ignorantes» que «sólo saben medir lo posible desde lo existente»: *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre: Jugement sur la Polysynodie*: OC, III, p. 635.

13 Aunque el contexto las matiza, me resultan a este respecto insostenibles por muchas razones las fórmulas reiteradas en la obra, por lo demás importante, de B. Munteano, *Solitude et contradictions de J.-J. Rousseau* (Nizet, Paris 1975) pp. 62, 153-61, 202-3, 207. En este punto me sumo en lo fundamental a la exposición de V. Golschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (Vrin, Paris 1974) pp. 115-67.

Pero igualmente desconfiado se muestra Rousseau respecto a las pretensiones especulativas de los «sistemas» metafísicos; en este punto su crítica es radical pues no se mueven en función de los intereses de la verdad, sino para dar pábulo al irrefrenable orgullo de sus autores<sup>14</sup>. Por ello, Rousseau quiere dotar a su pensamiento de rigor y la garantía de esto parece competirle al método utilizado cuyas virtualidades no dependen de su valor instrumental, sino de su ajuste a la «naturaleza de las cosas». Rousseau acepta acriticamente que tal método tiene que ser el *asociacionista*, recibido como herencia del «sabio» Locke probablemente a través de Condillac; según este método, consagrado por la élite de su época como distintivo de los «modernos» frente al especulativo (cartesiano) de los «antiguos», lo complejo se explica a través de lo simple que, al estar supuesto en aquel, es anterior. Conforme a la «naturaleza de las cosas», por tanto, lo más complejo debe seguir a lo más simple y este es el criterio para explicar los hechos. Sin embargo la generalización universal de este método obligaría coherentemente a hacerlo desembocar en una ideología metafísica de corte sensista y ello obligaría a pensar que lo más simple es fundamento y criterio de valor de lo más complejo; pero Rousseau no acepta tal sistema de valores y ello hace que a la línea asociacionista de la exposición se superponga una dinámica no explicitada entre lo fundamental y lo derivado con un ritmo totalmente distinto y extraño. Estas dos líneas —y aún probablemente una tercera, que aquí no importa— se entretajan en la práctica hasta formar una maraña que quizá nadie será capaz de desenredar plenamente. Dicho de otro modo, Rousseau quiere ser fiel a la consigna, de origen empirista, conforme a la cual todo debe reducirse a sus elementos simples; pero su sistema de valores se parece más a la típica postura racionalista y esto da a su pensamiento antropológico una insuperable ambigüedad, que no es exclusiva de él ni siquiera de su época: rechazando los procedimientos «metafísicos» del racionalismo, se conservan gran parte de sus motivos sin atreverse aún a la disolución de la filosofía en las ciencias positivas, pero sin compartir tampoco los caminos especulativos<sup>15</sup>. En esta lábil arista se intenta colocar un pensamiento que se reclama del carácter «científico», pero en la práctica esto no pasa de retórica, de un barniz superficial que frecuentemente sirve tan sólo para distraer la atención de problemas más substanciales, que resultan deberse más «a intuiciones de su genio que a la seguridad de sus métodos»<sup>16</sup>. Inmediatamente vamos a ver el alcance práctico de esto.

La experiencia básica de Rousseau, que atraviesa como una diagonal toda su obra poliforma, es la conciencia lúcida casi hasta el delirio de

14 El problema es mucho más complejo de lo que a simple vista darían a entender ciertas expresiones aisladas. Cf. P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, 2 ed. (Vrin, Paris 1973) pp. 41-114 o el más reciente estudio de P. M. Vernes, 'J.-J. Rousseau: parler de philosophie ou parler de la philosophie', *Rev. internationale de Philosophie* 32 (1968) 197-213.

15 Sobre este punto, cf. M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959) pp. 41-59.

16 P. Burgelin, *op. cit.*, p. 195.

la sima que existe entre la humanidad vigente hoy con los tipos de hombre que consagra y la verdadera humanidad. Este es el contenido básico de la «iluminación» de Vincennes en 1749 y de ello deriva una distancia entre la civilización artificial y las exigencias que emanan de la naturaleza humana. Ello permite romper con el provincianismo europeo de la cultura ilustrada y tomar como punto de partida la pluralidad irreductible de tipos de hombres<sup>17</sup>. Esa pluralidad sólo resulta inteligible si se pone en marcha un proceso intelectual de *distanciamiento* que explica el ser del hombre desde un hipotético punto cero que conforma el mínimo de humanidad pensable. Lévi-Strauss ha insistido en el carácter innovador de este gesto revolucionario de Rousseau<sup>18</sup>, no tanto en la introducción de ese mínimo cuanto en la coherencia estructural de su modo de proceder. La humanidad aparece como un cuadro estructural unitario y conforma una red interdependiente con tres nudos básicos: el desarrollo de las capacidades del hombre, el medio y, finalmente, las instituciones humanas; la novedad del análisis ruso-niano está en actuar conjuntamente sobre esos tres nudos y buscar entre ellos situaciones de equilibrio estructural que hacen posibles los distintos tipos de humanidad y, al mismo tiempo, relativizan cada uno de ellos.

El método para este distanciamiento proviene del esquema asociacionista. Al buscar un mínimo intraspasable y dado el carácter derivado que Rousseau atribuye a las facultades intelectuales, podría pensarse que ello aboca a diluir la humanidad primigenia en la animalidad. Sin embargo, no es así; planteado el problema en el ámbito de las capacidades intelectuales, Rousseau acepta que el hombre y el animal se identificarían o, cuando menos, mediaría tan sólo una diferencia gradual; pero la novedad consiste en no aceptar este planteamiento tradicional del hombre. Aún suponiendo que un análisis asociacionista permitiese derivar la racionalidad de sensaciones simples, de ningún modo el hombre se identificaría con la animalidad porque resta una característica que no es derivable por asociación. Si el animal es explicable como una «máquina ingeniosa», añade Rousseau: «Percibo exactamente las mismas cosas en la máquina humana, con esta diferencia: que la naturaleza sola lo hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre ayuda a las suyas en calidad de agente libre. La una elige o rechaza por instinto, mientras que el hombre lo hace por un acto de libertad» (SD, 141). Este famoso pasaje, que tantos problemas de interpretación plantea, deja bien claro que lo específico del hombre y lo que marca su destino esencial no es la racionalidad en ninguna de sus variantes, sino la libertad. La intuición se echaría a perder inmediatamente si se pen-

17 Rousseau denuncia irónicamente la tesis de que «los hombres son los mismos en todas partes» como propia de la *tourbe philosophe*: SD, 212 y ya en el «préface» a *Narcisse*: OC, II, 969-70.

18 Según ello, Rousseau habría escrito con el segundo *Discurso* «el primer tratado de etnología general»: C. Lévi-Strauss, 'J.-J. Rousseau, fundador de las ciencias del hombre', en el colectivo *Presencia de Rousseau*. Trad. J. Pérez (Nueva visión, Buenos Aires 1972) p. 10; idéntica idea en la obra del mismo autor *El totemismo en la actualidad*. Trad. F. González Aramburo (FCE, México 1975) p. 145

sase en una concepción intelectualista de la libertad, cuando de hecho en Rousseau sucede lo inverso: es el desarrollo de la libertad el que exige y justifica el despliegue de la racionalidad.

Sin entrar ahora en el complejo problema del sentido que tiene aquí el término «libertad»<sup>19</sup>, baste hacer notar que el hombre, frente a los demás seres, no es algo hecho de una vez por todas, sino que es una virtualidad que tiene que hacerse su propia esencia y esta no resulta determinable previamente, sino que es constitutivamente abierta. Por tanto, caben tipos irreductibles de hacerse hombre y el criterio de su valoración sólo puede ser el grado de libertad alcanzado en cada caso. Esta abertura, que separa al hombre de la cadena de la necesidad, lo convierte en susceptible de tornarse *histórico* porque ningún tipo humano concreto es capaz de realizar plenamente todas las virtualidades que lleva consigo. En el fondo, todo parece indicar que el despliegue perfecto y simultáneo de todas las virtualidades resultaría en la práctica contradictorio y el tipo perfecto de hombre —la «esencia» humana realizada— no es posible en la situación actual y hay que proyectarlo en lo utópico como idea reguladora, con lo que el cierre de la historia por su consumación plena se aleja del horizonte de la realidad. Este punto es importante para entender el alcance de muchas doctrinas rusionianas; con ello, parece alejarse la frecuente objeción de que Rousseau propugna para el hombre una inconsistente salida suprahistórica al margen de toda temporalidad<sup>20</sup>, pues quizá los aspectos más doctrinarios de su pensamiento admiten otra interpretación.

Si la libertad es el aspecto irreducible del mínimo pensable de humanidad, esta libertad originaria es, a su vez, el mínimo pensable de libertad, susceptible y aún necesitada de desarrollos ulteriores que la concreten y la hagan plenamente reconocible. La libertad originaria se realizará luego en distintas figuras concretas que, siendo inevitablemente parciales, pueden desencadenar un proceso que de hecho termine en la esclavización. Esto lleva a la aparente paradoja de que, si bien el desencadenamiento de la historia y la creación de instituciones humanas no es explicable más que desde la fuerza de la libertad, en la práctica factores exógenos pueden alterar de tal modo el contrapeso de la frágil balanza que de hecho se concluya en una historia de la esclavitud. Por eso, originariamente el contenido de la libertad se reduce simplemente a *perfectibilidad* (SD, 142); ahora bien, eso significa que la esencia del hombre no está totalmente determinada por lo que es dado como naturaleza originaria, sino que se trata de una naturaleza abierta susceptible luego de concretizaciones infinitas; que ese espacio abierto sea más amplio o más estrecho es algo que no altera el problema pues

19 Tan sólo decir que, a mi entender, no se trata de una libertad puramente «negativa», como dice B. Baczko, *op. cit.*, pp. 92, 104. Cf. el estudio de E. Kryger, *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant* (Nizet, Paris 1979); un esquema de este decisivo problema en mi trabajo 'Rousseau: libertad del hombre y del ciudadano', *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 8 (1981) 5-38.

20 Importante en este sentido el estudio de L. Gossman, 'Time and History in Rousseau', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 30 (1964) 311-49.



en uno y otro caso transforma de raíz en modo de ser humano respecto al resto del mundo.

La naturaleza humana es transformable hasta tal punto que de lo dado originariamente resulta imposible deducir los límites de la humanidad<sup>21</sup> y estos sólo pueden ser contemplados desde sus realizaciones concretas y parciales. En este sentido, lo que de hecho es el hombre sólo se puede saber desde su historia, pero al mismo tiempo la historia sólo puede ser humana en tanto que es vista desde los anhelos naturales que configuran al hombre, el cual, por tanto, no se reduce a su historia.

La perfectibilidad no se identifica con la historia real, aunque esta última esté fundada en aquella. La perfectibilidad sólo se transforma en historia cuando factores exógenos a la naturaleza originaria obligan a esta a buscar alguna realización concreta de lo que en el estado originario es nada más que pura virtualidad. Pero son factores contingentes los que inclinan al hombre a una historia determinada entre las posibles. El hombre primigenio en estado de pura naturaleza sería plenamente hombre y, sin embargo, Rousseau lo presenta sin memoria y sin proyectos, en las antípodas de lo que es un ser histórico: «Concluyamos, pues, que, errante por los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio fijo, sin guerra y sin unión, sin necesidad alguna de sus semejantes y sin ningún deseo de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a nadie individualmente, el hombre salvaje, sujeto a pocas preocupaciones y bastándose a sí mismo, no tenía otra cosa que los sentimientos y luces propias de tal estado... No había educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente y, arrancando cada uno siempre del mismo punto, los siglos pasaban en la rudeza de los primeros años; la especie ya era vieja y el hombre permanecía siendo un niño» (SD, 159-160). La razón de este inmovilismo está en el aislamiento total del hombre primigenio, tesis que, como dice Derathé<sup>22</sup>, «es la noción fundamental para Rousseau de la cual todo lo demás se deduce por vía de consecuencia». Sin entrar ahora en las razones de esta postura, es claro que el hombre primigenio no es social y sin sociedad no hay historia.

Se dirá, no obstante, que el propio Rousseau insistió en el carácter «conjetural» de este estado que «ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá» (SD, 123; cf. 162). Pero la verdad es que esto no lo podremos saber nunca y, además, tampoco importa desde el momento en que sería contradictorio conocer por la historia un ser definido como ahistórico<sup>23</sup>. Importa más resaltar que no hay nada en la definición rusioniana del hombre primigenio que sea contradictorio con su existencia real; bastaría para ello que los otros dos nudos de la red

21 «No conozco ningún filósofo lo bastante osado como para decir: he aquí el término al que el hombre puede llegar y que no podrá sobrepasar. Ignoramos lo que nuestra naturaleza nos permite ser»: E, I, I, p. 281. Aunque se pueda replicar que Rousseau no conocía muy bien la «osadía» de los filósofos, no es éste el problema.

22 SD, 159-60. Algo muy similar sucedería en la infancia, según E, I, I, pp. 279-80.

23 La pertinaz confusión es explicable, sin embargo, porque la ausencia en la época de una verdadera etnología dejaba un vacío que se tendía a rellenar con este concepto; cf. G. Vlachos, *La pensée politique de Kant* (PUF, Paris 1962) p. 299.

estructural —medio e instituciones— fuesen coherentes con esa existencia y, estimulado sin duda por la revolucionaria doctrina de Buffon sobre los cambios geológicos, el ginebrino ve así esas condiciones: «Suponed una primavera eterna sobre la tierra, suponed por todas partes agua, ganado y pastos...»<sup>24</sup>. La situación del hombre sería así de «soledad en la abundancia»<sup>25</sup> en la que nada le invita a romper ese aislamiento y la perfectibilidad permanece en estado de perenne virtualidad. Pero también es cierto que no por ello dejaría tratarse de una virtualidad real y, por tanto, el hombre no puede definirse desde su esencia dada. Al hacer girar la humanidad sobre los parámetros de la libertad, los esquemas «metafísicos» se dislocan y en el hombre existe un componente originario que es el fundamento de su ulterior historicidad, la cual, si bien no es una determinación esencial de la naturaleza humana, está engarzada en los componentes originarios del hombre. En ese sentido, el hombre sólo puede conocerse desde su historia y la novedad de Rousseau residiría en desplazar hacia la historia desde la metafísica el estudio del hombre<sup>26</sup>, pero no se podría disolver la naturaleza humana en la historia real y contingente que los hombres conocemos y menos aún pensar en una especie de «heracliteísmo»<sup>27</sup> total que dejase al proceso sin dirección y sin posibilidades de recuperación.

## 2. LAS FUERZAS DE LA HISTORIA HUMANA

Justamente por su ambigüedad, el problema anterior se precisa más a través de una consideración de las fuerzas esenciales que mueven la historia, aunque otra vez el problema de que este tema aparezca enfocado también oblicuamente no permitirá una sistematización bien cerrada de motivos que en Rousseau tienen una vida errática.

Después de lo dicho, parece que podría contestarse que es la misma libertad el motor de toda historia. Así es, en efecto; pero tal respuesta es abstracta porque eso explicaría toda posible historia, pero no los factores determinantes de esta historia concreta; lo importante aquí es determinar qué factores concretaron la perfectibilidad del hombre hasta convertirla en la historia real que conocemos. El distanciamiento entre esta y la libertad originaria tiene al mismo tiempo la virtualidad de permitir examinar el grado de humanización alcanzado por esta historia invocando precisamente como criterio suprahistórico las exigencias de la libertad; después de lo dicho, es fácil comprender que Rousseau pueda decir sin hipérbole de ningún tipo que «renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre» (CS I, 4, p. 356). Y, no obstante, esa posibilidad es real pues «el hombre nació libre y por todas partes

<sup>24</sup> J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, ed. crítica de C. Porset, 2 ed. (Nizet, París 1976) cap. IX, p. 107.

<sup>25</sup> Según la exacta fórmula de R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau* (Sirey, París 1971) p. 256.

<sup>26</sup> Fórmulas similares aparecen en intérpretes eminentes como el propio R. Polin, *op. cit.*, p. 245 o P. Burgelin, *op. cit.*, p. 191.

<sup>27</sup> Como dice R. Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft* (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1973) p. 31.

está encadenado» (*Ibid.* I, 1, p. 351). Uno de los puntos claves en la explicación del paso a la historia es el intento por parte de Rousseau de ofrecer una exposición inmanente del problema del mal<sup>28</sup>, pero ahora voy a prescindir de este problema que, sin embargo, es básico en la concepción del ginebrino.

Hay un punto importante, no siempre debidamente valorado, sin el cual no se puede ver el alcance de este planteamiento. Su construcción del hombre primigenio reducido al mínimo pensable opera estructuralmente sobre la construcción de un cuadro de su medio vital que lo hace plausible; ello forma una totalidad en la que se produce un estado de equilibrio interno ahistórico que cierra la entrada a un cambio desestabilizador y mantiene en estado de virtualidad la perfectibilidad natural del hombre al no permitir la incidencia de ningún factor que excite su virtualidad. Por tanto, el despliegue real de la historia ni es constitutivo del hombre ni puede ser explicado desde el hombre primigenio solo. Sólo un episodio o un grupo de episodios extrínsecos a ese cuadro puede explicar el desencadenamiento de un ciclo nuevo; tales episodios aparecen, por tanto, como azarosos, como hechos brutos que golpean ciegamente al ser humano: «Concursos singulares y fortuitos de circunstancias que muy bien podrían no haberse dado... Concurso fortuito de muchas causas independientes que podrían no haberse dado nunca... Encadenamiento de prodigios»<sup>29</sup>. Estos hechos azarosos destruirán el anterior equilibrio y obligarán al hombre a actualizar su perfectibilidad en la línea de unas necesidades muy concretas; la perfectibilidad sigue siendo la condición que hace posible cualquier historia, pero el que se haya privilegiado una línea concreta u otra, que el hombre haya tenido esta historia y no otra posible es algo que no está determinado por su modo de ser ni es deducible de él. Si bien una vez desencadenados los hechos influyen causalmente unos sobre otros y se encadenan en una línea de inteligibilidad, en su conjunto esta historia es contingente<sup>30</sup> y aparece separada por una sima de la naturaleza primigenia del hombre.

En vez de invocar alegóricamente a las Musas, como hacía Platón ante un problema similar<sup>31</sup>, Rousseau recurre a un cambio geológico que clausuró la «primavera perenne» y dejó paso a la sucesión de estaciones con la consiguiente aridez de la tierra en climas extremos<sup>32</sup>. Rousseau sabe muy bien que la doctrina de las catástrofes es muy tradicional y ofrece una imagería mítica que él, a su modo, intenta desmitificar. Pero la invocación de un cambio geológico —o la hipótesis también utilizada de una explosión demográfica— no significa transferir la historia a la jurisdicción de la necesidad natural. El paso de

28 Cf. mi obra *El deísmo religioso de Rousseau. Estudios sobre su pensamiento* (Universidad Pontificia, Salamanca 1982) pp. 165-215.

29 SD, pp. 132, 140, 162. El famoso «funesto azar» (SD, 171) abunda en lo mismo, aunque exigiría otro tipo de comentarios.

30 Cf. el preciso análisis de H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* (Vrin, Paris 1970) pp. 11-24.

31 Cf. Platón, *Rep.* VIII, 545 ss.

32 Cf. SD, 165; *Essai sur l'origine des langues*, cit., cap. IX, p. 107, 113; *Fragments politiques*, X: OC, III, pp. 529-33.

una situación de abundancia a otra de escasez no significa directamente el inicio de la historia, sino un reto al que el hombre tiene que dar respuesta. Es su perfectibilidad la que le permite hacer frente al reto, pero como esa perfectibilidad es puramente virtual sólo el ejercicio positivo de la libertad —lo cual no significa que se trate de un acto consciente— desencadena la respuesta. Esto hace que el curso de la historia no sea automático y la mera capacidad de perfeccionarse no asegura que el curso efectivo de la historia vaya a convertirse en un proceso de real perfeccionamiento<sup>33</sup>. Esto lleva consigo la tesis esencial de la falta de unidad y uniformidad en la historia. En primer lugar, porque no hay una historia única de toda la humanidad (*Weltgeschichte*), sino varias historias parciales irreducibles e imposibles de medir con una valoración única; ello no obsta para que Rousseau busque reducir las distintas historias a unas fuerzas humanas básicas que las afectan con un índice de continuidad, pero alejada de toda uniformidad teleológica y sólo comprensible como tal retrospectivamente. En segundo lugar porque, aún si nos reducimos a la historia de Occidente, esa historia no es continua, sino que hay en ella saltos importantes en los que Rousseau tiene que invocar de nuevo factores externos; ello no obsta tampoco para que el ginebrino haga un esfuerzo de «historificación» de esos factores dentro de la totalidad histórica a fin de hacer que esta sea inteligible, pero tal «historicidad» es un barniz ajeno a la naturaleza de esos factores mismos. Esto prohíbe cerrar el proceso histórico y dar un sentido unitario a toda posible historia real, lo cual obliga a diferenciar el planteamiento rusoniano de las grandes construcciones especulativas de la historia, a las cuales sin embargo aportó elementos decisivos. La tentación más difícil de resistir en este caso consiste en pensar esos elementos más allá de donde los pensó él mismo Rousseau desembocando así en un «sistema» en el cual él nunca creyó<sup>34</sup>. Lo que hay de cierto en ello es una buena dosis de realismo por parte de Rousseau: a medida que determinadas circunstancias contingentes se solidifican y se refuerzan, su presión real es del calibre que lleva a transformar la misma conciencia del hombre haciendo imposible en la práctica un viraje radical y revelando así de modo indirecto los riesgos de una libertad que puede dejarse engullir en la necesidad. Por paradójico que esto resulte, una buena muestra de tal realismo es utilizar el discurso utópico para dar expresión al estado posible y deseable de una humanidad plena.

33 El término «perfectibilidad» no determina en absoluto la dirección de su desarrollo. Esto sucederá en Hegel, que recoge el término probablemente a partir de Lessing: cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Trad. J. Gaos, 4 ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1974) p. 127. Sucede también en otros intelectuales del Siglo de la Luzes, pero no en Rousseau, como bien nota J. Lacroix, 'Nature et histoire selon Rousseau', en el colectivo *J.-J. Rousseau au présent* (Société des amis de J.-J. Rousseau, Grenoble 1978) p. 151.

34 La no uniformidad de la historia real destruye el esquema gnóstico paraíso-caída-plenitud que algunos han querido aplicar a Rousseau (Cf. mi citada obra *El deísmo religioso*, pp. 165-73). Por idéntica razón no me parece válido un esquema dialéctico de raigambre hegeliana que cierra el proceso en una síntesis; esta es la base de mi discrepancia en algún punto con el extraordinario tratamiento que de este tema («historiosofía») ofrece B. Baczkó, *op. cit.*, pp. 59-154.

La mutua interconexión de fuerzas permanentes del ser humano y de circunstancias accidentales dentro de la historia real hace posible que la esencia del hombre se actualice de múltiples formas, que dé lugar a distintos tipos de hombres y a individuos irreductibles sin que sea posible un elenco completo ni exhaustivo. Pero ello mismo hace difícil distinguir lo que llamaríamos fuerzas constitutivas de toda la historia y las que son sólo fuerzas propias de una historia concreta, lo cual no significa que estas últimas en la práctica sean menos decisivas para la historia real que conocemos. En una interpretación de los textos complementarios a este respecto que son el segundo *Discurso* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, interpretación que no puedo justificar aquí, el giro definitivo para nuestra historia procede de la institucionalización de lo que llamaríamos *sociedad civil*; desde el punto de vista técnico, está marcada por la revolución que significa el descubrimiento de la agricultura y la metalurgia (no una de ellas aislada) que recibirá su consolidación institucional en el establecimiento jurídico del derecho de propiedad privada. La organización posterior de la sociedad política —el Estado propiamente dicho— de hecho no añade ninguna fuerza esencial nueva, pues la dirección básica de la historia aparecía definitivamente decidida ya antes. Por otra parte, el examen de las fuentes de inspiración rusoniana confirma esto mismo; el autor explica la historia real desde el modelo teórico propio del yusnaturalismo y el liberalismo<sup>35</sup>, echando mano de los conceptos generalmente aceptados en su tiempo, aunque, por razones que luego veremos, opera con un sistema de valores distinto que desequilibra desde dentro las fuentes que le inspiran<sup>36</sup>. Esta es precisamente su originalidad irreductible.

Dado el distanciamiento exigido por el ginebrino para la elaboración del concepto de estado de naturaleza, entre este y las estructuras de la sociedad civil media una notable distancia que, aparte de negar la tesis del liberalismo respecto al carácter «natural» de la sociedad civil, necesita activar una serie de fuerzas intermedias que verosímelmente podrían entenderse como comunes a toda historia y a toda posible actualización de la perfectibilidad. Queda, no obstante, una sombra de duda en torno a esta interpretación que deriva del modo doctrinario y no expositivo en que Rousseau desvela los eslabones del proceso y también de la deficiente sistematización teórica de este punto, al servicio de otras preocupaciones determinantes del pensamiento del autor.

El cambio estructural operado en la edad histórica significa el paso de una economía de abundancia a una situación de escasez, al menos relativa. Esto actúa sobre las más simples operaciones psíquicas —amor de sí y piedad natural— que necesitan ahora de una profunda transformación, poniendo en marcha así una primera actualización de la perfectibilidad humana. La satisfacción de las necesidades ya no es inmediata y los mecanismos del hombre primigenio en estado puro no son adecuados para la nueva situación: «La fuerza del hombre está de tal

<sup>35</sup> Hay que seguir acudiendo en este punto a la obra clásica de R. Derathé, ya citada.

<sup>36</sup> Muy bien vió este punto B. Bacsko, *ibid.*

modo proporcionada a sus necesidades naturales y a su estado primitivo que, por poco que cambie tal estado y aumenten las necesidades, la asistencia de sus semejantes se torna necesaria»<sup>37</sup>. Se inicia así una irreversible «desnaturalización» (*dénaturation*) de las fuerzas originarias del hombre en la que las pautas del estado de pura naturaleza no son suficientes y exigen criterios «artificiales», pero fundados en la natural perfectibilidad del hombre; se trata de una «desnaturalización natural», según una precisa expresión de Durkheim<sup>38</sup> que resume muy bien el torno paradójico de todo el pensamiento rousoniano en este punto clave. Sin embargo, aún siendo «natural», toda «desnaturalización» es un proceso problemático en sus resultados y oneroso en su desarrollo, pues exige una constante violencia frente a la tendencia a la inercia que busca consagrar como definitivo lo ya alcanzado y, por tanto, seguro<sup>39</sup>.

El enraizamiento de toda historia para Rousseau tiene su lugar propio en las necesidades humanas. Es su presión la que pone en marcha toda actualización del ser primigenio, toda posible desnaturalización que será siempre un intento de darle respuesta, directa o indirecta, a la presión de las necesidades. Este enraizamiento cuasi-biológico de la historia exige precisamente que esta tenga que alejarse del dominio de las leyes de la naturaleza<sup>40</sup> que en el nuevo estado serían ineficaces para la misma conservación del hombre. Rousseau reconoce claramente que los factores económicos son un factor primario de la historia<sup>41</sup>, pero estos factores sólo adquieren sentido dentro de una totalidad nueva y Rousseau tiende a interpretarlos desde otros niveles. Las razones de ello son fundamentalmente de dos tipos; en primer lugar, Rousseau tenía escasos conocimientos de la dinámica propia de la economía y, por tanto, tiene la tendencia a trasladar sus vicisitudes históricas al ámbito de las decisiones del hombre; en segundo lugar, Rousseau —como otros muchos intelectuales de su época— carece de una doctrina consistente de las necesidades humanas y tiende a entenderlas más en función de las capacidades del hombre que de sus estructuras biológicas. Por ello, como el marco de las necesidades se ensancha constantemente a lo largo del desarrollo histórico, el criterio puramente económico no resulta aplicable y es sustituido por un criterio moral en el que lo necesario se opone de modo excluyente a lo superfluo, pero sólo sus consecuencias humanizadoras o deshumanizadoras permiten la aplicación concreta de ese criterio.

37 *Contrat social, 1er. version (Ms. de Genève)* I 2: OC, III, pp. 281-82.

38 E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie* (Rivière, Paris 1953) p. 134.

39 Estudió esta tensión todo el pensamiento de Rousseau M. Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau* (Klincksieck, Paris 1975).

40 Rousseau repite en muchas ocasiones esta idea; sirva como ejemplo: «Aquel que en el orden civil quiere conservar la primacía de la naturaleza no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre flotando entre sus tendencias y sus deberes, no será nunca ni un hombre ni un ciudadano; no será bueno para sí ni para los demás»: E, I.I, pp. 249-50.

41 G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. M. Sacristán, 2 ed. (Grijalbo, Barcelona 1970) p. 75 ve en este punto una clara superioridad de Rousseau sobre Hegel.

La separación entre las necesidades y su satisfacción inmediata exige la intervención del trabajo como instrumento universal de humanización. El hombre primigenio no trabaja, al menos en el sentido del trabajo oneroso; lo más que se podría decir de él es que realizaba funciones de «recolector»<sup>42</sup> que, si se quiere denominar así, sería un trabajo lúdico, el cual, realizado en la soledad autárquica del estado de naturaleza, no generaba relaciones sociales ni tampoco instituye un proceso histórico. El trabajo aparece como la fuerza universal que actualiza la perfectibilidad, que obliga al hombre a salir de su soledad e instaurar relaciones sociales, que le fuerza a crear instituciones supraindividuales para garantizar y prever la satisfacción de sus necesidades, que pone en marcha finalmente el desarrollo de sus capacidades intelectuales para responder al desafío de la nueva situación. Las organizaciones de las sociedades humanas descansan en la exigencia de dar respuesta por el trabajo a las necesidades del hombre y, por tanto, el sentido último de tales instituciones depende de esa necesidad universal del trabajo. El cambio, cada vez más acelerado en su *tempo*, que tiene lugar en el ámbito humano depende siempre de la mutua implicación entre desarrollo de nuevas necesidades y organización del trabajo. Como rápidamente las necesidades desbordan las fuerzas de un solo individuo, es inevitable una organización supraindividual, cuyo resultado más importante es la división del trabajo. Tal división está en función de su utilidad, que es la fuerza de cohesión de las asociaciones y, al mismo tiempo, su límite. Ya en la misma edad de las cabañas entre pueblos cazadores y pescadores hay una elemental división del trabajo según las funciones económicas atribuidas a cada sexo y que Rousseau parece considerar fundada de modo directo en la naturaleza<sup>43</sup>. Esta elemental división del trabajo no genera continuidad histórica porque se mueve en el medio de asociaciones esporádicas que se forman y se disuelven en función del medio utilizado para satisfacer las necesidades y su eficacia; pero diversifican las fuerzas del hombre y son el caldo de cultivo que prepara la institucionalización definitiva de la división del trabajo. La revolución neolítica, inexplicable sin la incidencia de nuevos factores exógenos, introduce una industria de medios que separa al hombre de la naturaleza inmediata y genera un trabajo separado de la producción directa de bienes consumibles. Todas las instituciones de la sociedad civil y, ante todo, el derecho de propiedad privada aparecen en función de esta división del trabajo<sup>44</sup>; como las instituciones «poli-

42 Como dice I. Fetscher, *La filosofía política de Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*. Trad. L. Derla (Feltrinelli, Milano 1977) p. 30.

43 Cf. SD, 168. El problema de la igualdad de los sexos exigiría en Rousseau múltiples precisiones; mi impresión general es que en conjunto la mujer sigue siendo el «sexo débil» por naturaleza, a pesar de algunos apuntes en sentido opuesto. Habría que analizar *La nouvelle Héloïse* y los textos básicos de E, I, III, pp. 467-478 y I, V, pp. 692-826 con su continuación *Emile et Sophie ou les solitaires*: OC, IV, pp. 881-924.

44 La relación entre trabajo y propiedad es mucho más complicada en Rousseau de lo que darían a entender algunas repetidas fórmulas brillantes; en realidad, sólo es comprensible en el contexto de su época. Una exposición general en R. Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant* (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974), para Rousseau directamente pp. 145-57. Otra contribución parcial en W. Röd, 'Eigentum

ticas» propiamente dichas en Rousseau no son de hecho otra cosa que un intento de remediar los problemas que genera la institución de la sociedad civil, el trabajo sigue ofreciendo la pauta última para su fundamento, aunque cada vez más desfigurada por acumulación de mediaciones artificiales. Pero esto plantea otro tipo de problemas.

Por una parte, Rousseau no parece que ponga en duda la necesidad y el beneficio general que reporta la división del trabajo; el criterio de su utilidad en orden a la satisfacción de necesidades la justifica y parece convertirla en fuerza indispensable de humanización en tanto que otorga un criterio de sentido para las restantes instituciones. En este punto Rousseau parece coincidir básicamente con el pensamiento liberal, que, ya desde Locke, coloca el trabajo en la base de la propiedad, al mismo tiempo que esta se convierte en el derecho «natural» básico de toda organización social; Rousseau incluso refuerza este criterio al enraizarlo en el primigenio e indiferenciado amor a sí mismo. Sin embargo, Rousseau no cree que la división del trabajo y, sobre todo, su institucionalización sea puramente «natural» pues, si bien está basada en la natural perfectibilidad del hombre, su actualización real exige el desarrollo de fuerzas artificiales. El difícil equilibrio entre ese enraizamiento natural y la inevitable generación de fuerzas artificiales torna la división del trabajo en hecho ambiguo. Sin duda alguna, socializa al hombre y lo transforma en parte orgánica de la nueva totalidad social en la que su interés es concretado como identificación con el interés general. Sin embargo, ello no deja de producir inevitablemente una escisión de gran alcance; en las coordenadas de un estado de escasez reconocerse como parte de una sociedad significa también reconocerse como aislado del mundo infrahumano y de otras posibles sociedades que aparecen como potenciales competidoras. El primigenio amor a sí mismo<sup>45</sup>, ajeno a cualquier consideración del otro, se transforma ahora en *amor propio* que excluye a los demás y sólo se compensa con un posible desarrollo paralelo de la también primigenia piedad natural en virtud social. Pero el proceso de división del trabajo dentro de la propia sociedad desata un proceso de individualización en el cual el individuo sólo se reconoce como miembro social en tanto que se ve como distinto de los restantes miembros. La introducción de factores externos, como es la producción de bienes artificiales, rompe la unidad social y al aparecer operantes en ella criterios divergentes que instauran en su seno una lucha entre intereses corporativos y de grupos sociales frente al interés general y, también, entre intereses egoístas e intereses colectivos. El proceso de socialización y de individualización, que deberían ser dos

und Arbeit im Rousseaus politischer und ökonomischer Theorie', *Rev. internationale de Philosophie* 32 (1978) 260-78. La bibliografía sobre este punto es inmensa y desigual.

<sup>45</sup> La descripción integral del proceso histórico exige no olvidar nunca el hilo de la recíproca implicación entre hechos externos y desarrollo de los sentimientos y capacidades humanas, lo que Rousseau llamó «historia del corazón humano» (*Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*, I: OC, I, 728). Es claro que se trata de un sentido laxo del término «historia», aunque el tema es muy importante en Rousseau: cf. P. Burgelin, *op. cit.*, pp. 202-15.



caras de un único proceso, se fraccionan en líneas autónomas opuestas y su reunificación parece ya imposible; para que no lo fuese, sería preciso un criterio unificador y este sólo podría ser la utilidad, capaz de satisfacer igualmente intereses individuales, corporativos y colectivos, pero con la introducción de bienes artificiales ese criterio pierde su inmediatez y genera un conflicto de valoraciones que escinde la sociedad. Así las cosas, a Rousseau ya sólo le queda la confianza en la eficacia inmediata de una ley que será encarnación pura de un deber-ser plenamente satisfactorio y capaz de transformar con su fuerza todo el complejo entramado de relaciones; si el ginebrino parece que teóricamente creía en ello, también es cierto que en la práctica consideraba más bien excepcional esa situación. A falta de ello, lo más que se podía conseguir es un equilibrio entre ambas líneas, como sucede en la edad de las primeras asociaciones cantada líricamente por Rousseau como «la verdadera juventud del mundo», la edad «más dichosa» de la humanidad de la que esta por su propio bien no debía haberse alejado nunca (Cf. SD, 171). Pero incluso aquí se trata de un equilibrio transitorio y no por azar; el desencadenamiento de la perfectibilidad introduce la mutabilidad en el hombre y el proceso resulta ya imparable. La perfectibilidad natural se mueve entre márgenes tan amplios y es tan indeterminada en sí misma que en la práctica la actualización de unos factores concretos sólo se hace a expensas de la contención de otros posibles hasta distorsionar constantemente la anhelada armonía del todo. Es la semilla misma de la sociabilidad la que transporta factores intrínsecos disgregadores y, aún suponiendo que en su más elevado desarrollo se consiguiese la armonía posible desde un estado dado como deseable, Rousseau sabe muy bien que estaríamos ante otra situación transitoria en la que factores reales distorsionarían de nuevo la armonía del conjunto; lo más que se conseguiría sería otro estado de equilibrio superficial que porta en sí mismo los gérmenes de su desintegración<sup>46</sup>. Dicho de otro modo, Rousseau no cree en ninguna edad (en el pasado, en el presente o en el futuro) que se pueda presentar como plenitud de la historia y, por tanto, resulta impensable en su pensamiento ningún saber absoluto en torno a la historia. A mi modo de ver y aunque esto exigiría complicados razonamientos, este pesimismo histórico de Rousseau no está desmentido por la propuesta de un «modelo» de hombre en equilibrio como es *Emilio*, por la pequeña y armónica comunidad casi idílica de Clarens en *La nueva Eloisa*, ni siquiera por la sociedad deseable de *El contrato social*, pues sus propuestas se mueven a otro nivel y en cada una de esas mismas obras existen abundantes índices de relativización esencial en el modelo propuesto. El contraste entre los impulsos de socialización y de individualización, así como entre los caminos concretos en que se desarrollan resulta insalvable y no permite ninguna integración perfecta y definitiva dentro de la totalidad histó-

46 Así, Rousseau habla de una especie de entropía social por la que todo gobierno tiende a degenerar hasta concluir en la muerte del Estado: cf. CS III 10 y 11, pp. 421-25.

rica ya que, dado el camino que ha escogido la humanidad, una de esas líneas sólo se puede desarrollar a expensas de la otra <sup>47</sup>.

No niega Rousseau la importancia ni la fuerza de este choque de intereses como mecanismo de humanización y de desarrollo histórico. Acepta el ginebrino que su fuerza inmediata es un factor determinante del desarrollo histórico. Pero con una gran lucidez, que probablemente no tiene antecesor ni rival entre sus contemporáneos, no cree en el beneficio absoluto que reporta el proceso porque, al revés del pensamiento liberal, está muy lejos de creer que el desarrollo sin trabas del egoísmo «natural» produzca automáticamente una suma neta de beneficios comunes <sup>48</sup>. El criterio de semejante valoración sólo puede ser el utilitarismo burgués con un barniz de yusnaturalismo y que permite juzgar la división del trabajo en función de su eficacia, como factor que genera riqueza en las naciones (A. Smith) o como función del valor económico de las mercancías (D. Ricardo). Pero Rousseau se distancia de esta valoración y, sin negarla totalmente, la relativiza <sup>49</sup>; el criterio básico, por contrario, será el grado de libertad que se alcance, el grado de verdadera humanización. Si la eficacia técnica de este proceso es innegable, la desintegración del todo social que genera desequilibra totalmente la balanza e introduce estructuras de esclavitud real dentro del todo social. Consciente con toda lucidez del alto precio que hay que pagar por la división del trabajo, Rousseau parece considerarla inevitable y no tiene ninguna alternativa a ella; quizá por ello su pesimismo histórico se torna insuperable.

Es cierto que Rousseau toma muchos de sus conceptos del liberalismo clásico que, por lo demás, era entonces la postura socialmente más avanzada; pero la valoración global y su modelo de hombre resulta finalmente incompatible con el pensamiento liberal; por ello, las múltiples y variadas tentativas de interpretar el pensamiento rusoniano dentro del marco liberal, a mi entender, no resultan finalmente suficientes. La raíz última de esta discrepancia de fondo me parece residir en algo esencial, rara vez tomado en consideración: es el mismo concepto de trabajo el que resulta incompatible con la ideología liberal. Muy alejado de cualquier concepción lúdica del trabajo, Rousseau ve en él la fuerza esencial de humanización y el único medio que tiene el hombre en el estado social de realizarse a sí mismo, pues de él deriva todo el desarrollo de la personalidad. El primer deber de todo ser humano es

47 Véase este significativo pasaje: «Obligados a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, hay que optar entre formar un hombre o un ciudadano, ya que no se pueden hacer ambas cosas a la vez»: E, I, I, p. 248.

48 Kant cantó ditirámbicamente la valoración liberal: «¡Gracias sean dadas a la naturaleza por esta insolidaridad (*Unvertragsamkeit*), por la vanidosa envidia emuladora, por el apetito insaciable de posesión o incluso de dominación! Sin ello todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente sin desarrollo»: 'Ideen zu einer allgemeinen Geschichte im weltbürgerlicher Absicht', en I. Kant, *Werkausgabe*, ed. W. Weischedel (Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978) XI, p. 38. El tema está ya en Mandeville y lo popularizaron los grandes intelectuales escoceses de la época.

49 Cf. M. Einaudi, *Il primo Rousseau*. Trad. M. L. Bassi (Einaudi, Torino 1979) pp. 130-41.

hacerse hombre, cosa que no le es dada en ningún caso como herencia recibida; por tanto, todo hombre tiene el deber de trabajar por ser hombre y con independencia de sus necesidades concretas o de su posición social. El que no trabaja es un parásito que vive del esfuerzo de los demás, no en la satisfacción material de sus necesidades tan sólo, sino en su propio modo de ser hombre. Por eso, el trabajo no queda definido en su función de productividad —que sin duda también tiene—, sino en función de la humanización y abarca hasta donde se extienden las fuerzas posibles de humanización. El protagonista de *Emilio* no necesita trabajar para la satisfacción material de sus necesidades; sin embargo, su preceptor le enseña un oficio, no sólo por la medida precautoria de que «nos aproximamos a un estado de crisis y al siglo de las revoluciones» en el que el estado actual de las fortunas puede sufrir profundas convulsiones, sino ante todo porque «trabajar es un deber ineludible para el hombre social» y, por tanto, «quien come en la ociosidad lo que él mismo no ha ganado lo roba» (E III, 469, 470). Es clara, pues, la radicalización de este concepto básico en Rousseau, pero sería necesario ahora un estudio de la organización de los nexos sociales a partir de este planteamiento; sin embargo, el interés moral omnipresente<sup>50</sup> diluye toda esa problemática.

La explicación de todo ello no es accidental. El punto de partida de Rousseau es el distanciamiento crítico de su época y el del tipo de hombre que consagraba. Rousseau tiene conciencia del carácter cambiante y efímero de su propia época, lo cual significa un notable progreso en su individualización histórica y en su contingencia radical. Su reflexión crítica le lleva a una grandiosa radiografía del presente en la que desmonta cuidadosamente las distintas capas superpuestas y recubiertas que, siendo simultáneas, permiten mostrar su engranaje —mejor, su mal engranaje— interno. Ello explica muy bien por qué la tantas veces invocada alternativa entre naturaleza o cultura no existe realmente en Rousseau<sup>51</sup> y la «vuelta a la naturaleza» no significa nunca un imposible e indeseable retorno al tipo de hombre en estado de pura naturaleza. En realidad, el atractivo esquema macrohistórico de Rousseau no pasa de ser una *retrospección* de lo que él vivenciaba como operante en la totalidad disarmónica de su presente. Para mostrar el ensamblaje de este edificio tambaleante, el ginebrino utiliza el método asociacionista, el cual decide apriorísticamente —quiero decir, con anterioridad a la observación de los hechos concretos— que lo más simple es anterior a lo más complejo. Se trata, ante todo, de una sucesión lógica que restablece e identifica apriorísticamente los puntos que van a ser claves en el proceso global.

Ahora bien, la amalgama de proyectos incompatibles que existen en las fuerzas simultáneas de una sociedad mal integrada y el distinto peso que tienen unas y otras estructuras lleva al filósofo a disociarlas

50 Cf. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau: la transparence et l'obstacle* (Tel-Gallimard, Paris 1976) p. 43.

51 Como ya vió Kant, 'Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte', en I. Kant, *Werkausgabe*, cit., XI, pp. 93-95.

como si fuesen capas teóricamente autónomas que se han ido superponiendo y soldando precariamente. Entonces, en una operación intelectual muy brillante, también muy del gusto de la época, este grandioso esquema, en realidad estático y sincrónico, es presentado como distendido en una pseudo-sucesión diacrónica cuyo orden viene marcado por el paso de lo más simple a lo más complejo. Tal sucesión queda afectada por un índice temporal, que en realidad es extrínseco a la naturaleza misma de la sucesión<sup>52</sup> y que en el ginebrino cumple una doble función: hacer inteligible y concreta la abstracta sucesión lógica y permitir colmar con índices de larga duración los saltos discontinuos entre distintas capas de la estructura; esto último permite solucionar plausiblemente un problema, que ya había preocupado ampliamente a Voltaire, como es la desproporción entre la pequeñez de ciertas causas y la magnitud histórica de sus efectos, que se salva con un índice de larga duración. Para ello Rousseau utiliza el portentoso poder de su imaginación creadora capaz de reanimar y recrear cada momento del proceso, incluso hasta producir sobre el lector la falsa imagen de que se están describiendo «hechos» reales que el autor tiene delante de sí mismo<sup>53</sup>, de igual modo que hará sobre un esquema, también asociacionista, mediante la composición del relato pseudobiográfico de la vida de Emilio.

Un solo índice concreto, elegido casi al azar, permite vislumbrar bien las dificultades de esta operación. En sentido estricto, habría que decir que sólo existe «historia» desde el momento en que la sociedad aparece fijada institucionalmente y se dan todas las condiciones para una memoria colectiva. Pero, por exigencias del análisis asociacionista, Rousseau de hecho se ve forzado a proyectar en el pasado una serie de niveles previos que aparecen como condiciones de integibilidad supuestos lógicamente en tal sociedad, aunque no se ven claros los mecanismos de conservación de esas experiencias pretéritas ni siquiera quién es exactamente el sujeto de tal pre-historia. Si se quiere echar mano de la doctrina de la memoria, también de origen asociacionista, tal como aparece en *Emilio*, las cosas en vez de clarificarse se complican aún más. En Rousseau falta una doctrina de la evolución y transformación histórica, fruto de una deficiente conceptualización de la historicidad, como sucedía por otra parte en la mayoría de sus contemporáneos<sup>53\*</sup>; de este modo, rompe con la idea de la tradición como fundamento de las instituciones, quizá porque ese recurso era utilizado en su tiempo por los conservadores contra la crítica racional y doctrinaria procedente del yusnaturalismo, y termina por convertir la historia misma en arma crítica contra los productos históricos.

Quizá ahora se entienda el peculiar y reiterado desinterés de Rousseau por los «hechos» y su crítica radical, en otro sentido justificada,

52 Como dice V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 428.

53 Bien notado esto en R. Polin, *op. cit.*, p. 40 y también en J. Starobinski, *op. cit.*, p. 28.

53\* F. Meinecke, *op. cit.*, pp. 38, 66, 90-92, 142, etc. insistió con razón en este punto, aunque de ello no se deriva, como él pretende, la imposibilidad de atribuir a los ilustrados una doctrina del progreso; cf. B. Buczko, *op. cit.*, pp. 84-85, 112-27.

a toda historia episódica<sup>54</sup>. Si tales hechos tienen algún valor no es por haber sucedido realmente, sino en tanto que reflejan o ejemplifican un proceso conforme con la «naturaleza de las cosas» y, en el fondo, indiferente a la cadena católica de episodios. El sentido válido de tales acontecimientos es transtemporal y, por tanto, sólo tienen un valor pragmático<sup>55</sup>. Sólo interesan aquellos hechos que ofrecen algún sentido humano válido atemporalmente y en función del ideal moral de una humanidad mejor. Esto explica la fuerte crítica de Rousseau a los historiadores del pasado y del presente, su utilización mítica en clave moral de la antigüedad<sup>56</sup> y el predominio total de criterios morales que le llevan a ver en la historia «un curso de filosofía práctica»<sup>57</sup> para el cual su existencia real como hecho es indiferente y podría ser substituído por una atractiva fábula moral. El desapego de los hechos explica su escaso interés por la literatura histórica y Rousseau aparece mucho más preocupado por la *utilidad e inconvenientes de los estudios históricos para la vida*<sup>58</sup> que por su sentido positivo de realidad. Por ello, en sus grandes textos doctrinarios que dibujan su ideal humano la historia no desempeña ningún papel esencial y se limita a ser una condición contingente con la que hay que contar. De ahí las dificultades que surgen siempre que se quiere sincronizar la sociedad del *Contrato* con la cronología, bien embrollada por lo demás, del segundo *Discurso* y del *Ensayo*; en el fondo, para Rousseau se trata de un problema ficticio, aunque ello no significa que sea un problema sin sentido para el interprete.

### 3. CONCLUSIONES

La limitación básica de este planteamiento rousoniano está en un concepto muy deficiente de historicidad. Rousseau parece identificar la historicidad fundamentalmente con la mutabilidad y no precisa bien qué tipo de mutabilidad compete al ser histórico; sin embargo, al

54 «Comencemos por dejar de lado todos los hechos, pues no conciernen al problema... Sin recurrir a los inciertos testimonios de la historia... Habiendo podido suceder los acontecimientos que he de describir de modos variados»: SD, 132, 144, 162. En el mismo orden de ideas, es muy significativa esta reflexión del autor sobre los resultados conseguidos con *Emilio*: «Si he dicho lo que hay que decir, si he dicho lo que debía decir, me importa muy poco haber escrito una novela. Es una bella novela la de la naturaleza humana»: E, I.V, p. 777.

55 De ahí que la tentación constante de algunos intérpretes a criticar a Rousseau desde los datos de la actual etnología o historia equivoca el blanco y se torna estéril: cf. v. gr. R. D. Masters, *The political Philosophy of Rousseau* (Princeton University Press 1976) pp. 431, 434-35, 437, etc. Contra todo ello, hay que hacer valer que para Rousseau «los hechos jamás pueden ser otra cosa que señales, índices»: P. Burgelin, *op. cit.*, p. 201.

56 Exactamente, de parte de la antigüedad. Véase D. Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité* (Vrin, Paris 1974).

57 E, I.IV, p. 533. Con formulación más llamativa, se trata de «estudiar la historia para conocerse y hacerse sabio a expensas de los muertos»: *ibid.*, p. 534. Toda esta parte de E (pp. 526-35) es importante en este tema; un resumen en B. Baczko, *op. cit.*, pp. 106-12.

58 Si recuerdo el título de la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche es porque ese texto en sus analogías y diferencias me parece muy esclarecedor para el problema planteado por Rousseau.

tener un concepto positivo de esa mutabilidad y haberle reservado como lugar específico el mundo humano, el filósofo podía haber avanzado en la línea de una concepción más precisa. De hecho, falta totalmente una consideración adecuada de la temporalidad, reducida a una cronología contingente que es extrínseca a la historicidad misma. Por ello, el peculiar enlace del pasado y el presente parece ser notado, pero como un hecho bruto en gran medida lamentable y el futuro queda excluido como factor determinante dentro de esa sucesión, bloqueado en buena medida por la utilización de la doctrina de los ciclos históricos, nada fácil de compaginar con la genial intuición del carácter creador e innovador de la libertad humana.

Nadie puede negar, no obstante, que su ruptura con el intemperalismo racionalista está grávida de prometedoras semillas de futuro no desarrolladas. La razón de esa ruptura está en que Rousseau entrevé en el racionalismo el sostén ideológico de un tipo de hombre que detesta; la conciencia de la mutabilidad pasajera de ese hombre y esa época supone una vivencia en algún sentido «histórica», que es la que permite el radical distanciamiento teórico que opera y por el cual, si bien el hombre primigenio no es él mismo un hecho histórico, sólo resulta pensable desde una vivencia histórica del propio presente. En este punto, Rousseau no sólo ofrece una nueva elaboración del tradicional concepto de «estado de naturaleza», sino que incluso aporta nuevas claves para entender la elaboración intelectual y el alcance de la tradición yusnaturalista<sup>59</sup>. Es claro que Rousseau no comparte la valoración expresada en la idea, dominante en su época, del *progreso*, aunque este problema es mucho más complejo de lo que sugieren ciertas contraposiciones rutinarias ya que, antes de Turgot y de Condorcet, el «progreso» es una idea vaga y mal definida más bien que una teoría bien articulada<sup>60</sup>. Pero hay que notar también, contra lo que tantas veces se ha insinuado, que Rousseau está igualmente lejos del pensamiento romántico y sus veneraciones sentimentales de la primitiva y perdida edad de oro.

Al enlazar la historia con la natural mutabilidad del hombre, al colocarla en la línea de la libertad irreductible, al buscar en la respuesta siempre abierta a las necesidades el motor de la historia, Rousseau establece unos principios novedosos que lógicamente exigirían pensar de otro modo nuevo la historicidad y la historia. Pero el propio Rousseau sepulta la semilla lanzada que sólo fructificaría si se llevasen esas ideas más lejos que las llevó él mismo sin abandonarlas en un estado de elementos sueltos dispersos incapaces de generar una verdadera «filoso-

<sup>59</sup> Lo decía ya Kant, '*Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*' en I. Kant, *Werkausgabe*, cit., XII, p. 681; pero le dió expresión más diáfana F. Schiller, *La educación estética del hombre*. Trad. M. G.<sup>o</sup> Morente, 4 ed. (Espasa-Calpe, Madrid 1968) carta III, pp. 16-19.

<sup>60</sup> Los juicios rutinarios en este punto necesitan ser revisados a fondo. La clásica obra de J. B. Bury, *La idea de progreso*. Trad. E. Díaz y J. Rodríguez Arambarri (Alianza, Madrid 1971) pp. 164-71, para Rousseau, hoy no puede satisfacer a nadie. El estudio, mucho más reciente, de R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*. Trad. E. Hegewicz (Gedisa, Barcelona 1981) supone avances sustanciales, pero está lejos de ser el definitivo.

ffia de la historia»<sup>61</sup>. Por supuesto, en otros ámbitos del pensamiento rusoniano hay razones que explican e incluso justifican semejante situación. Pero hay una muy general y patente como es el hecho de que el ginebrino carecía de interés —y quizá de talento— para el rigor conceptual y cegó sus propios cauces con una omnipotente valoración moral que no logra romper los límites genéricos de la historia pragmática; lo que dentro de ella hay de original es sin duda lo que de original tiene el pensamiento moral de Rousseau respecto a sus antecesores, contemporáneos e incluso discípulos. El concepto básico de libertad no conduce aquí a algo semejante a una lógica de la libertad, sino que es un concepto originaria y terminantemente moral que impregna de ese carácter los restantes conceptos históricos, llamados, a pesar de ello, a futuros esplendores por caminos que Rousseau mismo no quiso ni pudo recorrer.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

61 Así P. Burgelin, p. 213.