

## EL ESTADO DE NATURALEZA EN ROUSSEAU

Si se pregunta a una persona medianamente culta por el horizonte último de las soluciones a los problemas humanos propuestas por Rousseau, es muy probable que venga a su mente la expresión «hombre natural» como clave de la respuesta. Sin embargo, no resulta tan sencillo explicitar la problemática que alienta detrás de tal concepto, problemática difícil de aquilatar si no se tienen presentes los contextos en los que surge. A poco que se avance por este camino, la aparente claridad del concepto de «hombre natural» se desvanece y se diluye en un uso polivalente que, en lugar de aportar la solución buscada a un problema, se trueca él mismo en problemático. En una mirada superficial, es fácil ver que «hombre natural» no designa ninguna realidad concreta que esté ahí y sea fácilmente identificable para cualquiera, sino que se trata de un concepto relativo que sólo adquiere significación frente al relato o relatos con los que se constituye.

Por tanto, habrá que determinar ante todo el lugar que ocupa el «hombre natural» dentro del conjunto de problemas que afronta Rousseau. A continuación, será necesario examinar las vías de acceso a tal concepto, pues de ello dependen su seguridad y su alcance. Sólo entonces estaremos en condiciones de afrontar las características específicas del hombre natural, tema sin el cual no se puede entrar en Rousseau.

### 1. EL LUGAR TEÓRICO DEL HOMBRE NATURAL

La primera impresión es que «hombre natural» se refiere a aquellas fuerzas que dimanan de la naturaleza humana y se distingue de todo lo que sea un artificioso añadido; no obstante, esto no pasa de ser una vacua tautología. Para que signifique algo, habría que entender que lo natural es lo permanente en el hombre en medio de los cambios accidentales, lo cual sería un camino válido si no fuese posible pensar que lo constitutivo del hombre pudiera ser precisamen-

te lo sometido a mutabilidad. Por este camino llegamos fácilmente a un proceso en círculo cuya raíz está en el recurso último al concepto de «naturaleza»: buscamos la solución del hombre en la naturaleza cuando la naturaleza humana es precisamente el problema a resolver.

«Naturaleza» es uno de los términos fuertes y consagrados del pensamiento occidental. En el mundo moderno, tal como había sucedido también en el antiguo, goza de un prestigio mágico, hasta el punto de designar el horizonte último para la solución de todos los problemas. Ha tenido que resquebrajarse el moderno sistema de creencias para que nos percatásemos de que estamos ante un concepto polivalente, si es que no ambiguo. Lo que un griego llamaba *physis*, un medieval *natura* y un moderno *naturaleza* está muy lejos de mantener un significado unívoco. Un dato elemental hace ver la complejidad del problema: investigadores competentes tratando la época de Rousseau llegan a conclusiones muy distintas sobre el mismo problema <sup>1</sup>. Esto es suficiente para comprobar que no es éste el camino que debemos seguir, pues no nos conduciría fácilmente a puerto.

A nadie se le oculta que Rousseau recibe el concepto y la problemática en torno al «hombre natural» del modo típicamente moderno de afrontar los problemas jurídico-políticos. Rousseau acepta este paradigma como marco intelectual y, ya dentro de él, va a discutir con originalidad y rigor los problemas allí implicados.

Podemos adelantar que lo primero que desazona y, al mismo tiempo, azuza la reflexión del ginebrino es la enorme ambigüedad que ese término ha ido adquiriendo a lo largo del siglo XVII y primera mitad del XVIII, ambigüedad en la que resulta fatigoso poner orden. La razón última de esta situación me parece que reside en el hecho de que tal paradigma está montado sobre un sistema de creencias previas no analizadas y que Rousseau intentará sacar a la luz mediante un examen que quizá podríamos denominar, con Starobinski, «arqueológico» <sup>2</sup>; en todo caso, un análisis que se mueve en otro plano distinto al discurso del paradigma. Sin embargo, todo parece indicar que Rousseau, más que salir fuera de ese paradigma, busca conservarlo reformulándolo adecuadamente, lo cual plantea no pocas incertidumbres ante la sospecha de si semejante paradigma dejará de tener sentido al quedar separado de su suelo nutricional habitual.

1 Cf. R. Mercier, *Réhabilitation de la nature humaine, 1700-1750* (La Balance, Villemomble 1960) y J. Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières* (Flammarion, Paris 1970). Esta última es un resumen de la gran obra del mismo autor *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>ème</sup> siècle* (S.E.V.P.E.N., Paris 1963).

2 J. Starobinski, *J. J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* (Tel-Gallimard, Paris 1971), p. 360: «Une sorte d'archéologie interprétative».

El concepto de «hombre natural» es un concepto relativo o, si se prefiere, derivado, cuyo sentido depende totalmente del relato frente al cual se establece. El paradigma dentro del cual se constituye está formado por los conceptos de hombre natural, contrato y Estado soberano, cuya economía interna determina su alcance recíproco. Aunque estos conceptos presentan matices distintos según los autores, la conformación básica de su significación depende de una estructura general determinable. Tal estructura pervive en medio de aplicaciones muy diversas, siendo ejemplares las líneas representadas, de una parte, por el movimiento iusnaturalista o escuela del Derecho natural y, de otra, por la clásica filosofía británica de Hobbes y Locke. No es éste el lugar para analizar la influencia que los distintos autores encuadrables en estas líneas ejercieron sobre el autodidacta Rousseau<sup>3</sup>, pero sí para resumir en sus grandes rasgos el lugar en que surge el núcleo de problemas que repensará el ginebrino.

Podemos partir ahora de la creencia moderna que ve la sociedad política como una creación artificial del hombre. Esta creencia típica de la modernidad se funda en varios presupuestos de gran alcance. Por una parte, significa la disolución de una organización social —la del medievo— en la que el individuo se vivía a sí mismo como miembro de una sociedad que consideraba su medio natural. La razón corta todo lazo entre la civilización ciudadana y el primitivo «magma» aún poco diferenciado, utilizando como mediación el modelo de la «máquina»; si no se exige la negación de toda validez a la esfera de lo inmediato, su ámbito de actuación queda circunscrito a la esfera de la privacidad, la cual actúa como fuente última en la que se alimentan las construcciones sociales de los hombres. Por ello, esa «segunda naturaleza», rehecha por la razón a partir de sus propias construcciones, es el elemento en que se mueve la racionalidad.

Este paradigma significa, por un lado, una desacralización de la realidad social. La reducción del mundo a la immanencia corta todo lazo directo con la transcendencia y busca un nuevo sentido colocando al hombre como centro de sus coordenadas, lo cual significa ciertamente un aumento de fe en el potencial humano, pero también una limitación en la validez de las instituciones sociales y políticas. No sólo no son «naturaleza» en el sentido fuerte del término, sino que tampoco proceden directamente de la autoridad divina y, por tanto, no pueden pretender ningún tipo de sanción suprahumana. No es nada accidental que este paradigma haya crecido y se haya robustecido en el clima mental generado por la Reforma protestante, la cual niega al papa todo poder temporal; sólo la racionalidad podría recomponer la unidad rota con la escisión religiosa de la Refor-

<sup>3</sup> Hay que seguir remitiendo como obra básica de referencia al estudio clásico de J. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, 2.ª ed. (Vrin, Paris 1979), sin olvidar aportaciones parciales posteriores y anteriores, a las que me referiré en su lugar oportuno.

ma. Detrás de ello posiblemente está alentando la doctrina nominalista, que reduce las posibilidades de la razón al ámbito de lo dado; es éste un dato que, aunque conocido, no siempre se valora en su exacto alcance.

Entre el hombre en estado de desnuda naturaleza y su realización dentro de las instituciones sociales hay que suponer como paso un acto volitivo, mediante el cual el hombre decide crear éstas últimas. Es evidente que tal acto demiúrgico debe tomar su fuerza de la misma naturaleza humana, pero el resultado es una estructura artificial que, en el mejor de los casos, prolonga y perfecciona la naturaleza, incluso hasta conformar una *segunda naturaleza* como medio de humanización para cada individuo. De este modo, la sociedad depende de los hombres y es válida mientras éstos consienten en su creación. La fuerza de ese acto volitivo residirá en su intrínseca racionalidad, manifestación a su vez de la innata racionalidad humana; pero el criterio de valor no será intrínseco a cada forma de sociedad, sino que dependerá de la naturaleza racional del hombre. Así queda claro que toda la moderna conceptualización de la sociedad depende siempre de una determinada imagen antropológica; la paradoja podría residir en el hecho de que quizá a su vez esa imagen antropológica refleja el tipo de hombre creado por esa sociedad. Pero esto no suele aparecer como problema, ya que una razón perezosa da por sentada tal imagen antropológica y ni siquiera actitudes en otros puntos tan radicales como la de Hobbes fueron suficientes para espolear esa pereza, prefiriéndose el recurso fácil a la condena indiscriminada. En este nuevo paradigma se podrá seguir diciendo con la tradición dominante que la sociedad es natural al hombre si se entiende que la naturaleza racional exige necesariamente el desarrollo de la sociedad, cosa que tampoco Hobbes aceptaría sin ulteriores precisiones. Pero si la sociedad como tal es natural al hombre, no lo serán ya las formas concretas de organización social y aquí el debate se centrará en saber cuál es la forma de sociedad que da más adecuado cumplimiento a la naturaleza racional del hombre o, dicho de manera más simple, cuál es la más *útil* para realizar esas exigencias.

Para designar esa intervención volitiva del hombre en la génesis de la sociedad se recurrió, retomando antiguas doctrinas (ante todo epicúreas) a su analogía con un acto del Derecho privado: se trata de un *contrato* en el que los individuos ceden algo suyo a cambio de algo que no tienen y se les promete. Nadie parece dudar que se trata de un «contrato» muy especial, aunque sólo fuese porque sus garantías tienen que ser anteriores a la sociedad y, por tanto, a toda organización jurídica. Ello obliga a la ficción teórica de un estado anterior al contrato y, por tanto, a toda sociedad organizada institucionalmente. El contrato es el fundamento del Estado y de la soberanía, por tanto también su límite, pero el contrato mismo tiene que fundamentarse en la naturaleza humana y sus leyes.

La mentalidad histórica de la cultura actual tiende a entender el proceso en términos de sucesión histórica. Sin embargo, no parece que ningún filósofo

importante de la modernidad haya entendido nunca ese contrato como un hecho fijable históricamente; la anterioridad del contrato respecto a la sociedad es una anterioridad lógica, que aporta el fundamento jurídico que es preciso suponer para una legitimación del hecho que es la sociedad y sus instituciones coercitivas. En principio, tampoco la situación anterior al contrato —el «estado de naturaleza»— es ningún hecho histórico e incluso sería contradictorio pensar un momento «histórico» anterior a toda sociedad real. Es cierto, sin embargo, que la incipiente conciencia histórica del siglo XVIII cubrió con este concepto el vacío que significaba la ausencia de una verdadera etnología de los pueblos primitivos<sup>4</sup>. ¿Pura fantasía, por tanto? No del todo. Si se acepta que el paso a la sociedad significa, no una ruptura, sino un perfeccionamiento de la naturaleza, ese «estado de naturaleza» no quedó atrás, sino que sigue viviendo en el fondo de toda sociedad histórica como el substrato inmutable del cual se alimentan los artificios cambiantes que va introduciendo el desarrollo histórico. Asimismo, el contrato sigue siendo actual de manera implícita como fuerza que mantiene unidos a los miembros de una sociedad en cuanto cooperan a una metas colectivas comunes. Preguntar por el fundamento del contrato y de la obediencia civil desemboca en una respuesta en el fondo tautológica: su carácter natural. En el ámbito cultural británico esa respuesta será luego matizada como «utilidad» que retorna al individuo, magnitud menos abstracta y más tangible, pero en el fondo del mismo orden<sup>5</sup>. Preguntar por el hombre natural o el carácter del contrato es una cuestión que sólo puede ser abordada analizando de hecho la sociedad existente; no hay otro criterio de demarcación entre lo que es natural y artificial en esa sociedad si no es el concepto que se tenga de lo que la sociedad debe ser o, si se prefiere, de lo que esencialmente es el hombre. Consecuencia importante de esto es que el concepto de hombre natural es un instrumento al servicio de la aceptación o repudio de tal sociedad<sup>6</sup>, deriva de ella y no puede verse

4 Cf. G. Vlachos, *La pensée politique de Kant* (PUF, Paris 1962) p. 299; tengo la impresión de que estamos ante un añadido subrepticio al primer planteamiento racionalista por la presión de la literatura sobre «pueblos primitivos». Al revés de lo que sucede en Kant y los idealistas, vemos que el pensamiento de Rousseau no deja dudas a este respecto.

5 Rousseau cuestionará decididamente la eficacia de una tal fundamentación, no porque la utilidad no sea necesaria, sino porque no es suficiente. Citaré siempre a Rousseau por la edición crítica de sus *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (La Pléiade, Paris 1959-1995, 5 vols.); sigla OC. Aquí *Emile*, I. IV: OC, IV, p. 523.

6 «L'état de nature est exégétique par rapport à l'état civil... Notre proposition en vient alors à signifier que l'état de nature n'est pris en considération qu'en vue de l'état civil»: V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (Vrin, Paris 1974), p. 185. A partir de Pufendorf, el estado de naturaleza interviene en la filosofía jurídica con dos funciones: como fundamento de las leyes naturales (paradigmáticamente) y para explicar el paso a la sociedad civil (etiológicamente); esta segunda función incluye también la primera y por eso, de

nunca como un punto de arranque absoluto puesto que no hay ningún acceso inmediato a esa naturaleza.

Aquí comienzan las desdichas de este paradigma. No surgirán dificultades mientras todos los individuos compartan sin graves dudas una misma imagen antropológica o, lo que es lo mismo, se identifiquen con las metas básicas de la sociedad en que viven. Pero esto no pasa de ser un espejismo; las sociedades en que nos movemos son excesivamente complejas y los intereses de los distintos grupos que conforman esa sociedad demasiado diferenciados, siendo imposible en la práctica que no entren en colisión. No deja de resultar significativo que muchas de las grandes obras modernas de la filosofía política sean en sus orígenes obras polémicas, lo cual significa que durante todo el lapso de su desarrollo ese paradigma tuvo que luchar contra residuos del paradigma anterior, más tarde contra los anatematizadores de las creencias modernas y quizá siempre contra la diferencia progresiva entre el ideal teórico de humanidad y sus deficientes realizaciones concretas en las sociedades capitalistas. Este último aspecto, demasiado poco atendido, me parece de capital importancia para entender a Rousseau.

En todo caso, la imagen que la tradición ofrece del «hombre natural» depende de una sociedad concreta, la moderna occidental, con la que los distintos filósofos se sienten más o menos identificados. Frente a ello, la primera experiencia de Rousseau es una experiencia de extrañamiento ante ese tipo humano: él es otro y, por tanto, buscará la humanidad en lo extraño a esa pretendida «naturaleza humana»<sup>7</sup>. Si se es extraño a tal humanidad y, no obstante, se es hombre, habrá que buscar la verdadera humanidad en otro lugar, lo cual pondrá en entredicho la legitimación jurídica de tal sociedad conforme a un determinado contrato. ¿Cómo sería posible esto si esa sociedad fuese el desarrollo lógico y coherente del «hombre natural»?

La explicación reside en que el concepto de «hombre natural» se ha elaborado de hecho como una justificación para una sociedad ya previamente aceptada, con lo cual se cae en un razonamiento circular: el hombre natural justifica

los tres conceptos de estado de naturaleza que distingue Pufendorf, sólo el tercero —el que lo opone a «sociedad civil»— resulta decisivo, como ya notó J. Barbeyrac, su traductor al francés.

7 C. Lévi-Strauss, «J. J. Rousseau, fundador de las ciencias del hombre», en el colectivo *Presencia de Rousseau*. Tr. J. Sazbón (Nueva Visión, Buenos Aires 1972), pp. 10-11, ha resalta-do el carácter decisivo de ese gesto, que supone no sólo el comienzo teórico de toda etnología, sino que con su aplicación en el segundo *Discurso* Rousseau logró escribir «el primer tratado de etnología general» o, como dice en otro lugar, «el primer tratado de antropología general con que cuenta la literatura francesa»: C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*. Trad. F. González Aramburo (FCE, México 1965), p. 145. La proximidad sorprendente de Lévi-Strauss a Rousseau fue analizada por J. Derrida, *De la grammatologie* (Minuit, Paris 1967), pp. 149-202.

la sociedad porque fue pensado en función de esa sociedad ya aceptada previamente. Dicho de otra manera, tal sociedad puede fundamentarse en un deber ser determinado porque antes se vio en el ser de su organización social la realización de tal deber ser. En este caso, el distanciamiento que parece exigir toda conceptualización de un deber ser es puramente ficticio y esa falta de distancia termina confundiendo de hecho ambas cosas:

«Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido siempre la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos llegó hasta él... Todos han trasplantado al estado de naturaleza ideas que habían tomado de la sociedad; hablaban del hombre salvaje, pero pintaban al hombre civil»<sup>8</sup>.

Así han caído en el sofisma típico de todo etnocentrismo y habrá que recordarles que «no es necesario hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre» (DOD 126). Examinemos con más detenimiento esta grave acusación, pues en ello se funda todo el replanteamiento rousseauniano.

El paradigma contractualista genera notables incertidumbres, solucionadas siempre con hiatos no colmados o con inverosímiles complicaciones teóricas. Si el único fundamento posible de toda sociedad es el contrato, la justificación de este sólo puede residir en que la «naturaleza humana» desnuda es incapaz de ofrecer las condiciones necesarias para la realización del hombre que exige esa misma naturaleza. Si suponemos al hombre en estado de pura naturaleza, ¿qué ley regirá su conducta? Si no hay ningún tipo de ley que ese hombre pueda conocer, no podría entenderse que ese mismo hombre decida someterse a un contrato que le prescribe respetar las leyes civiles, ya que habría que preguntar cuál es el fundamento de la obligatoriedad de esas leyes como tales y es claro que la respuesta no puede ser esa misma naturaleza humana que antes no conocía ningún tipo de legalidad. Tropezaríamos así con el problema insoluble del fundamento del contrato social que no tendría ningún tipo de obligatoriedad para individuos que ignoran totalmente lo que es una ley, lo cual acaba convirtiendo al propio contrato es un acto imposible y gratuito. Ante semejante aporía caben dos alternativas, que posiblemente al final son reducibles a una sola.

El contrato sería el desarrollo de una racionalidad práctica y en ella, como norma absoluta de la naturaleza humana, se fundaría. Estado de naturaleza no significa, entonces, ausencia de toda legalidad, sino tan sólo un estado de legali-

<sup>8</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: OC, III, p. 132 [en adelante citaré esta obra con la sigla DOD]. Esta crítica general está ampliamente desarrollada en el fragmento *Que l'état de guerre naît de l'état social*: OC, III, 601-612, así como en el *Essai sur l'origine des langues*, c. VIII: OC, V, pp. 87-89.

dad truncada. El fundamento de esto residiría en que la naturaleza del hombre es inmutablemente racional<sup>9</sup> y esa racionalidad desarrollada le permite una conducta ordenada en estado de naturaleza, al mismo tiempo que le fuerza a salir de él. Es la misma naturaleza humana quien se convierte en dictamen que impone actuar conforme a esa naturaleza: tal es la *ley natural* inmutable y válida para todos los hombres, que genera aquellos derechos indispensables —«derechos naturales»— para que todo individuo pueda desarrollarse como hombre. Tales derechos naturales son la misma naturaleza y se hacen presentes a todo individuo portador de naturaleza humana, es decir, a todo ser racional. La razón, como distintivo específico de la naturaleza humana, es el revelador de la ley natural y ésta presenta una obligatoriedad intrínseca; valdría «aun cuando Dios no existiese» (Grocio), si bien el fundamento último sigue siendo con frecuencia el creador de la naturaleza. Por ello, no existe diferencia esencial entre el planteamiento iusnaturalista tradicional y los planteamientos ceñidamente racionalistas, como los desarrollarán Wolff y su escuela. En última instancia, la inmutabilidad de la ley natural es homóloga en el ámbito práctico a la doctrina racionalista del innatismo de las ideas y quizá sólo Hume fue totalmente coherente al rechazar uno y otro, cosa que aún en Locke no es tan diáfana.

Sin embargo, el ejercicio de los derechos naturales en estado de naturaleza genera conflictos que los torna irrealizables y para los que la pura ley natural no es suficiente. No deja de resultar paradójico que, por una parte, la ley natural tenga por misión dar respuesta a las exigencias naturales del hombre y, por otra parte, no sea suficiente para arbitrar los cauces que exige el desarrollo de esas exigencias. La razón de tal paradoja está en que los derechos naturales sólo miran al individuo aislado, la única realidad humana «natural», y no pueden hacer frente a los problemas generados por las relaciones entre los individuos, relaciones por lo demás que son exigencias de la misma naturaleza humana. En efecto; según la opinión más corriente, por naturaleza el hombre es un ser sociable y será la propia racionalidad en un paso ulterior la que encuentre el camino para la solución de tales conflictos con la creación del Estado. Parece, por tanto, que hay que aceptar un desarrollo de la racionalidad como medio para fundar el Estado, pero esto se conjuga mal con la idea de que la racionalidad es intemporal e inmutable. Finalmente, el hombre natural es el mismo que el individuo de la sociedad y para conceptuarlo se le substraen las supuestas posibilidades que le han añadido las instituciones sociales. No es extraño, por tanto, que ese hombre en el estado de su pura naturaleza humana sea un ser deficitario, pues tiene las mismas necesidades que el hom-

9 Tesis clásica de la «metafísica», según la cual «los hombres son en todas partes los mismos» y que es recogida por la «turba filosofante» (*tourbe philosophesque*): DOD 212. Tesis denunciada ya en una larga nota del *Préface de Narcisse*: OC II, pp. 969-970.

bre social, incluida la de sociabilidad, pero le faltan los medios para satisfacerlas; si el hombre natural no fuese un ser humanamente deficitario, la creación de la sociedad carecería de toda justificación. Los hombre naturales son esencialmente iguales a los que viven en sociedades, tienen sus mismas necesidades y sólo les faltan los medios para desarrollar racionalmente sus relaciones interindividuales. Por tanto, la sociedad es un constructo que deriva de los individuos y está sometido a sus exigencias naturales.

Cabe afrontar este mismo problema de otra manera. Se diría en este caso que el fondo permanente humano en medio de las distintas sociedades no es una situación de humanidad esencial, sino un inhumano o prehumano juego de instintos destructores, que sólo un ejercicio ulterior de la razón logrará unificar artificialmente encauzándolo hacia metas comunes. En estado de naturaleza, el hombre es un haz de instintos que sólo atiende al propio provecho; la razón humana sólo está presente allí como una potencialidad no ejercitada y cada individuo actúa como un absoluto, que en principio destruye a todos los demás en cuanto signifiquen para él algún tipo de limitación. No hay otras «leyes naturales» que las que rigen los movimientos físicos ni tampoco otro posible «derecho natural» que el que marca la propia fuerza. Este fondo conflictivo sigue existiendo dentro de los hombres sociales y aflora en cualquier momento en cuanto la fuerza coercitiva del poder político afloja su presión, tal como sucede en el estado de guerra civil, que es un verdadero «estado de naturaleza» dentro de las sociedades históricas. También aquí el estado de naturaleza es una situación indigente (*ill condition*, dice Hobbes), pero no porque no cumpla las exigencias racionales de una inmutable naturaleza humana, sino porque desemboca en una situación contradictoria con la misma dinámica natural. En efecto; el individuo despliega toda su rapacidad con el único fin de garantizar su conservación sin arrendarse ante la destrucción de los demás; como éstos hacen lo mismo, todo individuo está constantemente sometido a la amenaza de su propia destrucción, la cual es el peor de los males porque hace incierto el objetivo único de su propia rapacidad. Sólo se puede salir de este estado reclamando el ejercicio de la racionalidad, la cual es una capacidad calculadora que crea una máquina artificial más fuerte que cada uno de los individuos y a la que éstos, mediante un interesado cálculo de ventajas e inconvenientes, transfieren la organización de una vida social a cambio de que esa sociedad les garantice su propia vida. El Estado y el Derecho no surgen en este caso por ninguna exigencia intemporal de una recóndita esencia humana, sino como un artificio, cuya única razón de ser estriba en su utilidad para cambiar la dirección suicida de los impulsos humanos y todas las reglas arrancarán de esa finalidad.

Como puede observarse, las concepciones opuestas que del hombre natural tienen los iusnaturalistas y Hobbes derivan de dos concepciones distintas de la sociedad: asentada sobre un fondo de cooperación en un caso, en el fondo de

un permanente conflicto en otro<sup>10</sup>. En ambos casos, sin embargo, el hombre natural es un revelador subsidiario del hombre social; en ambos casos se trata de un ser indigente porque tiene todas las exigencias del hombre social sin medios para darles cumplimiento, de tal modo que la gran hazaña de la civilización es la creación de esos medios<sup>11</sup>. Perfecta o no, la sociedad se presenta al menos como un mal menor porque nada hay más lamentable que el hombre natural y en ningún caso es viable otro tipo de hombre que el que conocemos en nuestras sociedades. La inmutabilidad esencial del hombre sólo tiene un camino concreto de humanización y a estos autores les falta capacidad para imaginar otro verdadero hombre que no sea el que tienen ante los ojos.

Si Rousseau está convencido de que semejante ser no es el verdadero hombre, el problema residirá en encontrar un camino para esa experiencia de extrañamiento a fin de configurar la humanidad esencial al margen del camino artificioso de la civilización vigente. El concepto de «naturaleza» será aquí un auxiliar decisivo pues, como se ha dicho, en Rousseau «la naturaleza es un arma crítica contra los valores admitidos por la sociedad»<sup>12</sup>.

No habrá que olvidar, sin embargo, que Rousseau tampoco pretende un retroceso histórico frente a las exigencias básicas de la modernidad y no se trata de buscar alguna involución a posturas premodernas. El problema reside más bien en un análisis intrínseco de tales exigencias y el grado de su cumplimiento respecto al modelo propugnado. Rousseau no niega que los cuadros del hombre natural ofrecidos por unos y otros carezcan de relación con los componentes de la humanidad, pero le parecen momentos parciales del tipo moderno de hombre y también aquí: «Esto es cierto, pero no confundamos los tiempos»<sup>13</sup>. En definitiva, Rousseau no rechaza sin más las imágenes del iusnaturalismo y de los filósofos políticos, sino que les niega su carácter «natural» por entender que describen lo que ya son momentos «históricos». Esto quiere decir que se necesita un planteamiento más amplio que sea capaz de integrar como uno de sus

10 C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Tr. R. Capella, 2.ª ed. (Fontanella, Barcelona 1979), pp. 27-37, 181-183, 192-211, muestra con brillantez que el concepto de «estado de naturaleza» en Hobbes y Locke son abstracciones lógicas a partir de sus encontrados conceptos de la sociedad civil.

11 Es significativa la coincidencia de estos planteamientos con la idea de que el hombre es un ser deficitario (Mängelwesen), tal como lo entiende A. Gehlen, el cual consecuentemente engarza la cultura en la misma naturaleza humana hasta identificarlas. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, 5.ª ed. (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971), pp. 84 ss., nota agudamente el carácter «tradicional» de esta identificación entre el homo naturalis y el homo technicus y su carácter «ideológico» como defensa del orden establecido.

12 J. Starobinski, *o. c.*, p. 380.

13 *Essai sur l'origine des langues*, c. IX: OC, V, p. 101.

momentos parciales el camino del hombre occidental, pero que al mismo tiempo ofrezca distancia suficiente para mirarlo críticamente.

La función que va a cumplir el «hombre natural» es ciertamente la de fundamentar la sociedad con legitimidad jurídica, pero también la de explicar su génesis real <sup>14</sup>. Son dos problemas distintos, que se tienden a confundir o a reducir al primero; la génesis de las sociedades sólo explica el hecho de las sociedades existentes, esto es, hechos descriptibles; en cambio, el fundamento tiene que cumplir unas exigencias que lo hagan adecuado para legitimar lo que las sociedades deben ser. La confusión de ambos problemas no es azarosa, sino que se debe a la creencia de que las sociedades existentes son en esencia (no necesariamente en todos los detalles) las que deben ser. La negación por parte de Rousseau de esta identificación permite pensar en la posibilidad de una génesis real de sociedades que carecen de legitimidad suficiente y, por tanto, de sociedades que, aún siendo, no deberían ser. ¿Por qué no «deberían» ser? Indudablemente porque no ofrecen un cumplimiento adecuado a las posibilidades imprescriptibles del hombre, lo cual quiere decir que el «hombre natural» debe contener virtualmente no sólo lo que los hombres son, sino también lo que pueden ser. También en Rousseau la sociedad existente y el hombre actual son reveladores de la naturaleza, pero desde la iluminación de Vincennes aparecen como reveladores en negativo.

Esto pone de relieve, ya en un primer momento, la pluralidad de tipos de humanidad pensables, frente a la unicidad típica del eurocentrismo. Por tanto, el paso de la humanidad esencial a las realizaciones plurales de la humanidad sólo puede explicarse desde un análisis *dinámico* de la naturaleza humana, nunca desde la consideración estática tradicional. Una de las novedades del análisis rousseauiano será la introducción de un estudio dinámico en el cual el vector temporal juega el papel de hilo explicativo de la humanización, actúa como fuerza de actualización del ser humano, aunque la humanidad esencial como conjunto de posibilidades humanas sea atemporal.

Visto así, el problema del «hombre natural» tiene un alcance mucho más vasto que en la tradición: se trata de encontrar un punto de arranque de toda posible concreción humana, el cual contendrá todas las fuerzas fundamentales que luego cada concreción desarrollará o reprimirá. Al margen de la historia, pues allí se debe fundar toda historia posible, el «hombre natural» sistematizará tan sólo aquellas notas sin las cuales el hombre resulta impensable como ser humano verdadero; no sólo será un «punto cero» de la historia y la sociedad,

14 Con razón se ha destacado como una estructura general del saber en el Siglo de las Luces una «vuelta a los orígenes», que básicamente es una «vuelta a los fundamentos»; cf. B. Bacsko, *Rousseau. Solitude et communauté*. Tr. C. Brendhel-Lamhout (Mouton, Paris-La Haye 1974), pp. 60-70.

sino el mínimo humano pensable de modo absoluto. Esta extrapolación se coloca fuera de la historia y exigirá, por distensión complementaria, un más allá de la historia, definido por la actualización armónica de todas las posibilidades humanas. En medio de esos dos puntos extremos están todos los hombres que fueron, los que son y verosímilmente los que serán.

Este grandioso esquema dinámico presenta no pocas incertidumbres. Así ve Rousseau con toda lucidez el problema:

«¿Qué experiencias serán necesarias para llegar a conocer el hombre natural; cuáles son los medios para hacer tales experiencias en el seno de la sociedad?» (DOD 123-124).

Este punto complejo, que Rousseau considera indispensable e incluso dice afrontar de un modo sólo provisional, exige una clarificación, quizá algo árida, pero imprescindible para entender su alcance.

## 2. CAMINOS DE ACCESO AL «HOMBRE NATURAL»

El hombre natural no puede entenderse como un *hecho*. No falta quien niegue este aserto, como tampoco faltan fanáticos experimentalistas que vean en ello un argumento definitivamente condenatorio contra Rousseau. Debo hacer ver, siquiera sea sumariamente, que ésta es la única interpretación conforme con la letra y el sentido del pensamiento rousseauiano; además esto, lejos de limitar el alcance de su pensamiento, permite ampliarlo.

Si se comienza afirmando que el único conocimiento posible se limita a la descripción de hechos dados, el saber no podrá hacer otra cosa que reducirse a lo dado. De este modo, lo real es lo posible y eso que es se identifica con lo que debe ser, ya que cualquier otro deber ser carecería de fundamento. La consecuencia ineludible de ello es que el saber, describiendo lo que es, termina, implícita o explícitamente, sancionando y justificando el estado actual de cosas como el único posible; todo lo demás queda condenado bajo el término peyorativo de elucubración utópica que, al final, no debe ser porque no es. El fundamento último de la crítica rousseauiana al concepto de «hombre natural» en los filósofos anteriores es que, cualquiera que sea el carácter de ese concepto, partía subrepticamente de un hecho (el hombre social) y lo absolutizaba en deber ser; con ello, tales filósofos terminaban en «ideólogos» al servicio de los intereses vigentes<sup>15</sup>.

15 Esta crítica se hace particularmente dura en el caso del iusnaturalista Grocio: «Su manera más constante de razonar consiste en probar siempre el derecho por los hechos. Se podría

La cuestión reside en encontrar vías que permitan un acceso seguro a ese concepto; desde luego, no puede reprocharse a Rousseau el haber ignorado o tomado a la ligera las limitaciones insuperables de la razón y el problematismo de las especulaciones arriesgadas.

Sólo la historia y el presente nos ofrecen hechos observables; los únicos hombres observables son los que existen y, con no pocas reservas críticas, los que han existido. Es claro que tales hechos no pueden ofrecer el fundamento de la sociedad y de la historia humanas porque ellos son parte intrínseca de eso que se busca fundar. Por otra parte, su extrema contingencia no puede fundar un deber ser que vaya más allá de esa contingencia y que pueda servir como guía para medir el sentido o sinsentido de la historia humana. Sin embargo, es cierto que sólo los hechos observables pueden aportar un punto de partida seguro, aunque, parodiando aquella conocida expresión de Kant, debemos decir que «si bien todo nuestro conocimiento arranca de la experiencia», no por ello todo él «se limita a la experiencia», al menos si entendemos por «experiencia» el ámbito de lo directamente observable.

La experiencia —la historia «natural» y «humana»— nos presenta un hecho importante, que puede servir como punto de partida: la *pluralidad* de tipos humanos. No sólo hay civilizaciones distintas de la nuestra (ahí estaba la utilización polémica que por entonces se hacía de la civilización «china» en autores como Voltaire, Diderot o Helvecio), sino que también tenemos noticias de grupos humanos que sobrevivieron y sobreviven al margen de lo que nuestra civilización juzga como esencial para la humanidad. Es cierto que cabe unificar tal pluralidad desde dentro de la historia conforme a los cánones de nuestra cultura; es lo que hace la ley de progreso uniforme como hilo conductor de toda historia, entendiendo esas formas distintas como etapas menos desarrolladas de un proceso histórico universal y único, en cuyo caso la pluralidad queda unificada sobre la base de los valores universales y cosmopolitas que definen a la civilización burguesa. Esta es una tentación de todos los tiempos y, como se ha dicho, «el hábito más difícil de vencer es el que consiste en proyectar el presente sobre el pasado y condenar a los hombres de otras épocas porque han cometido el pecado de ser hombres de su tiempo»<sup>16</sup>. La conclusión de esta manera de pensar es que sólo existe una historia universal porque existe un solo tipo de hombre verdadero. Pero cualquiera ve que esto supone la creencia en la validez absoluta de los valores vigentes en la cultura occidental, creencia que Rousseau

encontrar un método más coherente, pero no más favorable a los tiranos»: *Du contrat social*, I, c. 2: OC, III, p. 353. Pero vale para todos los demás; cf. R. Derathé, *Rousseau et la science politique*, cit., pp. 125-151.

16 P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII<sup>ème</sup> siècle. De Montesquieu à Lessing* (Fayard, Paris 1968), p. 239.

no comparte desde el principio y que hoy está muy lejos de gozar de la aceptación que consiguió en el siglo XVIII.

Esta seguridad no se vio excesivamente perturbada por la presencia en el mundo intelectual europeo del *homo silvestris*, transmitido por los viajeros y los memorialistas que llegaron al Nuevo Mundo. Aunque en autores como Montaigne y una gran parte del pensamiento libertino la existencia de este *homo silvestris* es utilizada constantemente como evasión de las estrecheces de su tiempo y como argumento para el relativismo de los valores morales y religiosos, el pensamiento occidental siguió en sus esquemas fijos. Para ello, fue suficiente con considerarlo como un tipo deficiente, primitivo o degenerado de la verdadera humanidad; así se podía seguir manteniendo la situación de superioridad del hombre occidental y, al mismo tiempo, se justificaba la violencia que se ejercía sobre esos seres «inferiores», haciéndolos entrar por la fuerza en el único camino de verdadera humanización.

Sin embargo, la afirmación de esa pluralidad no debe significar un despedazamiento de la humanidad en fragmentos inconexos, pues esto nos dejaría sin base para reclamar un comportamiento «humano», al margen de la divisiones históricas y sociales, y cada cual quedaría aislado como rey absoluto en su propia isla. Rousseau piensa de otra manera: el *homo silvestris* y el hombre europeo civilizado son dos formas limitadas de humanidad que no pueden ser subsumidas una en la otra, sino que son concreciones, contingentes ambas, de una humanidad esencial. Por ello, si es cierto que Rousseau «estudia la mutación empírica del hombre para extraer un cierto número de tipos humanos fundamentales»<sup>17</sup>, ello no llega hasta un historicismo absoluto que sería incompatible con una virtual esencia determinable de la humanidad<sup>18</sup>.

El modo de acceder a esa humanidad esencial se parece mucho más a una vía transcendental: ¿qué condiciones deberá cumplir el hombre esencial para que pueda desarrollarse en concreciones históricas tan distintas como las que muestran los hechos del *homo silvestris* y el europeo civilizado? Unos y otros son verdaderamente *hombres* y la pluralidad humana arranca de unas fuerzas primigenias comunes, que la permiten y quizá la exigen. El problema reside en explicar el paso desde aquella unidad indiferenciada a sus diferenciaciones plurales, lo cual exigirá ir más allá de los hechos dados buscando unos principios capaces de explicar esos hechos diversos. La introducción del concepto de *virtualidad* jugará aquí un papel clave y, al mismo tiempo, marcará las limitaciones de este planteamiento.

17 Como dice I. Fetscher, *La filosofía política de Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*. Tr. L. Derla, 2 ed. (Feltrinelli, Milano 1977), p. 54.

18 Por ello, me parece desmesurado invocar «der Hieraclitismus Rousseaus», como hace R. Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft* (Frommann, Stuttgart 1973), p. 31.

No basta con constatar hechos observables cuando se pregunta por un fundamento esencial, del que los hechos existentes son ya resultado; por tanto, es tan coherente como inevitable el famoso (y escandaloso para muchos) principio metodológico rousseauiano: «Comencemos por dejar de lado los hechos, pues no conciernen al problema» (DOD 132). Lo que buscamos es una estructura capaz de explicar todos los hechos reales y posibles desde algo que tenga una necesidad que nos pueda dar razón de esos hechos contingentes. Como esa estructura misma no es un «hecho», no es observable en el mismo orden y requiere la elaboración de una hipótesis, la cual debe pensarse al margen de aquellos hechos: «No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos hipotéticos y convencionales, mucho más aptos para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen» (DOD 132-133). No se trata en ninguna manera de ceder a cualquier elucubración febril, por brillante que parezca, sino de formar una hipótesis cuyo fundamento es la «naturaleza de las cosas», opuesta binariamente en el texto anterior al «origen histórico», del mismo modo que los «razonamientos hipotéticos» quedan opuestos a las «verdades históricas».

Como no se trata de enlazar dos hechos sucesivos, el problema de la existencia real de un hecho como ese hombre primigenio es un pseudoproblema; podría muy bien haber existido, puesto que nada hace inviable su existencia y lo único que requiere son unas condiciones concretas en el medio biológico que pueden haberse dado o no haberse dado nunca; aún en este caso, tampoco sería un «hecho» observable ya que los únicos hechos observables son los históricos y el hombre primigenio no es anterior a la historia propiamente dicha —prehistoria—<sup>19</sup>, ni tampoco es parte de esa historia, sino el fundamento lógico que explica toda historia posible. Habría que decir que se trata, por definición, de un hombre *ahistórico* y está ucrónicamente al margen de la línea de la sucesión histórica; aunque quizá no es ajeno al tiempo, goza de una duración distinta a la histórica, una duración en la que nuestra cronología no es significativa. La expresión de Rousseau no deja ninguna duda: «Un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás» (DOD 123), lo cual no limita en nada sus posibilidades explicativas porque comprende los factores esenciales que siguen permaneciendo en las formas históricas, si bien en este caso dentro de una disposición estructural distinta que cambia su función y

19 Creo que la expresión «una especie de prehistoria novelada» (H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J. J. Rousseau* [Vrin, Paris 1970], p. 24) debe aplicarse exclusivamente a ciertos momentos del «hombre salvaje» y al *Essai*, pero en ningún caso a ese hombre primigenio. En ese mismo sentido va la expresión «ante-historia»: A. Philonenko, *J. J. Rousseau et la pensée du malheur. I: Le traité du mal* (Vrin, Paris 1984), p. 140.

su significado. Como se ve, el planteamiento es bastante similar al ofrecido por los juristas: sólo desde el hombre existente se puede llegar al hombre primigenio; pero, en lugar de dotar de universalidad a un tipo humano concreto, se utiliza una hipótesis distanciadora en la que todos los factores esenciales que intervienen en el desarrollo humano queden adecuados al equilibrio estructural de cada tipo, en vez de separar una serie de rasgos conservando a los restantes inmutables, cosa que no puede por menos de producir un desequilibrio estructural que convierte a esos hombres en seres por naturaleza desgraciados.

En un primer paso, el único camino posible para el análisis es un camino negativo. Partiendo de los únicos hombres que conocemos, habría que ir substraendo en ellos todas aquellas características que puedan entenderse como específicamente sociales o derivadas de ellas, de tal modo que desembocaríamos en «una antropología negativa: el hombre natural se define por la ausencia de todo aquello que pertenece específicamente a la condición del hombre civilizado»<sup>20</sup>. Es sin ninguna duda el mismo camino seguido por los juristas o los «historiadores naturales» y esto termina en una definición negativa del hombre primigenio: un ser definido por la ausencia de algo. Esto no es todo; sin negar las aportaciones de esta manera de proceder, es necesario completarla con algo positivo. Pero, aun dentro de ese procedimiento negativo, Rousseau aporta una diferencia de gran alcance: si al hombre natural por definición se le substraen las instituciones sociales, un análisis coherente obliga a substraerle también aquellas necesidades que llevan a las instituciones y que son producto de estas; es decir, se exige un grado de distanciamiento mayor respecto al hombre histórico.

Si las instituciones sociales son productos artificiales, lo lógico será pensar que las necesidades que llevan a ellas tampoco son primigenias. Por tanto, el análisis regresivo debe efectuarse conjuntamente sobre tres grandes nudos: por una parte, existirá un desarrollo de los sentimientos y facultades humanas que sólo se actualizan como respuestas a los desafíos del medio biológico; eso significa, en segundo lugar, que las alteraciones de ese medio llevan consigo alteraciones en el modo de conducirse de cada individuo; en tercer lugar, las instituciones son uno de los modos de responder a ese desafío, por lo cual deben variar a medida que varían las necesidades del hombre y sus capacidades de responder a los desafíos variables. El individuo con sus capacidades, el medio biológico y las instituciones conformen los tres nudos básicos de una tupida red estructural con causalidad recíproca de múltiple dirección, de tal modo que la alteración de uno de ellos debe transformar toda la disposición estructural de las

20 J. Starobinski, o. c., p. 361. Con una fórmula similar: «La naturaleza es lo que el hombre no es, más lo que debiera ser»: R. Grimsley, *La filosofía de Rousseau*. Tr. J. Rubio (Alianza, Madrid 1973), p. 40.

otras. El equilibrio entre los distintos elementos dará lugar a una estructura auto-suficiente<sup>21</sup> que permitirá la felicidad del individuo humano; en cambio, los estados de desequilibrio producirán insatisfacción, la cual actuará como motor de las transformaciones estructurales. Haré ver ahora que este esquema permite ordenar con claridad la complicada y un tanto embrollada descripción rousseauniana, aunque posiblemente tenga también algunos límites que aconsejen posteriormente abandonarlo.

Con ello es claro que el problema del «hombre natural» no puede solventarse substrayendo arbitrariamente al hombre algunas de las posibilidades que le ofrece la sociedad y dejando intactos los restantes componentes; la incoherencia de tal análisis generaría un «hombre natural» que repugna a «la naturaleza». Como ése es el modo habitual de proceder, Rousseau pide «prescindir de todos los libros científicos, que sólo enseñan a ver a los hombres como se han hecho»<sup>22</sup>. La razón de este aparente desdén reside en la estrechez de miras de esos autores, los cuales hablan para un determinado tipo de hombres, cuyos oídos buscan halagar, mientras que Rousseau tiene miras más amplias y busca otro destinatario:

«Oh hombre, de cualquier comarca que seas, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha: aquí tienes tu historia tal como he creído leerla, no en los libros de tus semejantes —que mienten—, sino en la naturaleza —que no miente nunca»<sup>23</sup>.

Habrà que tener muy presente que la antropología «negativa» tiene en Rousseau un alcance limitado y es sólo una dimensión de su análisis del hombre; como veremos, este análisis exige complementarse con un análisis progresivo<sup>24</sup> y sólo la tensión dinámica entre ambos polos determinará la imagen del hombre.

21 Por ello, en el análisis regresivo será preciso «añadir del lado de la naturaleza lo que se hubiese substraído del lado de la civilización»: V. Goldschmidt, *o. c.*, p. 224.

22 DOD 125. ¡Curiosa exigencia al frente de uno de los escritos para los que Rousseau ha utilizado y discutido un mayor número de libros científicos!, como demuestran los análisis de Dera-thé y de Goldschmidt.

23 DOD 133. Explicando lo mismo de un modo más teórico, así resume Rousseau su manera de proceder: «Después de haber comparado rasgos y pueblos como he podido ver en una vida dedicado a observarlos, he desechado como artificial lo que pertenecía a un pueblo y no a otro, a un rango y no a otro, y sólo he conservado como perteneciente al hombre de modo incontestable lo que era común a todos, a cualquier edad, en cualquier rango y en cualquier nación». *Emile*, I. IV: OC, IV, p. 550. Esto parece respetar las reglas de la más pura inducción baconiana, pero ya veremos que en la práctica exige matizaciones esenciales.

24 Cf. P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, 2 ed. (Vrin, Paris 1973), pp. 219-220. En este «constructivismo» de Rousseau insiste hasta convertirlo en clave de toda su interpretación J. Rubio Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1990).

Pero ahora debemos centrarnos en el análisis regresivo para buscar los caminos que permiten explicitar la hipótesis del hombre primigenio sobre los tres nudos básicos antes distinguidos. Rousseau pretende proceder en este punto con todo rigor «científico», pero sus escritos son excesivamente complejos y exigen clarificaciones posteriores; en mi opinión, Rousseau no es original en su procedimiento ni en el método utilizado, sino que originalidad deriva del alcance dado a esos procedimientos y, sobre todo, a las consecuencias que de ahí extrae.

Por lo que respecta al ser humano, Rousseau parte con claridad de una posición fixista; en lo que concierne al componente orgánico, la especie humana permanece esencialmente idéntica desde que existe y no es derivable mediante una transformación a partir de especies vivas anteriores. Aun cuando Rousseau entrevé la posibilidad teórica de una posición distinta, no cree disponer de conocimientos suficientes para «elaborar sobre este tema otra cosa que conjeturas vagas y fantásticas» (DOD 134). Tales hipotéticas «conjeturas», por lo demás, parecen referirse a variaciones intraespecíficas de la humanidad, lo que Buffon denominaba «variedades en la especie humana»<sup>25</sup>, y en ningún caso a una eventual hipótesis transformista que comprenda todo el cosmos, similar a la arriesgada especulación que luego pondrá en marcha Diderot en *Le rêve de d'Alembert* (1769). La utilización que de los datos de la «historia natural» hace Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad* se mueve en esta línea de coexistencia de todas las especies vivas y lo que busca es una adecuación estructural de las disposiciones morfológicas accidentales a las exigencias de cada tipo humano, ampliando el arco de «variedades» hasta la extensión que permite la moldeabilidad de la humanidad. Es lo que sucede con la hipótesis de que el hombre es un animal *omnívoro* (DOD 135) que, al superar la escisión de los animales en herbívoros y carnívoros, lo pondría en una situación biológica ventajosa para afrontar las necesidades de la propia conservación. De esta manera, Rousseau rompe con la estrechez de miras del eurocentrismo, que tendía a ver como infrahumanas las variaciones no existentes en los blancos europeos. Ello explica el dato, curioso y significativo, de que frente a las grandes monos africanos y asiáticos, mal descritos entonces, prefiere equivocarse considerándolos una posible variedad de hombres antes que negarles toda humanidad sin datos suficientes<sup>26</sup>. Este aspecto,

25 *Variétés dans l'espèce humaine* (1749) es el título del tomo III de la *Histoire naturelle* de Buffon. Este fixismo básico es compatible con lo que Starobinski, o. c., p. 385, denomina «transformismo restringido», exactamente la misma posición de Rousseau. La idea básica de Buffon fue resumida en la gran *Encyclopédie* por Diderot en el artículo «Humaine Espèce»: D. Diderot, *Oeuvres complètes*. Ed. crítica de J. Kough et J. Proust (Hermann, Paris 1976), VII, pp. 431-442.

26 Cf. DOD 208-214. C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, cit., pp. 147-148, se fija en este dato para recalcar la amplitud de miras de Rousseau.

que tanta literatura provocará un siglo después de Rousseau, queda al margen de toda duda:

«Supondré al hombre conformado desde siempre como hoy lo veo, caminando sobre dos pies, sirviéndose de sus manos como lo hacemos nosotros, dirigiendo su vista sobre la naturaleza y midiendo con su mirada la extensión del cielo» (DOD 134).

En una palabra, para Rousseau no hay un problema de *hominización*.

Si las variedades morfológicas no son significativas —lo cual es una postura que, colocada en su contexto, no es en ningún modo reaccionaria—, la innegable variabilidad humana debe buscarse en otro lugar. Rousseau piensa en una actualización progresiva de las capacidades psíquicas del hombre y, por tanto, la *humanización* es vista como un proceso de sucesiva actualización ordenada de las capacidades humanas mediante un proceso de interdependencia. Rousseau presenta fundamentalmente una génesis lógica bajo la cual subsume el problema del origen y frecuentemente el de su validez, ya que la perspectiva atemporal de los primeros siglos de la modernidad era poco sensible al peso del cambio, a pesar de lo que con manifiesta ambigüedad se llama entonces método «histórico». En este punto Rousseau hace suyo el modelo empirista de análisis, tal como lo había diseñado Locke en el libro II del *Essay* en orden a explicar la formación de las ideas; la fuente directa, no obstante, parece ser la sistematización «sensista» de este modelo que Condillac acababa de presentar en su tupido *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), aunque Rousseau mantiene diferencias importantes tanto con Locke como con Condillac, pero esto por ahora no nos interesa. Con esta apropiación se abandonaba la vía «especulativa» del innatismo racionalista; aunque es muy cierto que la verdadera doctrina innatista no se opone necesariamente a un despliegue progresivo de las ideas innatas en cada individuo (basta entenderlo como innatismo *virtual*), también lo es que el racionalismo repudiaba cualquier dependencia en la validez de las ideas respecto a algo ajeno a ellas mismas. En la Francia de la época de Rousseau el modelo empirista era un lugar común, frente a la postura «antigua» y superada del racionalismo clásico. Personalidades tan influyentes en la cultura de la época como Voltaire o d'Alembert habían cantado retóricamente el carácter científico del modelo empirista, frente al «metafísico» del racionalismo. En aquel contexto, la simple adopción del método empirista significaba seguridad y rigor para los análisis de Rousseau.

Sin embargo, la aplicación que Rousseau hace de tal modelo es original, atrevida, poco ortodoxa y, finalmente, limitada en su alcance. Tanto Locke como Condillac habían pensado este modelo en una escala individual y Rousseau no rechaza esto que aplicará claramente en el *Emilio*, con algunos matices. La osadía reside en extrapolar ese modelo al desarrollo de la humanidad, otorgando a

esa génesis la dimensión de una sucesión temporal que aporta inteligibilidad lógica al proceso histórico de la humanidad. En este sentido, Rousseau toma el modelo de génesis de las ideas para aplicarlo a todas las fuerzas del hombre y, así, elabora el concepto de «hombre natural» en un proceso regresivo que va de lo más complejo (el hombre social) a lo más simple (el hombre natural). Al mismo tiempo, se busca la viabilidad intrínseca de los pasos intermedios, sin que sea imprescindible llegar al final del proceso con el mantenimiento de las capacidades en un estado virtual que no aboca a su actualización, lo cual arrastrará consigo un análisis de las otras variables que conforman la estructura humana. Ello produce una especie de «geometría antropológica»<sup>27</sup> en la que cada paso hacia atrás significa la substracción de una característica significativa que debe considerarse como derivada de otras, las cuales, al ser lógicamente anteriores, deberían ser también temporalmente previas en su actualización. Para que este procedimiento resulte verosímil, es necesario un esfuerzo que reanime cada uno de los pasos de ese esquema abstracto; en ello Rousseau pone en liza su «talento poético», capaz de hacer sensible y vivo al lector lo que en sus modelos es un descarnado esquema abstracto<sup>28</sup>, con el riesgo incluso de confundir a ese lector respecto a su verdadero alcance por un exceso de vivacidad. Este proceso de substracción llegará a su término, convertido regresivamente en origen del desarrollo histórico y punto cero de la historia de la humanidad, cuando la retrogradación choque con un residuo irreductible fuera del cual la humanidad ya no sería pensable. No sería excesivamente arriesgado hablar en este ámbito de una especie de «ley biogenética fundamental»<sup>29</sup> en la que el desarrollo de las capacidades en el individuo resume la historia de la humanidad, pero sin dar a los términos un sentido excesivamente riguroso; más adelante veremos la razón de este modo de proceder.

Pero este modelo tiene otra limitación más palpable. Rousseau no fue nunca un empirista puro y la absolutización del «experimentalismo» rousseauiano, con el afán de darle un aire muy «moderno»<sup>30</sup>, tiene la contrapartida de

27 H. Gouhier, o. c., p. 15.

28 Cf. R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J. J. Rousseau* (Sirey, Paris 1971), p. 40. Es en este aspecto, me parece, donde se muestra sin trabas la creación imaginativa como superación de «la tiranía de la historicidad», de que habla M. Eigeldinger, *J. J. Rousseau. Univers mythologique et cohérence* (La Baconnière, Neuchâtel 1978), p. 49. Colocar como objeto directo de la actividad imaginativa el mismo «estado de naturaleza», como hace el autor citado, tiene el peligro de identificar a Rousseau con la tradicional literatura utópica; sobre este punto, cf. B. Baczko, *Lumières de l'utopie* (Payot, Paris 1978), pp. 67-100.

29 M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, 2.<sup>a</sup> ed. (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965), pp. 102-103.

30 Así B. Munteano, *Solitude et contradictions de J. J. Rousseau* (Nizet, Paris 1975), pp. 55-66.

limitar el alcance de este pensamiento al marco descriptivo de los hechos y entregarlo a las insalvables aporías de todo inductivismo absoluto<sup>31</sup>. En primer lugar, ese modelo empirista no fue aplicado de modo integral y el caso de la libertad mostrará que en ese componente humano irreductible el filósofo introduce componentes inderivables de las sensaciones. Ello se debe, en segundo lugar, al hecho de que Rousseau conjuga de manera poca ortodoxa un modelo empirista general con resabios de la tradición racionalista cartesiana<sup>32</sup>, lo cual genera una situación compleja no siempre advertida con claridad, aún cuando en el discurso del vicario saboyano parece no ofrecer la menor duda. Por una parte, Rousseau deriva genéticamente lo posterior de lo anterior en todo el ámbito general de lo que por su propia naturaleza pertenece a la dimensión intelectual del hombre o que, como en el caso de las relaciones sociales, exige para su ejercicio un componente intelectual. Por otra parte, en el campo moral Rousseau propugna la irreductibilidad última de sus fundamentos que, de esta manera, ofrecen más bien el aspecto de un innatismo virtual, que luego será actualizado a tenor de las circunstancias y en el que, como se ha dicho, toma el relevo «Descartes contra Condillac»<sup>33</sup>. Al no resultar fácil una clara demarcación entre esos dos mundos, la primera impresión es la de que están yuxtapuestos dos métodos difíciles de integrar, lo cual genera notables dificultades en la comprensión del pensamiento rousseauiano, de los cuales el tema de la libertad en el hombre primigenio será un buen ejemplo. ¿No estamos de este modo ante una postura tan inconsistente al menos como la de Locke que, negando todo innatismo de las ideas, defiende luego un innatismo moral, pero ahora con el agravante de que el esquema empirista se ha ampliado a todas las funciones psíquicas del hombre?

Así sería, en efecto, si esos dos ámbitos fuesen últimos e independientes, pero no es éste el caso de Rousseau puesto que el ámbito de las ideas como tal es artificial y se funda en algo más primigenio. Lo que define la especificidad humana no son sus capacidades intelectivas, sino su ser moral que es quien exige, limita y da sentido a aquellas capacidades<sup>34</sup>. Esto quiere decir que el

31 El método realmente utilizado por Rousseau es una complicada articulación de «razonamiento y observación», del cual V. Goldschmidt (o. c., pp. 115-167) ha hecho un documentado y detallado estudio que en sus líneas generales considero definitivo y al que, por tanto, remito.

32 Recogidos probablemente a través de Malebranche; cf. el importante estudio de E. Bréhier, «Les lectures malebranchistes de J. J. Rousseau», en la obra del autor, *Études de philosophie moderne* (PUF, Paris 1965), pp. 84-100.

33 Gouhier, o. c., pp. 67 ss. Algunas indicaciones, demasiado esquemáticas no obstante, sobre el innatismo rousseauiano en M. Grosjeu, «J. J. Rousseau face à l'histoire», en Varios, *J. J. Rousseau au présent* (Association des Amis de J. J. Rousseau, Grenoble 1978), pp. 123-126.

34 La tesis que ve en Rousseau un «pragmatista» fue defendida, entre otros, por P. M. Masson, *La religion de J. J. Rousseau* (Slatkine Reprints, Genève 1970), II, p. 262. Fue definitiva-

empirismo es un método de análisis que permite una concentración progresiva desde el hombre existente al residuo irreductible de humanidad y, en un segundo momento, una expansión desde ese mínimo a las distintas figuras mediante el desarrollo histórico. Pero las convicciones últimas de Rousseau acerca de lo constitutivo del hombre ni son empiristas ni son solidarias del empirismo, sino que se asemejan más a un innatismo virtual, siendo el empirismo el método «científico» para desplegar esas virtualidades; en todo caso, algo que no agota los análisis rousseauianos. En efecto, Rousseau no busca establecer un catálogo de «hechos» observables, sino dilucidar una cuestión de fundamentación jurídica en la que interviene un deber ser para lo cual hay que examinar «los hechos por el Derecho»<sup>35</sup>.

Esto da al discurso antropológico rousseauiano, como a tantos otros, la apariencia engañosa de que se resuelve en una cuestión «científica», dando a este término un sentido restringido e inyectándole todo el fuerte *pathos* que le añadió la modernidad. En realidad, tal apariencia «científica» —hoy pensaríamos que pseudo-científica— no pasa de ser un barniz superficial que disimula el núcleo del problema y confiere a ese discurso una traidora ambigüedad entre el saber científico y el filosófico, sin precisar nunca su lugar propio. Si se medita con un poco de atención, aparecerá claro que la concepción última de Rousseau desborda ampliamente los resultados previsibles de una aplicación del método genético y en el fondo el ginebrino es mucho más un «doctrinario» que un «investigador»; de este modo, siempre hay en él un *plus* no controlable por la metodología «científica» que dice practicar.

Por ello, al modelo descriptivo genético se añade como estrato más fundamental una «genealogía de la moral», en la que lo primigenio actúa como pauta para medir la altura de los valores concretos y que en Rousseau presenta la figura de una antropología de la moral. Como dirá más de un siglo después Nietzsche, no se trata de examinar los valores dados, sino de preguntar por «el valor mismo de los valores»<sup>36</sup>.

mente rechazada por R. Derathé, *Le rationalisme de J. J. Rousseau* (PUF, Paris 1948), pp. 45-47 y *passim*; la única semejanza, totalmente extrínseca sin duda, es la concepción instrumentalista de la razón.

35 DOD 182. En el mismo ámbito se mueve, a mi entender, el importante principio: «Tomar los hombres como son y las leyes como pueden ser»: *Du contrat social*, I, intr.: OC, III, p. 351, o, como dirá en otro lugar, «me limitaré, como siempre he hecho, a examinar los establecimientos humanos por sus principios» (*L'état de guerre*, OC, III, p. 610 [cursivas mías]).

36 J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (Tecnos, Madrid 1997), pp. 112-139, hace un amplio estudio del concepto nietzscheano de «genealogía», cuyo parentesco con algunos conceptos rousseauianos insinuó V. Goldschmidt, o. c., pp. 326-329. El propio Rousseau habla de una genealogía de los sentimientos morales (*Lettre à Mons.*

Si esta interpretación fuese acertada, surgiría un nuevo problema: ya no basta la «cientificidad» del modelo genético, sino que necesitamos recurrir a otra fuente para asegurar nuestra *convicción* de los fundamentos morales. Para ello, no queda otro camino que el de la experiencia interna, que pueda aportarnos esa «evidencia del corazón», la cual, al decir del propio d'Alembert, «aun siendo tan diferente del entendimiento propio de las verdades especulativas, nos domina con el mismo imperio»<sup>37</sup>. Entiendo que Rousseau indica la respuesta a esta exigencia en un pasaje famoso: «¿De dónde ha podido tomar su modelo el pintor y el apologista de la naturaleza, hoy tan desfigurada y calumniada, si no es de su propio corazón? La ha descrito tal como él la sentía»<sup>38</sup>. Lo que allí se dice es que la verdadera naturaleza humana está recubierta por la apariencia en el hombre civilizado y, si se rompe la costra de esa apariencia hasta llegar al sí mismo («corazón»), se descubre aletargada en uno mismo esa naturaleza humana, que es reconocida por la innata capacidad de discernimiento como «verdadera» y, por tanto, debe ser escuchada y seguida. Para ello lo más adecuado es colocarse uno mismo en la situación idónea; así puede comprenderse el escenario de la composición del *Discurso*:

«Para meditar a mi aire este gran tema, hice un viaje de siete u ocho días a St. Germain (...). Todo el resto del día, inmerso en el bosque, buscaba, encontraba allí la imagen de los primeros tiempos cuya historia trazaba con audacia; dejaba aparte las pequeñas mentiras de los hombres, me atrevía a desnudar su naturaleza, seguir el progreso del tiempo y de las cosas que la han desfigurado y, comparando al hombre del hombre con el hombre natural, mostraba en sus desarrollos la verdadera fuente de sus miserias»<sup>39</sup>.

De esta manera, el criterio de la evidencia interna, secundario en la génesis de las ideas, es primario en el caso de las certezas morales, sin que con ello

*Ch. de Beaumont*: OC, IV, p. 231), de genealogía del lujo (*Réponse au roi Stanislas*: OC III, p. 491), aunque la utilización de este término en la época carece de precisión: así J. L. R. d'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Tr. C. Bergés, 5.ª ed. (Aguilar, Buenos Aires 1974), p. 28, habla de una «genealogía de las ciencias» e incluso Kant (KrV A IX) utiliza el término «genealogía» como equivalente a «génesis».

37 O. c., pp. 67-68. A pesar de la imagen vulgar de racionalismo descarnado, la exigencia de una evidencia adicional para las verdades morales es tema frecuente entre los «filósofos»; así el influyente Montesquieu en el episodio de los trogloditas: «Hay ciertas verdades en las que no es suficiente *persuadir*, sino que es necesario hacerlas sentir. Tales son las verdades morales»: *Lettres persannes*, XI: en Montesquieu, *Ouvres Complètes*. Ed. crítica de A. Masson (Nagel, Paris 1950), III, p. 26.

38 *Dialogues*, III: OC, I, p. 936. Nótese que estas palabras están puestas en boca del «francés», que representa los malentendidos en torno a Rousseau.

39 *Confessions*, I. VIII: OC, I, p. 388. «El siglo XVIII descubre que el paisaje es un estado del alma»: G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au Siècle des Lumières* (Payot, Paris 1972), p. 261; a pocos autores se les puede aplicar esto mejor que a Rousseau.

quede prejuzgado su alcance. Esto no quiere decir que no existen tensiones en la imagen rousseauniana del hombre, ya que el ginebrino cree que se trata de una naturaleza dinámica y dramática, lo cual sólo conseguirá relativa coherencia con la doctrina del dualismo psicofísico; pero éste es problema distinto que no debe entretenernos ahora.

No obstante, el método genético tiene aquí un gran alcance. Es claro que si las ideas se desarrollan a medida que son solicitadas por las circunstancias, un análisis correcto obligará a variar coherentemente la disposición del medio biológico. Este medio no ha permanecido invariable, sino que ha sufrido diversas «revoluciones» geológicas y cada uno de sus estados ha permitido un tipo de hombre. La variación en uno de los nudos del sistema exige un cambio adecuado en los restantes o, en caso contrario, el sistema se descompone. Si hay «variaciones en la especie» humana, debe haberlas coherentemente en el medio y en todos los componentes esenciales del hombre.

En este nuevo nudo estructural Rousseau utiliza ampliamente a Buffon, su máxima autoridad «científica», aunque no comparta su imagen «tradicional» del hombre <sup>40</sup>; esta apropiación se refiere a dos puntos claves en los que no siempre se ha insistido con claridad. La publicación de los primeros volúmenes de la *Historia natural* a partir de 1749 presentaba una atrevida hipótesis en la que los cambios geológicos y geográficos eran armonizados con las variaciones dentro de las distintas especies vivas. El hecho de que las autoridades religiosas interviniesen de manera inmediata <sup>41</sup> da una idea de la osadía del sabio francés y también explica la prudencia, quizá excesiva, que observará en adelante. Por las páginas de esa obra Rousseau entrevió la exigencia de adecuar estructuralmente la historia geológica a la de los seres vivos, recogió un importante arsenal de datos, que prácticamente representan todos los que utilizará en este punto. Sin embargo, por una curiosa paradoja, bajo la instigación de Buffon, Rousseau irá más lejos que el gran naturalista, pues el atrevido autor de las hipótesis sobre la formación del globo terráqueo no aplicará el mismo procedimiento a la historia humana, quedándose en el caso del hombre natural en el mismo ámbito especulativo en que se habían movido los juristas <sup>42</sup>. Sin embar-

40 Las diferencias están analizadas con rigor por J. Starobinski, o. c., pp. 380-392. Un estudio amplio de este punto en M. Reale, *Le ragioni della politica. J. J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»* (Ed. dell'Ateneo, Roma 1983), pp. 52-70.

41 *La Théorie de la Terre* fue censurada por la Sorbona y Buffon se vio obligado a explicarse componiendo la *Réponse de M. de Buffon, à MM. les Députés et Syndic de la Faculté de Théologie*, editada en 1753.

42 La razón última de ello reside en que ya *a priori* Buffon coloca al hombre al margen de la cadena de los seres, por decirlo con la imagen habitual de la época, oponiéndose en este punto a su gran contemporáneo Lineo, el cual incluía al hombre con la finalidad de mostrar la identidad

go, la coherencia exigiría variar de modo simultáneo el medio biológico y la especie humana, ampliando el arco de variaciones dentro de esta última, postura tajantemente rechazada por Buffon, quien en 1758 replicará al planteamiento rousseauiano <sup>43</sup>.

¿Cómo reconstruir esos estados, puesto que el único observable de modo directo es el presente? Sólo hay un camino, cuyo rigor «científico», por extraño que resulte a nuestra mentalidad, entonces nadie ponía en duda. Partiendo de los indicios observables, se elabora una *hipótesis* que reconstruya de manera inteligible los pasos que debieron darse para poder desembocar en el estado actual. La cientificidad de la hipótesis no puede depender de una imposible verificación baconiana con los «hechos», sino de su coherencia explicativa de los hechos. Tampoco el hombre natural es observable y es la exigencia del distanciamiento quien fuerza a «razonamientos puramente hipotéticos y condicionales», que son «semejantes a los que en nuestros días elaboran los físicos en torno a la formación del mundo» <sup>44</sup>. Tales «razonamientos hipotéticos» son empleados por Rousseau en dos estratos de su pensamiento, con alcance distinto en ambos casos. En primer lugar —y éste es el decisivo— para lo que no puede ser un hecho histórico al ser fundamento de toda historia posible; es lo que sucede en el caso del «hombre natural» que, por definición, aparece contrapuesto al hombre histórico. En segundo lugar, Rousseau recurre a la «historia hipotética» (DOD 127) para rellenar los vacíos que dejan nuestros deficientes conocimientos históricos y dar continuidad narrativa a su relato, punto este que no tiene gran alcance teórico y, como luego analizaremos, a Rousseau se le torna oscuro en algunos puntos significativos de su narración. Evidentemente, no se puede descartar que esta *historia novelada* haya ocurrido de otra manera, como reconoce el propio autor (DOD 162), pero esto no tiene mayor transcendencia para el problema esencial; aquí lo decisivo son los resultados y en este segundo estrato es suficiente que las hipótesis resulten verosímiles, pues tienen valor ilustrativo y no afectan a las consecuencias comprobables.

Desde aquí se hace clara la necesidad de un tercer nudo estructural que debe variar simultáneamente. Si las instituciones sociales son una creación huma-

fundamental de toda vida; sobre el alcance de esta querrela entre los dos sabios, cf. G. Gusdorf, o. c., pp. 287-295.

43 En el preámbulo al tomo XI de la *Histoire naturelle*, que lleva por título *Les animaux carnassiers*, Buffon critica la imagen rousseauiana del hombre natural.

44 DOD 133. J. Starobinski (OC, III, 1303) anota la inconfundible alusión a la *Théorie de la Terre* de Buffon y quizá también al *Essai de Cosmologie* de Maupertuis. Como se sabe, el propio Kant utilizará el mismo método, no sólo en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), sino de modo más directo en su intento de racionalización del *Génesis* en el *Comienzo conjetural de la Historia humana* (1786).

na, que deriva de las necesidades naturales del hombre y las exigencias del medio, es evidente que el grado de desarrollo de tales instituciones debe corresponderse con los dos núcleos anteriores. Carece de sentido buscar un modelo institucional de valor absoluto e intemporal, como pretendían los juristas, puesto que su valor siempre es relativo a las necesidades variables de cada momento en la historia de la humanidad. La tan debatida cuestión de la mejor forma posible de gobierno es para Rousseau un falso problema y relativiza el problema al reducirlo al del gobierno más adecuado para hacer a los hombres «mejores», es decir, para satisfacer las exigencias variables que en cada momento tiene cada pueblo. Si varían las exigencias, deben variar también las instituciones y el gran drama reside en no dar con las instituciones adecuadas para las exigencias de cada momento, lo cual provocará un desequilibrio estructural y escindirá al hombre entre los distintos nudos de la red hasta tornarlo desdichado. Exactamente ese es el drama de la sociedad civilizada. Rousseau mantuvo con toda coherencia las exigencias lógicas de este carácter derivado de las instituciones sociales sin ceder a la tentación racionalista de una legitimación con pretensiones intemporales, lo cual no obsta para que él personalmente opinase que en conjunto la forma republicana de gobierno es preferible.

A nadie de la época se le escapaba que esta exigencia de coherencia estructural entre las distintas instituciones políticas, el estado del medio y el tipo de hombre recordaba la gran obra de Montesquieu *De l'esprit des lois*, cuya publicación en 1749 fue saludada por todos los contemporáneos —incluido Rousseau— como uno de los grandes logros intelectuales del siglo. Por complejas que resulten las relaciones entre ambos <sup>45</sup>, no puede desconocerse que el método de análisis estructural riguroso practicado por el viejo presidente del Parlamento de Burdeos <sup>46</sup> fue un modelo para Rousseau, aunque existan importantes discrepancias y, ante todo, una básica. Como es sabido, Montesquieu amontonó a lo largo de toda su vida un ingente material que sistematizó en su obra maestra; pero optó por reducirse a los hechos documentables positivamente y no quiso arriesgarse a un distanciamiento que llegase hasta los fundamentos del Derecho:

45 Es de lamentar que R. Derathé en su gran *J. J. Rousseau et science politique de son temps* haya optado por prescindir de Montesquieu como circunstancial reacción —hoy poco convincente— contra algunos abusos cometidos a este respecto por otros estudiosos (cf. p. 457). El posterior estudio del mismo autor «Montesquieu et J. J. Rousseau», *Revue Internationale de Philosophie*, 57 (1948) 379-414, remedia esta laguna de modo insuficiente. Hasta donde yo sé, el análisis más preciso a este respecto está en V. Glodschmidt, o. c., pp. 189-217 sobre todo.

46 En este punto, cf. la maravillosa obrita de L. Althusser, *Montesquieu: la política y la historia*. Trad. M. E. Benítez, 2.ª ed. (Ariel, Espluges de Llobregat 1974).

«El Derecho político está aún por nacer y es presumible que no nacerá nunca (...) El único moderno en situación de crear esta grande e inútil ciencia fue el ilustre Montesquieu. Pero no se preocupó de tratar los principios del Derecho político, sino que se contestó con tratar el Derecho positivo de los gobiernos establecidos, y no hay en el mundo nada más distinto que estos dos estudios»<sup>47</sup>.

Es Rousseau quien va a intentar esta hazaña, lo cual no es óbice para que admire sinceramente a Montesquieu y haya recibido de él una influencia de gran alcance, a pesar de que el ámbito en el que aplica el método sea distinto.

Dejando aparte algunos fragmentos menores, Rousseau recorrió el proceso genético de la humanidad en dos ocasiones. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* presentó el marco general, mientras que en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* lo reitera tomando como centro el desarrollo del lenguaje, tema ya integrado dentro del *Discurso*. Como se ha dicho, «el *Discurso* inserta una historia del lenguaje dentro de una historia de la sociedad; a la inversa, el *Ensayo* introduce una historia de la sociedad dentro de la historia del lenguaje»<sup>48</sup>. Este doble recorrido enriquece ampliamente el proceso, pero produce también entre ambos escritos disonancias que obstaculizan su uso. La ruidosa polémica respecto a la cronología de composición del *Essai sur l'origine des langues*, de la que se han querido deducir consecuencias de alcance para la interpretación, hoy ha perdido todo interés, a pesar del prestigio de los estudiosos que intervinieron en ella<sup>49</sup>. Lo único claro es que esta obra trata temas que se entrecruzan con los tratados en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pero debe utilizarse con cuidado, pues se trata de enfoques distintos.

La utilización integrada y conjunta de estos tres grandes nudos de problemas otorga rigor y seguridad científica al análisis retrospectivo que de la historia de la humanidad ofrece Rousseau y, por consiguiente, a su imagen del *hombre natural*. El rigor científico acumulativo de las distintas líneas del análisis le permite enraizarse en «la verdadera naturaleza de las cosas» y su hipótesis del hombre natural cumple todos los requisitos exigibles a una hipótesis «científica»: explica de manera satisfactoria los hechos considerados y los problemas en debate, sin que algunos detalles oscuros ofrezcan mayor relieve sistemático. Por ello, aunque se hayan utilizado razonamientos hipotéticos, pues no hay otro camino tratándose de algo que no es observable, «las consecuencias que quiero extraer de los míos

47 Emile, I. V: OC, IV, p. 836. «Derecho político» significa aquí los fundamentos jurídicos de toda sociedad.

48 J. Starobinski, o. c., p. 356.

49 Aún recientemente, J. Starobinski, uno de los que se vieron implicados, sentenciaba lapidariamente que se trata de una «pseudo-polémica» (OC, V, p. CCII) sin ningún relieve sistemático.

no serán por ello conjeturales, puesto que sobre los principios que acabo de establecer no se podría formar ningún otro sistema que no aportase los mismos resultados y del cual no pudiesen extraerse las mismas conclusiones»<sup>50</sup>.

Cabría pensar aún en otra incitación que pesa sobre Rousseau en estos análisis. Con su habitual perspicacia, H. Gouhier<sup>51</sup> ha recordado que la teología ofrecía un modelo de análisis para una situación «ucrónica» en el problema del hombre antes de la caída. Conociendo la formación religiosa de Rousseau y sus sostenidos contactos con teólogos calvinistas y católicos<sup>52</sup>, es difícil negar que el tema del paraíso ejerciese peculiar fascinación sobre la mente de Rousseau y es muy verosímil que fuese una de las imágenes que más excitaron su fantasía para recrear al hombre primigenio. Aunque el eminente historiador aludido precisa inmediatamente los límites de este paralelismo, ello podría llevar a alguien a leer el segundo *Discurso* como una larvada historia sagrada en clave laica con la pretensión de servir de alternativa al relato bíblico<sup>53</sup>. Sin negar que ello plantea un tema importante y tan crucial como el de una «teodicea» que justifique su interpretación de la historia<sup>54</sup> y a pesar de tratarse de una sugerencia grandiosa, no parece que esté ahí la clave última del discurso rousseauiano. En todo caso, no es en esta línea donde debe plantearse el tema que aquí nos ocupa y para ello basta una razón aducida por el propio Rousseau: el hombre anterior a la caída no es un hombre en estado de naturaleza (DOD 132) pues ha sido adornado con bienes sobrenaturales.

Cabría objetar a la interpretación aquí propuesta que las consecuencias «no conjeturales» de que habla Rousseau se refieren exclusivamente al segundo ámbito antes descrito, es decir, a su intento de completar las lagunas dejadas por nuestros conocimientos históricos. Pero tal limitación no me parece sostenible; en primer lugar, por el simple hecho de que el pasaje aludido está colocado al final de la primera parte del escrito y los «principios establecidos» sólo pueden referirse al hombre natural (tema de la primera parte) y no a la historia hipotética de los gobiernos, tema que sólo se desarrollará en la segunda parte. En

50 DOD 162. Es un razonamiento similar al luego ensayado por Kant: la «revolución copernicana» es un «ensayo» hipotético que queda justificado en el momento en que «consigue el resultado apetecido» y explica satisfactoriamente lo que «era imposible en el tipo de procedimiento empleado hasta entonces»: KrV B XVI-XIX.

51 O. c., p. 14.

52 Todavía el tomo I de la vieja obra de P. M. Masson, ya citada, es imprescindible en este tema, a pesar de estar necesitada de una revisión a fondo en sus mismos planteamientos básicos.

53 Ya antigua, esta interpretación todavía ha sugestionado a un intérprete tan autorizado como Starobinski, o. c., pp. 339-340, y OC III, p. LII.

54 De ello me he ocupado más extensamente en *El deísmo religioso de Rousseau. Estudios sobre su pensamiento* (Univ. Pontificia, Salamanca 1982), pp. 151-215.

segundo lugar, negar al hombre natural su carácter de «hipótesis» significaría convertirlo en «hecho», lo cual restringiría considerablemente su eficacia teórica. Este problema es importante.

Una postura como la descrita ha sido defendida, entre otros, por un eminente filósofo contemporáneo del Derecho aduciendo que, si se le niega realidad histórica al hombre natural, queda sin base el recurso de Rousseau al «derecho natural» y la ley natural<sup>55</sup>. Se podrá discutir el alcance de ese supuesto recurso rousseauiano al «derecho natural»<sup>56</sup>; pero, aun concediéndolo, no se seguiría la postura referida si no es apoyándose una vez más en la confusión provocada por la ambigüedad terminológica en el uso que Rousseau hace del concepto de «naturaleza», ambigüedad real que ahora estamos en condiciones de afrontar esquemáticamente, sin perjuicio de volver sobre el tema en otros lugares.

Dado el carácter «negativo» del concepto de *hombre natural*, éste sólo es delimitable como ausencia de sociedad jurídicamente organizada, es decir, como el estado lógicamente anterior al contrato social, cualquiera que sea el alcance de tal anterioridad. Es coherente, por tanto, aplicar el concepto de *hombre natural* a aquellos individuos que no viven en sociedades jurídicamente organizadas y es indudable que existen individuos reales en tales condiciones<sup>57</sup>; si merecen alguna credibilidad los relatos de viajeros, a los que Rousseau usufructúa ampliamente tanto en el *Discurso* como en el *Ensayo*, tal era la condición de los salvajes —el *homo silvestris*—, los cuales pueden entenderse como un momento histórico, pero que no tendría el menor sentido pensar como el fundamento de toda historia posible. Aunque Rousseau critica explícitamente a los que confunden el «hombre en estado de naturaleza» con los «salvajes» actuales (DOD 171), lo cierto es que en la práctica él mismo aplica los términos indiscriminadamente y también a los «salvajes» los denomina a veces «hombres naturales», por contraposición a los civilizados. Sin embargo, tal terminología es poco adecuada, pues los salvajes no viven al margen de toda sociedad, sino en asociaciones demasiado rudimentarias para poder ser consideradas sociedades con-

55 Cf. L. Strauss, *Droit naturel et histoire* (Plon, Paris 1954), pp. 369 ss.

56 Este tema ha propiciado una larga polémica aún no cerrada entre los intérpretes. Algunas contribuciones españolas se refieren también a este tema: F. J. Caballero Harriet, *Naturaleza y Derecho en J. J. Rousseau* (Univ. del País Vasco, Bilbao 1986); J. López Hernández, *La ley del corazón. Un estudio sobre J. J. Rousseau* (Univ. de Murcia, 1989), así como la obra citada de J. Rubio Carracedo. Aunque las conclusiones de estos autores son distintas, ofrecen, en conjunto, un panorama suficiente de la polémica.

57 Esto equivale al concepto de «prehistoria» de Hegel, que comprende los «pueblos sin Estado»: cf. *Lecciones de Filosofía de la Historia universal*. Tr. J. Gaos, 4.ª ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1974), pp. 136-137.

tractuales; más aún, tales asociaciones hay que considerarlas como exigidas previamente al contrato porque el individuo no estaría en condiciones de afrontar un acto como el contrato si una situación de relaciones con sus semejantes no hubiese actualizado en él las facultades pertinentes. Impropiamente, pues, cabe denominar «hombre natural» a los componentes de aquellos grupos históricos que viven en un estado de asociación rudimentaria, la cual no está organizada según las exigencias atribuibles al contrato social.

Este uso lato deja aún algunas incertidumbres respecto al momento terminal porque caben grados distintos de organización social y es pensable un contrato «social» en sentido restringido, que fundamenta la sociedad civil, a la que seguirá ulteriormente la sociedad política propiamente dicha. La teoría del doble contrato —incluso triple en algún caso— aparecida en el iusnaturalismo, complica este punto, pero aquí tales incertidumbres pueden dejarse de lado.

Si este fuese el término final de la investigación rousseauiana, si se pudiese identificar de hecho el hombre natural con el salvaje<sup>58</sup>, toda la crítica al modo de proceder de los filósofos del Derecho carecería de cualquier justificación puesto que el deficiente distanciamiento afectaría a ambos y la disputa en torno a lo que sea realmente la condición del hombre natural sería una disputa teórica sobre distintos modos de entender lo esencial y lo accidental en el hombre civilizado; una disputa sin posible salida, una disputa similar a la de Locke y Hobbes y en la que, por cierto, Rousseau estaría muy próximo a esos antecesores por él tan duramente criticados. Fue el propio Diderot, al fin recopilador y divulgador del iusnaturalismo, quien en la gran *Enciclopedia* inició estas interpretaciones desde un sistema de contraposiciones retóricas tan brillantes como superficiales: «La filosofía de Rousseau de Ginebra es casi la inversa a la de Hobbes. Uno cree que el hombre de la naturaleza es bueno, y el otro lo cree malvado. Según el filósofo de Ginebra, el estado de naturaleza es un estado de paz; según el filósofo de Malmesbury, es un estado de guerra. Son las leyes de la sociedad las que han hecho al hombre mejor, si hemos de creer a Hobbes; son ellas mismas las que lo ha depravado, si hemos de creer a Rousseau...»<sup>59</sup>. Por esta vía nos encastramos en una discusión fútil y sin salida convincente; no tendría el menor sentido la exigencia rousseauiana de «dejar de lado los hechos» ni la de ir más allá de los «inciertos testimonios de la historia»<sup>60</sup> y las complicadas precauciones

58 Como quiere temerariamente C. Rihs, *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII<sup>ème</sup> siècle* (Rivière, Paris 1970), pp. 43, 59, 60. Cf., sin embargo, el breve y preciso estudio de P. F. Moreau, «De la pure nature».

59 «Hobbisme», D. Diderot, *Ouvres complètes*, ed. cit., VII, p. 406.

60 DOD 144. «Je raisonne ici sur la nature des choses et non sur des événements qui peuvent avoir mille causes particulières, indépendantes du principe commun»: *L'état de guerre*, OC, III, 604.

metodológicas que acabo de resumir serían un ejercicio bien inútil y bien fastidioso para recaer en lo mismo.

El distanciamiento sólo será suficiente si llegamos al hombre en estado de pura naturaleza, definido por la ausencia total de cualquier organización social; pero, si hemos de ser coherentes, substraigamos también de ese tipo humano la exigencia de sociabilidad y no caigamos en la incoherencia de mantener esta, substrayendo toda posibilidad de realizarla. No se trata de dar un paso atrás hacia un estado que sea más primitivo en el tiempo, sino de pasar a una constelación estructural distinta en la que la naturaleza pura es autosuficiente y, al ser ajena a toda conciencia histórica, pertenece a otro plano en el cual el problema de saber si trata de un «hecho» carece de sentido; en discusión con el arzobispo de París, Rousseau decía con mucha precisión: «Tal hombre no existe, diréis; de acuerdo. Pero puede existir por suposición»<sup>61</sup>, y con eso basta. El término «hombre natural» es utilizado, pues, en dos constelaciones estructurales distintas y es lógico que su significado varíe al cambiar la disposición de los elementos estructurales. Sin embargo, como Rousseau piensa que existe una relación de fundamentación entre ambas estructuras, no carece de toda justificación que se mantenga una terminología idéntica para los elementos que se reiteran en ambas, si bien el cambio de función lleva consigo un cambio de significado que genera confusiones, atizadas paradójicamente por el ya aludido talento rousseauiano para hacer revivir situaciones primigenias ante los ojos del lector. Por mi parte y optando por la vía de la precisión, en adelante hablaré de *hombre primigenio* para referirme a ese mínimo pensable de humanidad, reservando la denominación de *hombre natural* para la figura «pre-histórica» de los grupos humanos en estadios anteriores al del contrato; paralelamente y aunque las expresiones resulten algo engorrosas, al primer estado lo denominaré siempre *estado de pura naturaleza*, reservando para el segundo el tradicional *estado de naturaleza*, pues la expresión «estado salvaje» es demasiado vaga y crea problemas en su uso sistemático. Sólo en la segundas alternativas es significativa y tiene sentido la comparación de Rousseau con otros conceptos de «estado de naturaleza», tanto anteriores como posteriores<sup>62</sup>; no tomar esto en consideración, como hemos visto en el ejemplo de Diderot, es comparar elementos que pertenecen a estructuras distintas y, por tanto, un ejercicio estéril e injustificado.

Pero existe aún una dimensión distinta que terminológicamente puede crear confusiones con lo anterior. Cuando Rousseau habla de *naturaleza humana* se refiere a aquellos elementos que son constitutivos de toda humanidad en cual-

61 *Lettre à Mons. C. de Beaumont*: OC, IV, p. 952. «Suposición» había dicho ya DOD 160.

62 Puede servir como ejemplo Hegel, para quien el «hombre natural» termina siendo el hecho del negro africano: *Lecciones de Filosofía de la Historia*, cit., pp. 179-194.

quier estado en que se la considere, lo cual genera todo un nuevo ámbito de significaciones distintas. Aquí me limitaré a una caracterización muy general. Identificar la *naturaleza humana* con el hombre primigenio es suponer, al modo tradicional, que para Rousseau el estado de pura naturaleza es el marco perfecto para el desarrollo adecuado de la humanidad, lo cual no sólo no es cierto, sino que, en caso de que lo fuese, la historia y la sociedad carecerían de toda posible explicación y justificación<sup>63</sup>. Por ello, para el supuesto recurso a la «ley natural», invocado por L. Strauss, basta con la presencia en todo hombre de los componentes que definen la *naturaleza humana*, cualquiera que sea la figura de humanidad en que ésta aparezca<sup>64</sup>.

Ahora es suficientemente claro el programa de Rousseau. En primer lugar, hay que analizar la estructura del hombre primigenio y el lugar que ocupa la libertad en la constelación del estado de pura naturaleza. Después habrá que analizar el paso a la estructura de la humanidad histórica; tal humanidad histórica es una estructura muy compleja que habrá que dividir en subestructuras marcadas por ciertos cambios cualitativos en la marcha histórica de la humanidad. El desequilibrio entre posibilidades y realidad quizá exija proyectar una tercera estructura como modelo para la realización de un nuevo estado de equilibrio, cuya economía interna no puede ser ya la del punto de partida.

En este complejo entramado surgirá previsiblemente un problema difícil, sobre el cual adelanto que quizá no consigamos total claridad: es el problema de la relación dinámica entre esas estructuras. Rousseau parece entender el cambio entre ellas como un paso cronológico, lo cual exigirá distinguir distintas cronologías según los estados de equilibrio existentes. Cada una de esas estructuras tiene un ritmo temporal propio que es intrínseco a su organización estructural, sin que pueda ser trasvasado a otra; sólo en una de ellas —precisamente la histórica— el cambio se duplica con una vivencia humana de la temporalidad, siendo el desequilibrio de los elementos en la estructura y la consiguiente conciencia de insatisfacción el motor del cambio; incluso en las distintas subestructuras hay *tempi* distintos, que aparecen como una línea general de sucesiva aceleración

63 Sobre esta diferencia en otro sentido, cf. Gouhier, o. c., pp. 19-20; J. Lacroix, «Nature et histoire selon Rousseau», en el colectivo *J. J. Rousseau au présent*, cit., p. 153.

64 Este concepto fue ampliamente desarrollado en la trilogía del segundo período, sobre todo en *Emilio*. Todavía en los escritos autobiográficos, aparecerá un tercer sentido del concepto de hombre natural («Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza»: *Confessions*, l. I: OC, I, p. 5), ahora dentro de un contexto básicamente moral. R. Derathé («L'homme selon Rousseau», en Varios, *Études sur le Contract social de J. J. Rousseau* [Paris, Les Belles Lettres 1964], pp. 208-210) distinguió esos tres conceptos básicos de «hombre natural», aunque, en mi opinión, se trata de un único concepto con sentidos distintos e internamente relacionados.

del cambio a manos del hombre. Pero esta temporalidad —la de nuestra cronología histórica— queda relativizada a esa constelación estructural y no se puede aplicar a otras estructuras que tienen una duración distinta. No obstante estos límites, el vector temporal es utilizado por Rousseau como línea de explicación para el paso entre la primera y la segunda estructura, planteando el caso de la tercera de esas estructuras un complicado problema; no se puede decir que ninguna de esas estructuras sea ajena al cambio y tomarse esto en serio es una de las grandes originalidades de Rousseau; pero identificar todo cambio con una historicidad en sentido estricto es una idea carente de toda justificación. De este modo, parece exigirse la medida de un observador imparcial capaz de integrar los distintos tiempos parciales, medida que en el caso de Rousseau parece desempeñarla una especie de tiempo astronómico marcado por los movimientos de nuestro planeta en el sistema solar y por los cambios de estaciones. Sin embargo, resulta problemático saber si este punto de Arquímedes es verdaderamente significativo cuando en nuestra constelación histórica la industria del hombre ha alterado la conciencia de la temporalidad y ésta ya no es analizable tan sólo como un proceso diacrónico interno al sistema. Baste esto para dejar constancia de que el modelo estructural aquí construido tiene la única función de aclarar los embrollados análisis rousseaunianos, pero ni tiene la última palabra ni es aplicable universalmente, pues Rousseau tampoco es ningún prematuro estructuralista sin conciencia de serlo.

### 3. EL HOMBRE PRIMIGENIO COMO SER LIBRE

#### A) ANIMAL Y ANIMAL RACIONAL

El tipo de análisis que domina en Rousseau parece claramente de filiación asociacionista y esto, a su vez, parece inclinar hacia una comprensión mecanicista del ser humano, en el que la barrera entre animalidad y humanidad se diluye, al menos si, como es habitual, se centra el análisis en las funciones intelectuales; el distanciamiento máximo respecto del hombre histórico parece llevar consigo un proporcional acercamiento a la animalidad, que borra las tradicionales diferencias entre ambos. Es probable que el punto de vista de los orígenes no sea suficiente para calibrar de modo completo la concepción antropológica de Rousseau<sup>65</sup>, pero también es claro que este punto de vista resulta insustituible. Visto el estado de naturaleza, ¿cuál es el lugar propio del hombre?

65 Véase la razonable postura de P. Burgelin, o. c., p. 218.

El problema suele plantearse a partir de una contraposición entre la conducta animal y la conducta humana, guiada por el objetivo de establecer una insalvable barrera metafísica entre ambas naturalezas. En este sentido, el discutido problema de la naturaleza animal (mecánica o sensible) tiene como finalidad última servir como revelador negativo de la naturaleza humana. Buffon confesaba que, si no existiesen animales, la naturaleza humana resultaría mucho más incomprensible y Condillac, con ingenuidad admirable, reconocía que toda nuestra curiosidad por los animales desaparecería si no sirviese para conocernos mejor <sup>66</sup>. Este método comparativo tradicional se utilizó y se sigue utilizando como vía heurística en la antropología y, sin embargo, connota una fuerte carga metafísica, ordinariamente no reconocida como tal, que supone una previa convicción sobre lo que es el hombre. En este sentido, lo que sea el estado natural del hombre comprenderá necesariamente aquello que separa su esencia del resto de los seres, siendo los seres vivos los más próximos.

La línea dominante en la filosofía coloca tal diferencia en el entendimiento humano, en la capacidad humana de pensar, como quiera que ésta se denomine y cualquiera que sea la relación entre tal capacidad y los componentes materiales del hombre, cuestión muy debatida en la época de Rousseau a raíz de la inacabable disputa de los «animales-máquina». La oposición básica contrapone a la razón el instinto. Tal instinto es una ley natural ciega que fuerza a cada animal a obrar según su naturaleza. En cambio, la razón tiene la posibilidad de distinguir en las cosas medios diversos para alcanzar un fin; gracias a esta iluminación, la voluntad puede elegir su camino concreto sustrayéndose a la presión inmediata del instinto. Esto sólo será posible si la naturaleza humana cae fuera del círculo cerrado de los instintos, si la racionalidad natural configura una economía en la que la disposición de los elementos integrantes de la conducta es estructuralmente distinta a la animal. Si es cierto que esto exige una resolución activa por parte del hombre, convertido así en *agente libre* <sup>67</sup>, tampoco lo es menos que está siempre subordinada a una iluminación racional previa; de hecho, sólo la seguridad de esa iluminación puede garantizar con alguna probabilidad el éxito para el innovador comportamiento libre que, a escala biológica, puede parecer un mecanismo más complicado e inseguro para garantizar al hombre la misma conservación que en el animal está indefectiblemente asegurada por el más sencillo mecanismo del instinto. Pero ese margen es también el fundamento de la personalidad moral del hombre, de su capacidad de merecimiento y de transformar la naturaleza infrahumana, colocando así al hombre

66 Las referencias en V. Goldschmidt, o. c., p. 274.

67 Parece que la expresión fue introducida en el mundo intelectual francés de la época a partir de la traducción de Locke por el hugonote P. Coste: cf. V. Goldschmidt, o. c., p. 284. No obstante, el problema del «libre arbitrio» es de los más tradicionales.

como centro de todas las referencias, un tema tópico desde que lo cantó enforzadamente Pico della Mirandola en los días luminosos del Renacimiento florentino.

En este sentido, *libertad* en estado de naturaleza puede significar dos cosas distintas. Significa, ante todo, *independencia* de las leyes, lo cual tiene el sentido negativo de ausencia de sometimiento a tales leyes. A las leyes naturales, en primer lugar, puesto que la racionalidad humana señorea sobre ellas o, cuando menos, puede señorear sobre ellas y escapar a su causalidad mecánica. A las coercitivas leyes civiles, en segundo lugar, puesto que el estado de naturaleza se define por la ausencia de éstas. Pero la libertad es también capacidad de *elección*, la cual sólo es posible si está guiada por la luz de la razón natural que revela una pauta de comportamiento marcada por las exigencias de la dignidad humana y supone, claro está, el desarrollo de la razón hasta el punto de conocer su esencia. Sin embargo y por paradójico que esto pueda resultar, en estado de naturaleza el ejercicio real de esta capacidad de elección es prácticamente imposible; la ausencia de leyes civiles produce una independencia que es puramente negativa porque parte de un ejercicio insuficiente de la razón y la ausencia de pautas de comportamiento verdaderamente social entre los hombres desata las respectivas conductas instintivas; así, la rapacidad de cada uno hace imposible el ejercicio de la libertad de todos al convertir la coexistencia en una concurrencia de intereses individuales incompatibles. La libertad natural queda reducida a una *desenfrenada anarquía* en la que impera la destructiva ley del instinto; es un estadio que, al estar esencialmente superado por las capacidades humanas y no poder retroceder, lleva a que la barrera establecida entre lo animal y lo humano haga del mundo del hombre algo que no está adecuadamente organizado para subsistir conforme a la pura ley del instinto.

La posibilidad de un ejercicio real de la libertad humana dependerá de un despliegue adecuado de la razón, quien con sus luces mostrará el camino en el que tal libertad es un positivo principio de dignificación y de humanización. Aun en el caso de que se vea la libertad como la fuerza de arranque que pone el marcha el proceso intelectual para dotar de seguridad a nuestros conocimientos <sup>68</sup>, ello supone desarrollada ya toda la capacidad natural de discernimiento racional. Por ello, aunque la práctica totalidad de los autores incluyan la libertad entre los «derechos naturales» del hombre, esa libertad suele ser derivada de la racionalidad, lo cual quiere decir que el hombre será libre en la medida en que sea sabio y, si se considera la libertad como componente esencial de la humanidad, ser hombre es ser sabio. Esto tendrá un gran alcance; el ejercicio de la

68 Así Descartes, al ver en la libertad el arranque de la duda: cf. vgr., *Principia philosophiae*, I, § 39 (AT VIII-I, pp. 19-20); *Meditationes de prima philosophia*, I (AT IX, p. 18).

libertad es una de las cosas que el hombre llega a apropiarse y, al igual que su propiedad sobre una cosa infrahumana, es susceptible de negociación conforme a un sistema de contraprestaciones. Por ello, la libertad es una variable con la que es lícito jugar, se puede ampliar o restringir e incluso se puede ceder totalmente a cambio de otro bien más primario. En este sentido, Pufendorf defendió claramente no sólo el derecho «natural» de conquista, sino incluso el de servidumbre consentida con la consiguiente propiedad del señor sobre el siervo y sus bienes, incluidos los hijos del siervo. Por otro camino distinto, Locke basó el «derecho natural» a la libertad en el derecho de propiedad, con lo cual de hecho excluía del primero a los no propietarios, aunque debe reconocerse que en teoría pensaba que el tipo del propietario como concreción ejemplar de lo que es la naturaleza humana era un principio susceptible de universalización sin límites <sup>69</sup>.

El problema reside en que esos presupuestos son «metafísicos» y, si se aplica coherentemente el modelo empirista, el valor de la libertad queda sometido al proceso de génesis de las ideas. En un planteamiento sensualista, el fundamento último de la libertad tendría que reclamarse de las sensaciones elementales, las cuales parecen comunes al animal y al hombre, sin que quepa excluir de modo absoluto un engarce de esa capacidad en los componentes materiales de los seres vivos <sup>70</sup>. Si sólo podemos conocer las «sustancias» indirectamente y por deducción, en las conclusiones no cabe ir más allá de las premisas y la evidencia cartesiana de la dualidad irreductible entre *sustancia extensa* y *sustancia pensante* se esfuma del todo. Locke tuvo que conceder que: «Tenemos las ideas de materia y pensamiento, pero quizá no seamos capaces de saber nunca si un ente material piensa o no, ya que resulta imposible mediante la contemplación de nuestras ideas y sin ayuda de la Revelación descubrir si la Omnipotencia ha dotado a algún sistema material, convenientemente dispuesto, del poder de percibir y pensar o si ha unido y fijado a una materia así dispuesta una sustancia inmaterial capaz de pensar» <sup>71</sup>. Voltaire, con una cita truncada, aseguró a esta frase un amplio juego en las polémicas del Siglo de las Luces que, como es de

69 Este último aspecto queda olvidado en el brillante análisis de Macpherson, cuyo concepto de «sociedad posesiva de mercado» (o. c., pp. 56-61) está elaborado demasiado teóricamente en función de intereses críticos y resulta anacrónico para la época de Hobbes y de Locke.

70 Es sabido que Condillac esquivó hábilmente esta consecuencia —que, partiendo de él, sacarán los «ideólogos»— dando a todo su sistema gnoseológico un sorprendente fundamento voluntarista; cf. el *Traité des sensations*.

71 *Essay concerning Human Understanding*, IV, 3, 6. Este pasaje, cuya finalidad en Locke es demostrar la limitación de nuestro conocimiento, fue utilizado como apología del determinismo ya por A. Collins (cf. M. Sina, *L'Avvento della ragione. «Reason» e «above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo* [Vita e Pensiero, Milano 1976], pp. 561-571).

suponer, será utilizada como argumento a favor del materialismo<sup>72</sup>. En cualquier caso, esta «hipótesis» de Locke sugería la posibilidad de reducir las facultades «superiores» del hombre a sus componentes elementales, con lo que era posible una concepción determinista que liquidaba la libertad de elección, tal como había hecho por otro camino Spinoza. Condillac vio que lo que aquí pierde claridad de modo inmediato es la noción de *instinto* y su tradicional contraposición a la *razón* sólo puede entenderse ya como una diferencia gradual: «Existe en las bestias ese grado de inteligencia que llamamos *instinto* y en el hombre el grado superior que llamamos *razón*»<sup>73</sup>, por lo que la diferencia entre ambos es de «más y menos». Es de esperar que en estado de naturaleza tal gradación se torne imperceptible, con lo que el hombre natural se convierte en una especie de anillo intermedio entre el mundo animal y el humano y su conducta es explicable en términos de determinismo natural. Esto no significa sin más que quede negada toda posible libertad en el hombre, pero sí que el problema debe plantearse de otra manera y a otra altura<sup>75</sup>. Quizá para evitar la incoherencia de un análisis de corte empirista y la separación esencial del mundo humano mediante el recurso a un presupuesto metafísico, Buffon diseñó en este punto una teoría ecléctica en la que, según el propio Condillac, decía «como todo el mundo que los animales sienten, como los escolásticos que no piensan y como los cartesianos que sus acciones se realizan por leyes puramente mecánicas»<sup>76</sup>.

Esté o no influido por Condillac en este punto, Rousseau se da cuenta de que, si se aplica coherentemente al ámbito intelectual el análisis empirista, la diferencia en este punto entre hombre y animal se esfuma; si, a continuación, se hace depender la libertad de la razón, una de dos: o se niega como componente «natural» del hombre la libertad o, en caso contrario, su afirmación es un formalismo vacío que no aporta al hombre ninguna pauta concreta para su conducta.

72 Voltaire, *Cartas filosóficas*. Tr. F. Savater (Edit. Nacional, Madrid 1976), p. 94. Ciertamente, Voltaire no pretendía una utilización materialista, sino un argumento contra el cartesianismo y en un contexto también anticartesiano Spinoza había escrito: «El hecho es que hasta ahora nadie ha determinado lo que puede el cuerpo; es decir, a nadie le ha enseñado hasta ahora la experiencia qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud solamente de las leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer a menos que el alma lo determine: *Ethica*, III, 2 sch. Por su parte, Rousseau volverá sobre el tema en repetidas ocasiones.

73 Condillac, *Traité des animaux*, concl. de la 2.<sup>a</sup> parte. Rousseau hablará por ello de «esa oscura facultad llamada instinto»: *Emile*, I. IV: OC, IV, p. 595.

74 *Id.*, II, IV.

75 Véanse en este sentido el cap. XVI del *Tractatus theologico-politicus* y el cap. II del *Tractatus politicus* de Spinoza.

76 *Id.*, I, IV.

En efecto, en el ámbito intelectual no hay diferencia significativa entre el animal y el hombre, de tal modo que una explicación mecanicista de la naturaleza humana, como la que presentó Hobbes, o una materialista, como la de Helvecio o Diderot, no son descartables. «Físicamente» el «animal-máquina» es aplicable al hombre sin residuo. Si «percibir y sentir serán su [del hombre] primer estado común con todos los animales»<sup>77</sup>, su conducta en este punto será idéntica; también «todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos; incluso combina sus ideas hasta un cierto punto y el hombre no difiere de él más que gradualmente; algunos filósofos han llegado a decir que existe mayor diferencia entre un hombre y otro que entre un hombre y un animal» (DOD 141).

## B) LA SOLEDAD DEL HOMBRE PRIMIGENIO

En el cuadro del hombre primigenio no se puede colocar nada que exija un desarrollo de las facultades intelectuales. Lo más importantes en este punto es que Rousseau le niega, no ya toda sociedad por rudimentaria que ésta sea, sino incluso una definida tendencia a la sociabilidad. El simple hecho de la sociabilidad exige un desarrollo intelectual en el que el individuo se reconoce como tal al reconocerse distinto de los otros, cosa que Rousseau cree que no está dentro de las posibilidades del hombre primigenio.

El ginebrino se enfrenta, así, con toda la tradición que, desde la antigüedad<sup>78</sup>, había visto en la constitutiva tendencia del hombre a la sociabilidad el arranque de toda sociedad posible. Incluso Hobbes, aunque le niegue naturalmente toda sociedad, tiene que reconocerle implícitamente esta sociabilidad puesto que, para que los individuos se hagan la guerra constantemente, es preciso que al menos reconozcan como enemigos a aquellos contra los que luchan y sepan distinguirse de ellos; lo que niega Hobbes, también contra la práctica totalidad de la tradición, es que en ese estado natural los hombres se dejen guiar por sentimientos de benevolencia hacia sus semejantes, lo cual haría viable la sociabilidad natural; tal es el sentido que quiere expresar Hobbes cuando afirma que «el hombre se hizo apto para la sociedad no por la naturaleza, sino

77 DOD 143. «Para nosotros, existir es sentir; es innegable que nuestra sensibilidad es anterior a nuestra inteligencia»: *Emile*, l. IV: OC, IV, p. 600; cf. pp. 570-71. «Nacemos sensibles y, desde nuestro nacimiento, somos afectados de diversos modos por las cosas que nos rodean»: *Emile*, l. I: OC, IV, p. 248. «Sentí antes de pensar: tal es la suerte común de la humanidad»: *Confessions*, l. I: OC, I, p. 8.

78 Cf. vgr. los lugares clásicos de Aristóteles, *Eth. Nic.* A 5, 1027 b 11; *Pol.* A 1, 1253 a 2-3.

por la disciplina»<sup>79</sup>. Sin embargo, el estado de naturaleza dominado por los impulsos del miedo es inadecuado para garantizar la conservación del individuo, por lo que degenera en un estado miserable que fuerza a salir de él desde su propia insuficiencia: «Todos los hombres quieren salir de aquel estado miserable y odioso por la necesidad de su naturaleza en el momento mismo en que comprenden semejante miseria»<sup>80</sup>. Rousseau criticará a Hobbes, no por haber negado al hombre natural la sociedad, sino por haber definido el estado de naturaleza como un estado de guerra, lo cual exige, negativamente al menos, poner en ese hombre la idea de sociabilidad pues «sólo una vez que se ha establecido alguna sociedad con algún hombre se puede uno determinar a atacar a otro; no se convierte uno en soldado más que después de haber sido ciudadano»<sup>81</sup>. El planteamiento de Rousseau tiene que moverse en otro plano y, por tanto, las comparaciones del tipo que hemos visto antes en Diderot están fuera de lugar.

¿Es verdaderamente pensable una vida humana, por rudimentaria que se imagine, sin ninguna relación con los semejantes? Este es el problema. Siguiendo una amplia tradición, Rousseau ve en la «propia conservación casi la única preocupación» del hombre primigenio, quizá porque aparece como el interés más elemental y el que siempre está supuesto por cualquier otro. Por tanto, habrá que suponer que todo hombre tiene aquellas capacidades que estén exigidas por ese interés básico. También tradicionalmente se pensaba que el esfuerzo por perseverar en el propio ser (utilizando la terminología de Spinoza) exige la colaboración de los otros en dos ámbitos distintos: para la conservación propia, a fin de superar las dificultades que lleva consigo la propia subsistencia, y para la conservación de la especie, en las exigencias de la procreación y cría de la prole; por ello, se consideraba a la familia como sociedad natural y, frecuentemente, como el fundamento de todas las demás sociedades.

Lo primero es cierto sólo si se supone la necesidad de la cooperación para subsistir, con el fin de conseguir los medios naturales para vivir o defenderse de enemigos más poderosos. No es contradictorio, sin embargo, pensar lo que hoy llamaríamos un ecosistema donde una primigenia situación de abundancia hiciese innecesario todo trabajo oneroso. La única condición del hombre sería entonces la de *recolector*<sup>82</sup> y en un estado de abundancia cualquier concurrencia por unos frutos que la tierra da por sí misma sería algo carente de toda *lógica*<sup>83</sup>.

79 Hobbes, *De cive*, I, 2.ª nota (ed. Molesworth, p. 148). Spinoza sintetizó admirablemente la misma idea: «Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt»: *Tract. politicus*, V § 2.

80 Hobbes, *De cive*, praef. ad lect. (ed. Molesworth, p. 148).

81 *L'état de guerre*: OC III 601-602.

82 Como dice con precisión I. Fetscher, o. c., p. 30.

83 Así lo describe Rousseau en un hermoso pasaje, que en este punto puede aplicarse al estado de pura naturaleza: «Suponed una primavera perpetua sobre la tierra; suponed por todas

Podría aducirse que, aún en esta suposición, no cabe descartar la ambición de ciertos hombres por acumular lo superfluo; pero un fenómeno como la acumulación exige una elemental capacidad previsora que Rousseau excluye del hombre primigenio, el cual vive íntegramente en el momento presente sin la más mínima idea de lo que significa previsión<sup>84</sup>, puesto que nunca se ha visto en una situación en que la que le fuese de alguna utilidad: «Sus deseos no van más allá de sus necesidades físicas; los únicos bienes que conoce en el mundo son el alimento, una hembra y el descanso; los únicos males que conoce el hambre y el dolor»<sup>85</sup>. El hambre la puede satisfacer cuando la siente y la ambición es algo que no tiene cabida aquí pues, como es evidente, no se trata de una necesidad «física» y está movida por el deseo de ser más que otro, deseo que resulta inconcebible para quien no es capaz de reconocer a los otros y, por tanto, es aún más incapaz de compararse con ellos. Ambas cosas exigen alguna idea de las relaciones y éstas sólo pueden tener cabida en una mente más desarrollada que la del hombre primigenio. Ese principio de la necesidad no es un principio de integración, sino un principio de dispersión; mientras no se sobrepase el ámbito de la necesidad física, el hombre no sólo no buscará, sino que positivamente rehuirá todo lazo social pues ese lazo no podrá hacer otra cosa que dificultar o complicar la satisfacción de esa necesidad.

El cuadro de su forma de vida debe adecuarse a estas necesidades. Entregado a su existencia inmediata, cuando no está comiendo está durmiendo y «su imaginación no le pinta nada», por lo que «su corazón tampoco le pide nada» más que lo que tiene delante. Cabría sospechar que precisamente el amplio tiempo de ocio que le deja la situación de abundancia fuese el marco adecuado para el surgimiento del «lujo» que significa la cultura. Los antiguos ya decían que la admiración era el verdadero origen de la filosofía; sin embargo, la capacidad de admirarse exige superar la inmediatez de lo dado a fin de poder comparar unos estados con otros y en el estúpido hombre primigenio, lo mismo que en cualquier animal, «el espectáculo de la naturaleza se le presenta como indiferente a fuerza de hacersele familiar: siempre el mismo orden, siempre las

partes agua, ganado, pastos: suponed a los hombres saliendo de las manos de la naturaleza una vez dispersados entre todo esto...»: *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 400.

84 Esto explica la importancia que Rousseau atribuye a la capacidad de previsión en la génesis de las miserias humanas: «¡La previsión! La previsión que nos transporta incesantemente más allá de nosotros mismos y frecuentemente nos coloca donde jamás llegaremos: he aquí la verdadera fuente de nuestras miserias... La maldita previsión que vuelve al hombre miserable actualmente con la esperanza, bien o mal fundada, de hacerlo feliz más adelante»: *Ms. Faure*, I. I: OC, IV, pp. 86, 83; la idea de base se recoge luego en *Emile*, I. II: OC, IV, p. 303.

85 DOD 143. «Todo induce al hombre natural al reposo; comer y dormir son las únicas necesidades que conoce; sólo el hambre lo arranca de la pereza»: *L'état de guerre*: OC III 605; cf. *Essai sur l'origine des langues*: OC, V, pp. 400-401; *Ms. Faure*: OC, IV, p. 76.

mismas revoluciones; carece de toda capacidad de extrañarse frente a las mayores maravillas y no es junto a él donde ha de buscarse la filosofía, de la cual el hombre necesita para observar una vez lo que ve todos los días» (DOD 144). La ausencia de todo desafío por parte del entorno le lleva a un total abandono y desinterés para buscar lo que no tiene: «Su alma, que no es agitada por nada, se entrega al único sentimiento de su existencia actual sin ninguna idea del porvenir, por próximo que pueda ser; sus proyectos, tan limitados como su horizonte, alcanzan a lo sumo al final de la jornada; tal es todavía el grado de previsión del 'caribe': vende a la mañana la cama de algodón y viene a la tarde suplicando para recuperarla por no haber previsto que la necesitaría la próxima noche» (DOD 144). Para tan limitadas necesidades y posibilidades cada hombre se basta solo en una situación de abundancia. Si no necesita para nada de los otros, lo lógico es que tampoco haga nada por buscarlos y su situación puede ser definida como *soledad en la abundancia*<sup>86</sup>. Se dirá aún que necesita defenderse de enemigos comunes y para ello debe asociarse, como hacen muchas especies animales que viven en rebaño. Sin embargo, Rousseau no cree que esos enemigos tengan para el hombre primigenio el relieve que les atribuimos los civilizados; en nuestro tiempo de movimientos ecológicos no resultará difícil comprender la afirmación del ginebrino: «No parece que ningún animal haga la guerra por naturaleza al hombre, fuera del caso de la defensa propia o de un hambre extrema, ni tampoco muestra hacia él las violentas antipatías que parecen indicar que una especie está destinada a servir de pasto a otra» (DOD 137).

No es verosímil que se llegue a combates encarnizados en una situación general de abundancia; en caso de competencia por el sustento con otros animales, el hombre es el mejor dotado para subsistir debido a la ya reseñada capacidad de ser «omnívoro». En el caso de fortuitos encuentros combativos, tampoco es el hombre el ser naturalmente peor dotado; criado en medio de los bosques, su agilidad sería incomparablemente superior a la del hombre actual y, si es cierto que hay animales más fuertes, la elasticidad del instinto humano lo coloca en una situación ventajosa: «Los hombres, dispersos entre ellos, observan, imitan su industria [de los animales] y se elevan al nivel del instinto de la bestia; con la ventaja de que, si cada especie tiene su instinto propio, el hombre, al no tener ninguno que le pertenezca, se los apropia todos, se nutre igualmente de la mayor parte de los diversos alimentos que los restantes animales se reparten y, por consiguiente, asegura su subsistencia más fácilmente de lo que pueda hacerlo ninguno de ellos» (DOD 135). Los combates esporádicos serían batallas entre la fuerza bruta del animal y la destreza del hombre y, si ciertamente la victoria no siempre está garantizada, tampoco lo estaría suponiendo

86 Según la bella y precisa fórmula de R. Polin, o. c., p. 256.

asociaciones para defenderse mutuamente. Por tanto, la necesidad de alimentarse y de defenderse de los enemigos, argumentos aducidos ya por Platón en favor del carácter natural de las sociedades<sup>87</sup>, carecen para Rousseau de fuerza probatoria. Otra cosa muy distinta es que, una vez que se alteren las circunstancias, surjan nuevas necesidades que conducirán a los hombres a formar uniones artificiales para satisfacer necesidades también artificiales; no es falso, por tanto, que las necesidades hayan sido una de las fuerzas que han conducido a los hombres a asociarse, pero esas necesidades no tienen cabida aún en el hombre primigenio.

Restan aún los enemigos que podríamos llamar interiores, sobre todo las enfermedades y la muerte. Ya Buffon había establecido una comparación, poco ventajosa para el hombre, entre la robustez de los animales y la relativa endeblez del hombre, que Rousseau reinterpreta como comparación entre el hombre primigenio y el civilizado. En aquél las enfermedades son escasísimas y no tienen la transcendencia que en el civilizado; en este punto Rousseau piensa escépticamente —y a ello no debe ser ajena su experiencia de enfermo de por vida— que es la civilización quien crea la mayoría de las enfermedades al imponer al hombre un régimen de vida antinatural, por lo que luego se ve obligado a inventar una ciencia y una profesión que intenten remediar el mal: «La mayoría de nuestros males son obra nuestra y los habríamos evitado casi todos si hubiésemos conservado el modo de vida simple, uniforme y solitaria que nos prescribió la naturaleza» (DOD 138). La mayoría de las enfermedades que hoy conocemos no pueden aplicarse al hombre primigenio porque, como pensaba ya Platón<sup>89</sup>, son obra de la civilización. Algo similar sucede con la muerte; el hombre primigenio simplemente muere cuando llega el momento, lo cual es el destino biológico de todo ser vivo y no un mal, pero no vive angustiado por el terror de la muerte ya que éste depende de todo el decorado tétrico con que la civilización ha rodeado el hecho de la muerte, mientras que el hombre primigenio no tiene la suficiente previsión siquiera para llegar a adquirir conciencia de su carácter mortal. Aquí Rousseau no hace

87 Cf. Platón, *Protágoras*, 320 c ss.

88 Así debe entenderse el pasaje de *Economie politique*, OC, III, p. 248, que posiblemente rememora la expresión de Locke, según la cual los hombres se han unido «for the mutual preservation of their lives, liberties and states, which I call by the general name-property»: *Second Treatise*, cap. IX, § 123, p. 180). Pero de aquí no se deduce que Rousseau defienda la sociabilidad «natural» del hombre, como quiere R. Brandt, o. c., pp. 59-60; por ello, la interpretación del cap. 2 (libro I) del *Ms. de Ginebra* como una *autocrítica* (cf. pp. 57-66) pierde uno de sus argumentos básicos. Volveremos sobre este problema.

89 Cf. el discurso de Sócrates en *Rep.* III, 406-408. En su esquema interpretativo este punto lleva a A. Philonenko hasta decir que «el nacimiento de la medicina es el acto de firma secreta que arranca al hombre de la naturaleza»: o. c., I, p. 182.

otra cosa que aplicar una de sus ideas básicas, conforme a la cual los males no son producto de la naturaleza, sino de la civilización.

Aun concediendo que cada hombre se baste para su propia conservación, resta el problema de las exigencias que emanan de la conservación de la especie. Parece evidente que lo mismo la generación bisexuada que la indefensión del recién nacido exigen algún tipo de asociación; si esto es así, habría que suponer que en este estado surgirán lazos entre los hombres, los cuales harán posibles después asociaciones más amplias y duraderas. Pero Rousseau niega tales presuntas evidencias: «Comencemos por distinguir lo moral de lo físico en el sentimiento del amor. Lo físico es ese deseo general que lleva a un sexo a unirse al otro. Lo moral es lo que determina este deseo y lo fija de modo exclusivo sobre un solo objeto o, cuando menos, que le da para tal objeto preferido un mayor grado de energía. Ahora bien, es fácil ver que lo moral en el amor es un sentimiento artificial nacido de los usos de la sociedad» (DOD 157). Reducido el hombre primigenio a los sentimientos físicos, no es necesario suponer ninguna institución permanente ni siquiera una asociación esporádica que dure el período de dependencia física por parte de los hijos. Los machos y las hembras se encuentran fortuitamente, se atraen por impulsos físicos y su unión dura lo que ese deseo físico sin ningún otro lazo. La hembra cuida de su prole mientras ésta no puede valerse por sí misma, probablemente un tiempo mucho menor que en el caso del hombre civilizado puesto que tiene que hacer frente a una existencia mucho más simple. Pasado ese período, cada cual va por su camino, quizá no vuelvan a encontrarse nunca y, si se encontrasen, tampoco se reconocerían; las complicadas instituciones del parentesco, incluida la del incesto, no tienen cabida en la completa ausencia de instituciones propia del hombre primigenio. Rousseau niega a la sexualidad cualquier capacidad integradora y no puede pensarse como un agente de socialización.

Esto significa asimismo que no existe una autoridad paterna instituida por la naturaleza, pues ello generaría unas relaciones de dominio que son incompatibles con la total ausencia de relaciones que marca la vida del hombre primigenio, incapaz incluso de saber lo que es una relación. A partir de aquí, Rousseau criticará a los que quieren ver en la autoridad una institución natural concibiendo la autoridad del príncipe como una prolongación de la natural autoridad del padre. Aunque se conceda que este pudo ser el camino *genético* que siguió de hecho la instauración de la autoridad, Rousseau niega que ofrezca suficiente *fundamento* para legitimarla <sup>90</sup>. De aquí tampoco se deduce que la asociación

90 Esta es, como se sabe, la doctrina del derecho divino de los reyes, defendida en el mediocre panfleto a favor del absolutismo real escrito por sir Robert Filmer y titulado *Patriarcha* (1680), criticado luego ampliamente por Locke en el primero de los *Treatise of civil Governement* (1690).

familiar sea *antinatural*; cuando aparezcan situaciones distintas a las del estado de pura naturaleza, las dificultades para la supervivencia de los hijos aumentarán hasta hacer imprescindible la ayuda constante de los padres, lo cual permitirá que Rousseau afirme sin contradicción que «la familia es la más antigua de las instituciones y la única natural»; debe durar unida lo que dura el período de cuidado de los hijos, disolviéndose el lazo con la necesidad que lo provocó: «Si continúan unidos no es naturalmente, sino de modo voluntario y la propia familia sólo se mantiene por convención»<sup>91</sup>. El ser «convención» tampoco significa que sea algo negativo o deleznable, pues Rousseau ve en el matrimonio «el primero y más santo de todos los lazos sociales»<sup>92</sup> y claramente lo entiende como matrimonio monogámico e indisoluble<sup>93</sup>; pero estos problemas, sin duda importantes en el pensamiento de Rousseau, no se plantean aún en estado de pura naturaleza.

Rousseau niega, por tanto, toda conciencia o sentimiento de sociabilidad en el hombre primigenio. Su vida aislada y solitaria es conforme con el cuadro estructural que lleva a un equilibrio entre sus necesidades y las disponibilidades en el medio. No se comunicaba con otros porque no tenía más necesidad de ellos que «la que un mono o un lobo tiene de su semejante»<sup>94</sup>. Si no tenía necesidad de comunicarse, tampoco la tendría de los instrumentos de comunicación y, ante todo, del lenguaje. En discusión con Condillac, Rousseau hace ver que el nacimiento del lenguaje exige ya sociedades establecidas y, por necesario que sea el lenguaje para pensar, no lo es menos el pensamiento para el lenguaje; Rousseau cerrará la discusión con una aporía que, a mi entender, significa la imposibilidad lógica de atribuir al hombre primigenio cualquier tipo de lenguaje

Rousseau hace suya esta crítica de Locke: cf. DOD 218-220; *Economie politique*: OC, III, pp. 241-244; *Ms. de Genève*, I, 5: OC, III, pp. 297-300; CS I, 2, pp. 351-353. Una tesis similar a la de Filmer fue defendida en la Francia del Rey Sol por Bossuet, cuyas posibles influencias sobre Rousseau destacó con fuerza A. Philonenko, o. c. *passim*. Véase sobre este problema Derathé, *Rousseau et la science politique*, cit., pp. 183-192.

91 *Du Contrat social*, I, 2: OC, III, p. 352.

92 *Lettre à d'Alembert*: OC, V, p. 116.

93 Toda la NH es un canto a la familia, por cierto de corte marcadamente patriarcalista; cf. v. gr. la dura condena del adulterio en boca de Julia en la decisiva carta XVIII de la III Parte: OC, II, pp. 340-365. Ciertamente esto tampoco significa el acuerdo de Rousseau con las fórmulas del matrimonio «burgués», como pone de relieve M. Launay, *J. J. Rousseau, écrivain politique (1712-1762)* (CEL/ACER, Cannes/Grenoble 1971), pp. 289-300.

94 DOD 151. Lo que no han comprendido los que fundan la sociabilidad natural en las necesidades del hombre es que en el caso del hombre primigenio «sus necesidades, lejos de acercarlo a sus semejantes, lo alejaban de ellos»: *Essai sur l'origine des langues*: OC, V, p. 95). Por ello, «el aislamiento del hombre natural es para Rousseau la noción fundamental de la que se deduce todo lo demás por vía de consecuencia»: R. Derathé, *R. et la science politique*, cit., p. 134.

institucionalizado: «¿Qué ha sido más necesario: la sociedad ya unida para la institución de las lenguas, o las lenguas ya inventadas para el establecimiento de las sociedades?» (DOD 151). Ni una alternativa ni la otra es pensable en el hombre primigenio. Es cierto que cabe pensar en algún rudimentario lenguaje de gritos o de gestos —el «grito de la naturaleza»<sup>95</sup>, cuya primacía sobre el lenguaje articulado defiende Rousseau; pero la dispersión en que vive el hombre primigenio no hace posible la invención de las lenguas y, aún suponiendo éstas, carece de medios para institucionalizarlas, conservarlas y perfeccionarlas. Por tanto, «si nunca hubiésemos tenido más que necesidades físicas, probablemente no habríamos hablado jamás»<sup>96</sup>. También en este punto el hombre primigenio debe definirse por la total ausencia de lenguaje institucionalizado y Rousseau cree que sólo las pasiones sociales, de las que tal hombre carece, hicieron surgir los rudimentos de las lenguas<sup>97</sup>.

¿Cuáles son las fuerzas que dirigen la conducta de este hombre primigenio? Al modo geométrico, Rousseau piensa que es suficiente establecer dos sentimientos, movidos en el plano impulsivo, los cuales ordenan la conducta del hombre respecto a sí mismo y en los encuentros fortuitos con otros seres vivos:

«Meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo ver dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa sobremanera en nuestro bienestar y en la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible y, de manera especial, a nuestros semejantes» (DOD 125126).

Este famoso pasaje ha causado grandes problemas a los intérpretes. El «amor a sí mismo» no es otra cosa que la tendencia genérica a la propia conservación, en realidad el único móvil en la conducta del hombre primigenio. Tal «amor a sí mismo» no puede entenderse como un excluyente *amor proprio*, pues este supone que el hombre se reconozca a sí mismo como individuo y reconozca a los demás como «otros» frente a los cuales se diferencia, lo cual exige una capacidad de razonamiento y de reflexión, que es quien lo separa de los demás: «Es la razón quien engendra el amor propio y la reflexión quien lo fortalece; es

95 DOD 148. En la vida del niño su equivalente sería la lengua «que hablan los niños antes de saber hablar»: *Emile*, I. I, OC, IV, p. 285.

96 *Essai sur l'origine des langues*, cap. I: OC, V, p. 378.

97 «Les besoins dictèrent les premières gestes et (...) les passions arrachèrent les premières voix (...). Toutes les passions rapprocherent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force a se fuir...»: *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, pp. 41-43.

ella quien repliega al hombre sobre sí mismo; es ella quien lo separa de todo lo que le estorba y perturba. Es la filosofía quien aísla»<sup>98</sup>.

La indiferenciación del individuo lo coloca de manera inmediata como inmerso en la corriente de la vida con un lazo umbilical en el que la ausencia de un proceso de individuación hace que el ser se agote como parte no separada de ese mundo vivo. El amor a sí mismo es también amor a la vida y a los otros seres vivos; se manifiesta como *piEDAD* natural, algo que consiste sencillamente en no hacer sufrir de modo inútil a lo próximo al hombre; es decir, a los seres vivos en general, a los animales en particular, y a los que parecen semejantes de modo especial<sup>99</sup>. La falta de diferenciación individual hace inconcebible ese estado de animosidad permanente que Hobbes atribuía a la condición del hombre natural; en lugar de suponer un juego destructivo de las fuerzas naturales, es más lógico pensar en una compensación equilibrada de fuerzas con direcciones distintas. Incluso los animales dan pruebas inequívocas de un sentimiento similar que, por tanto, debe considerarse como un impulso innato al margen de la razón (cf. DOD 154). A mayor abundamiento, el «cínico» Mandeville, en el tumultuoso cuadro que de la humanidad ofrece su *Fábula de las abejas*, no ha dudado en conceder al hombre esa *piEDAD* natural, a pesar de negarle cualquier rudimento de tendencia social. Ciertamente, a partir del amor a sí mismo podrá surgir un destructivo amor propio, así como de la *piEDAD* podrán derivar las virtudes sociales; pero ambas cosas suponen el estado de reflexión, el cual altera de raíz el estado de pura naturaleza y abre la posibilidad de desencadenar un desequilibrio entre las direcciones opuestas de fuerzas diferenciadas reflexivamente.

Tales fuerzas en el hombre primigenio no generan conducta buenas ni malas en sentido estricto<sup>100</sup>; son fuerzas «amorales» en las que el modo *recto* de obrar es dejarse guiar por ellas; pero ni siquiera al traducir la conducta que de ellas resulta en términos morales —por tanto, en términos propios del estado de reflexión— aparece ésta como malvada, sino que, observada desde fuera, se ajusta a este principio general: «Haz tu bien con el menor mal posible para el otro»<sup>101</sup>.

98 DOD 157. Según la acertada fórmula de J. Moreau, *J. J. Rousseau* (PUF, Paris 1973), p. 19: «cada cual para sí mismo no equivale a todos contra todos».

99 Es cierto que la *piEDAD* es «un principio que explica la supervivencia de la especie», como dice R. D. Masters, *o. c.*, p. 144; pero, en mi opinión, sólo porque la especie humana es parte de la vida; es difícil pensar que el hombre primigenio percibiese de algún modo las fronteras de la humanidad como especie.

100 «El amor a sí mismo es una pasión por sí misma indiferente respecto al bien y al mal»: *Lettre à Mons. Ch. de Beaumont*, OC, IV, p. 936.

101 DOD 156. Rousseau explicará más tarde que este precepto negativo tiene preferencia incluso sobre el positivo «haz el bien»: cf. *Emile*, I. II: OC, IV, p. 340, y *La Nouvelle Héloïse*, II, 2: OC, II, p. 277.

Este principio debe entenderse como la máxima fundamental de la bondad natural del hombre, bien entendido que el término «bondad» es aquí inadecuado por anacrónico hasta que se atisbe algún resquicio de libertad. Considerado físicamente, al hombre primigenio no se le pueden aplicar los conceptos de «bueno» y «malo»<sup>102</sup> porque tal ser carece de capacidad de discernimiento para diferenciar lo bueno y lo malo, a menos que se dé a estos términos el sentido «físico» de útil y perjudicial, sentido físico que no sería ajeno a la «genealogía» que de los conceptos de «bueno» y «malo» expondrá un siglo después Nietzsche en el primer tratado de *La genealogía de la moral*, pero que ahora significaría negarlos precisamente como tales conceptos morales. Rousseau explicará claramente la razón de esto: «Únicamente la razón nos enseña a conocer el bien y el mal. La conciencia, que lleva a amar lo uno y odiar lo otro, aún cuando es independiente de la razón, no se puede desarrollar a no ser con ella. Antes de la edad de la razón, hacemos el bien y el mal sin saberlo; no existe moralidad en nuestras acciones»<sup>103</sup>. Rousseau quiere decir también que, considerada con los esquemas de la civilización, la conducta del hombre primigenio no se presenta guiada por una maldad natural o una perversidad innata; con ello, se descarga a la civilización y a la sociedad de la pesada carga de redimir una situación originaria, que al final termina siendo irreparable. El tema, cuyo interés teológico no me parece el primario, tiene un enorme alcance para juzgar la marcha de la historia, que será responsable, no de no haber podido enderezar totalmente la «madera torcida» originaria, sino de haber sido ella la causa activa de que esa madera haya llegado a torcerse.

En ningún caso se puede entender la piedad natural, introducida directamente en polémica con Hobbes, como una recuperación del principio de la sociabilidad natural. Es claro, como ya hemos visto, que las necesidades mutuas pueden generar asociaciones, pero se trataría no de las necesidades del hombre primigenio, sino del hombre histórico; incluso en este último caso la situación resulta ambigua porque tales necesidades pueden ser igualmente una fuerza disgregadora o una fuerza asociadora. Otro camino posible parecería ser el de fundar la supuesta sociabilidad natural como resultado de «la razón, que nos lleva a contribuir al bien común en vista de nuestro propio interés»<sup>104</sup>; pero es claro que esto carece de sentido aquí porque la racionalidad sólo llegará a actualizarse bajo

102 Cf. DOD 152, 154. Sin embargo, Rousseau habla una y otra vez de la bondad natural del hombre, pero también este concepto es ambiguo. En un sentido, Rousseau busca colocar el estado de pura naturaleza al margen de toda vida moral y no como un estadio «premoral» que sirva de fundamento a la moralidad, tal como sucedía con el «moralismo» de Pufendorf y también de Hobbes o Spinoza; V. Goldschmidt, o. c., pp. 317-320, ha visto bien este punto. Pero el concepto de bondad natural sólo adquirirá su pleno significado cuando intervenga la libertad.

103 *Emile*, I. I: OC, IV, p. 288. Sin embargo, también esto habrá que matizarlo.

104 *Ms. de Genève*, I, 2; OC, III, p. 284.

la presión de necesidades que caen fuera del alcance del hombre primigenio. No faltaban tampoco quienes fundaban tal sociabilidad haciendo «intervenir inmediatamente la voluntad de Dios para unir la sociedad de los hombres»<sup>105</sup>; tampoco Rousseau acepta este recurso teológico como solución al origen de la sociedad, pero ni esto cambiaría el problema ya que «se necesita tener el entendimiento desarrollado y el espíritu cultivado hasta un cierto punto para estar en condiciones de comprender las pruebas de la existencia de Dios»<sup>106</sup>; comoquiera que sea, no es tal el caso del hombre primigenio. Aún quedaría una cuarta posibilidad: la idea de la sociedad general de todos los hombres se fundaría en un «sentimiento de la existencia general» o en una especie de «sensorio común» en el que cada cual aparecería como parte del todo<sup>107</sup>. ¿Qué decir de esta última posibilidad?

Podría pensarse ciertamente que la piedad natural produjese un sentimiento inmediato de una sociedad general de la humanidad, que luego la razón canalizaría en sociedades particulares al surgir una oposición de intereses con la división en los grupos humanos. De este modo, las sociedades concretas se fundarían en aquella sociedad general del género humano, que sería anterior a la escisión de intereses. Podría pensarse asimismo que el segundo *Discurso* no toma en consideración este estrato ni para afirmarlo ni para negarlo; sin embargo, en un escrito coetáneo y complementario Rousseau parece defender tal postura, al hablar del «cuerpo político» como un «yo común», un «ser moral» que es movido por la «voluntad general»<sup>108</sup>. Lo cierto es que el *Manuscrito de Ginebra* dedica un amplio e inequívoco capítulo, no retenido luego en la versión definitiva, al problema de la «sociedad general del género humano»<sup>109</sup> y que tradicionalmente se ha entendido como una refutación en toda regla del artículo «Droit naturel», escrito por Diderot para la *Enciclopedia* y pensado sin duda como complementario del artículo «Economie politique», que Rousseau firmaba en el mismo volumen. Nadie puede dudar que el *Manuscrito de Ginebra* denuncia tal sociedad como una «verdadera quimera», que sólo existe «en la cabeza de los filósofos» y que exigiría o un contrato social adecuado —lo cual es impensable en estado de pura naturaleza— o que el interés inmediato lleve naturalmente a todos individuos a colaborar en el todo —lo cual hemos visto que es falso<sup>110</sup>.

105 *Id.*, p. 285

106 *Lettre à Mons. Ch. de Beaumont*: OC, IV, p. 950; cf. *Id.*, p. 952.

107 Cf. *Ms. de Genève*, I, 2: OC, III, p. 248. En la distinción de estas cuatro posibilidades sigo a R. Brandt, *o. c.*, pp. 58-59.

108 Cf. *Economie politique*: OC, III, pp. 244-245, 248.

109 El título primitivo de este capítulo era todo lo expreso que se pueda desear: «Que no existe naturalmente sociedad entre los hombres».

110 Cf. *Ms. de Genève*, I, 2: OC, III, pp. 284-285. También *Emile*, I. IV: OC, IV, p. 520, es diáfano en este punto.

No puede dejarse de lado que, detrás de esto, se esconde una discusión de Rousseau con el cosmopolitismo ilustrado que, si al principio parece valorarlo parcialmente, luego lo rechaza como síntoma seguro de evasión frente al verdadero amor al prójimo y a la patria. Cabría entender, por tanto, que si el *Manuscrito de Ginebra* es una refutación de Diderot, es asimismo una autocrítica de su propio pensamiento en la época de aquel artículo y, por tanto, también del segundo *Discurso* <sup>111</sup>. No obstante y sin entrar en cuestiones de detalle, quizá el artículo «Economía política» de Rousseau deba entenderse más bien como el planteamiento provisional de la problemática positiva exigida por lo dos *Discursos* enviados a Dijon, en la que el autor sigue utilizando como modelo a Locke y sólo atisba algún punto hacia un camino de solución madura y verdaderamente en consonancia con su pensamiento. Sea de ello lo que se quiera, no hay ninguna razón para pensar que allí se esté hablando del estado de pura naturaleza, sino de una situación histórica como la del hombre real.

En este aspecto, de ninguna manera puede entenderse la piedad como generadora de una sociedad general del hombre, puesto que el hombre primigenio es totalmente ajeno a semejante sociedad y a su misma idea <sup>112</sup>. Si puede decirse que el segundo *Discurso* no niega explícitamente una sociedad general del género humano entendida como sentimiento de la existencia general, ello no significa que implícitamente la afirme y es más lógico pensar que la refutación clara del planteamiento iusnaturalista significa implícitamente su negación, pues lo contrario resultaría incoherente. En mi opinión, la postura clara en este punto del *Manuscrito de Ginebra* no hace otra cosa que explicitar una tesis rousseauiana básica <sup>113</sup> y desde aquí habrá que solucionar el problema de la relación con el artículo de 1755, así como el hecho de que Rousseau no haya retenido ese capítulo en la versión definitiva de *El contrato social*. Este último problema, que durante algún tiempo resultó embarazoso para los estudiosos, me parece ahora superado y se explica perfectamente desde la estructura formal misma de *El contrato social*, sin necesidad de recurrir a la tesis, a todas luces poco creíble, de que Rousseau haya abandonado la postura allí mantenida.

111 Así R. Brandt, o. c., pp. 57-76.

112 En conjunto creo que sigue teniendo razón R. Derathé, *R. et la science politique*, cit., pp. 142-151, y la citada crítica de R. Brandt sólo exigiría matizar algún detalle. En ese mismo sentido apunta el riguroso estudio de M. Einaudi, *Il primo Rousseau*. Tr. M. L. Bassi (Einaudi, Torino 1979).

113 La expresión del vicario saboyano: «El hombre es sociable por naturaleza o, cuando menos, hecho para llegar a serlo» (*Emile*, I. IV: OC, IV, p. 600), no tiene en el contexto el alcance que se le ha querido dar. En ese contexto Rousseau sólo quiere mostrar el carácter «moral» y no «físico» de los sentimientos sociales; para ello, enuncia el problema de una manera tópica, válido para ese objetivo, aunque sólo la restricción inmediata se aproxima al verdadero pensamiento de Rousseau.

Si este análisis es correcto, el problema, que tanto ha perturbado a numerosos intérpretes, cuando Rousseau en escritos posteriores deriva la propia piedad de ese indiferenciado amor a sí mismo, del cual en otra línea deriva también el amor propio, no tiene el alcance que se le ha querido dar <sup>114</sup>. Lo único que afirmará posteriormente Rousseau es que la piedad natural no produce pautas de conducta social a menos que se haga intervenir un proceso de la imaginación, la cual, al transportarnos fuera de nosotros mismos, «nos identifica con el ser que sufre» <sup>115</sup>. Lo que Rousseau afirma es que la transformación de los afectos naturales en virtudes sociales exige la intervención reflexiva, lo cual es lógico puesto que, si se puede hablar de una línea que lleva naturalmente del amor a sí mismo al amor propio, la línea que va de la piedad a las virtudes sociales exige la diferencia entre el individuo y los otros, diferenciación que no existe en el hombre primigenio, el cual, al margen del proceso de socialización, es ajeno a los conceptos correlativos de individuo y sociedad. Por tanto, lo que en estado de pura naturaleza es una unidad indiferenciada, sólo analizable por una retrospectiva racional, en el estado histórico se bifurca en dos líneas que llevan exigencias y ritmos distintos <sup>116</sup>. A mi entender, lo que Rousseau quiere decir es que en el hombre primigenio la innata tendencia a la propia conservación no puede identificarse con una rapacidad sin límite <sup>117</sup> en la cual cada uno excluya por principio a todos los demás; al contrario, la propia conservación es lo mismo que la piedad hacia el todo del cual el ser es parte, cosa que se tornará problemática cuando la razón corte esa unión directa con el todo exigiendo la intervención activa de la virtud, tema este que desarrollará ampliamente en el *Emilio*.

La simplicidad de la vida solitaria del hombre primigenio lo coloca al margen de toda posible historia. La falta de relaciones sociales imposibilita cualquier tipo de tradición y cada uno tiene que reiterar monótonamente un proceso similar

114 Derathé, *Le rationalisme*, pp. 97-107, deja entrever en ello un «cambio» en las concepciones rousseauianas, tesis que J. Starobinski (OC, III 1330-1331) afirma sin paliativos.

115 *Essai*, cap. IX, p. 93; es la misma perspectiva de E IV, 504-510. Si esto probase algo, sin duda habría que convenir con el editor del *Essai* (pp. 18-19) que la diferencia habría que establecerla entre el segundo Discurso, de una parte, y el *Essai* y *Emile*, de la otra; nunca, como se ha hecho, oponiendo los dos primeros a *Emile*.

116 Nótese que el pasaje del *Essai* está hablando de una época histórica, pues ya existían las familias; por otra parte, Emilio es un ser nacido dentro de la sociedad organizada y ya tiene dieciséis años cuando surge el problema.

117 Dicho de otro modo, no existen allí virtudes ni vicios. Pufendorf, en cambio, había afirmado: «Se llama virtudes a las disposiciones del corazón que nos conducen a acciones capaces de conservarnos y de fortalecer la sociedad humana. Al contrario, cabe entender por vicios las disposiciones opuestas que nos llevan a aquello que tiende a nuestra destrucción y a la de la sociedad humana en general»: S. Pufendorf, *De jure naturae*, I, IV, § 6.

al de sus antepasados. El agotamiento de su capacidad de conciencia en la mera instantaneidad presente hace imposible una conciencia histórica incluso rudimentaria, con la total exclusión de cualquier idea del futuro y con una memoria del pasado que, en el mejor de los casos, abarca la vida de cada cual y se pierde con ella:

«Concluamos que, errante en 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 [aquí debe entenderse "primigenio"], sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las 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 toda la rudeza de las primeras edades; la especie ya era vieja y el hombre permanecía siendo niño»<sup>118</sup>.

Por lo que toca a los componentes intelectuales, por tanto, el hombre no pasa de ser una «máquina ingeniosa»<sup>119</sup> como lo es la máquina animal y el problema de la libertad ni siquiera se vislumbra en esta línea. Tampoco se ve cómo podría haber salido el hombre de semejante estado, a menos que el análisis anterior sea incompleto y deje fuera algún ámbito en el que ese hombre desde el comienzo sea tal y, por tanto, irreductible esencialmente a la animalidad.

### C) LIBERTAD ESENCIAL COMO INDEPENDENCIA

No obstante todo lo dicho, el pensamiento de Rousseau en este aspecto no deja lugar a ningún coqueteo con cualquier intento de diluir al hombre en la animalidad. Hablando precisamente de la «máquina ingeniosa» que es todo animal, añade:

«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. Una elige o rechaza por instinto, mientras que el hombre lo hace por un acto de libertad. Esto conduce a que la bestia no puede apartarse de la regla que le ha sido prescrita, incluso cuando le resultaría ventajoso hacerlo, mientras que el hombre se aparta frecuentemente en perjuicio suyo» (DOD 141).

118 DOD 159-160. Según la fórmula que *Emile* aplica a la infancia, también el estado de pura naturaleza podría definirse como «el sueño de la razón»: *Emile*, I. II: OC, IV, p. 344.

119 DOD 141. También con el recién nacido sucede algo similar: cf. *Emile*, I. I: OC, IV, pp. 279-280.

¿Corrección del análisis anterior? Este conocido pasaje plantea problemas de coherencia nada sencillos. En el plano «físico» la explicación de la conducta humana por los impulsos del amor a sí mismo y la piedad natural es completa y cualquier corrección significaría destruirla. Sin embargo, en este mismo plano, hay una pequeña diferencia de matiz: la menor precisión del instinto humano o, si se prefiere, su elasticidad, lo cual lleva a una situación ambigua. Por una parte, esto puede suponer una ventaja pues permite una mayor amplitud en la gama de recursos apropiables en el medio; pero, por otra parte, puede significar cierta indecisión en las respuestas dentro del círculo instintual, lo cual es biológicamente peligroso. Es presumible que, de todos modos, el instinto tendrá éxito, pero necesita ser ayudado por una fuerza adicional, cosa impensable en los animales y posible en el hombre gracias al carácter flexible de la instintividad. Lo que aquí Rousseau denomina «libertad» en general no altera las pautas de la conducta instintual, sino que colabora con ella; no puede generar otra conducta distinta o superpuesta a la instintual, ya que ello supondría disponer de otros recursos que no están al alcance del hombre primigenio. En este sentido, Hegel aportó posibilidades interpretativas nada desdeñables cuando en su *Filosofía del Derecho* habla de un orden inferior de la libertad que sólo puede ejercerse mediante su inmersión en el juego de las pasiones; se trata, claro está, de una libertad en sí, que de ningún modo es consciente de sí misma (*para sí*) y que sólo resulta discernible *a posteriori* desde un refinado análisis intelectual <sup>120</sup>. De todos modos, esto es ahora secundario; lo decisivo es que aquí surge una absoluta novedad que resulta irreductible a la dimensión instinto-razón.

El problema de la libertad primigenia no puede plantearse, por tanto, a partir de la no ejercitada racionalidad humana. También en este punto Rousseau es claro:

«No es tanto el entendimiento quien distingue específicamente los animales y el hombre cuanto la cualidad de éste como agente libre. La naturaleza ordena a todo animal y la bestia obedece. El hombre percibe la misma impresión, pero se reconoce libre para asentir o resistir y es, sobre todo, en la conciencia de esa libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma, pues si bien lo físico explica en cierto modo el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, en cambio en la potencia del querer o, mejor dicho, del elegir y en el sentimiento de tal potencia sólo se encuentran actos espirituales, de los que no se explica nada por las leyes de la mecánica» (DOD 141-142).

120 La diferencia insalvable quizá reside en que Hegel exige como base de la libertad la autoconciencia del espíritu (espíritu «para sí», «sujeto»), por rudimentaria que esta sea («sentimiento»-«impulso»-«pensamiento»), aunque no necesariamente la conciencia de la libertad: cf. *Lecciones de filosofía de la Historia*, cit., pp. 62-65.

Este difícil y compacto pasaje presenta no pocas dificultades de comprensión, sobre las que muchos intérpretes han pasado someramente.

Ante todo, resulta fácil deslizarse por encima del alcance de lo aquí dicho y, no obstante, ésta es la tesis más innovadora de Rousseau, la más original y la más determinante para el resto de su pensamiento. Su obra restante es un intento de desarrollar con coherencia este postulado, que otorga un fundamento a la crítica de la civilización y encuentra un valor absoluto y una pauta desde la cual valorar los actos y las instituciones humanas. Es original porque en el alcance que le da Rousseau parece no tener precedente y en su época resultaba excesivamente atrevida, hasta el punto de que la línea de la filosofía alemana que recoge esta herencia (Kant-Hegel) la reconduce a posiciones más moderadas <sup>121</sup>. Al hacer de la libertad el foco último de toda humanización posible, esa libertad atravesará todo el edificio antropológico y trastornará de raíz su economía interna; los supuestos intelectuales del iusnaturalismo son dejados de lado en el momento en que no se ve en la razón el foco central de la humanidad. A mi modo de ver, esto es mucho más radical que una simple «inversión» de las relaciones tradicionales entre razón y libertad, pues se trata de un planteamiento radical nuevo desde el cual —y sólo desde el cual— adquiere sentido la doctrina rousseauiana de la razón y todo el mundo de la racionalidad; a la luz de ello, el colorido de algunas fórmulas, la aparente falta de medida en expresiones de sabor irracionalista y todo el cúmulo catalogable de herencias pietistas, empiristas o lugares comunes parece simplemente anecdótico. Por tanto, no parece suficiente reducir este planteamiento a la tradicional polémica entre intelectualismo y voluntarismo pues, a pesar de la apariencia de ciertos pasajes, las cosas se debaten en un plano distinto. El problema reside en saber si Rousseau mantendrá este desafío hasta sus últimas consecuencias lógicas y parece que lo hace por lo que respecta a la defensa del valor innegociable de la libertad, pero es más problemático que lo mantenga en las distintas líneas de concepción de los diversos ámbitos humanos que emergen de esa fuente originaria. Y, sin embargo, así debería ser: si las diferencias cognoscitivas, afectivas o instintivas entre el animal y el hombre no resultan significativas y sí lo es la novedad radical de la libertad, esta novedad debería arrastrar consigo una reformulación íntegra de todo lo humano; al no hacer esto, al menos con la suficiente claridad, la idea rousseauiana del hombre se moverá entre ámbitos decididamente ambiguos que unas veces parecen abocar a posturas reduccionistas, otras veces emergentistas y otras decididamente dualistas, lo cual deja perplejo al lector.

121 Cf. E. Kryger, *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant* (Nizet, Paris 1979), p. 21.

¿Qué significa aquí «libertad»? Aunque Rousseau hable de «agente libre» y de potencia de «elegir», cuidémonos de entender esto como la constitución de un mundo moral autónomo en el cual el hombre resolviese activamente sus actos. Esto exigiría una capacidad de discernimiento en la cualidad de los actos<sup>122</sup> que Rousseau negó tajantemente al hombre primigenio y, por otra parte, sería contradictorio con su intento de presentar el estado de pura naturaleza como un estado «amoral», como un estado de *inocencia*. La única manifestación observable de tal libertad es la ya aludida capacidad de «asentir o resistir» las suscitaciones instintivas, pero nunca la de originar activamente unas acciones propias.

Las cosas se aclaran mucho si nos olvidamos de la tendencia a colocar lo específico de la libertad en el momento de *elección*; entendida así, siempre resultará problemática su extensión real y la crítica determinista tendrá siempre un terreno abonado difícil de contestar. Pero si cargamos el peso de la libertad sobre el momento de *querer* —esto es lo que parece indicar la expresión de Rousseau «asentir o resistir»— el problema presenta otra faz. No es necesario otorgar al hombre capacidad para inventar desde sí mismo conductas nuevas ni tampoco se necesita un amplio abanico de posibilidades de elección; sólo hace falta cierto debilitamiento de la fijeza instintual que no tiene que dar por resultado una modificación externa de las pautas apuntadas por ella. De este modo, una acción puede ser totalmente necesaria en un momento dado y la libertad no se medirá por la capacidad impensable en el hombre primigenio de alterarla, sino por la capacidad de «asentir» o de «resistir» a lo que de todos modos se va a desencadenar. Puede pensarse que esto va a dar resultados inapreciables en la práctica, pero igualmente puede pensarse que los actos positivos de elección son inexplicables si no están enraizados en una línea previa que haga posible cualquier elección.

Sin embargo, tal capacidad, por exigua que se quiera, es suficiente para exigir un principio de explicación distinto al de las leyes mecánicas que explican los instintos y la formación de las ideas, lo cual supone en todo hombre desde el comienzo un estrato distinto al «físico». No obstante, el hombre primigenio no se concibe a sí mismo como libre ni como determinado; una cosa es el hecho de la libertad y otra muy distinta la conciencia de la libertad que, por ser «conciencia», exige la actualización de las capacidades intelectivas<sup>123</sup>. A mi modo de

122 «¿Cuál es la causa que determina la voluntad? Es el juicio. ¿Y cuál es la causa que determina su juicio? Es la facultad inteligente, el poder de juzgar» *Emile*, l. IV: OC, IV, p. 586. Si se tratase de un planteamiento intelectualista, esa ignorancia originaria debería llevar a negar la libertad; así Spinoza dirá de la proposición «Los hombres nacen libres» que es «una hipótesis falsa»: *Ethica*, IV, prop. 68 sch.

123 Me refiero aquí, claro está, a la «conciencia» en sentido psicológico, no a lo que Rousseau denomina a veces «conciencia» y que equivale a una especie de sentido moral innato.

ver, Rousseau no afirma que el hombre primigenio tenga el más leve rastro de conciencia de la libertad, pues el verdadero alcance de esa libertad sólo se manifestará más tarde cuando surja tal conciencia. Es entonces cuando aparecerá que esos dos principios significan una dualidad irreductible, dualidad que en el caso del hombre no es sensible de modo inmediato pues en este plano la libertad actúa unitariamente con la impulsividad. Por ello, sólo más tarde el hombre comprenderá la duplicidad de su ser «físico» y «moral», algo que puede generar tensiones y escisiones dentro del ser humano. Tales escisiones llevarán, buscando una condición de posibilidad capaz de explicarlas, a una consideración «metafísica» en la que el hombre será definido como dualidad de cuerpo material y alma espiritual; pero esto sólo es problema una vez que la autonomía del hombre «moral» aparezca plenamente, cosa que no sucede en el *amoral* hombre primigenio <sup>124</sup>. Ello podía llevar a creer que la dualidad de materia y espíritu debe entenderse como un producto de la civilización y, por tanto, su traducción en un dualismo metafísico es una opción personal de Rousseau que, además de no deducirse necesariamente de su pensamiento, puede escindir-se de él sin ninguna alteración de relieve <sup>125</sup>; sin embargo, tales intentos de «modernizar» a Rousseau, por bien intencionados que se consideren, resultan insostenibles.

Es cierto que el hombre primigenio carece de conciencia de su dimensión moral; nadie va a esperar tampoco que elabore una metafísica del ser humano. Sólo en el hombre histórico se manifiesta de modo observable esa dualidad; sólo retrospectivamente se puede descubrir en el hombre primigenio esa misma dualidad; pero, una vez que se manifiesta, aparece como el revelador de la verdadera naturaleza humana en lo que tiene de específico. No puede entenderse, por tanto, como una creación histórica y debe ser incluida en el mínimo humano pensable como uno de sus componentes irreductibles; que no se presente allí desarrollado en todas sus posibilidades, significa tan sólo que el hombre primigenio no es la humanidad actualizada en la plenitud de sus posibilidades, pero no que esté ausente o que pueda prescindirse de semejante componente como si fuese un factor despreciable. Sin ese factor, la humanidad quedaría encerrada en el círculo ciego de la necesidad y habría que atribuir a la civilización algo tan inconcebible como el papel demiúrgico de verdadera creadora del hombre, sin que supiésemos en qué fuerzas naturales se podía haber apoyado para sacar al

124 Esta tripartición de la antropología en «física», «moral» y «metafísica» es, según V. Goldschmidt, o. c., p. 268, la mayor originalidad del enfoque rousseauniano, en lo que no parece tener predecesores.

125 Tal es la postura de R. D. Masters, quien habla de «la separable (detachable) metafísica de Rousseau» (o. c., pp. 54-74) porque tal metafísica resulta «insostenible» (pp. 428-430) debido precisamente a ese dualismo obsoleto que, «al igual que su preferencia por las sociedades agrarias, parece tan sólo de interés anticuario o biográfico» (p. 428).

hombre de la naturaleza. Esto echaría por tierra toda la concepción rousseauiana de la sociedad y todo intento de proponer un ideal adecuado a su modo esencial de ser.

La falta de una actualización suficiente es lo que, a mi entender, explica que Rousseau no insista ahora en este punto. Reconoce que «existen dificultades que rodean a estas cuestiones, las cuales dejarían algún margen para la discusión en lo que respecta a esta diferencia entre el hombre y el animal» (DOD 142). Tales dificultades proceden con toda verosimilitud de una eventual explicación materialista <sup>126</sup>, que no aceptaría la espiritualidad del alma e incluso Rousseau parece ceder a tal posibilidad al abandonar el camino anterior e intentar otro distinto en el que se mantenga una actitud científica «neutral» respecto a la discusión entre materialistas y espiritualistas. Si esto fuese así, la libertad como diferencia específica debería ser olvidada por incompatible con una explicación materialista. Es exactamente lo que hace Rousseau a renglón seguido cuando habla de «otra cualidad muy específica (...) que no puede ser contestada: es la facultad de perfeccionarse» (DOD 142).

Tal cualidad ciertamente es «otra», no la libertad; la prueba de que es otra está en que incluso el neologismo culto *perfectibilidad* procede de Buffon, quien la aplicó no al hombre, sino a los animales para explicar así la posibilidad de variaciones dentro de la misma especie. Según un modo habitual de proceder en Rousseau, éste trasplanta al hombre primigenio la imagen que Buffon había aplicado al mundo animal y, si la perfectibilidad explicaba en Buffon su «evolucionismo restringido», en Rousseau servirá para explicar ese mismo evolucionismo restringido en el mundo humano <sup>127</sup>.

No por ello se debe infravalorar el alcance que tiene en Rousseau la introducción de la perfectibilidad; gracias a ella, Rousseau ha podido establecer un distanciamiento límite entre el hombre civilizado y el primigenio, extrayendo de éste toda la posible pluralidad de tipos humanos concretos y poniendo en él el fundamento que hará posible la historia; por tanto, el progreso, pero también la decadencia <sup>128</sup>. En el hombre primigenio, por tanto, las cualidades específicamente humanas pueden permanecer en estado virtual —por eso no es el tipo

126 En ello tiene razón L. Strauss, o. c., p. 274.

127 Cf. J. Starobinski, o. c., p. 386. Considero más verosímil esto que pensar en una transposición por parte de Rousseau al hombre primigenio de la refutación de Hobbes por Montesquieu, como piensa R. Derathé, «Montesquieu et Rousseau», cit., pp. 379-380, si bien ambos procedimientos no son incompatibles.

128 A través de *La educación del género humano* (1780) de Lessing, Hegel se acuerda de la «perfectibilidad» como fundamento que hace posible la historia, pero la entiende como «progreso» y deja de lado la posibilidad de decadencia allí implicada: cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la Historia*, cit., p. 127.

de hombre histórico—, pero están allí realmente —por eso es verdadero hombre. Comoquiera que luego se explique, la perfectibilidad pone la vida humana y su destino, desde sus orígenes más inmemoriales, fuera de la determinación absoluta del instinto <sup>129</sup>, lo cual en un sentido sigue siendo válido incluso en su aplicación a la vida animal por parte de Buffon, pues la perfectibilidad animal exige la intervención del arte humano a través del adiestramiento <sup>130</sup>. ¿Significa esto una corrección en regla del propio Rousseau y, por tanto, el abandono de su idea de que la libertad es componente irreductible y diferencial del hombre? No lo creo así.

A favor de ello hay, en primer lugar, una razón obvia. Si Rousseau se hubiese percatado al desarrollar el tema de que se había equivocado al escribir «libertad» donde sólo se debe decir «perfectibilidad», lo lógico es pensar que habría vuelto atrás, habría tachado el párrafo equivocado y habría redactado otro en su lugar o lo habría suprimido; si lo mantuvo debe ser porque lo consideraba válido y de hecho el resto del *Discurso* <sup>131</sup> lo supone. Las cosas, por tanto, deben ser de otro modo. Si aparentemente Rousseau corta la discusión sobre la libertad no es para negarla, sino porque le llevaría a una serie de disquisiciones «metafísicas», que estarían aquí fuera de contexto y obligarían a una larga digresión, totalmente injustificable en el conjunto de los problemas tratados. No hay ninguna razón convincente que pudiera justificar aquí una explicitación de las razones «metafísicas» a favor del dualismo antropológico, cosa que cae fuera del esquema genético utilizado. Pero ello no significa que Rousseau deje de acercarse a la realidad humana desde la convicción, que queda aquí operando en un tratamiento ingenuo, de un dualismo básico operante en el fondo de toda la obra rousseauiana <sup>132</sup>. Hay que entender, en cambio, que, si bien «perfectibilidad» no significa necesariamente libertad, la perfectibilidad con su total indeterminación de contenido es el modo en que se manifiesta la libertad primigenia del hombre y la perfectibilidad humana posibilita y exige la libertad; la implícita referencia a Buffon no soluciona ningún problema puesto que Rousseau entiende con el término una cosa distinta, como es claro desde el momento en que, lejos de aplicarlo al mundo animal, lo reserva como característica específica del hombre; quedaría aún por explicar lo que tal perfectibilidad tiene de específicamente humano, y ése es justamente el problema. Además, la cuestión es importante porque una gran parte del naturalismo del siglo XVIII explica al hombre a

129 Entender la propia perfectibilidad como un instinto, como hace G. Rihs, o. c., pp. 45, 47, 52, es obligar a Rousseau a decir lo contrario de lo que él pretende.

130 Cuando Voltaire anotó en su ejemplar que «los animales perfeccionan su instinto por el uso» (texto cit. por J. Starobinski, en OC, III, 1317), posiblemente se estaba acordando de Buffon.

131 Cf. DOD 168 («el primer yugo»), 171 («esclavitud»), 174-175 («libre-sometido»), etc.

132 Muy acertado en este punto I. Fetscher, o. c., pp. 69-87.

partir de la perfectibilidad; queda por saber si la fuerza que desarrolla esa virtud son distintos sistemas biológicos de regulación o, si como cree Rousseau, se trata de la libertad. El que un intérprete pueda considerar obsoleta la cuestión planteada por el dualismo no deja de ser una opinión personal, tan respetable como contestable desde la abultada literatura actual sobre el tema, y que desde luego Rousseau no compartía.

Todo parece indicar que el problema presenta una doble cara. La libertad pueden enfrentarse centrándola en las acciones (las «acciones libres») que, como efecto observable, permitirían establecer su causa libre. Pero esta vía es muy limitada; observadas desde fuera, no es posible establecer diferencias sustanciales entre acciones determinadas y acciones libres e incluso es perfectamente posible hablar de acciones determinadas por el acto de opción, por lo que las objeciones deterministas desde este enfoque son tan irrefutables como indemostrables. Habría que afrontar el problema, por tanto, desde ese acto de opción, del cual las acciones son resultado y esto es lo que parece decir Rousseau al hablar de la cualidad de agente libre. Pero, claro está, opción libre no puede significar en el hombre primigenio conciencia explícita de opción pues es verosímil que eso no se haya dado, pero, incluso si se hubiese dado, no puede demostrarse y, por tanto, siguen existiendo «dificultades» que hacen posible una explicación determinista. Esta es la razón por la que Rousseau abandona ahora esta línea y opta por el camino de buscar sólidos indicios observables. Es en ese campo donde aparece la perfectibilidad, que en sí misma no es la libertad, pero es la manifestación observable e indiscutible que nos lleva a la libertad, la cual, en ese estado primigenio, se manifiesta como una fuerza adicional que desencadena de hecho los actos exigidos por los impulsos. Esto será lo que pueda significar ahí «opción»: capacidad de acompañar o inhibir la dirección marcada por la impulsividad, no tanto capacidad para cambiar o rectificar el curso natural de las fuerzas primarias.

Pero este punto es muy importante pues parece fuera de duda que Rousseau ve en la libertad el componente irreductible del hombre, el único que delimita una barrera infranqueable entre éste y cualquier animal. ¿Podría explicitarse algo más lo que aquí entiende Rousseau por «libertad»? Ya hemos visto que los textos son poco explícitos, pero el contexto puede ayudarnos algo.

En el plano del comportamiento, aparece como una flexibilización respecto a la rigidez de la conducta instintiva. Ello significa que, ante una estimulación concreta, la respuesta no se dispara automáticamente. Dado el limitadísimo repertorio de necesidades en el hombre primigenio, su indolencia, la falta de luces y de desafíos nuevos, hay que suponer que esto se moverá en unos límites muy estrechos; pero debe entenderse que, estrechos o anchos, el problema de base es idéntico. Por el ejemplo que aduce Rousseau podríamos suponer que en este plano la libertad se manifestará como la posibilidad inmediata de preferir un alimento a otro y que entre las respuestas que la tierra ofrece en abundancia no siempre

se utiliza la más inmediata. Es cierto que, si lo comparamos con el registro de elecciones de un hombre civilizado, esa libertad más parece una virtualidad que un hecho real; aún en este caso, sería una virtualidad real y la cuestión es la misma. Pero este aspecto me parece anecdótico frente a otro más decisivo.

Dado el grado de indiferenciación de la existencia humana, el «asentimiento» o la «resistencia» debe referirse a la totalidad de esa existencia. Para que el hombre exista, tiene que elegir la existencia; ciertamente, hay un instinto que le induce en esa misma línea, pero no cierra totalmente el círculo y cabría la posibilidad de resistir a él. La existencia exige necesariamente la «colaboración» de la libertad con el instinto y es esa colaboración lo que define formalmente a la libertad. No se trata, claro está, de una deliberación explícita o consciente, sino de un acto que tiene un enraizamiento cuasi-biológico en una dirección apuntada por el instinto, pero no concluida por él. Aceptar la existencia es elegir la libertad, si bien esto no significa todavía ningún contenido concreto determinado, sino pura perfectibilidad. Pero ¿no sería el «resistir» a la existencia un acto igualmente afirmador de la libertad? Ciertamente no, y pensar lo contrario es producto de la identificación vulgar entre libertad y libre arbitrio; negar la existencia es negar la posibilidad de la perfectibilidad y, por tanto, de libertad; es cierto que la posibilidad teórica de un acto semejante sólo es pensable dentro de un vacío no cubierto por la necesidad instintiva, pero el contenido de ese acto destruye el camino de la libertad. Sólo desde aquí tiene sentido la idea rousseauiana de la bondad natural del hombre, que él mismo juzgó clave para todo su pensamiento moral<sup>133</sup>; bondad significa aquí el asentimiento a la existencia en la línea que indican los impulsos más elementales, principio mínimo que funda cualquier vida propiamente moral, pero que en sí mismo no puede tomarse como un principio moral autónomo; por eso se trata de bondad «natural», es decir, constituida en la línea marcada por el impulso y el indiferenciado amor a sí mismo.

Si Rousseau ha insistido tanto en el aislamiento del hombre primigenio, ello se debe a su propósito de garantizarle una total autosuficiencia. Libertad significa, entonces, independencia de toda ley impuesta por otro. Hemos visto que esto lo aceptaban también los teóricos del Derecho, pero hay una importante diferencia: en ellos se trataba de una independencia «negativa» mientras que en Rousseau se trata de una independencia «positiva»<sup>134</sup>. Es decir, en un caso la independencia significa sometimiento a la arbitrariedad de las conductas

133 Cf. *Lettre à Mons. Ch. de Beaumont*: OC, IV, pp., 935-936.

134 Kant afirma en la *Crítica de la razón práctica* que toda independencia es libertad en sentido negativo, lo cual es cierto para la libertad en sentido pleno. Pero en un análisis genealógico como el rousseauiano, hay que distinguir la libertad del hombre primigenio y la propia del momento de la infancia, por lo que la matización indicada parece necesaria.

instintivas por ausencia de legalidad racional, mientras que en Rousseau significa obrar conforme a la naturaleza por ausencia de cualquier sometimiento heterónomo<sup>135</sup>. No sería inexacto denominar a tal libertad *autonomía* en el sentido de que el hombre sólo está sometido al propio modo de ser que le marca su naturaleza, pero prefiero dar a este término un sentido más restringido y reservarlo para otro ámbito. La libertad como independencia, así entendida, es el mínimo de libertad pensable en Rousseau y no el pleno desarrollo de sus posibilidades, lo cual significa también que ninguna de esas figuras podrá denominarse libertad si no respeta ese mínimo. Eso quiere decir asimismo que, si el mínimo de libertad comprende una afirmación de la existencia, toda forma ulterior contendrá esa actitud, cualesquiera que sean las peculiaridades que luego marquen las situaciones existenciales concretas; ello conducirá a Rousseau a la necesidad, sin duda paradójica, de tener que explicar cualquier forma de sometimiento desde la libertad y nunca desde una situación previa y deficitaria respecto a una libertad a conquistar. Por ello, la libertad no es algo que el hombre *tiene* o *conquista*, como sucede en las llamadas «libertades» concretas, sino algo que es; en el momento en que el hombre la pierda o la aliene ya no es libre o, lo que es lo mismo, ha renunciado a su condición humana y ha caído por debajo de la barrera que lo separa del animal: «Los jurisconsultos que gravemente han sentido que el hijo de un esclavo nace esclavo han decidido con otras palabras que un hombre no nace tal hombre» (DOD 184) o, con una inequívoca fórmula posterior: «Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes»<sup>136</sup>. La libertad es dentro del ámbito humano un absoluto, que no depende del desarrollo de la inteligencia ni de las propiedades que se tengan y que, por consiguiente, no es susceptible de intercambiarse por ningún otro valor.

Algunas incertidumbres que pueden surgir por ciertas deficiencias en la conceptualización rousseauiana en ningún caso justifican que se pase por alto el alcance de este planteamiento. Al convertir de entrada la libertad en componente específico de todo hombre, Rousseau evita de una vez hacer depender la libertad de la desigualdad en las condiciones materiales de los individuos; de este modo, la libertad queda universalizada a todo el género humano con independencia de las organizaciones contingentes en que pueda o no desplegarse y Rou-

135 «Quien hace lo que quiere es feliz si se basta a sí mismo: tal es el caso del hombre que vive en estado de naturaleza»: *Emile*, I. II: OC, IV, p. 310.

136 *Du contrat social*, I, 4: OC, III, p. 356. La machacona insistencia a tiempo y a des-tiempo en el término «libertad» dio a Rousseau un inagotable poder subversivo. El procurador J. R. Tronchin, encargado en 1762 por la república de Ginebra de la censura de *Emilio* y *El contrato social*, vio con exactitud uno de los temas básicos del autor: «Esa libertad extrema que es el dios del autor».

sseau consigue esta universalidad por un camino distinto al que intentará el formalismo ético y jurídico. Esa libertad primigenia y constitutiva es una libertad real, aunque sea indiferenciada; de este modo, ya los revolucionarios de 1789 captaron intuitivamente que su exigible desarrollo debería abarcar a todos los individuos y a todos los aspectos de la vida humana. Así el problema se colocaba fuera de las tradicionales coordenadas marcadas por las interminables disputas de libre/siervo arbitrio, determinismo/indeterminismo, anarquía/orden, seguridad/espontaneidad; las condiciones sociales de clase no son el supuesto real de la libertad, sino que la libertad es el supuesto de la legitimidad en cualquier organización social, con lo que Rousseau supera las anteriores limitaciones en las reclamaciones de libertad al exigir una libertad simplemente humana, que ya no exige el efectivo desarrollo de una vida racional (Spinoza), no se reduce de hecho a la libertad para la nobleza de toga (Montesquieu), para los burgueses propietarios (Locke) o para los intelectuales ilustrados (Voltaire). La contrapartida es que el ginebrino se verá forzado a entender la libertad como un componente *cuasi-biológico* del hombre —al menos, enraizado en los mecanismos biológicos de la especie— que, en el fondo, resulta difícilmente compatible con las posturas deterministas que por entonces ensayan con osadía Lamettrie, Helvecio o el mismo Diderot; pero esto no es tan extraño si se piensa que este nuevo Sócrates carece de todo interés especulativo por el conocimiento de la naturaleza y sólo le interesa en tanto que antropocéntricamente puede servir para su concepción de la vida moral. La universalización extrema de la libertad le fuerza a una indiferenciación de esa libertad como perfectibilidad; en ello mismo va la exigencia de un desarrollo y actualización de ese componente, con lo cual queda aún por resolver la cuestión de saber si las formas históricas aumentarán o restringirán la libertad constitutiva del hombre. Ello plantea en la práctica el gravísimo problema de que tal universalización puede usarse precisamente para diluir todo contenido concreto en fórmulas generales y escamotear de hecho sus exigencias, al filo del previsible e inevitable desarrollo de los intereses que van a entrar en juego cuando se despliegan los componentes virtuales de la naturaleza del hombre.

Si la historia lo es de la humanización, será la libertad el hilo conductor de tal historia. El desafío histórico consiste en encontrar un camino para el desarrollo de la libertad en los diferentes marcos que impongan las cambiantes circunstancias. Pero, al mismo tiempo, la libertad ofrece un criterio de sentido para la vida del individuo y la historia; será «progreso» todo lo que potencie la libertad del hombre, será «decadencia» todo lo que signifique una merma de esa libertad cualquiera que resulte el montante de los otros valores. Como se ha dicho<sup>137</sup>, hay aquí un novedoso criterio de interpretación «filosófica» de la historia que, a pesar

137 R. Polin, o. c., p. 256.

de amplias diferencias en el concepto de libertad, conocerá un amplio desarrollo en la línea que va de Kant a Hegel e incluso hasta el propio Marx<sup>138</sup>. Al ser esta independencia el mínimo pensable de libertad, deberá conservarse en cualquier configuración que pueda adquirir el individuo o la humanidad.

Esto lleva consigo una concepción del hombre que, presupuesta confusamente en el primer *Discurso*, se irá explicitando progresivamente en la obra rousseauiana. El destino esencial del hombre no es el desarrollo de la razón, sino que esta es una función derivada que sólo adquirirá valor frente a la presión de circunstancias contingentes: «Podemos ser hombres sin necesidad de ser sabios», sentenciará triunfalmente el vicario saboyano<sup>139</sup>. El hombre no es primariamente un ser pensante, sino un ser llamado a obrar; si fuese lo primero, la dependencia de la razón y sus estrechos límites lo colocarían en la difícil situación de una especie biológicamente poco viable: «Si [la naturaleza] nos ha destinado a ser sanos, casi me atrevo a decir que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza y que el hombre que medita es un animal depravado» (DOD 138). Si esta frase no ha dejado de escandalizar<sup>140</sup>, en gran parte se debe a haberse malentendido como una profesión de fe irracionalista, que se opondría frontalmente a la creencia ilustrada formulada, por ejemplo, por Diderot al decir que «el hombre no es un animal, sino un animal que razona y, en consecuencia, tiene medios para descubrir la verdad; el que se niega a buscarla renuncia a la cualidad de hombre y debe ser tratado por el resto de la especie como una bestia salvaje»<sup>141</sup>. Lo que Rousseau quiere decir, en cambio, es que en el plano «físico» la reflexión no puede ser una exigencia «natural» porque ello sólo podría conseguirse a costa de la seguridad del instinto, lo cual es poco ventajoso para el hombre al que en ese ámbito debería calificarse entonces con Nietzsche como un animal enfermo de una dolencia llamada pensamiento.

¿Significa esto que el hombre primigenio es el tipo perfecto de hombre y el estado de pura naturaleza la situación más perfecta? Lo único que significa es que se trata de una situación intrínsecamente viable que no debe describirse más que desde sí misma, desde sus exigencias intrínsecas y no subordinarla a los ideales propios de otra situación heterogénea<sup>142</sup>. Hay allí un equilibrio entre las necesidades del hombre y los medios aportados por la disposición del entorno, lo

138 Hegel lo captó bien al afirmar: «Lo que hay de verdad en la filosofía kantiana es (...) el reconocimiento de la libertad. Ya Rousseau veía en la libertad lo absoluto...»: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, III, p. 419 (subrayado mío).

139 *Emile*, l. IV: OC, IV, p. 601.

140 Ya en la crítica de C. Bonnet al *Discurso*: cf. *Lettre de M. Philopolis*: OC, III, p. 1383, y la respuesta: *Lettre à Philopolis*: OC, III, pp. 235-236.

141 D. Diderot, artículo «Droit naturel»: *Oeuvres complètes*, cit., VII, p. 26.

142 Exigencia metodológica expuesta ya en un ensayo primerizo, que debe datar de 1745 y que lleva por título *Idée de la méthode dans la composition d'un livre*: OC, II, pp. 1244-1245.

cual genera una situación que debe definirse como «feliz»; pero se trata de una felicidad física, que no puede llamarse verdaderamente humana y que sólo es posible gracias a la estupidez del hombre primigenio. En tal estado el hombre es verdaderamente humano, pero sus características esenciales están en una situación de aletargamiento, lo cual obstaculiza que se desarrollen sus posibilidades. Por tanto, no es la situación humana perfecta ni Rousseau ha afirmado nunca una cosa semejante, sino sólo el mínimo desde el cual puede pensarse la humanidad para no confundirla con otros seres y que, por tanto, debe servir como fundamento para los desarrollos más complejos. Parece claro, pues, que la doctrina rousseauiana del hombre primigenio hay que colocarla dentro de la estructura intelectual que busca en el comienzo un mínimo exiguo de humanidad; traducirla al esquema del tradicionalismo romántico, que postula una situación originaria (*Urvolk*) como plenitud de la humanidad luego degradada, me parece una total incompreensión. Dicho someramente, en este punto y con todas las matizaciones que se quiera, Rousseau sería mucho más «ilustrado» que «romántico».

En ese mínimo se engarza la posibilidad de la historia, la cual tendrá como meta desarrollar esas virtualidades hasta el máximo exigido por la naturaleza humana. El hombre primigenio no es el modelo universal a imitar, pero ofrece pautas para entender la historia: ésta no deberá negar ese mínimo de humanidad que significa la independencia; por otra parte, también hace ver que la felicidad depende de un equilibrio que debe conseguir la disposición de los distintos elementos y a tal equilibrio tenderán las distintas disposiciones estructurales, pero eso no se consigue con una involución al puro estado de naturaleza sino buscando el equilibrio que permite cada estructura. Como la naturaleza no es fuente de perversidad en el hombre, negar tal naturaleza substituyéndola por una superestructura artificial es un camino bien temerario; no se trata de mantener la desnuda naturaleza, sino de encontrar el lugar propio de las instituciones artificiales enraizándolas en la naturaleza, haciendo que la asuman y, desde las mismas exigencias naturales, que la prolonguen y la superen. ¿Cómo? Éste es el problema que tanto preocupó a Rousseau y que nunca ha perdido actualidad. Desde que el ginebrino lanzó la contraposición que expresan los conceptos de naturaleza e historia, recogiendo conjuntamente los dos términos entre los cuales oscilaban las antropologías de su época, tales conceptos, mil veces redefinidos, aún están lejos de agotar su fecundidad. Aún no sabemos con seguridad si las innegables ventajas que aporta la civilización son posibles sin una proporcional limitación de la naturaleza, si las heridas abiertas por la cultura pueden restañarse con una reavivación de la naturaleza, si quizá la naturaleza se ha tornado muda y opaca para siempre o, finalmente, si decimos algo concreto cuando somos incapaces de liberarnos de la magia de esos dos términos.

ANTONIO PINTOR-RAMOS