

Naturaleza e historia en Rousseau: los ecos del origen

Jose A. Antón Amiano

Licenciado en filosofía y profesor de enseñanza secundaria España.

Resumen

Este artículo intenta mostrar algunas de las líneas temáticas que se entrecruzan en la noción de origen de la filosofía roussoniana. Metafísica, antropología, historia, teoría de la cultura, filosofía política e, incluso, biografía, son aquí perspectivas de una misma idea: el retorno a (y de) los orígenes. Este artículo recorre la obra de Rousseau, no exhaustivamente, tomando como ejes el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.

Abstract

This article tries to show some subjects that revolve around the idea of origin, according to Rousseau's philosophy. Metaphysics, anthropology, history, culture theory, political philosophy and, even, biography, are here views of the same idea: the return to (and of the) origin. This article revises the works of Rousseau not exhaustively, principally, the *Discours su l'origine de l'inegalité* et l'*Essai sur l'origine des langues*.

Palabras clave: Rousseau, Naturaleza, Historia, Origen

Naturaleza e historia en Rousseau: los ecos del origen

Jose A. Antón Amiano

Licenciado en filosofía y profesor de enseñanza secundaria España.

« Tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espece se fût arrêtée »

Origen y naturaleza

En el Prefacio del Segundo Discurso, Rousseau dice que para conocer al hombre es preciso verlo:

“...tal y como lo ha formado la naturaleza, a través de todos los cambios que el transcurso de los tiempos y de las cosas ha debido producir en su constitución original, y discernir lo que tiene de su propio fondo con aquello que las circunstancias y sus progresos han añadido o cambiado a su estado primitivo”

A continuación compara al hombre con la estatua de Glauco que, estragada por el tiempo, se asemeja más a una bestia que a un dios; del mismo modo:

« ... el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas que sin cesar renacen (...) ha cambiado, por así decirlo, de apariencia al punto de ser casi irreconocible y ya no se la reencuentra, en lugar de un ser que actúa siempre por principios ciertos e invariables, en lugar de esta celeste y majestuosa simplicidad con la cual su autor la había moldeado, que el deforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento en delirio”¹.

El ser humano ha sido formado por la naturaleza según principios ciertos e invariables. Esta naturaleza no excluye aquí la posibilidad de un autor². Por otra parte, aunque se presupone una naturaleza en general, aquí se habla sólo de la naturaleza humana. Este sería el plano metafísico de la antropología roussoniana, aquel que se refiere a los “principios ciertos e invariables” que la naturaleza ha establecido en el ser humano ¿Cómo debemos entender la otras expresiones? La constitución original y el estado primitivo, pese a su adherencia metafísica, parecen remitir a una esfera también temporal. Por un lado esta la simplicidad, un rasgo constitutivo de la naturaleza humana. Por otro, tenemos el progreso de la diada pasión-razón, diada mutuamente alterada en su interacción, que trastorna la simplicidad original.

Aunque la cita complementaria no aclara la ambigüedad, delimita mediante una analogía los límites del problema: Glauco es víctima del tiempo, y el alma humana de la sociedad. La historia humana habría desfigurado el modelo natural. Pero la estatua de Glauco no ha sufrido una transustanciación, pues los principios de la naturaleza son, en realidad, inalterables, son el “fondo propio” de la naturaleza humana, majestuosa en su simplicidad -remarcable oxímoron-. Aunque progresivas circunstancias, siempre extrínsecas, la han alterado, al punto que una razón delirante es, hoy, incapaz de identificarlas, la estatua de Glauco permanece allí, oculta, impasible.

Urge, por tanto, restituirla, al menos en un sentido teórico que nos permita responder

¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (a partir de ahora Segundo Discurso), OC III, p.122. Todas las referencias a las obras completas de Rousseau remiten a la colección de la Pléyade , Gallimard, Paris, vol. I (1959), vol. II y III (1964), vol IV (1969), vol. V (1995).

² En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (a partir de ahora Primer Discurso) dice: “Es un gran y bello espectáculo ver al hombre salir en cierto modo de la nada por sus propios esfuerzos”, OC III, p.6. La perspectiva del Segundo Discurso es, del mismo modo, poco obediente con el relato bíblico.

pertinentemente a la preguntas: ¿Qué es el ser humano? ¿Cuál es su verdadera naturaleza? Estas preguntas parecen volverse también sobre su forma pretérita, pues preguntar por lo que es, en cierto modo, conlleva preguntar: ¿Qué era el ser humano? ¿Cual era su naturaleza? Metafísica e historia parecen, por tanto, necesitarse mutuamente tanto como se excluyen. El mismo Rousseau nos dice que no es tarea fácil deslindar ambos órdenes:

“Pues no es ligera empresa la de distinguir lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que no ya existe, que quizás no ha existido y que no existirá nunca, y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente”³.

Este conocido pasaje ejemplifica no sólo el objeto propio de su investigación, sino el carácter singular de su obra y estilo. Efectivamente, no es liviana empresa encontrar la forma originaria del ser humano, en tanto que ésta no existe; y sin embargo nada tan necesario de ser definido para el conocimiento antropológico. Obsérvese, sin embargo, que Rousseau sólo es rotundo respecto al presente (“n’ existe plus”), pero el pasado y el futuro quedan abiertos a la contingencia (“peut-être, probablement”)⁴.

Rousseau opone en este último pasaje lo originario a lo artificial. En esta relación lo original sería “el residuo que no se deja explicar por la sociedad”⁵. Esta oposición aparece expresada a continuación con los términos naturaleza/constitución humana. Vamos a distinguirlas: la naturaleza humana, de iure, remite al orden del ser y de los principios; la segunda, de facto, describe el orden del devenir y sus efectos. Así, al menos, parece sostenerlo Rousseau:

“Es sencillo de ver que es dentro de esos cambios sucesivos de la constitución humana donde hay que buscar el primer origen de las diferencias que distinguen a los hombres (...) los cuales, según la opinión común, son por naturaleza tan iguales entre sí”.

La naturaleza humana permanece, pero el hombre se va a alejar de ella, pues el hombre se constituye según sucesivos cambios (artificiales) que le alejan de su ser. Sin embargo, el primer origen de las diferencias parece abrir una brecha, de hecho, entre dos tipos de seres humanos:

“Es inconcebible que esos primeros cambios, sea cual sea el medio por el que se hayan producido, hayan alterado a la vez y de la misma manera a todos los individuos. Unos se perfeccionaron o deterioraron, habiendo adquirido diversas cualidades buenas o malas no inherentes a su naturaleza; otros permanecieron largo tiempo en su estado original”⁶.

No sabemos aún la causa, pero podemos ver una separación histórica en el género humano entre quienes permanecieron en estado original y quienes entraron en el juego del devenir histórico, ya sea para mejorar o empeorar. Quizás debamos adelantar aquí que, sensu stricto, no hay axiología moral

³ *Segundo Discurso*, OC III, p.123.

⁴ El “hombre de la naturaleza”, designa al hombre pasado y al hombre futuro, Todorov, T. (1999), *El Jardín imperfecto*, Paidós, Barcelona, p.150. “El hombre natural no es ni anterior, ni exterior a la sociedad. A nosotros nos corresponde reencontrar su forma, inmanente al estado social fuera del cual la condición humana es inconcebible.” », Lévi-Strauss, C. (2008), *Tristes Tropiques*, Gallimard, Paris, O C I, p.420

⁵ Burgelin, P. (1971) *La philosophie de l’existence de JJ Rousseau*, Paris, Vrin, p.219

⁶ *Segundo Discurso*, OCIII, p.123. Para la diferencia establecida entre naturaleza y constitución humana ver la n.1 de esta página y algunas referencias clásicas en nuestra nota 12.

posible en el hombre natural, luego sólo del hombre histórico se diría bueno o malo, notas extrínsecas de la naturaleza humana, aún cuando Rousseau no escatime el elogio moral de su inocencia⁷.

La diferencia entre los que cambiaron y los que permanecieron es tanto más enigmática cuanto que, en la continuación del texto, se afirma que esta cesura es “el primer origen de la desigualdad”. Sin embargo Rousseau añadirá inmediatamente que esta es una tesis general “que es más fácil demostrar así en general que precisar en sus verdaderas causas».⁸ La cuestión del cambio y la de la desigualdad parecen quedar así unidas *ad aeternum*, según un principio que vendría a decir: todo cambio en la naturaleza humana crea desigualdad. Pero, aún cuando Rousseau pueda establecer el origen de la desigualdad en la primera variación (no universal) de la constitución humana, no puede precisar, en realidad, cual sería esta variación. Conviene añadir que el mismo Rousseau distingue claramente entre las diferencias físicas individuales y la desigualdad moral y política que:

“depende de una especie de convención y se halla establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres”, mientras que, por el contrario, “no se puede preguntar cual es el origen de la desigualdad natural»⁹.

Los hombres son iguales entre sí, pese a las diferencias físicas. Según Rousseau, por tanto, no habría que adjudicar a la naturaleza responsabilidad alguna en el asunto de la desigualdad. Y sin embargo, la analogía que traza Rousseau con el mundo animal, permite pensar lo contrario:

“...los hombres, los cuales, según opinión común, son por naturaleza tan iguales entre sí como lo eran los animales de cada especie antes de que diversas causas físicas hubieran introducido en algunas las variedades que (ahora) observamos”¹⁰.

¿No hay relación entre naturaleza y sociedad, es decir, entre diferencia e igualdad? Buffon había sostenido que:

“No hubo originariamente más que una única especie de hombres, que habiéndose multiplicado y expandido por toda la superficie de la tierra, ha sufrido diferentes cambios por la influencia del clima, por la diferencia de la alimentación, por la de la manera de vivir, por las enfermedades epidémicas, y también por la mezcla»¹¹.

⁷ En el *Primer Discurso* dice: “La naturaleza humana no era, en el fondo, ni mejor ni peor, pero los hombres encontraron que la bondad conveniente al puro estado de naturaleza ya no era ya la que convenía a la sociedad naciente”, *Segundo Discurso*, OC III, p.170. La bondad del hombre natural, por su incapacidad para el mal, es más bien un juicio retrospectivo de Rousseau, pues “el hombre de la naturaleza vive ‘inocentemente’ en un mundo amoral o premoral”, dice Starobinski, J.(1971), *Jean- Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle*, Gallimard, Paris 1971, citamos por la traducción de Taurus (1983), *La transparencia y el obstáculo*, Madrid, p.37.

⁸ “A la larga, todos los hombres devienen semejantes, pero el orden de ese progreso es diferente”, *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (a partir de ahora, *EOL*), OC V, p.407. Según la explicación del cap X del *EOL*, la evolución del Sur y del Norte no son simétricas: el primero permanece más próximo a los orígenes, mientras que el segundo representa todo lo negativo de la evolución histórica.

⁹ *Segundo Discurso*, OC III, p.131. Pues en la pregunta está la respuesta: “porque está establecida por la naturaleza”. Esta es la razón por la que Rousseau eliminó la segunda parte de la pregunta de la Academia de Dijon, sobre la justificación natural de la desigualdad.

¹⁰ *Ibid.* p. 123. Subrayado y paréntesis nuestro. El sentido evolucionista de este pasaje es remarkable.

¹¹ *Histoire naturelle générale et particulière*.in-12. t.VI, Paris,1752, *Histoire naturelle de l’homme ; Variétés dans l’espèce humaine*. pp.333-335, cfr. *Segundo Discurso*, OC III,p.123, n.2

Por tanto, si unos cambiaron y otros permanecieron largo tiempo en su estado original, fue debido a razones naturales. En realidad, la exterioridad del mal es aducida por Rousseau en diversos momentos como origen de los cambios, invocando ya sea un “funesto azar” del Segundo Discurso o el dedo que inclinó el eje del globo, en el Ensayo sobre el origen de las lenguas (EOL); estas figuras, que pueden hacer pensar en un fatum o en Dios, quedan siempre subsumidas bajo la explicación natural, ya sea en su forma de catástrofes naturales, ya sea en la de la influencia de los climas y el terreno sobre las culturas.

Parece, por tanto, que la humanidad es, en su origen natural, una única especie, con los rasgos permanentes de la naturaleza humana, pero capaz de asumir determinaciones temporales, como en el caso de la frase subrayada, que alude a un suceso temporal en el orden del antes y el después; parece, también, que el momento fundacional del tiempo histórico remite a un cambio, desigual, en la constitución humana. El origen de la historia humana es, por tanto, el origen de toda alienación. Difícil de precisar la causa, según Rousseau, es en cualquier caso, la alienación de la naturaleza humana, cuya constitución comienza a variar. La estatua de Glauco comenzó a ser remodelada en su constitución por la misma naturaleza.

Siguiendo en parte criterios ya conocidos, vamos a distinguir en el relato roussonianos tres momentos diferentes que remiten, de uno u otro modo, a la idea de origen:

1 – Una naturaleza humana. Se fundamenta en la primera parte del Segundo Discurso. Muchos autores remarcan su sentido metafísico o estructural. Allí, Rousseau explicita los rasgos permanentes de la ontología humana. Pero esta especie de estado puro cuyas notas características son la simplicidad y la autosuficiencia, no carecería, sin embargo, de rasgos propios de determinada forma de existencia, como la soledad, la indolencia o el vagabundaje... junto a una axiología moral que equipara la inocencia con la bondad natural. Desde este punto de vista más existencial es desde el que podemos trazar una relación entre estado de naturaleza y la categoría antropológica de salvajismo.

2 – Un estado original de carácter temporal. Aparece muchas veces unido al primer sentido, pero incorpora rasgos propios. Rousseau utiliza las expresiones “Société comencé” en el Segundo Discurso (p.170) y “les premiers temps” en cap.IX del EOL, para referirse a este momento que podemos asociar a las categorías de pre y protohistoria. Aún así, este es un periodo en el que los rasgos del salvajismo y de la barbarie se yuxtaponen, al punto que Rousseau llega a hablar de dispersión y de unión familiar a un mismo tiempo.

3 – Una historia humana, que comienza con la aparición de la agricultura y de la metalurgia. Representa el estado de sociedad, pero conserva aún algunos rasgos naturales que van difuminándose con el progreso social.¹²

Las categorías antropológicas o históricas se ven afectadas por este basculamiento producido entre el nivel estructural e histórico. Esto permite hablar de una continua reproducción del origen, tal y como dice Derrida :

“Qué es lo que Rousseau dice sin decirlo, ve sin verlo? Que la suplencia ha comenzado desde siempre (...) Lo que tiene por nombre origen no es sino un punto dentro del sistema de la

¹² Seguimos aquí, en parte, la clasificación que hace Burgelin 1971, p.271-277, a partir del *Segundo Discurso* y el *EOL*. Una distinción aún más pormenorizada es la de Duchet, M., *Antropologie et histoire au siècle des lumières*, François Maspero, Paris 1971, p. 376. No menos detallado y clarificador es el análisis de Lovejoy, que citamos más abajo. Ver también R. Trousson, F. S. Eigeldinger, *Dictionnaire de JJ Rousseau*, Champion, Paris 2006, art. « état de nature », p.645.

suplementaridad (...) La complementaridad es condición de posibilidad de todo lo humano”¹³.

En efecto, la cuestión del origen adopta diferentes puntos de vista en Rousseau. Al estado de naturaleza le corresponde, así, un origen temporal; son los comienzos reales del estadio salvaje, localizables en frases de este tipo:

“ Las generaciones se multiplicaban inútilmente (...) Los siglos transcurrían con toda la tosquedad de las primeras edades ”¹⁴

En “la sociedad comenzada” o “los primeros tiempos”, tendríamos una nueva versión del origen. En este caso, el estado de barbarie figuraría como origen histórico de una protosociedad familiar, con algunos rasgos propios del estado de naturaleza, el más destacable, según Rousseau es, paradójicamente, el transfondo asocial de estas uniones:

“Esto tiempos de barbarie eran el siglo de oro; no porque los hombres estuvieran unidos, sino porque estaban separados”¹⁵.

Podemos situar, alrededor de estas protosociedades, un eco actualizado del origen: la ilusión primitivista:

“El ejemplo de los salvajes encontrados, en casi todo los casos, en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer en él siempre, que ese estado es la verdadera juventud del mundo»¹⁶.

Aún es posible, dentro de la época de barbarie, situar otra versión del origen; es la relacionada con el origen del lenguaje. En este caso no se elogia la separación, sino la transparencia de la unión amorosa y de las primeras formas de vida comunitaria:

“Allí estuvo, en fin, la verdadera cuna de los pueblos, y del puro cristal de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor”¹⁷.

Este momento del origen es relevante, porque revela el lazo pasional que une a toda forma comunitaria, esa transparencia de los corazones que Rousseau idealiza como la relación social auténticamente humana.

Respecto al estado de civilización, sería posible una versión no desdeñable de la idea de origen, representada por el mundo antiguo. En este caso, el acento está en el aspecto moral y política de la

¹³Derrida, J. (1967), *De la Grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, cito por la edición en español (1971), *De la Grammatología*, Buenos Aires, siglo XXI, pp.274, 306, 308. Derrida se centra en la constante contradicción que hay en Rousseau entre lo que declara y lo que escribe. La búsqueda del origen en Rousseau conlleva, según Derrida, una infinita remisión de significantes donde el origen, siempre desplazado, es mostrado a través de algo que lo suple. Su significado último sería, por tanto, vacío .

¹⁴ Goldschmidt, V. (1983), *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin pp. 239-240. Este autor ha hecho notar el problema de la temporalidad en el Estado de naturaleza; sin embargo, y este es un lugar común, el estado de naturaleza se explica « por una exigencia de método”.

¹⁵ *EOL*, cap. IX, O.C. V, p. 396

¹⁶ *Segundo discurso*, O.C. III, p.171

¹⁷ *EOL*, O.C. V, p.406. El posterior elogio de la fiesta popular por parte de Rousseau en le Lettre a D’Alembert o en *La Nouvelle Héloïse*, serían una réplica simbólica de estos primeros tiempos, ver Starobinski, 1983, pp.118-119

integración comunitaria, representada en términos generales por Grecia y Roma, pero, especialmente, por Esparta:

“... esta ciudad tan célebre por su feliz ignorancia como por la sabiduría de sus leyes, esta república de semidioses más bien que de hombres, a tal punto sus virtudes parecían superiores a la humanidad »¹⁸.

En este caso, la ciudad-patria (según la expresión de Baczko) se convierte en modelo político original a imitar.

Otra reproducción del estado original, en su forma civilizada, la podríamos encontrar en el elogio de la vida rural de la Nueva Heloísa y del Emilio. La vida rural, más natural, está próxima a los orígenes por su sencillez y humanidad. Clarens representaría una forma proyecto de utopía agraria sustentado, más bien, en una moral de fraternidad restringida.

Entre la visión literaria de Clarens y la ciudad-patria, en plena sintonía con el mito de la edad de oro, otras ciudades o formas de vida históricas se promueven como formas más o menos presentes del origen, por ejemplo Suiza¹⁹

Esta continua fluctuación de la idea de origen, ya sea como esencia, como categoría antropológica variable, como momento histórico, no daría cuenta suficiente de la extensión de esta problemática en el conjunto de la obra de nuestro autor. Así, según Derathé, la obra de Rousseau pasará por 3 versiones del hombre natural: el hombre primitivo (en el Segundo Discurso), el hombre genérico (en el Emilio), el corazón o el mismo Jean Jacques (en las Confesiones)²⁰. Antropología, historia y biografía llegan a unirse en esta búsqueda de los orígenes; recordemos lo que dice Starobinski sobre la búsqueda de la transparencia y la infancia individual e histórica:

“En la biografía personal, así como en la historia de la humanidad, este tiempo se sitúa más cerca del nacimiento, en la cercanía del origen “. En ese tiempo, “nada alteraba la transparencia y evidencia de las almas”²¹.

Podemos afirmar, con Baczko, que “toda su obra es una continua variación sobre el tema de los orígenes”²². El origen se dice de muchos modos, se reproduce como la hidra y, pese a su filiación natural, resurge continuamente en el orden social e histórico. Vamos a intentar mostrar aquí, de modo no exhaustivo, algunas de sus resonancias,

¹⁸ *Primer Discurso*, O.C. III, p.12. Al respecto ver, Leduc-Fayette, D. (1974), *JJ Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris, Vrin, Deuxième partie, chap.1, pp.71-101

¹⁹ Rousseau ofrece diversas descripciones : sobre los Montagnons, *Lettre à D'Alembert*, OC V, p.55 ss. Sobre la Suiza “antigua”, *Projet de constitution pour la Corse*, OC III, 913-915. En *La nouvelle Héloïse* encontramos tanto descripciones de la vida rural como de Ginebra, una ciudad que para Rousseau puede llegar a representar muchos aspectos de la ciudad-patria: “Pero, ¿por qué Roma y siempre Roma? Quedémonos en Ginebra” , OC II, p.657

²⁰ VVAA (1984), *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, p.114 .Esta tesis sobre las diferentes identificaciones del hombre natural en la obra de Rousseau es suscrita, en uno u otro de los estadios, por bastantes autores, p.ej: “El hombre natural (...) es él mismo”, Todorov, 1999, p.151 Burgelin sostiene que naturaleza y corazón se reenvían mutuamente: analizar el corazón humano es deslindar lo que hay de original y artificial. Lo primero reenvía a la esencia humana y lo segundo al estado de naturaleza y “uno no adquiere sentido sino como revelador del otro” , 1971, p. 218

²¹ 1983, p. 21. Según Burgelin, no sería contrario al espíritu de Rousseau considerar sus textos como novelas : “Doy mis sueños como sueños dejando al lector su utilidad para las gentes despiertas” Emile II, p. 80, cfr. pp 5-6.

²² Baczko, B. (1970), *Rousseau solitude et communauté*, Paris-L Haye, Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton & co. p.71.

¿Naturaleza sin historia?

Desde un punto visto histórico, el concepto de naturaleza, y con él el de naturaleza humana, es el eje sobre el que pivota el cambio conceptual e ideológico de toda una época. Así, según J. Ehrard:

“La gran ambición del siglo es restaurar, contra el cristianismo, la unidad de la naturaleza humana y devolver al hombre moderno la supuesta inocencia de los primeros tiempos”.

No es extraño que el concepto sobre ciertos rasgos de su opuesto teológico, por ejemplo su extensión semántica y su potencia dialéctica serían la contrafigura de la omnipresencia y omnipotencia divina. Así, según Ehrard, su campo semántico abarcaría las nociones de ley, razón, sentimiento, virtud, felicidad, sociedad, necesidad, providencia, orden, libertad:

“Esto muestra la flexibilidad tranquilizadora del término, cuya particularidad es unir contrarios”²³.

Debemos recordar que hay un aspecto intrínsecamente dinámico de la naturaleza humana. Lo natural no es (sólo) lo actual, “sino lo que está destinado a eclosionar cuando las condiciones lo permitan”. Esto nos lleva a distinguir dos sentidos del hombre natural:

“El sentido estático (la simplicidad original) y el sentido dinámico de perfección, sin que Rousseau haya optado deliberadamente por ninguno en exclusiva”²⁴.

El dinamismo positivo de la perfectibilidad consistiría en desarrollar la naturaleza humana, aunque, a la vez, la descripción de esta evolución en el Segundo Discurso, cuya valoración es negativa, arroja una extraña ambivalencia sobre el concepto de perfectibilidad, lo que ha permitido hablar de un evolucionismo pesimista en Rousseau²⁵. En el Segundo Discurso, todo cambio este bajo sospecha. Pero obsérvese la valoración tan ambigua que hace Rousseau de la perfectibilidad:

“Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre”²⁶.

Porque no siempre el resultado de la evolución es negativo. La sociedad comenzada del Segundo Discurso y las primeras sociedades pastoriles en las que surgieron las lenguas y los pueblos según el EOL, ejemplifican afortunados momentos del desarrollo de esta metafacultad que es la perfectibilidad, como si un nuevo origen rehiciera, en cierto modo, el estado natural, y permitiera su recalificación positiva, esta vez no en vista de su separación sino, precisamente, de la filiación social del ser humano.

La tensión entre lo natural y lo histórico tiene su justificación metafísica en esta ambivalencia permanencia/dinamismo de la naturaleza humana. En realidad, esta tensión es muy fértil, pues obliga a Rousseau a redefinir constantemente el origen y a revalorizarlo en función de ciertos rasgos que pueden ser sociales (amor, lenguaje expresivo, familia, pequeñas comunidades...), lo que le lleva a ampliar el

²³ Ehrard, J. (1970), *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, Paris, Flammarion, p. 421.

²⁴ Burgelin, 1971, p.223 y 219, respectivamente.

²⁵ Rousseau se pregunta sobre el ser humano: “Por qué el hombre es el único es capaz de volverse imbécil”, OC III, p.142. Sobre el origen del concepto de perfectibilidad y su menor proximidad a la concepción optimista de las luces ver Lovejoy, A. (1948), *Essay in the history of ideas*, “The supposed primitivism of Rousseau’s Discourse of inequality” (chap.II), Baltimore, Johns Hopkins University press, Baltimore, cito por la edición de 1978, Connecticut, Westport, Greenwood press, p.25.

²⁶ Ibid.

espectro antropológico de su reflexión a la esfera social, cultural y política. La antropología de Rousseau menos cerrada de lo que cabría suponer según su descripción del estado de naturaleza.

Esta antropología tiene su justificación primera en lo que, en el fondo no es sino una corrección del tema establecido por la Academia de Dijon: ¿cómo saber lo que es la desigualdad si aún no sabemos lo que es el ser humano?²⁷. Los que se han remontado al estado de naturaleza querían explicar los fundamentos de la sociedad, pero Rousseau pretende, antes que esto, explicar la naturaleza humana remontándose más atrás conceptualmente, para luego, dar cuenta del problema de la desigualdad. El resultado sería que lo social resulta un advenimiento extrínseco a la naturaleza humana. La antropología y la sociología no parecen estrictamente complementarias bajo este prisma. En este contexto, el concepto de perfectibilidad se introduce, precisamente contra el naturalismo de Buffon:

«La celebre frase de Buffon: ‘el hombre, no es hombre sino porque ha sabido reunirse con el hombre’, es, en principio, la expresión de una necesidad biológica (...) Si Rousseau inventa el término *perfectibilidad* es, precisamente, porque no acepta que la especie engendre al hombre, y que todo pase bajo el signo de la necesidad»²⁸.

Pero, si de un lado acecha el naturalismo, por el otro asoma una teoría del derecho mal fundamentada. Mirando a sus predecesores, Rousseau constata que todos los teóricos del estado de naturaleza, y a la sazón de la teoría del contrato social, han caído en el anacronismo de introducir, de un modo u otro, lo social en lo natural²⁹:

“Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil”³⁰

Esta ilusión retrospectiva consistiría en situar en el antes lo que pertenece al después, de tal modo que el principio estaría contaminado por una especie de círculo vicioso. Para Rousseau, el concepto de estado de naturaleza ha sido el ídolo del teatro de los sistemas filosóficos y, lo mismo que el antropomorfismo religioso del que da cuenta Spinoza, debe ser detectado y erradicado de todo sistema filosófico. Esta constatación es importante metodológicamente, pues permite observar la coherencia de su propia estrategia y precaverse ante el tipo de confusión categorial que el autor denuncia, confusión de la que, por cierto, ni él mismo, ni sus intérpretes, estarían a salvo³¹.

Habría que hablar del ser humano, por tanto, en sentido no social; se trata de una prescripción metodológica. Bastaría, según Rousseau, deslindar lo que pertenece a cada ámbito. Como ya hemos dicho, Rousseau es consciente de la dificultad de esta empresa; y parece que, pese a la ambición de su proyecto, trata de cubrirse las espaldas:

“He comenzado algunos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas, menos con la

²⁷ *Segundo Discurso*, OC III, p.122. Ver también la p. 125, incluida la n.2, sobre la supresión en el discurso del concepto de ley natural, segunda parte de la pregunta planteada. Por su parte, la Academie de Dijon rechazó oficialmente esta obra así: “Elle (la pièce) n’a pas été achevée de lire à cause de sa longueur et de sa mauvaise tradition, etc », OC III, XLIII. ver p. 125, n.2, O.C. III

²⁸ Duchet, 1971, p. 332-333

²⁹ Véase por ejemplo el error de Hobbes: presupone la guerra en un estado presocial, cuando la guerra precisa de actores colectivos. O el de Grotius: “Su más habitual modo de razonar es establecer siempre el derecho a partir del hecho” *Du contract social*, I, chap. II, OC III, p. 353

³⁰ *Segundo Discurso*, OC III, p.132

³¹ Según Lovejoy, muchos han identificado incorrectamente el elogio al estado de barbarie de Rousseau con un elogio al estado de naturaleza, en parte porque “a esta sociedad patriarcal y comunista, en supuesta correspondencia con las tribus salvajes existentes, es a lo que un número de escritores anteriores había llamado estado de naturaleza”, 1978, p. 30

esperanza de resolver la cuestión que con la intención de esclarecerla y reducirla a su verdadero estado”³².

Para tal propósito es preciso, según Rousseau, dejar fuera los experimentos, los libros científicos y todos los hechos, incluidos los sobrenaturales. La inanidad de los libros científicos³³ se debería al problema antes aludido, pero en su versión semántica o ídolo de la plaza: se ha abusado tanto del concepto “ley natural” que se ha vuelto equívoco y contradictorio; los antiguos porque:

“someten indistintamente al hombre y a todos los demás animales a la misma ley natural”
... y los modernos porque:

“no reconocen bajo el nombre de ley sino a una regla prescrita a un ser moral, es decir, inteligente y libre, y considerado en su relación con los otros”³⁴.

En el primer caso, la ley de la naturaleza se refiere a un principio común de conservación, es decir, a algo que se limita al orden de la necesidad natural. Esta idea negaría la capacidad humana de autodeterminación. En el caso de los modernos el problema es el aludido carácter social de su concepción de la naturaleza humana.

En definitiva, nadie ha logrado remontarse al estado de naturaleza, y aunque la Biblia lo niega, la mayoría de filósofos coincide en su existencia:

“No se nos ha ocurrido a ninguno de nosotros poner en duda que el estado de naturaleza hubiera existido (...) mientras que es evidente, por la lectura de los libros sagrados que (...) hay que negar que, incluso antes del diluvio, los hombres hayan podido encontrarse en el puro estado de naturaleza”³⁵.

Esta es la crítica a la explicación religiosa, que también acecha el dominio del concepto de estado de naturaleza; esta explicación es invocada aquí como una mera descripción histórica, opuesta a la opinión de “la mayoría de nosotros”. Según Rousseau, La Biblia no ha podido tratar nunca correctamente este tema porque:

“Concediendo a los escritos de Moisés la fe que les debe todo filósofo cristiano, hay que negar que se hayan encontrado los hombres alguna vez, incluso antes del diluvio, en estado puro de naturaleza, a menos que hayan vuelto a caer en él por algún acontecimiento extraordinario”³⁶.

Esto afecta no sólo a la Biblia sino a quienes han podido dejarse llevar, aún en parte, por su

³² Segundo Discurso, OC III, p.123. El subrayado es nuestro.

³³ Sobre la reconstitución experimental de los orígenes, *ibid.* p. 124, n.1. En la n III de la pag. 134, Rousseau se extiende sobre casos de niños salvajes cuadrúpedos para resolver si el bipedismo es esencial a la naturaleza humana: “Eso probaría tan sólo que el hombre puede dar a sus miembros un destino más cómodo que el que les ha dado la naturaleza, no que la naturaleza ha hecho al hombre para andar de otro modo que el que ella le ha enseñado” En realidad, según Rousseau, los niños cuadrúpedos siguen el ejemplo de los animales que les han criado. Un ejemplo interesante de cómo Rousseau se acercó a la teoría de la evolución y la rechazó por motivos metafísicos y metodológicos pues, “tras mostrar la posibilidad de esos cambios (evolutivos), habría, antes de admitirlos, que mostrar su verosimilitud” (pp.196-198).

³⁴ *Ibid;* ver n.3 y n.4. Sobre la cuestión del derecho natural ver Derathé, R. (1995), *JJ Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, (1ª edición, PUF, 1950), especialmente, sobre la relación entre estado de naturaleza y ley social, el cap. III.

³⁵ *Ibid* p.132.

³⁶ *Ibid.* Starobinski descarta que Rousseau asuma lo que la religión ordena, quedándose sólo con la hipótesis antropológica de la naturaleza humana, OC III, p. 133, n.2 y 4.

esquema explicativo, como sería el caso para Rousseau de Condillac y su hipótesis sobre el origen del lenguaje. Condillac³⁷ presupone, tras el diluvio, un par de niños que se extravía en el desierto “sin conocer ningún signo”. Esto para Rousseau es “una embarazosa paradoja”, porque Condillac presupone el relato bíblico y, a la vez, se desembaraza de él. Condillac admite que ya es difícil hablar de un estado natural puro antes del diluvio, lo que para Rousseau significa que después del diluvio, sólo sería posible admitir el estado de naturaleza bajo la forma de un milagro. Podría decirse que para Rousseau, Condillac ha acudido nuevamente al expediente religioso en su hipótesis naturalizadora .

Sin embargo, Rousseau va a hacer lo mismo que Condillac: imaginar a los hombres abandonados a sí mismos:

« (La religión) no nos prohíbe formar conjeturas extraídas sólo de la naturaleza del hombre y de los seres que le rodean, sobre lo que hubiera podido ocurrir al género humano si hubiera quedado abandonado a sí mismo”³⁸.

Rousseau sitúa a Condillac más bien dentro de la explicación religiosa, en tanto que pretende para su investigación un estatuto más epistemológico. Esta pretensión mostraría el sentido estructural del estado de naturaleza. Para ello, Rousseau asocia su método hipotético con el de la ciencia:

“No hay que tomar las investigaciones (...) como verdades históricas, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más próximos al esclarecimiento de la naturaleza de las cosas que a mostrar el verdadero origen, y parecidas a aquéllas que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo”³⁹.

Queda dicho que se trata de la naturaleza de las cosas lo que hallaremos mediante hipótesis, del mismo modo que lo hace la ciencia. Y que este método puede esclarecer la estructura humana, aunque no sería igual de clarificador para describir su génesis, algo tal vez más contingente. No podemos, por tanto, dar cuenta exacta de los hechos históricos (origen y evolución), que comenzamos por descartarlos, pero sí podemos, mediante razonamientos hipotéticos y condicionales aclarar cuál es la naturaleza humana, el ser “del hombre en general”. La hipótesis antropológica es aquí superior a la hipótesis histórica. Sin embargo, mucho más adelante, Rousseau va a proponer el mismo método conjetural para explicar el origen y desarrollo de la historia humana:

“Sobre los mismos principios que acabo de establecer no podría formarse ningún otro sistema que no me proporcionara los mismos resultados” Así dirá en las conclusiones: “Tal fue, o debió de ser el origen de la sociedad”⁴⁰.

Por tanto, es posible utilizar el mismo método hipotético para describir la naturaleza humana y trazar su historia, sólo que en este segundo caso su alcance sería más limitado, pero pese a lo que dice al principio, Rousseau confía en la capacidad descriptiva del método conjetural, al punto que lo pudo ser... apenas pudo ser de otro modo. Historia y naturaleza aparecen también, bajo el prisma metodológico, unidas.

³⁷ Condillac, E.B. (1746) de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, cito siguiendo la edición de Tecnos (1999) *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, parte II, cap I.

³⁸ Segundo Discurso, OC III, p. 133.

³⁹ *Ibid.*, p.135. Los subrayados son nuestros.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 162 y 178. El subrayado es nuestro.

¿Es posible pensar al ser humano de modo extra-social y extrahistórico? Según H. Gouhier, un ser humano sin historia es un concepto no sólo posible, sino necesario.⁴¹ Un ser humano en puridad natural es un concepto necesario en cuanto esencia misma de lo humano. Conocerse a sí mismo, la máxima atribuida a Sócrates, es llevada por Rousseau a esta oposición entre naturaleza e historia: la naturaleza humana es extrahistórica y es condición de posibilidad del conocimiento y reforma de la historia humana. La historia, en cambio, es un hecho contingente, pudo no haber sido o suceder de otro modo, luego no habría contradicción alguna en concebir el ser del hombre y su devenir, pues no son opuestos que integren el mismo orden apodíctico.

Pero existe también el otro lado de la cuestión. La historia parece también la condición de posibilidad del conocimiento del estado de naturaleza. Sin la presencia actual de la estatua de Glauco, no sería posible este giro hacia atrás. Del mismo modo, la historia, por un lado, oculta la naturaleza; pero en cuanto conciencia, se vuelve hacia ella, es más, es preciso dar cuenta de todo su recorrido para entender nuestra naturaleza. Como dice Gouhier, el drama histórico de la filosofía, o el drama filosófico de la historia, consistiría en que el deseo de autoconocimiento surja del hombre civilizado (l'homme de l'homme). La filosofía, que busca al hombre natural (l'homme de la nature), surge del mismo progreso que lo ha desvirtuado⁴². Con razón, el mismo Rousseau constata la paradoja intelectual:

“(Es) a fuerza de estudiar al hombre que nos hemos puesto fuera del alcance de conocerle»⁴³.

Los contrarios se necesitan mutuamente. La naturaleza parece precisar de una historia que la diferencie, como lo natural precisa de lo artificial para hallar su identificación, y el hombre parece necesitar ser desnaturalizado para comenzar a comprender su verdadera realidad en otra parte. Y este descubrimiento constata en el devenir histórico una distancia imposible de eliminar, pero que puede convertirse en un destino:

« Buscarás la edad en que quisieras que tu especie se hubiera detenido »

Sin embargo, si hubiera sido posible detenerse, ¿No estaríamos hablando aún del tiempo histórico? Y entonces, si se trata del tiempo histórico, ¿es que hay lugar en la historia humana para el hombre de la naturaleza? Esta idea no puede dejar de remitir a la frase anteriormente analizada: uno permanecieron, otros cambiaron. Aquí, sin embargo, el tono profético se impone y, junto a él, el lamento nostálgico del origen que configura no sólo el horizonte de un relato melancólico, sino la apertura de un discurso crítico:

« Quizás quisieras poder retroceder, y ese sentimiento debe hacer el elogio de tus primeros ancestros, la crítica de tus contemporáneos y el espanto de aquellos que tengan la desgracia de vivir después tuyo”⁴⁴.

Pero no se trata de un proceso estrictamente irreversible. Cuando la estilizada prosa de Rousseau parece habernos convencido de la tragedia, un leve giro basta para introducir un horizonte de esperanza:

“...las cualidades que has recibido, que tu educación y tus hábitos han podido depravar, pero no

⁴¹ Gouhier, H. (1984) *Les Méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, p. 27. Para lo que sigue ver chap.1 : « Nature et histories dans la pensée de JJ Rousseau », publicado también como artículo en *Annales de la Société Jean Jacques Rousseau*, nº33 (1953-1955) ; se puede leer en línea en <http://www.sjr.ch/index.php/annales/annales-en-ligne>

⁴² Ibid. p.12

⁴³ Segundo Discurso, OC III, p.123

⁴⁴ Ibid., p. 133

destruir»⁴⁵.

Hay caminos de retorno, aunque tal vez no sean estrictamente históricos⁴⁶. Elogio del pasado, crítica del presente, terror del futuro. Estos son los ingredientes del relato.

Naturaleza e historia: del salvajismo al primitivismo

“La especie ya era vieja y el hombre permanecía siempre niño”

En el estado de naturaleza, el “primer embrión de la especie” es descrito por Rousseau como un animal solitario y autosuficiente, en un medio cubierto “de bosques inmensos”. Como señala Todorov, la idea de naturaleza se desliza aquí hacia la de bosque. De hecho, Rousseau buscaba en sus paseos en el bosque el reencuentro empático con aquel estadio:

« El resto del día, hundido en el bosque, buscaba allí, y encontraba, la imagen de los primeros tiempos, de los que yo trazaba orgullosamente su historia”⁴⁷

El ser humano está diseminado y comienza imitando a los animales en sus técnicas. El hombre no tiene “quizás” instinto propio pero aprende e incorpora los instintos ajenos, lo que muestra una capacidad de aprendizaje y una facultad inteligente que Rousseau rápidamente va a limitar: el hombre salvaje no tiene reflexión porque no tiene lenguaje articulado, rasgo humanizador que, sin embargo, queda fuera de la órbita estructural del Discurso.

En el estado de naturaleza todo es uniforme, pues no hay “...cambios bruscos y continuos que causen las pasiones y la inconstancia de los pueblos reunidos”. Vemos aquí, perfilados, los elementos de esta confrontación: el estado de naturaleza, uniforme y sin cambio, la pasión, que actúa como detonante de las sucesivas transformaciones, y la historia de las sociedades, señalada por los pueblos reunidos, resultado de esta transformación.. En realidad, la naturaleza humana se sitúa más allá de muchas polarizaciones: la naturaleza humana no es intrépida, pero tampoco tímida, no es agresiva, pero tampoco cobarde... si algo la caracterizaría sería la suma de sus cualidades negativas. Poco puede afirmarse de esos seres dispersos que viven en un entorno uniforme y que conocen sus ventajas y límites con el mundo animal. Contenidos en su propio ser fundamental, toda alteración parece necesariamente extrínseca, incluso la enfermedad que para Rousseau es más bien un producto social, signo de la degeneración del ser humano; en este contexto dice:

“...la mayoría de nuestros males son nuestra propia obra y habríamos evitado casi todos conservando la forma de vivir simple, uniforme y solitaria que nos fue prescrita por la Naturaleza. Si ella nos destinó a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra-Natura y que el hombre que medita es un animal depravado”⁴⁸.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ En este sentido, La Nueva Heloísa, el Emilio y el Contrato social, representan intentos de desalienación humana mediante el artificio literario, educativo o político-legal. Rousseau dice en *Rousseau juge de Jean Jacques* que « la naturaleza humana no retrograda jamás y nunca se remonta hacia los tiempos de inocencia e igualdad unavez nos hemos alejado », pero, aunque no se puede volver, si se puede al menos intentar “detener si fuera posible el progreso de aquellos cuya pequeñez y situación les han preservado de una marcha tan rápida et” OC I, p. 935

⁴⁷ Les Confessions VIII, O.C. I, p. 388, Todorov, 1999, p.150

⁴⁸ Segundo Discurso, OC III, p.138.

Si para Hegel la enfermedad del animal es el devenir del espíritu, para Rousseau la salud del animal es la quietud del espíritu. La relación animal - ser humano anima también el tono del Discurso: en la primera parte, la comparación con el mundo animal es extensa, y el tono optimista; en la segunda parte, el primer atisbo de autoconciencia surge de un sentimiento de superioridad frente a éste ⁴⁹.

Rousseau parece inspirarse en Buffon, para quien dos causas explicarían muchas de las enfermedades humanas: la agitación de nuestra alma (las pasiones influyen en la salud) y la imperfección de nuestros sentidos (el animal conoce los límites de su naturaleza, el hombre, en cambio, esas constricciones)⁵⁰. Para Rousseau, sin embargo, el hombre de la naturaleza no fuerza esos límites. Su naturaleza es tal que la enfermedad aparece como un defecto social y la medicina, como la ciencia en general, y la filosofía, serían dispositivos propios de una naturaleza alterada, que contribuyen a su degradación. La enfermedad va a quedar así asociada, en realidad, a todo proceso de reflexión; y la reflexión puede considerarse como un efecto secundario de la cualidad más propiamente humana: la perfectibilidad.

Solo, ocioso, dormilón y ocupado de su propia conservación, con la vista, el oído y el olfato muy desarrollados, "Tal es el estado animal en general, y tal es también, según informe de los viajeros, el de la mayoría de los pueblos salvajes"⁵¹. Rousseau parece aproximar aquí el estado natural con el de las sociedades primitivas y acude al expediente etnológico de su época para confirmarlo. Se ha hablado, a partir de este pasaje, de primitivismo en Rousseau⁵². Según algunos autores Rousseau confundiría el estado de naturaleza con el de esas sociedades primitivas, tal que el hombre primitivo sería el verdadero hombre de la naturaleza.

¿Existe tal ilusión primitivista en Rousseau? El mismo Rousseau señala varias veces la distancia que hay entre el estado de naturaleza y las actuales "naciones bárbaras y salvajes"⁵³ Incluso, según Lovejoy, el discurso primitivista, no sería propio de Rousseau, al contrario, Rousseau imitaría una tradición pero revertiendo su sentido:

"...la tensión primitivista era el lado tradicional e imitativo del contenido del Discurso, en contra de lo que se suele pensar. La relativa innovación consistía en repintar el retrato del verdadero hijo de la naturaleza para que apareciera con un aspecto mucho menos agradable, incluso aunque mantuviera algunos de sus antiguos rasgos".⁵⁴

⁴⁹ Guichet ha señalado que hay en realidad dos salvajes, dependiendo del lado en que se enfoque: la animalidad o la humanidad. Ambos han sido distinguidos en la obra científica del siglo XX: *l'homme nu*, según la expresión del antropólogo Lévi-Strauss y *the naked ape* según la expresión del etólogo Desmond Morris. Así, el salvaje aparece al principio "livré au seul instinct" pero, a la vez es "un agent libre", Guichet, J.-L. (2006), *Rousseau l'animal et l'homme*, Paris, Les éditions du cerf, « Les deux sauvages » pp 295-304.

⁵⁰ OCIII, p.138 n3

⁵¹ OCIII, p.140-141 (y n.2). Sobre los relatos de viajes, Rousseau tenía considerable información; cita, entre otros, los *Voyages de François Coréal aux Indes Orientales* y a P. Kolbe, quien describió la vida de los Hottentots. Sobre la literatura exotista de la época ver Chinard, G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et XVIII siècle*. También hay un análisis detallado en Duchet, 1971, primera parte: «Du mythe aux images», pp.25-226. Una buena síntesis de la perspectiva histórica y teórica en Iglesias, C., *Razón y sentimiento en el siglo XVII*, Madrid 1999, "El paraíso perdido en las cartas persas y en los Discursos roussonianos", p. 267-294

⁵² Ver OC III, p. 141 y n1. Obsérvese nuevamente el solapamiento en la analogía: "...sus proyectos limitados como sus vidas, se extienden apenas al final de la jornada: tal es aún hoy el grado de previsión del Caribe", Segundo Discurso, OCIII, p.144. Sobre la acusación de primitivismo ver de Maestre, J., *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, ed Vitte, Lyon-Paris 1924.

⁵³ Ibid. p.136, nVI del autor. Obsérvese que aquí sitúa a las sociedades primitivas en estos dos estadios.

⁵⁴ Lovejoy, 1948, p.23. Mornet ha señalado que la teoría de los orígenes era ya una teoría antigua cuando Rousseau la retomó en 1754. Mornet constata 70 obras anteriores dedicadas al elogio de los pueblos salvajes: "Lo que añadió Rousseau a lo que era curiosidad o diversión es el lamento nostálgico". Mornet, D. (1988) *El pensamiento francés en el siglo XVIII*, Madrid, Encuentro, pp 56-

Si la literatura primitivista exaltaba al hombre de la naturaleza, Rousseau lo pintaba “en un estado de virtual idiotéz” que contrastaría con las pretensiones edificantes, sobre todo del pensamiento deísta. Rousseau, sin embargo, se habría alineado junto a los antagonistas del primitivismo y de la religión, al punto que, según Lovejoy, el Segundo Discurso ayudó a debilitar el predominio de las ideas primitivistas en la mente del lector dieciochesco⁵⁵.

Conviene volver a recordar que Rousseau limita el alcance real de su analogía, pues, más adelante, cuando traza una comparación entre las primeras sociedades prehistóricas y “el ejemplo de los salvajes encontrados casi en ese punto”, equiparando prácticamente su condición, añade que la confusión se debe a:

“... no haber distinguido suficientemente las ideas, y remarcado cuán lejos estaban ya esos pueblos del primer estado de la naturaleza”⁵⁶.

Y si bien lo dice para las primeras, vale, por su equiparación, para las segundas. No parece, por tanto, que Rousseau no sea consciente de las limitaciones de su analogía, ni de sus riesgos. Ahora bien, no sólo están los que le acusan de particularizar al ser humano en un estadio concreto de su evolución; también están las interpretaciones intelectualizadoras de algunos autores que aquí hemos citado (por ejemplo, Gouhier o Goldschmidt). A ambas posiciones interpretativas se dirige Duchet:

“A menudo se ha cuestionado si el hombre salvaje de Rousseau era una pura abstracción, el hombre esencial e ideal, o bien era el hombre real de los primeros tiempos. Nos parece que se ha insistido demasiado sobre el carácter hipotético del estado de naturaleza según Rousseau, olvidando la lógica que funda el recurso a tal hipótesis. El desarrollo del segundo Discurso es, en efecto, totalmente comparable al de un diálogo platónico: alejándose de los ‘hechos’ por una lenta ascensión, para formarse una idea del hombre salvaje que sea verdaderamente ‘apropiada para aclarar la naturaleza de las cosas’, Rousseau redesciende inmediatamente hacia los fenómenos, y tomándolos de alguna manera dentro del haz de la idea, religa a unos con los otros dentro de una misma transparencia”⁵⁷.

En realidad, es algo más que una comparación metodológica lo que propone Duchet. Si tomamos la comparación en lo que puede tener de significativo (sin platonizar excesivamente a Rousseau) debemos dar entonces un grado de verosimilitud y realidad a la analogía primitivista: ésta no es la realidad de la naturaleza humana, pero deja entrever mejor su poso, del mismo modo que la cosa concreta imita o participa de la idea platónica. Parece, por tanto, imposible librarse de esta ambigüedad. Desde esta perspectiva, el primitivismo se hace incluso necesario, no sólo metodológicamente como una analogía aproximativa, sino como una cierta realidad del origen inserta en el tiempo presente, de tal modo que el ser humano pueda mirarse a sí mismo en su forma más embrionaria. Esta perspectiva es fundamentalmente retrógrada, de tal modo que la mirada sobre las actuales sociedades primitivas se

57.

⁵⁵ Ibid. p. 25. Lovejoy hace hincapié en el sentido de la nota X del Segundo Discurso, donde Rousseau, partiendo de relatos de viajeros, equipara algunos animales semejantes a los hombres que se han encontrado con “auténticos hombres salvajes (...) en el estado primitivo de naturaleza” (OC III, p.). Estos animales son los póngos y los orangutanes. “The only difference, indeed, between primitive man and the gorilla discoverable in Rousseau’s pages is favourable to the latter animal”, p.17

⁵⁶ OC III, p. 170. Otro ejemplo: “Aunque los salvajes de América canten, dado que hablan, el verdadero salvaje no canta jamás” *Dictionnaire de musique*, O.C. V, p.695. Goldschmidt ha remarcado esta distancia asimétrica que impediría hablar de primitivismo en Rousseau: “la distancia es más grande entre el civilizado y el primitivo que entre el hombre y el animal», 1983, p. 294.

⁵⁷ 1971, p. 338. Duchet señala como clarificador el *Seconde Préface de la Nouvelle Héloïse*: “R.- ¿Sabe hasta qué punto los hombres difieren unos de otros? ¿Cuánto se oponen los caracteres? (...) Convengo en ello, ojalá que se sepa discernir lo que hace las variedades de lo que es esencial a la especie”, *ibid.*, p. 337 y n.80.

justificaría no por su relación con nosotros sino, fundamentalmente, por remitir, en el tiempo histórico, a un pasado que las precede, del que están tan alejadas como vinculadas. De este modo, la mirada retrospectiva no se vuelve hacia un espacio imaginario o mítico, sino hacia un tiempo real. El primitivismo es un eco real del origen.

Historia y pasión : la sociedad naciente y sus renacimientos

“La sociedad naciente (...) es la verdadera juventud del mundo”

El primitivismo no puede satisfacer completamente los requisitos del estado de naturaleza porque hay un aspecto crucial que no puede mostrar: el estado asocial del ser humano. Sin embargo, satisface un requisito no desdeñable para Rousseau: la integración comunitaria, de alto valor en el conjunto de su obra. El ideal existencial de Rousseau no es el buen salvaje, sino la edad de oro de la humanidad, esa época en que el hombre comienza a juntarse y en la que los efectos perversos del entramado social no se han desarrollado aún. Un término (semi) medio, si se quiere, en el que fuerzas contrapuestas mantienen un precario equilibrio.

Esta tensión soledad-comunidad actúa tanto en el conjunto de la obra de Rousseau como en su propia vida: cuando Rousseau vivía en París escribía sobre el buen salvaje, cuando se retiró al campo, escribió sobre la sociedad y sobre sí mismo. Vida y obra manifiestan una misma inquietud, si bien Rousseau y Jean Jacques parezcan contraponerse.

Veamos ahora cómo se produce el paso de la dispersión natural a las primeras formas sociales. En la segunda parte del Discurso sobre la desigualdad, Rousseau se dispone a narrar los hechos que condujeron a clausurar “ese último término del estado de naturaleza” en el mismo momento en que “el primero que habiendo vallado un terreno, se aprestó a decir, esto es mío”. Pero esta idea de propiedad es, según Rousseau, dependiente de muchas ideas anteriores. Por lo tanto, el estado de naturaleza no se clausura en un determinado momento, sino que, a la vez que parece cerrarse, sigue actuando durante mucho tiempo, sometido a una “lenta sucesión de acontecimientos”.

“Hubo que hacer muchos progresos, adquirir mucha industria y luces, transmitir las y aumentarlas de edad en edad antes de llegar a este último término del estado de naturaleza”⁵⁸.

La estructura de la obra hace pensar que en la primera parte se ha cerrado la explicación sobre el estado de naturaleza. De hecho, Rousseau comienza esta segunda parte situándose en el punto final, la desigualdad de la sociedad civil, señalando grosso modo el nexo conceptual que conducirá a ella. Sin embargo, al mismo tiempo, establece que se trata de una sucesión dentro del estado de naturaleza.

Este período intermedio, de salida del puro aislamiento del estado de naturaleza, es llamado en el Segundo Discurso “la sociedad comenzada” y en el EOL “los primeros tiempos”. La ambigüedad es notable en el capítulo IX de esta obra, pues se refiere a esta época como la de “los primeros hombres”, de los que dice que fueron “cazadores o pastores”. Algo más adelante Rousseau dirá lo siguiente:

“A la precedente división se refieren los tres estados del hombre considerado en relación con la

⁵⁸ OC III, p. 164. Duchet ha definido a este periodo de barbarie como « segundo estado de naturaleza » (1971, p.327).

sociedad. El salvaje es cazador, el bárbaro es pastor, el hombre civilizado es labrador”⁵⁹.

Siguiendo esta caracterización, tendríamos una evolución del estadio salvaje al de barbarie, en función de un modo de vida opuesto, la caza y el pastoreo, que constituyen dos formaciones sociales diversas. Es más, como señala M. Launay, dentro del estadio salvaje hay también una evolución pues Rousseau dice:

« En este estado de embrutecimiento (...) los más activos, los más robustos (...) se hicieron cazadores”⁶⁰.

Este ejemplo ilustraría también el carácter temporal del estado de naturaleza y cómo puede entenderse esa enigmática frase según la cual “unos se perfeccionaron o deterioraron (...) otros permanecieron largo tiempo en su estado original”. La ambigüedad entre el estado salvaje y el bárbaro parece cernirse nuevamente sobre estos primeros tiempos, pues Rousseau va a hablar, a un tiempo, de dispersión y de familia. Así, por un lado, Rousseau dice:

“Llamo los primeros tiempos a aquellos de la dispersión de los hombres, en cualquier edad del género humano que se quiera fijar la época”⁶¹.

Pero, a la vez, Rousseau sitúa esta época, en el EOL, en el momento en que:

“los hombres esparcidos sobre la superficie terrestre no tenían más sociedad que la de la familia, más leyes que las de la naturaleza, más lengua que el gesto y algunos sonidos inarticulados”⁶².

La idea de dispersión y la de familia no parecen convenir, en principio al mismo momento, pues cada una señala en dirección opuesta: la soledad del estado de naturaleza y la sociabilidad intrínseca del ser humano, respectivamente. Tal vez podamos explicar estas ambigüedades distinguiendo temporalmente, ambos momentos, y atribuyendo, como hace Duchet, un carácter equívoco a los términos *dispersión* (según él se referiría ahora a la dispersión en grupos de familias) y *primeros tiempos*:

“La ‘dispersión’ de las familias no es aquella de los primeros hombres ‘dispersos’ entre los animales; no son los primeros tiempos sino por referencia a una cronología larga, que es la del Discurso, reducida en el ensayo a los tiempos históricos”⁶³

...e incluso podemos admitir que :

⁵⁹ EOL, OC V, p. 400. Starobinski sostiene que Rousseau trata de acordar su explicación con la narración bíblica “asignando eso ‘primeros tiempos’ a la época postdiluviana”, p.395, n.1. Convendría, sin embargo, recordar la crítica de Rousseau a Condillac en el Segundo Discurso, precisamente por intentar acordar su explicación con la de la Biblia.

⁶⁰ Ibid. p. 399. Launay, M. (1971), *JJ Rousseau écrivain politique*, Grenoble, ACER, p.209.

⁶¹ EOL, O.C. V, p.395. Sobre la continuidad entre EOL y Segundo Discurso, dice Ch. Porset: “Los primeros tiempos de los que aquí habla se sitúan después de la descripción del hombre natural del Segundo discurso », JJ Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, Ducros, Bordeaux, 1968, p.90, n.1. De la misma opinión, entre otros, por ejemplo Derathé, R., *Le Rationalisme de JJ Rousseau*, PUF, Paris 1948, p. 17 n. 2.

⁶² Ibid., ver la nota de Rousseau sobre los primeros tiempos, en esta misma página

⁶³ 1971, p. 328. Para Duchet, la ley de los estados y los diferentes momentos de la evolución humana están perfectamente delimitados en el Segundo Discurso, véase su cuadro cronológico en la p. 376. Sin embargo, Launay señala que pese al meritorio esfuerzo de Duchet por hacer consistente la cronología roussoniana, hay que distinguir el rigor del planteamiento de la precisión del resultado, 1971, p.208

“En el interior de cada estado subsisten trazas del estado anterior, mezcladas con rasgos que anuncian el posterior estado”⁶⁴.

Esto no impide que sigamos hablando, en todo momento, de una continuidad del estado de naturaleza, ya sea conceptual (la dispersión es un rasgo relacionado con la idea de origen), ya sea temporal (el paso de la dispersión individual a la familiar, según la “larga cronología del Discurso”). Esto se observa, con más detalle, en el Segundo Discurso. Allí se describe un progreso técnico que genera una evolución cognitiva y que precisa ya de ciertas formas, aunque esporádicas, de agrupamiento⁶⁵. Las constricciones naturales, que Rousseau invoca cuando tiene que explicar un cambio evolutivo, o, como él dice, una revolución, explicarían en términos generales el progresivo, aunque atenuado, acercamiento interhumano, inversamente proporcional al alejamiento del mundo animal, no sólo destacable por el agrupamiento de cazadores, sino por el surgimiento de una protoforma de autoconciencia generada por el sentimiento de superioridad sobre los animales:

“Así fue como la primera mirada que (el hombre) dirigió sobre sí mismo produjo el primer movimiento de orgullo”⁶⁶.

El establecimiento y diferenciación de las familias supone, según el Segundo Discurso, la primera revolución del estado de naturaleza. Esta revolución introduce diversas novedades: una forma de propiedad, el sedentarismo de la mujer (primer momento de diferenciación con el varón), las primeras manifestaciones del corazón, una moralidad que comienza a introducirse en las acciones humanas, y un reblandecimiento general del vigor físico que lleva a una perniciosa forma de acomodamiento, donde lo secundario se acabará volviendo necesario (pese a que la pereza es algo connatural al *homme de la nature*, según la primera parte del Discurso).

Sin embargo, pese a las luces y sombras de este estadio, esta es la edad dorada del género humano:

“...este período del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y más durable (...) el ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano está hecho para quedarse siempre en él, que ese estado es la verdadera juventud del mundo”⁶⁷.

Nuevamente observamos la analogía primitivista; pero ahora podemos comprender mejor su alcance y lo impropio del término. Las sociedades primitivas no reproducen el primer estado de naturaleza, aunque esto no sería indicativo de una carencia, pues el estado verdaderamente humano, en aquello que atañe a la felicidad como realización moral del ser humano, es este estado de barbarie que está a mitad de camino entre el defecto del puro estado salvaje (la indolencia) y el exceso del estado civilizado (la petulancia), lo cual debe tomarse como un ejemplo de una caracteriología más amplia. Hay un elemento práctico diferenciador, que permite pensar este término medio como un estado de autosuficiencia, propio del estado de naturaleza:

“...en tanto que se aplicaron a obras que uno solo podía realizar (...) vivieron libres, sanos, buenos

⁶⁴ Ibid.p. 348. El mismo autor señala que este periodo, llamado edad de las cabañas, “está lleno de contradicciones: natural e inhumano, costumbres feroces y corazones tiernos, mucho amor por sus familias y aversión por la especie”, *ibid.*

⁶⁵ 1971, pp.327-328.

⁶⁶ OC III, p. 166. El paréntesis es nuestro

⁶⁷ *Ibid.* p.171

y felices (...) pero en el instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro (...) la igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se hizo necesario”⁶⁸.

Por tanto, aunque es necesario remontarse al estado de naturaleza para conocer al ser humano, el ideal de vida humana consistiría, en todo caso, en el de esta época de la edad de las cabañas, “la época más feliz y durable”. Felicidad y duración remiten aquí a la dimensión temporal de la conciencia humana, ausente en el estado de naturaleza, pero que pueden ser vistos como el trasunto temporal de esa bondad natural y permanencia del estado de naturaleza. Curiosa naturaleza humana en cualquier caso, que precisa realizarse...pero no mucho. Pues la perfectibilidad tiene su eclosión positiva en este período, incluso pese a desarrollarse, atenuadamente, algunos rasgos que anuncian un futuro sombrío, y que no son sino el precio del progreso de esa conciencia humana. El hecho de situar el ideal en este periodo intermedio permite restituir en el tiempo y en el espacio un origen que comienza a cambiar sus ropajes metafísicos y míticos por otros históricos y culturales.

Es el expediente natural el que sirve para explicar el tránsito hacia formas sociales más complejas. La creación de los primeros pueblos estará precedida de una revolución física:

“Las asociaciones del hombre son en gran parte obra de los accidentes de la naturaleza (...) inundaciones o terremotos (...) revoluciones del globo desgajaron y cortaron en islas porciones del continente”⁶⁹.

La naturaleza, que había separado al ser humano, le obligó a unirse al dividir y aislar la tierra en islas. Cuando la tierra es una, los hombres viven separados en una especie de inmenso bosque; cuando la tierra se fragmenta, los hombres crean las primeras sociedades. Es una contraposición que ya nos resulta familiar. Así surgieron las naciones y las lenguas. El relato del EOL se centra en este momento, pues en él se trata de mostrar el origen del lenguaje, explicación que había quedado truncada en el Segundo Discurso. Imperceptiblemente, Rousseau describe aquí la evolución interna de este periodo, que es el de barbarie. Ya no se remarca aquí el aislamiento de las familias, al contrario, ahora se muestra cómo se produce el acercamiento tribal de clanes, y en un tono apasionado. Si en el Segundo Discurso la autosuficiencia establecía el límite, más allá del cual la necesidad del otro haría inevitable el advenimiento de la desigualdad social, aquí esa necesidad del otro será la causa del acercamiento mutuo y de una forma social no desigual. Pero Rousseau no la reconoce como necesidad, pues no es de orden material, sino fruto de la pasión. Junto a los pozos de agua comunes (signos de necesidad material compartida) la pasión se va a elevar sobre el imperio de la necesidad:

“Allí se formaron los primeros lazos de las familias; allí fueron las primeras citas de los dos sexos. Las jóvenes iban a buscar agua para el hogar, los jóvenes iban a abrevar sus rebaños (...) el corazón se emocionó (...) sintieron el placer de no estar solo”.

Y el agua va a trascender su condición natural para convertirse en metáfora del amor:

“El agua se hizo insensiblemente más necesaria, el ganado tuvo sed más a menudo; se llegaba con prisa y se partía con pesar”.

La soledad, condición del estado de naturaleza, comienza aquí a ser una experiencia de la

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ EOL, OC V, p. 402 /Segundo Discurso, OC III, p. 168-169

conciencia, contrapartida del amor, aunque sólo es señalada como posibilidad, pues imperan los sentimientos compartidos que unen socialmente. La descripción idílica de Rousseau parece anhelar el tiempo detenido, trasunto de la permanencia del estado de naturaleza:

“En esta edad feliz donde nada marcaba las horas, nada obligaba a contarlas”.

La coincidencia entre la filogénesis y la ontogénesis es aquí total, pues en la juventud de la humanidad, los jóvenes son los protagonistas, al punto que Rousseau atribuye a los jóvenes la evolución del lenguaje familiar a un próximo lenguaje nacional:

“...una ardiente juventud olvidaba gradualmente su ferocidad, se aprovisionaban poco a poco los unos con los otros; esforzándose en hacerse entender aprendieron a explicarse”.

Y, sin solución de continuidad, música, danza y lenguaje aparecen unidos en la fiesta popular, máxima expresión del espíritu comunitario:

“Allí surgieron las primeras fiestas, los pies saltaban de alegría, el gesto apresurado ya no bastaba, la voz lo acompañaba con acentos apasionados, el placer y el deseo confundidos se hacían sentir a la vez. Allí fue, en fin, la cuna de los pueblos, y del puro cristal de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor”.⁷⁰

Este es el momento de la pureza, de la transparencia humana, de la comunicación de las almas. Tal y como explica Starobinski, la fiesta popular expresa la “autoafirmación de la transparencia de las conciencias”⁷¹. Rousseau idealiza esta figura comunitaria del origen, cuya continuidad en su obra es muy significativa. Desde el punto de vista histórico, hay una continuidad entre el relato anterior del EOL y algunas instituciones culturales del mundo antiguo. El mundo antiguo es, por una lado, un espejo del origen; así, refiriéndose a “los siglos de barbarie”, Rousseau dice de la antigüedad:

“hubo un tiempo, y así todos los monumentos de la antigüedad nos lo atestiguan, en que las almas ardientes (...) fermentaban, por así decir, la levadura de la verdad”⁷².

Pero el mundo antiguo, no sólo tiene una función especular, pues al atestiguar el tiempo heroico de los orígenes lo reproduce y prolonga en sus propias formas culturales, creando una nueva versión del origen del ser humano, visto retrospectivamente, en la que se miraran las épocas posteriores:

“Enseñemos, si es posible, a nuestros contemporáneos que hubo un tiempo en el que existían hombres y deploramos la desgracia y la vergüenza de nuestro siglo al vernos forzados a buscarlos tan lejos de nosotros”⁷³.

El recorrido histórico es casi imperceptible, pero ya estamos en Grecia:

“Los pueblos reunidos se pusieron a cantar (...) este ardor apasionado transmitiéndose a toda la

⁷⁰ EOL, OC V, p. 405-406

⁷¹ 1982, p. 122.

⁷² *L'Origine de la melodie*, OC V, p.333.

⁷³ *Histoire de Lacédemone*, en *Fragments politiques*, OC III, p. 544. El derecho sagrado de la historia consiste en honrar la verdad, y su mayor utilidad, « hacer amar con ardor a todas las gentes de bien y detestar a los malvados », p. 545

persona animó los primeros pasos, el gesto de los asistentes respondía a los discursos del corifeo y marcaba el aplauso general”⁷⁴.

El mundo griego, conserva muchos rasgos del origen, por ejemplo, la musicalidad de la lengua, rasgo originario pues lengua y música surgieron al unísono⁷⁵. Del mismo modo, lengua, música y danza estaban unidas en Grecia:

“...la Danza, el Gesto, la Poesía, incluso la colección de todas las ciencias (...) Los atenienses daban a todas las artes el nombre de Música”⁷⁶.

El elogio de la Tragedia está muy próximo al de « las primeras fiestas”:

“Esos grandes y soberbios espectáculos dados bajo el cielo, a la vista de toda una nación (...) capaces de inspirar a los griegos una ardiente emulación y de calentar sus corazones»⁷⁷.

Aún así, la Tragedia griega no llega a colmar todas las expectativas. De modo casi inevitable, la institucionalización de las artes conlleva su progresiva degeneración. La causa es la ruptura comunitaria, pues, recordando sobre todo su crítica al teatro moderno, el problema es la transformación del ciudadano activo en público pasivo. Ahora bien, aún sería posible restituir plenamente el origen mediante otra forma de espectáculo que, está sí, conecta plenamente con los primeros tiempos: la fiesta republicana:

“Es en pleno aire, bajo el cielo donde hay que reunir y librarse al dulce sentimiento de vuestra felicidad (...) Que vuestros placeres (...) sean libres y generosos como vosotros. Que el sol ilumine vuestros inocentes espectáculos, vosotros formareis el más digno de todos los espectáculos (...) dad a los espectadores en espectáculo, convertidlos en actores, haced que cada uno se vea y se ame en los otros, a fin de que todos estén mejor unidos»⁷⁸.

La función de la fiesta consiste en hacer posible a un tiempo la expresión individual y la colectiva, restituyendo la igualdad civil y el sentimiento de pertenencia comunitaria, del mismo modo que en los primeros tiempos:

“Todo era heroico y grande en las antiguas fiestas. La ley y las canciones llevaban el mismo nombre, resonando al unísono en todas las voces, atravesando con el mismo placer todos los corazones”.⁷⁹

La conexión de esta visión del origen en la teoría política del Contrato Social se produce mediante esta analogía entre el espectador que es a la vez actor y el ciudadano que es a la vez gobernante:

“La exaltación de la fiesta colectiva tiene la misma estructura que la voluntad general del Contrato Social (...) Lo que el Contrato estipula en el plano de la voluntad y del tener, lo realiza la fiesta en el plano de la mirada y del ser: cada uno se aliena en la mirada de los otros, y cada uno es devuelto a sí mismo por un ‘reconocimiento’ universal (...) el yo que se contempla así es pura libertad, pura

⁷⁴ Ibid. p.334

⁷⁵ “El canto debió formarse con la lengua”, *L’Origine de la mélodie*, O.C. V. p.332

⁷⁶ *Dictionnaire de Musique*, OC V, « Musique », pp. 915,918

⁷⁷ *Lettre à D’Alembert*, OC V, p. 72

⁷⁸ Ibid. pp.114-115. Ver también *La Nouvelle Héloïse*, OC II, pp. 603 y 610.

⁷⁹ *L’origine de la mélodie*, p.334

transparencia, en continuidad con otras libertades y otras transparencias: es un yo común”⁸⁰.

Retazos del corazón

El ser humano podría restituir su situación original. Pero este origen no es el del estado naturaleza, sino el del estado social, que remite, en cualquier caso a una situación siempre anterior. Esta anterioridad entremezcla el orden temporal con el mítico, lo que permite esta continua fluctuación⁸¹.

La instauración política de un orden social humanizado, mediante la aplicación de los principios del Contrato, también remitiría a algo anterior, entreverándose los principios universales y permanentes de la razón, con las condiciones particulares y concretas de los países. El Contrato es abstracto, y los países son realidades concretas sujetas a constricciones climáticas, geográficas y consuetudinarias que hay que atender. Necesidad y contingencia, nuevamente, se entrecruzan en la mirada retrospectiva. Así, para aconsejar a los corsos, Rousseau lee a Diodoro de Sicilia en su descripción de la antigua Córcega; pero esta descripción remite a la Suiza que él cree recordar:

“Montañas, bosques, ríos, pastos. ¿No creeríamos estar leyendo la descripción de Suiza? También encontraríamos antaño en Suiza el mismo carácter que Diodoro da a los corsos”⁸²

Y la descripción que hace a continuación Rousseau de ese carácter suizo, ¿no nos puede recordar a nosotros al de Esparta? De este modo, remontamos la historia de los orígenes hasta las primeras formaciones sociales, pues las formas de los antiguos se acercan a aquella edad de oro. Pero volver hacia atrás es, a la vez, volver hacia sí mismo:

“Corsos, he aquí el modelo que debéis seguir para volver a vuestro estado primitivo”⁸³.

Penetrar en el corazón de la historia es también construir una historia del corazón. Volver hacia sí mismo es lo que Rousseau ha hecho muchas veces. Recordemos que Rousseau dedicó el Segundo Discurso a Ginebra, reconstituyendo por un lado los puentes con su ciudad natal y cerrando un círculo teórico sobre la historia:

“(para Rousseau) Ginebra es en Europa el Estado menos alejado de las ciudades antiguas, y Suiza es el país donde la inocente y salvaje libertad de los pueblos primitivos está mejor preservada (...) el modelo antiguo revive en los corazones virtuosos”.

Así, el elogio de su patria, con el que en ese momento Rousseau esperaba retornar a ella, le lleva a “la asimilación de los pueblos salvajes, de Esparta, de Roma y de Ginebra, en una suerte de permanencia moral e histórica en la que subsistiría la imagen de la libertad”⁸⁴.

⁸⁰ Starobinski, 1983, pp. 122-123

⁸¹ Burgelin, 1973, p. 216

⁸² *Projet de constitution pour la Corse*, OC III, p. 914

⁸³ *Ibid.*, p.915

⁸⁴ Launay, 1971, p.197. Rousseau declara haber echo el borrador del Prefacio en París y su finalización en Chamabéri, durante su viaje a Ginebra en 1954: “juzgando que era mejor para evitar todo conflicto no datarlo ni en Francia ni en Ginebra”. Tras su estancia en Ginebra había decidido “m’établir à Genève pour le reste de mes tours”. *Les Confessions*, OC III, p.392-393. La vertiente suiza se completa con el mito de los Montagnons y su extensión a todos los cantones suizo, cuya dispersión familiar e igualdad de bienes remite a la imagen de los primeros tiempos, ver *Lettre à D’Alembert*, p.55, n.3

Que en esta ocasión, el ciudadano Rousseau fracasara en su intento de retorno a casa puede ser visto como un síntoma existencial, pero no demuestra la imposibilidad de su discurso sobre los orígenes, sino la necesidad de su continua revitalización. De esto, tanto su obra como su vida dan rendida cuenta.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Rousseau

Rousseau, J.J., *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard: vol. I (1959), vol. II y III (1964), vol IV (1969), vol. V (1995).

Rousseau, J.J (1968), *Essai sur l'origine des langues*, Bordeaux, Ducros

Estudios sobre Rousseau utilizados

Baczko, B. (1970), *Rousseau solitude et communauté*, Paris-L Haye, Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton &co.

Burgelin, P (1971), *La philosophie de l'existence de JJ Rousseau*, Paris, Vrin

Derathé, R. (1948), *Le Rationalisme de JJ Rousseau*, Paris, PUF

Derathé, R. (1995), *JJ Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin

Derrida, J. (1971), *De la Grammatología*, Buenos Aires, Siglo XXI,

Duchet, M. (1971), *Antropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, François Maspero

Goldschmidt, V. (1983), *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin

Gouhier, H. (1984) *Les Méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*, Paris, Vrin

Guichet, J.-L. (2006) *Rousseau l'animal et l'homme*, Paris, Les éditions du cerf

Launay, M. (1971), *JJ Rousseau écrivain politique*, Grenoble, ACER

Leduc-Fayette, D. (1974), *JJ Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris, Vrin

Lovejoy, A. (1978), *Essay in the history of ideas*, Connecticut, Greenwood press, Westport,

Starobinski, J. (1983), *La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus

Todorov, T. (1999), *El Jardín imperfecto*, Barcelona, Paidós,

Trousson, R., Eigeldinger, F.S. (2006), *Dictionnaire de JJ Rousseau*, Paris, Champion,

VVAA (1984), *Pensée de Rousseau*, (1984), Paris, Seuil

Otras obras citadas

Condillac, E.B. de (1999) *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos

Lévi-Strauss, C. (2008), *Tristes Tropiques*, Paris, Gallimard, en *Oeuvres complètes*, vol. I

Mornet, D. (1988) *El pensamiento francés en el siglo XVIII*, Madrid, Encuentro