

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



REVISTA DE FILOSOFÍA

MONOGRÁFICOS

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 98
2021 - 2
Mayo - Agosto

Rousseau contra la ley natural

Rousseau against natural law

Iago Ramos

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4125-8086>

Universidad de Salamanca

Salamanca - España

iago.ramos@usal.es

Marcos S. Muriel

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7867-3649>

Universidad de Salamanca

Salamanca - España

marcoasm@usal.es

Resumen

En este artículo se reivindica la relevancia de la filosofía de Jean-Jacques Rousseau a la vez que resaltamos su carácter transformador. Para ello revisamos algunos aspectos de su pensamiento frecuentemente descuidados por la historia de la filosofía, como son sus estrategias para la persuasión del gran público o el carácter emancipador de su teoría antropológica, y cómo estos forman parte de sus argumentos contra las posiciones *iusnaturalistas*. El éxito notable de Rousseau a la hora de proponer un sistema filosófico coherente, a la vez que persigue el objetivo fundamental de la Ilustración de promover un cambio social profundo, ofrece lecciones para los pensadores que, en el presente, pretendan también impactar en la conciencia pública.

Palabras clave: Jean-Jacques Rousseau; ley natural; ilustración; el pueblo

Abstract

In this paper we will discuss the relevance of Jean-Jacques Rousseau's philosophy while remarking its capacity to promote social changes. To this end we will review some instances of his thought that are usually not considered by the History of Philosophy as philosophical works, such as his strategies to persuade the public or the emancipatory aim of his anthropological theory, and how these arguments face

recordando que David Hume y Jean-Jacques Rousseau suelen recibir una atención menor que un lector de ambos, Immanuel Kant, cuando son dos actores mucho más relevantes para el siglo XVIII y la historia de la civilización occidental moderna (cf. 2014). Afirma Bernardi que “es difícil encontrar un filósofo que no haya considerado un interlocutor mayor” (2014, 9) a Rousseau, aunque el tipo de diálogo que haya establecido con él no estuviese siempre a la altura. Afirmar que su filosofía no tiene coherencia porque carece de una obra lo suficientemente organizada, no solo pierde de vista el objetivo principal de la misma, sino que supone olvidar que las ideas se dan en los contenidos y no en las formas.

La defensa de las formas suele construirse sobre argumentos en los que se identifican formas con orden y sistema con un pensamiento sistemático. Así, por ejemplo, Ernst Cassirer afirma que Kant es más “importante” –un término tan indeterminado como común en las historias de la filosofía– que Rousseau porque el de Ginebra solo se había dedicado a la demolición certezas, mientras que el prusiano actuó como un cirujano suturando las heridas que el otro habría abierto para dar coherencia, sentido filosófico y un cuerpo al pensamiento de Rousseau (cf. Cassirer 2006, 121). Para la actividad de la propia filosofía, el orden que ofrece un sistema facilita el debate y la crítica, pero, ¿qué valor tiene la coherencia de un sistema filosófico cuando cae en manos de lectores no iniciados? La aridez es una de las principales quejas que expresan contra la filosofía los lectores ocasionales y los alumnos que se enfrentan a la asignatura Historia de la filosofía dentro un programa reglado. Algunos filósofos defienden que esta aridez es correlativa a la complejidad de las ideas y conceptos con los que trabaja la filosofía, descargando la responsabilidad de romper con la misma en el lector. Este argumento se vuelve contra ellos en el caso de autores como Rousseau, que escribe para el gran público. La propia erudición rousseauista no ha sabido mantener siempre la actitud correcta ante las dificultades que impone un texto en el que la diatriba filosófica no se presenta académicamente estructurada (cf. Ramos 2017).

Rousseau escribe buscando transformar al lector, quiere hacer pensar; no intenta construir un sistema inamovible incapaz de afectar ni verse afectado por las complicaciones de la existencia sino romper los muros de la academia y que los conocimientos que encierra iluminen a toda la sociedad. En pleno siglo XVIII, Adam Smith ya declara que hay dos Ilustraciones distintas: una, que se produce en Francia e Inglaterra, que es la verdaderamente exitosa en tanto que transforma la sociedad y otra, que se encierra entre los muros de la academia volviendo una vez y otra sobre sus propias ideas (243). Rousseau es claro en su objetivo y, por ejemplo, rechaza que el modelo político que discute en *Del Contrato social* no sea realizable: “Si no hubiese hecho más que un sistema, se habrían contentado con relegar el *Contrato social* con la *República* de Platón, *Utopía* o la *Historia de las Sevarambes* en el

país de las quimeras.”(2003c, 810). Transformar la sociedad es una motivación básica para todos los ilustrados. Fiarse de los mecenas de la Academia y confiar en que el trabajo académico puede transformar la sociedad no es su objetivo, porque las buenas intenciones acaban en las palabras que dedica Catalina II a Diderot, según Ségur, para zanjar sus juegos sobre el papel para la modernización de las instituciones políticas en Rusia recordándole que sus teorías políticas son solo eso, teoría (Ségur 34-35). Los dos contextos en los que sitúa Adam Smith cada vertiente de la Ilustración, expresa la clara diferencia entre Kant y Rousseau, así como entre sus respectivos legados: uno con más impronta en la filosofía y otro en el devenir de la civilización europea.

No es lo mismo tener una escuela detrás con alumnos aplicados en cuadrar axiomas con conclusiones que escribir pensando en el lector ocasional, pensando en el gran público. Rousseau sabía bien para quién escribía y cuál era el público al que quería llegar. Podríamos quedarnos con alguna de las dudas que presenta el propio Rousseau sobre sus capacidades para el oficio de *auteur*: “Una miserable pregunta de la Academia atizó mi espíritu y me empujó, a mi pesar, a un oficio para el cual no estaba hecho”(1999 928); “Es fácil entender cómo la seducción de un primer éxito y las críticas de los charlatanes me empujaron irremediablemente a proseguir la carrera [de autor]. Pero, ¿tenía yo realmente algún talento para escribir? No lo sé. Mi elocuencia siempre ha estado guiada por una persuasión ardiente y cuando esta persuasión no me embriagaba, he escrito muy mal. [...] Si hubiese escrito por escribir, estoy convencido de que nadie me habría leído”(2001c 1135); y decir que sus aciertos eran pura casualidad. Pero estas afirmaciones, que aparecen tras la condena de *Emilio*, tienen un claro tono exculpatorio y justificativo ante una situación que, si bien hoy no nos parece grave por la evolución de los estados europeos hacia la aconfesionalidad, ponía en peligro su vida y lo obliga a vivir como un fugitivo. Con ellas intenta descargar la responsabilidad de sus textos en una inspiración que bien podría entenderse como locura transitoria. Sin embargo, tales afirmaciones distan mucho de la seriedad con la que realizaba su trabajo: la minuciosidad con la que llevaba a cabo infinitas revisiones de cada texto; la autocensura con la que deshojaba las afirmaciones más comprometidas de los primeros borradores; su uso particular de la puntuación, que intenta seducir al lector con melodías que rompen la estructura gramatical y que hacen imposible traducir los textos respetando sus pausas; etc (cf. Steward 219). Podemos aceptar que le cogió por sorpresa el premio de la Academia de Dijon, como suele ser normal, pero no que su oficio de autor fuese una cuestión accidental.

En esta línea, podemos acudir al análisis con el que Victor Goldschmidt comienza su conocida monografía *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, y comprobar que el *Discurso sobre la Ciencias y las Artes* se ajusta a los principios estilísticos que el propio Rousseau proponía en un texto

inacabado de 1745, diez años antes del premio de la Academia de Dijon, titulado *Idea de método para la composición de un libro* (cf. Goldschmidt 19ss). En este manual de retórica, Rousseau sostiene que un texto bien escrito tiene que ser convincente, y no por cuestiones de sofística o manipulación, sino porque esa es la vía que tenemos para explicar correctamente una idea. Los textos son convincentes porque dialogan con el lector “con el propósito de instruir[lo] sobre alguna cosa que no sabía, lo que se hace enseñándole nuevas verdades o desengañándolo sobre alguna opinión falsa de que estuviese imbuido” (Rousseau 2000a, 1243). El texto es un interlocutor que nos ayuda a cambiar nuestra percepción de las cosas, por lo que no podemos limitarnos a la mera exposición de imágenes áureas que solo producen rechazo y a la búsqueda de ejemplos que refuerzan nuestras fobias, sino que debemos invitar al lector a una reflexión que le permita convertirse en alguien distinto.

Desde una perspectiva racionalista del hombre, podemos plantear que el lector, como sujeto poseedor de las mismas competencias epistémicas que el escritor, debe entender sus argumentos si se exponen correctamente porque hay una objetividad subyacente a la actividad del pensamiento. La perspectiva empírica, en cambio, considera que la experiencia del mundo es particular y la composición mental del mundo es lo que compone el sujeto. El modelo de sujeto que piensa Rousseau se corresponde con la línea empírica, centrándose en el carácter individual de nuestra experiencia del mundo. Beyssade ha propuesto que la racionalidad es una facultad que reside de forma virtual en la naturaleza del hombre, pero su argumento se centra en una expresión concreta y apuesta por la idea de perfectibilidad como sostén; una idea que, como señala Tinland(69) podría tener solo la función de acoger en el plano empírico el ideal de libertad y que, además, nos recuerda Binoche(8) que tiene una caducidad completa en Rousseau tras usarla, exclusivamente, en el *Segundo discurso*. Lo realmente definitorio del hombre es su perspectiva individual del mundo, que al ser compartida da lugar a la segunda naturaleza, un nuevo espacio, en el que se origina ese hombre del hombre que utilizará Pierre Burgelin utiliza para construir su lectura existencialista de la filosofía de Rousseau. Dice Burgelin, en este sentido, que el hombre del hombre se contrapone al hombre de la naturaleza para caracterizarse como un “individuo enmascarado que vive de la opinión que se tiene de él”(23). Un individuo en el que no se puede confiar porque sus acciones estarán afectadas por las intenciones del otro, y si piensa que lo están llamando ignorante se cerrará sobre sí mismo. Un individuo que defenderá con su vida cualquier falsedad si con ello cree parecer más listo; que para lo bueno y para lo malo, tiene el don de escoger cómo es y que puede tanto rechazar un conocimiento por despecho como abrazar otro por partisano y que por eso no debe aprender nada nuevo sin apropiarse de este nuevo conocimiento. Esta es la dimensión sobre la que se construye la idea de la segunda naturaleza (cf. Ramos 2014 150ss) y que articula su estrategia para enfrentarse a los males que observa en la sociedad.

exclusivos. Esa era la función de las Academias en el XVIII: justificar y reforzar las distinciones sociales a través de la cultura, lo que permitió, paradójicamente, el desarrollo de un pensamiento social disidente. La diferencia entre una ilustración verdadera y otra que hace Smith refiere a esta situación. A este respecto Marie recuerda que, en la Enciclopedia, Jaucourt comienza la definición de “Pueblo” señalando que es difícil de definir aunque, en el texto, no duda en desplazar la idea de pueblo desde la identificación entre pueblo con nación hacia la idea de pueblo como clase social. Esto es un avance importante en el pensamiento político, ya que reconocer al pueblo su condición de clase social lo libera de su pertenencia orgánica a un sistema político concreto. Se abre la puerta hacia la idea de un pueblo que puede gobernar su propio destino. Rousseau irá un paso más allá y sostendrá, en el marco del debate en torno a la forma y métodos de gobierno, que el pueblo es de por sí virtuoso. Cabe destacar, además, que Rousseau no habla del pueblo en tercera persona, sino que él mismo se incluye, quiere también ser pueblo. Todo ello constituye un desvío muy significativo del elitismo que había caracterizado hasta entonces el pensamiento político. Incluso en la filosofía política posterior, el elitismo es más bien la norma; cabría incluso afirmar que es poco menos que el supuesto fundamental de la filosofía política. Observamos este elitismo en autores posteriores tan destacados como John Stuart Mill, Ernest Laclau y Chantal Mouffe, o los padres de la propaganda moderna Edward Bernays y Walter Lippman. Para Marie, esta una de las razones por las que Rousseau se convertirá en un autor tan popular y en héroe de la Revolución francesa.

El pueblo que dibuja Rousseau es un pueblo noble porque en él reina la igualdad entre sus miembros, no es un pueblo nación, no es un pueblo demarcado, sino una clase social a la que no le afecta la estratificación del estado. Esto no debe confundirse con una negación de las nacionalidades y de las particularidades de cada nación, una cuestión que afecta a la práctica política, no al debate sobre lo político. El pueblo, de manera genérica, es un problema de la teoría política en el que los mitos y costumbres particulares se dejan a un lado para discutir su esencia y formas universales. Se dejan de lado los héroes nacionales y se plantean héroes transnacionales como el artesano, una figura que Rousseau idealiza de manera propagandística.

En manos de Rousseau, el artesano es el representante de las virtudes del ciudadano ideal. Es un hombre independiente porque domina las artes necesarias para la supervivencia que nos proporciona la sociedad –por lo que podría incluso fundar su propio estado, como Robinson Crusoe–, con lo que nunca será siervo: es un elemento activo y valioso para la sociedad. De este modo, el artesano es el ciudadano que ha decidido libremente pertenecer a un pueblo, ya que es el que no lo necesita. Cabe señalar que Rousseau no construye la imagen de este héroe político a partir de la nada, sino que refuerza su significado con imágenes idealizadas a partir de una base real. “El hombre del pueblo por excelencia”, tiene su modelo en los artesanos de Ginebra, que

“pertenecen a una nación y están atados a los *mores* y a los valores colectivos de esta, al mismo tiempo que participan en la orientación del destino de la misma en tanto que ciudadanos, miembros del cuerpo político”(Marie 162). Rousseau, apelando a su origen ginebrés, se erigirá a sí mismo como representante de esta estirpe que es capaz de triunfar contra “todo y todos” gracias a “la fe en el valor del mérito personal”(Marie 172). Y la vida del propio Rousseau, el caminante que no conoce fronteras, el que se reafirma en su oficio independiente de arreglista musical por encima de su figura pública, podrá servir como ejemplo de que es posible vivir como un hombre libre.

El proyecto ilustrado confía en que la sociedad de iguales es posible y para ello debe derrotar la ideología del estado absolutista, en el que los ciudadanos son súbditos que no participan en el devenir del cuerpo político al carecer de derechos. Una ideología según la cual el estado y el orden social se sustenta a partir del derecho natural. En la Enciclopedia, el artículo dedicado al derecho natural, escrito por Diderot, apunta en esta dirección al afirmar que “el uso de esta palabra es tan familiar que no hay nadie que no esté convencido en su interior de que lo conoce de manera evidente”(Enciclopedia 5:115); denuncia, por tanto, que es un concepto que no se pone en duda.

La idea de derecho natural funcionaba en la conciencia pública europea del siglo XVIII de manera similar a los Derechos humanos hoy en el mundo occidental: la mayoría de la sociedad considera que son una norma real sin entender su verdadero significado. Nadie piensa que no son una norma universal porque muchos países no los respetan, sino que entienden que aquellos países que no los respetan están actuando mal ante un tribunal que no sabrían especificar: ¿la O.N.U.? ¿la Corte Internacional de Justicia? ¿la historia? Una lectura crítica de las páginas internacionales de la prensa nos convence rápidamente de que los Derechos humanos distan mucho de ser una norma sustantiva, pero hay que estar en disposición de poder llevar a cabo dicha lectura crítica. Del mismo modo, resultaba evidente que las disposiciones del derecho natural no eran justificables ante determinadas aplicaciones; y dentro del propio sistema *iusnaturalista* se debatían estas cuestiones, tales como las dudas que muestra Francisco de Victoria respecto la naturaleza de las leyes a partir de paradojas sencillas como que el Papa solo tendría que pensar en la ley para que esta funcionase como norma (Victoria 90ss). Pero estos debates no llegaban, ni llegan, a la conciencia pública, que solo reconocía ciertos principios básicos del derecho natural como justificación de un orden social que, a pesar de sus desajustes e injusticias, era acorde a un orden normativo. Un orden que, además, se justificaba a través de una promesa engarzada en la providencia divina que permite explicar las injusticias presentes a través de una bondad futura y a través de argumentos provenientes de la alta cultura.

Analizando el rol de derecho natural en la ordenación política, Bruno Bernardi (2007) insistirá en el rol de la obligación en el debate sobre el modelo del contractualismo positivo frente al *iusnaturalismo* y la defensa del “compromiso libre de aquel que se obliga”(Bernardi 2007 277). Desde esta perspectiva, se aprecia mejor el valor de la propuesta de Rousseau, en la que la obligación debe surgir a la par del ciudadano y del Estado para garantizar una paridad entre obligación y pertenencia que se expresará en una participación equitativa de ambos en el gobierno. El planteamiento evita caer en una justificación de la ley a partir de un garante externo, como en el caso de Locke, que sostiene que la ley natural debe ser interpretada por el hombre y propone que la ley surja del vínculo social y que sea la conciencia del acuerdo mutuo que se genera entre individuos lo que garantice la equidad de la norma. Rousseau quiere evitar, porque considera que supone una debilidad para el modelo político que construye, la conclusión de que la naturaleza del cuerpo político sea la sustancia del derecho, ya que esto funcionaría como intervención transcendente de una realidad que se agota en la experiencia humana. El *Contrato social*, precisamente, plantea la necesidad de cambiar el funcionamiento del principio de obligación para que no sea heterónomo en ningún caso, sino que ha de fundarse exclusivamente en lo social como voluntad individual generalizada. El contrato social debe ser “un pacto de una especie particular, por la que cada uno se compromete con todos y de esto se sigue que el compromiso es recíproco de todos hacia cada uno, que será es el objetivo inmediato de la unión”(2003c 807), una condición que imposibilitará la sumisión porque la soberanía “reside esencialmente en todos los miembros del cuerpo”(807). Para garantizar la obligación serán necesarias leyes, que: “no tienen nunca un objeto particular e individual, sino que la aplicación de la Ley recae sobre objetos particulares e individuales”(2003c 808), de manera que el gobierno tendrá que dividirse siempre en las diferentes aplicaciones de la ley, que no puede estar en manos de un solo individuo, sino de un poder ejecutivo organizado. Gobierno que debe ser lo más extenso posible, hasta el punto de que todo el pueblo actúa como poder ejecutivo, porque no hace falta que nadie guíe al individuo que acepta la obligación de manera independiente y nunca por sumisión. La teoría contractualista de Rousseau es, a fin de cuentas, el modelo sobre el que se construyen el socialismo utópico y el anarquismo. Pero más allá de su proyección, interesa en esta ocasión cómo argumenta y defiende la necesidad de la justificación interna de lo social, rompiendo con la naturaleza divina y el materialismo, a través de una teoría antropológica particular. Este punto es, además, el que parece situarlo como un pensador diferente a sus compañeros enciclopedistas, más próximos al materialismo.

ley que nos sirva de guía para alcanzar la justicia, que sería el principal valor que reconocemos a la ley natural, se transforma en la necesidad de justificar la libertad de manera real frente a la impresión de actuar de manera voluntaria. El texto parece afirmar que no somos realmente libres porque desde nuestro nacimiento estamos sujetos a condiciones externas de carácter físico que también son sociales: el recién nacido depende de una madre, que no tiene que ser su madre biológica. De manera que la libertad no es absoluta sino social. Diderot juega con una paradoja clásica, al vincular la ley natural con la libertad, de manera que solo podemos afirmar la libertad de nuestras acciones individuales reconociendo, al mismo tiempo, una norma externa para ellas que guía y conforma nuestra libertad, el derecho natural es solo una norma heterónoma que puede ser sustituida por los usos sociales. Recupera la paradoja del *fatum* que ilustra en el mito de Edipo: la decisión con la que intento evitar mi destino puede ser la que de forma a ese destino. En este caso, afirma que la libertad más allá de la voluntad introduce un espacio transcendental del que se deriva una normatividad para mi voluntad que me afecta de la misma manera que me podría afectar un evento material. Si se acepta que la paradoja es insalvable, la norma se humaniza sustituyendo el rol de la ley natural de origen divino por la voluntad general o ley social surgida de manera orgánica de un mundo natural que nos obliga a ser sociales. La propuesta, además, no choca directamente con el *iusnaturalismo* y permite presentarse de forma conciliadora, ya que “si se piensa en la idea de especie en un flujo perpetuo, la naturaleza del *derecho natural* no cambiaría, pues sería siempre relativa a la voluntad general y al deseo común de toda la especie”(*Enciclopedia* 5:116).

Al igual que Diderot, Rousseau discutirá la idea de libertad apelando a los individuos que se ven afectados por ella, una estrategia que había posibilitado el propio Tomás de Aquino, la máxima autoridad de derecho natural, al reconciliar el conocimiento de la providencia con la experiencia individual. Rousseau explota esta vía reforzando la posición del individuo para atacar la efectividad de la ley natural a través de los conocimientos que poseemos de la naturaleza inmanente del hombre. Algo que muchos lectores no entendieron, ni entienden, al acercarse al *Segundo discurso* y por ello se suele decir que Rousseau dedica la primera parte del discurso a reflexiones antropológicas que no tienen relación con la pregunta propuesta por la Academia de Dijon. El objetivo principal, por tanto, de los argumentos que encontramos en la primera parte del *Discurso sobre la desigualdad* busca liberar la actividad hombre de todo tipo de intervención exterior.

Rousseau comienza señalando brevemente en el cuerpo del texto (en las notas desarrolla más sus consideraciones) la situación en la que se encuentra la historia natural (que se corresponde con nuestra actual biología) respecto el estudio de la naturaleza del hombre. Advierte de que el conocimiento natural, o biológico, aún no se ha desarrollado lo suficiente, por lo que desde esta perspectiva “no podría formar

más que conjeturas vagas o casi imaginarias sobre este tema: la anatomía comparada no ha progresado lo suficiente y las observaciones de los naturalistas son todavía demasiado inciertas como para que podamos establecer un razonamiento sólido a partir de estos fundamentos”(Rousseau 2003a 134). Es un dato que suele obviarse, pero que tome como punto de partida la actualidad científica de mediados de siglo XVII y que se muestre consciente de que cuando se habla del hombre natural debemos tener en cuenta que la reflexión científica, define la estrategia que seguirá en la primera parte del discurso. Al requerir que para conocer el hombre necesitamos los avances de los *physiciens*, lo que llamaríamos hoy biólogos, el “hombre de la naturaleza” se convierte también en un objeto científico que no podemos conocer a través de un debate metafísico sobre su “naturaleza”. De principio, planteará que para conocer al hombre natural necesitaremos prestar atención a tres dimensiones: la moral, la metafísica y la natural. Pero el objetivo de la primera parte del discurso es reducir la pregunta por el hombre natural a un estudio biológico y moral. Si Diderot en el artículo de la Enciclopedia identifica al hombre natural con un ser hecho para la sociedad, la nueva sustancia sobre la normatividad de la ley civil, Rousseau va más allá negando que la sociedad sea correlativa a la naturaleza del hombre, como se propone de manera anónima en la Enciclopedia(15:252), para evitar todo origen externo de la obligación.

La estrategia con la que pretende evacuar la cuestión metafísica del estudio del hombre natural es la hipótesis del buen salvaje. Muchas veces se ha referido esta idea como un axioma sobre el que se construye el pensamiento de Rousseau, pero no es más que una hipótesis que nos invita a imaginar para desmontar argumentos contrarios a su propuesta. La idea hace referencia a uno de esos “hombres primitivos e imaginarios que no necesitaban a nadie porque la naturaleza sola les proveía de todo”(1861 137), no describe un estado anterior del hombre, solo algo que podemos pensar, imaginar. Es un argumento contra aquellos autores que defienden que hay una herencia normativa proveniente de la naturaleza del hombre. Recordemos, como contrapunto con el que discute Rousseau, que Locke, por ejemplo, sí utiliza el vínculo entre el hijo y la madre como fundamento para la norma(cf. Bernardi 2007 287). El derecho natural requiere un hombre natural desamparado y atacado por la necesidad, que sin la sociedad y la política no puede sobrevivir para que se cumpla su dimensión teleológica. Sustituir la sustancia transcendente de este hombre por una material no sirve para romper con la dimensión teleológica completamente y por ello Rousseau proponer la hipótesis del buen salvaje que, precisamente, no solo puede vivir de manera autónoma sino que tampoco hay razones para lo contrario mientras su medio se lo permita. Carece de toda dimensión teleológica. El buen salvaje no será, por tanto, un axioma desde el que podamos afirmar una bondad natural del hombre; si así fuese, Rousseau estaría cayendo en contradicción con las premisas sobre las que

construye su planteamiento. El buen salvaje es una hipótesis de partida con la que construir un relato meta-histórico en el que la sociedad ha podido surgir libremente sin mediar ninguna obligación metafísica ni norma que lo condicione a partir de la idea de un hombre de la naturaleza que nadie ha podido ver ni verá. Su función es liberar al hombre de cualquier necesidad externa; por eso el buen salvaje es inocente en términos morales y, a diferencia de un hombre de la naturaleza, que, guiado por sus instintos, sería malo o bueno según se diesen las circunstancias, posee la base para construir su propia identidad moral a partir de su inocencia.

Debe tenerse en cuenta que el buen salvaje parece dialogar con el hombre natural, pero su condición está más próxima al hombre civil que al hombre de la naturaleza. Si no es un hombre civil, es porque el escenario en el que se encuentra, ese mundo edénico que describe Rousseau, le permite tanto constituirse en hombre civil, y pasar a depender de la sociedad, como existir eternamente a la manera de buen salvaje. El diálogo que se establece con el Génesis bíblico es evidente. Si la naturaleza provee todo lo necesario y la especie es capaz de sobrevivir, como propone Rousseau, con los cuidados que la madre proporciona al niño: la garantía de la existencia individual y de la especie desaloja toda necesidad de socialización. No hay obligación de derecho ni de política, y por ello la conclusión de la primera parte del discurso es que se ha demostrado que en el Estado de naturaleza no hay lugar para cuestiones morales y que por tanto los problemas a los que debe hacer frente el hombre civil en sociedad son, precisamente, problemas del hombre civil. Problemas que, además, pueden haber surgido por el “concurso fortuito de diferentes causas externas que podrían no haberse producido nunca y sin las cuales [el hombre] se habría quedado eternamente en su condición primitiva”(Rousseau 2003a, 162).

El argumento servirá a Rousseau como base para desarrollar a lo largo de la segunda parte del discurso un análisis exento de obligaciones externas de “los diferentes azares que han podido perfeccionar la razón humana, deteriorando la especie, hacer que un ser se vuelva malvado al hacerse sociable, y llevar desde un hito tan ajeno al hombre y al mundo al estado en el que lo vemos hoy”(Rousseau 2003a, 162). Y a pesar de la repercusión que tendrá la idea del buen salvaje en todo tipo de debates, es necesario recordar que su vida y extensión se acaba en el momento en el que Rousseau comienza a tratar el desarrollo social del hombre: un desarrollo marcado por las decisiones de los individuos y los ecos que estas tienen en la configuración de un armonía social y no por la imposición metafísicas que Rousseau ha querido dejar atrás. Es una hipótesis de trabajo que sirve para establecer una distancia infranqueable entre el hombre de la naturaleza y el hombre del hombre u hombre propiamente civil. Una distancia que nos sirve para eliminar las dependencias éticas que impone la imagen de un hombre natural que no se pudiera distinguir del hombre civil más que por el desarrollo de ciertas formas externas o productos de su actividad. La

que Rousseau extiende hasta los actos propios a través de *Rousseau juez de Jean Jacques*. La recepción de las memorias de Rousseau en el romanticismo alemán es una manifestación llamativa del reto que plantea el ginebrés; según relata Lukas Sosoé, el ginebrés pasa de héroe a villano instantáneamente. Pero tengamos sobre todo presente cómo un gesto puede magnificarse infinitamente: en la conciencia pública, la famosa anécdota de su rechazo de una pensión real tras el estreno de *El adivino de la aldea* en Fontainebleau porque, según afirma en *Las Confesiones*, quería conservar su independencia parece pesar más para su status de héroe de la Revolución francesa que cualquier otro mérito comparativamente mayor, como la redacción de cualquiera de sus obras. Esta anécdota hace que en “el imaginario revolucionario había un Judas que vendía su alma para conservar su pensión, y un mártir de la verdad que anunciaba los tiempos nuevos”(Sgard 13).

La importancia decisiva de los gestos a la hora de configurar la opinión pública es una muestra de lo que Rousseau denomina simulacro público, y que se podría definir como una estetización de los valores por la cual la apariencia prevalece sobre la verdad. De forma más clara y concreta: en virtud del simulacro público un gesto mínimo, simbólico, pero de gran resonancia pública tiene más peso que la sustancia de los hechos; la presentación elegante de una idea es más persuasiva que el hecho de que sea o no cierta; los actos más degradados se normalizan por el poder de la costumbre. Rousseau presta especial atención al pernicioso papel que juegan las costumbres a la hora de volvernos ciegos o, al menos, hacer la vista gorda ante actos inmorales; en sus palabras, “el vicio [...] se hace pasar por virtud pero no como en la hipocresía para engañar y traicionar, sino para esconderse bajo una efigie amable y sagrada del horror que le produce su verdadera presencia”(Rousseau 2000b, 972). Mediante la apelación a la costumbre el individuo se autoengaña y, aunque en el fondo pueda ser consciente de lo incorrecto de sus actos, se justifica ante el público y ante sí mismo. Es el autoengaño con el que la pereza vence al pensamiento. Rousseau pretende señalar la discordancia entre la verdad de los actos privados y el escenario de los gestos públicos el problema de que podamos decir que hacemos algo realmente porque lo creemos y que nuestro gesto no es el que da valor, finalmente a nuestros actos. El simulacro público y la satisfacción de uno mismo por los ojos de los otros, es un entramado complicado que nos afecta a niveles tan sencillos como el hecho de que para contar nuestra experiencia privada utilizamos un lenguaje público; Rousseau lo señala apuntando que para realizar la tarea autobiográfica que se propone con tal sinceridad le “haría falta para lo que tengo que decir inventar un lenguaje tan novedoso como mi proyecto”(2001d 1153). Afirmación que nos permite vincular a Rousseau, en su tarea autobiográfica, con los problemas a los que nos enfrentamos hoy al hablar de la conciencia y el cerebro, pero que en esta ocasión nos lleva hacia el problema de las directivas que deben guiar al hombre del hombre.

En la *Carta sobre la virtud* nos advierte de que no piensa emplear para definir la virtud ni “disertaciones metafísicas, ni todo ese aparto de palabras que muchos lectores esperan encontrar sin lugar a duda, pero que no sirven más que a volver al hombre más vano, sin que por ello se vuelva ni mejor ni más ilustrado”(1861 134), porque la virtud, aquello que nos hace ser buenos, es una cuestión que “los más tontos entienden siempre mejor que los más instruidos”. Como siempre, la metafísica y la teoría pertenecen a un castillo que no quiere habitar porque él quiere ser parte del pueblo. Pero este desplante no evita que su justificación de la autonomía moral amenace con caer en el relativismo, una de las premisas que más teme la Academia. Este podría ser uno de los puntos en los que Cassirer reclama el rol de Kant como encargado de solventar las deficiencias del sistema de Rousseau. Claro que no podemos considerar que el relativismo sea una deficiencia en el sistema de Rousseau si esta se introduce, en realidad, como premisa. Temer el relativismo supone considerar que es un problema, lo que no está claro para Rousseau ni para el empirismo social del siglo XVIII, cuyos argumentos suelen construirse, precisamente, sobre el hecho de la pluralidad y se alimentan constantemente de la multiculturalidad, como podemos observar en las notas a pie de página etnográficas del *Segundo discurso*. En el caso de Rousseau, el relativismo es todo lo contrario a un problema, ya que es lo que permite la existencia de un principio de obligación autónomo. La presencia de diferentes perspectivas y de la inconmensurabilidad de cada vida es lo que garantiza que la libertad no sea dada sino propia e inmanente a la existencia. Es decir, si queremos desalojar toda heteronomía de los asuntos del hombre, necesitamos el relativismo como garantía de que cada existencia es completamente autónoma –una cuestión diferente serán los *mores* y cómo hacer que la sociedad funcione.

Claro que cuando se recupera el valor positivo del relativismo no se están defendiendo sus demonios, al igual que defender un derecho universal no se condena la diversidad. Rousseau tiene una respuesta concreta para la incertidumbre que nos genera reconocer que cada hombre tiene su propia perspectiva del mundo: una ciencia del hombre que nos permita entendernos correctamente. El miedo al relativismo se concreta en el miedo a la imposibilidad de establecer una norma justa; Rousseau considera que, para establecer una norma justa, necesitamos conocer al hombre. Necesitamos entender las diferencias entre los individuos y los pueblos si queremos encontrar soluciones concretas a los problemas que surgen, en definitiva, de la naturaleza de lo humano: “me parece que todo lo que hay de moral en mí mismo tiene sus relaciones fuera de mí, que no tendría ni vicio ni virtud si hubiese estado siempre solo” (1861 135). Encontrar una norma justa requiere entender las relaciones que establecemos y que guían nuestras actividades porque los actos de los individuos no son hechos simples que se puedan juzgar de manera absoluta y aislada. Esto es lo que denuncia Rousseau en sus memorias cuando confiesa sus malos sentimientos,

sus actos viles y todo tipo de secretos enfermizos: estos hechos no son mi confesión, son *Las Confesiones* de mi vida y de todos los que la han compartido conmigo. Cabe recordar, que Rousseau quiso evitar que la segunda parte de *Las Confesiones* se publicase antes del cambio de siglo para evitar el compromiso de los que compartían el protagonismo de aquellas páginas.

El párrafo que se suele considerar como el prefacio a *Las Confesiones* se ha interpretado frecuentemente de forma errónea, especialmente la parte en la que Rousseau afirma que el texto que tenemos delante es “el único retrato de hombre pintado exactamente según su naturaleza y en toda su verdad [...] el cual puede servir como muestra para el estudio de los hombres, que es algo que todavía está por comenzar”(2001a 3). La idea suele entenderse como una apología de su persona, obviando los usos de la palabra naturaleza en el contexto lingüístico de Rousseau e ignorando el planteamiento antropológico que subyace. En el borrador que se conserva de lo que podría haber sido verdaderamente un prefacio a *Las Confesiones*, la idea se presenta términos más explícitos. Escribe Rousseau que se ha “dado cuenta de que, incluso entre los que se jactan de conocer mejor a los hombres, ninguno conoce nada más que a sí mismo [...]; ¿entonces cómo poder determinar correctamente a un ser si solo tengo la información que está en sí mismo sin poder compararla con nada? Sin embargo, este conocimiento imperfecto que tenemos de nosotros mismos es el único medio que utilizamos para conocer a los otros. Nos hacemos como la medida de todo y he aquí que comienza precisamente la doble ilusión del amor-propio; ya sea adjudicando falsamente a los que juzgamos los motivos que juzgamos que nos habrían hecho actuar como ellos si estuviésemos en su lugar; ya sea siguiendo este tipo de suposición por aprovechar nuestros propios motivos a falta de saber transportarnos mínimamente a una situación distinta a la que estamos”(2001d 1148). Este párrafo nos permite comprender cómo entiende Rousseau la necesidad de una muestra para el estudio de los hombre, cuáles son los objetivos con los que emprende su tarea autobiográfica y, desde la perspectiva que venimos desarrollando en este escrito, el rol de unas confesiones en su proyecto filosófico que gira, siempre, alrededor de la necesidad de una ciencia genuina del hombre.

La obsesión por la posibilidad de una ciencia del hombre no es un aspecto secundario del pensamiento rousseauista. La ciencia del hombre tendrá que explicar la imposibilidad de que exista un sujeto universal –del que reniega ya claramente en su segunda publicación, *Narciso*, tal como desarrolla Charles Griswold–; y tendrá que hacerse cargo de las dificultades fundamentales que denuncia el proyecto filosófico de Rousseau. Cuando habla de la posibilidad de ofrecer un tercer término para el estudio del hombre, necesario para desarrollar un nuevo método de investigación antropológica, lo hace para “obligar a mis lectores a avanzar en el conocimiento de los hombres librándolos, si fuera posible, de esa regla insuficiente y falible que es

juzgar siempre el corazón del otro por medio del suyo; mientras que al contrario lo que hace realmente falta para poder conocer el propio es comenzar leyendo en el del otro”(2001d, 1149). Bruno Bernardi expresa muy bien esta necesidad constante de trabajo, de labor, en el conocimiento señalando que “Rousseau piensa en términos de ejercicios, “ejercicios difíciles”, que requieren un arte, es decir, procedimientos, un aprendizaje, reglas”(Bernardi 2004, 157). Adquirir esta habilidad y ser capaces de comparar nuestra manera de actuar con un ejemplo real; poder dialogar de manera sincera para entender cómo nuestros errores, al igual que los del otro, no son fruto de esa maldad absoluta que atribuimos normalmente a los errores de los otros con el fin de poder excusar los nuestros con una guía igual de heterónoma. Esta es la forma de construir un hombre libre y virtuoso capaz de proyectar estos mismos valores en la sociedad de la que decide formar parte.

6. Conclusiones

Lo que se ha tratado en este texto debe servir para que el lector adquiera una perspectiva distinta de la obra de Jean-Jacques Rousseau; para que entienda cómo funciona un argumento tan interesante como es la hipótesis del buen salvaje y para que aprecie que la tarea autobiográfica de Rousseau no es una mera cuestión literaria, sino que conlleva una propuesta de teoría antropológica fuerte con la que busca responder a la pregunta por el ser del hombre(cf. Ramos 2014). Pero además de este acercamiento al pensamiento de Rousseau, se pretende resaltar la importancia del hecho de que su principal objetivo como filósofo era el impacto social y que, en efecto, logró este objetivo. A lo largo de este artículo hemos desarrollado dos ideas principales: a) que Rousseau escribe atendiendo a un público general, con el que quiere establecer un diálogo que permita difundir nuevas ideas y que por eso es un pensador ilustrado; b) que a pesar de que no encontremos en su obra una articulación sistemática de su pensamiento, Rousseau sí utiliza argumentos de carácter filosófico. Dos ideas que nos descubren a un autor que posee un sistema de pensamiento que, si bien no queda expuesto de manera académica en sus obras principales porque prioriza el impacto social, nos enseña cómo se debe pensar filosóficamente en el presente y para el presente, una práctica que se suele olvidar en la labor filosófica. Las diferentes estrategias con las que Rousseau se enfrenta a los dogmas del *iusnaturalismo* e intenta generar un empoderamiento social son un ejemplo que la filosofía contemporánea debe tener en cuenta en los debates sobre su identidad y sentido.

Referencias bibliográficas

Bernardi, Bruno. “Philosophie de Rousseau.” *Philosophie de Rousseau editado por Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak y Florent Guénard, Classiques Garnier, 2014, pp 9-28.*

Bernardi, Bruno. *Le principe d'obligation*, Vrin/EHESS, 2007.

Bernardi, Bruno. "L'art de généraliser : sur le statut de la généralisation chez Rousseau." *Rousseau et la philosophie editado por Jean Salem y André Charrak, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 155-169.*

Beysade, Jean-Marie. "Rousseau et la pensée du développement. Facultés virtuelles et développement chez J.-J. Rousseau." *Entre forme et histoire editado por Olivier Bloch, Bernard Balan y Pauline Carrive, Méridians-Klincksieck, 1988, pp. 95-214.*

Binoche, Bertrand. "Introduction: Perfection, perfectibilité, perfectionnement." *L'homme perfectible editado por Bertrand Binoche, Champ Vallon, 2004, pp. 7-12.*

Burgelin, Pierre *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Vrin, 1973.

Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goëthe. Two Essays, Princeton University Press, 1970.*

Cassirer, Ernst. "L'unité dans l'œuvre de Rousseau." *Pensée de Rousseau editado por Gérard Genette y Tzevtan Todorov, Éditions du Seuil, 1984, pp. 41-65.*

Cassirer, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau, Hachette, 2006.*

Diderot, Denis y d'Alambert, Jean le Rond, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 2016. URL: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.*

Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau, Vrin, 1983.*

Griswold, Charles. "Narcissisme, amour de soi et critique sociale. Narcisse de Rousseau et sa Préface." *Philosophie de Rousseau en Blaise Bachofen, Bernardi, André Charrak y Florent Guénard, Classiques Garnier, 2014, pp. 289-304.*

Marie, Dominique. "De la politique à l'autobiographie, l'idée de peuple chez J.-J. Rousseau" *Études Jean-Jacques Rousseau Numéro 13: Rousseau et la critique contemporaine, 2002, Musée J.-J. Rousseau-Montmorency, 2002, pp. 157-172.*

Neuhouser, Frederik. *Rousseau's Critique of Inequality, Cambridge University Press, 2014.*

Ramos, Iago. "Rousseuistes, amis ou ennemis?" en *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau n°44, Droz, 2017.*

Ramos, Iago. *Rousseau y el ser del hombre, EUSAL, 2014.*

Ramos, Iago. "El pensamiento historiográfico de Rousseau" en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, n. 40, 2013, pp. 169-180.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en *Œuvres Complètes Tome III*, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2003a, pp. 109-237.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social* en *Œuvres Complètes Tome III*, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2003b, pp. 348-471.

Rousseau, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne* en *Œuvres Complètes Tome III*, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2003c, pp. 684-998.

Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions* en *Œuvres Complètes Tome I*, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2001a, pp. 1-655.

Rousseau, Jean-Jacques. *Rousseau juge de Jean-Jacques* en *Œuvres Complètes Tome I*, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2001b, pp. 657-990.

Rousseau, Jean-Jacques. "Lettre à Malesherbes" *Œuvres Complètes Tome I*, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2001c, pp. 1130-1147.

Rousseau, Jean-Jacques. "Ébauches des Confessions" *Œuvres Complètes Tome I*, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2001d, pp. 1148-1164.

Rousseau, Jean-Jacques. *Narcisse ou l'amant de lui-même* en *Œuvres Complètes Tome II*, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2000a, pp. 957-1018.

Rousseau, Jean-Jacques. (2000a) "Idée de la méthode dans la composition d'un livre" en *Œuvres Complètes Tome II*, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2000b, pp. 1242-1247.

Rousseau, Jean-Jacques (1999) *Lettre à Christophe Beaumont* en *Œuvres Complètes Tome IV*. Gallimard. Lingulé-Lagny, 1999, pp 925-1030.

Rousseau, Jean-Jacques (1861) *Lettres sur la vertu et le Bonheur* en *Œuvres et Correspondance Inédites de J.-J. Rousseau* editado por M. G. Streckeisen-Moultou, Michel Lèvy Frères, 1861, pp. 133-165.

Ségur, Louis-Philippe. *Memoirs and Recollections of Count Ségur: Ambassador from France to the Courts of Russia and Prussia. Vol. 3.* London: Henry Colburn, 1827.

Sgard, Jean. "La Révolution et le patrimoine littéraire" en Robert Thiéry (ed.) *Rousseau, l'Émile et la Révolution: actes du colloque international de Montmorency, 27 septembre - 4 octobre 1989*, Universitas, 1992, pp. 9-16.

Smith, Adam "Letter to the Edinburgh Review." *Essays on Philosophical Subjects, Liberty Fund*, 1982.

Stewart, Philip. *Éditer Rousseau*, ENS Éditions, 2012.

Sosoé, Lukas. “Rousseau et le romantisme allemand.” *Rousseau, anticipateur-retardataire* editado por Josiane Boulad-Ayoub, Isabelle Schulte-Tenckoff et Paule-Monique Vernes, L’Harmattan, 2000, pp. 59-77.

Tinland, Franck. “*État de nature et perfectibilité: effacement d’une origine.*” *L’homme perfectible* editado por Bertrand Binoche, Champ Vallon, 2004, pp. 59-90.

Victoria, Francisco. *De Legibus*. EUSAL, Salamanca, 2010.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 98, 2021-2

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org