

CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE NATURALEZA
EN JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Stephy Alejandra Cortés Gómez

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2015

CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE NATURALEZA
EN JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Stephy Alejandra Cortés Gómez

Trabajo de grado para optar por el título de:
Filósofo

Director:

Javier Orlando Aguirre Román

Ph.D. of Philosophy

State University of New York - Stony Brook

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2015

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	8
1. DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES	9
1.1 NATURALEZA Y VIRTUD.....	13
1.2 SER Y PARECER.....	20
2. DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES.....	25
2.1 EL HOMBRE Y LA NATURALEZA	29
2.2 EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD	38
3. CONCLUSIONES	45
BIBLIOGRAFÍA.....	48

RESUMEN

TÍTULO: Consideraciones sobre el concepto de Naturaleza en Rousseau.*

AUTOR: Stephy Alejandra Cortés Gómez**

PALABRAS CLAVES: Naturaleza, hombre, sociedad, razón, sensibilidad.

CONTENIDO: Jean-Jacques Rousseau es conocido entre los pensadores por su aporte a la filosofía política y a la filosofía moral. La cuestión de este trabajo estriba en un concepto esencial para la comprensión de la teoría rousseauiana, pero que no tiene explicación alguna en la obra del filósofo; a saber, el concepto de naturaleza. Indudablemente, todo el pensamiento del autor descansa en este concepto, de manera que el asunto no es para nada fútil. La naturaleza, señala el filósofo, hizo buenos a los hombres, pero la civilización les ha corrompido. Por lo tanto, para restaurar los daños que conlleva el alejarse de esta bondadosa madre, es preciso reconciliar al ciudadano con el hombre; regresar a nuestro estado genuino es imposible, pero lo que sí es posible es que el sujeto civil, hecho hombre, regrese a la naturaleza desde su nueva condición. La pregunta es, entonces, ¿qué es la naturaleza para Rousseau? ¿Qué es aquello a lo que debemos volver? Aquí se encontrará una posible lectura de tal concepto, la cual se hace a partir de dos obras claves del pensador; a saber: el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* y el *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*.

* Proyecto de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Javier Orlando Aguirre Román.

ABSTRACT

TITLE: Considerations about Rousseau's concept of Nature.*

AUTHOR: Stephy Alejandra Cortés Gómez**

KEYWORDS: Nature, humans, society, reason, sensibility.

CONTENTS: Jean-Jacques Rousseau, one of the most important French thinkers, has been known in the academy world for his contribution to political philosophy and morality. The issue in this work is based on an essential concept for the understanding of these rousseauian theories, which is key but the philosopher never explains in his Works; at this point, we are referring to the concept of Nature. Undoubtedly, Rousseau's thought rested on this idea, therefore the problem isn't futile at all. Nature, marks the genevan writer, has made goodness men but the civilization has corrupted them. In consequence of that, is necessary to reconcile the man of nature with the citizen. Indeed, it's impossible to return to the state of nature, but the social subject can move forward to the ideal State, returning to nature now being a good citizen. Then, the question is: what is Nature for Rousseau? What is that we have to return to? Here we can find a possible reading about this concept, that have been done from two elemental Rousseau's writings; namely, *Discourse on the Arts and Sciences* and *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men*.

* Final Undergraduate Project.

** Faculty of Humanities. School of philosophy. Director: Javier Orlando Aguirre Román.

INTRODUCCIÓN

Francia. Siglo XVIII. En el aire aún hay rastros del gran legado del Rey Sol, maravillosamente rico en artes. En la tierra se marca fuertemente el endeble andar de Luis XV, el Bienamado, quien es la cabeza de gobierno pero que hacia finales de siglo es remplazado por Luis XVI, cuyo mandato también deja sinsabores en la población francesa. La mala gestión de la monarquía no impide, sin embargo, que las artes, las letras y la ciencia sigan tomándose las calles del país. Es entonces cuando, de la mano de la prolífera producción literaria, crece una atmósfera de fe en la razón y en los progresos de la ciencia. Aquí tenemos de frente al Siglo de las Luces. En la transición del gobierno de Luis XIV al de Luis XVI, en este momento clave de la Ilustración francesa, vive un filósofo sin par: Jean-Jacques Rousseau, quien a propósito es un arduo opositor de su época. Es bien sabido que este ciudadano de Ginebra no tiene por buenas las intenciones de la razón ilustrada; sin duda, su lucha constante contra su tiempo, contra la Ilustración y el Enciclopedismo, es la lucha contra la vanidad de la razón, esa que lleva a olvidar que el hombre requiere de las pasiones y que, antes de ser racional, es un ser sensible.

La postura radical del filósofo frente a los diversos temas de interés filosófico, le otorgan gran fama en el mundo de la Academia. Así, encontramos que éste es conocido entre los pensadores, principalmente, por su aporte a la filosofía política y a la filosofía moral. Aunque, dado su interés por la ética y la práctica de la “verdadera filosofía”, nace un desprecio hacia la metafísica, del que surge a su vez el empeñarse con obstinación en considerar su pensamiento muy lejos de cualquier idea que vaya más allá de las posibilidades que el mundo ofrece al hombre. Lamentablemente, toda la filosofía es metafísica y el ginebrino no puede huir de ello. Este trabajo muestra, entre otras cosas, una leve idea del por qué se puede hablar de metafísica en Rousseau. Con todo, la cuestión de este trabajo estriba en un concepto esencial para la comprensión de la teoría rousseauiana, pero que no tiene explicación alguna en la obra del filósofo; a saber, el concepto de naturaleza.

Indudablemente, todo el pensamiento del autor descansa en este concepto, de manera que el asunto no es para nada fútil.

La naturaleza, señala el filósofo, hizo buenos a los hombres, pero la civilización les ha corrompido. Por tanto, para restaurar los daños que conlleva el alejarse de esta bondadosa madre, es preciso reconciliar al ciudadano con el hombre; regresar a nuestro estado genuino es imposible, pero lo que sí es posible es que el sujeto civil, hecho hombre, regrese a la naturaleza desde su nueva condición. La pregunta es, entonces, ¿qué es la naturaleza para Rousseau? ¿Qué es aquello a lo que debemos volver? Para contestar a esta cuestión estudiamos dos obras claves del filósofo: el *Discurso sobre las ciencias y las artes* y el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. La escogencia de tales textos se debe a que, como él mismo afirma, todas las verdades que lo iluminaron se encuentran esparcidas en tres de sus grandes trabajos: los dos primeros discursos y el *Emilio*.

Ahora bien, este trabajo está estructurado en dos capítulos, uno para cada obra. El primer capítulo está dedicado al estudio del *Discurso sobre las ciencias y las artes*; éste se encuentra dividido en dos acápites: “Naturaleza y virtud” y “ser y parecer”. Aquí se ofrece una lectura ética y quizá metafísica de las propuestas del filósofo. El segundo capítulo, dedicado al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, también tiene dos acápites: “El hombre y la naturaleza” y “el hombre y la sociedad”. Esta segunda sección del trabajo ofrece una lectura más detallada de la tesis del estado de Naturaleza, así como ciertas anotaciones respecto a la ética, la política y su fundamento, podríamos decir, metafísico. Cabe aclarar que esta posible lectura se construye sin la pretensión de malinterpretar al autor. Sabemos que Rousseau no desearía que se le tomara jamás como un metafísico, pero creemos que al aguzar la vista y al notar las implicaciones metafísicas de sus tesis, se pueden reconocer pequeños aspectos que más tarde se encontrarán en autores como Kant o Hegel.

1. DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES

El *Discurso sobre las ciencias y las artes*, premiado por la Academia de Dijon y publicado en 1750, es según el mismo Jean-Jacques Rousseau el texto al cual él debe su fama. Sin embargo, esta obra es calificada por el filósofo como un producto pobre de su intelecto, una obra menor en la que se recoge muy poco de él, pues aunque “llena de calor y energía, carece absolutamente de método y de orden”¹. Así escribe en la “Advertencia” de su primer *Discurso*: “¿qué es la celebridad? He aquí la desdichada obra a la que debo la mía. Es cierto que esta pieza, que me valió un premio y me dio un nombre, es, como mucho, mediocre, y me atrevo a añadir que es una de las menores de esta recopilación”². Tal observación sobre la inutilidad de la obra debió persuadirnos de dejar este *Discurso* fuera de nuestra investigación. Con todo, es posible ver entre líneas algunas de las ideas más relevantes del pensamiento rousseauiano que, si bien no se desarrollan en el texto, permiten visualizar las temáticas que desde temprano preocuparon al alma del filósofo, así como la posición que optó frente a cada una de ellas.

Ahora bien, en tanto que nuestro objetivo principal es recoger información que nos sea útil para la re-construcción del concepto de naturaleza en Rousseau, emprenderemos el estudio del *Discurso sobre las ciencias y las artes* a partir de dos problemáticas; a saber, la de la virtud y la de la apariencia. En la medida en que estos dos temas son los que configuran el hilo argumentativo de esta obra, creemos que en ellos se pueden rastrear elementos que sin duda han de contribuir a nuestro estudio. No obstante, es preciso revisar primero ciertas consideraciones generales de la obra.

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Confesiones. México: CONACULTA OCEANO, 1999. p. 322.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid: Tecnos, 2002. p. 3.

Cuenta Rousseau, en sus *Confesiones*, que una tarde de verano de 1749, mientras caminaba a Vincennes para visitar a su amigo Diderot, quien se encontraba preso, halló en el *Mercurio de Francia* el tema propuesto por la Academia de Dijon para el premio del siguiente año; la cuestión era la siguiente: ¿ha contribuido el progreso de las ciencias y las artes a corromper o a purificar las costumbres? Tan pronto leyó el tema del concurso, el ginebrino se conmovió hasta tal punto que afirmó haberse vuelto otro hombre. Una vez en Vincennes, Rousseau le comentó a Diderot los pensamientos que en aquellas circunstancias llegaron a su mente y éste lo instigó a participar. “[Diderot] Me exhortó a dar libre vuelo a mis ideas y a concurrir al certamen. Así lo hice, y desde ese momento me perdí. Todo el resto de mi vida y de mis desdichas fue el inevitable efecto de este momento de extravío”³, señala el filósofo. Efectivamente, el tomar la pluma fue para Rousseau el principio de lamentables días de pesadumbre e intranquilidad. Pero que el autor se reproche a sí mismo la incursión en el mundo de las letras es, antes que nada, la prueba fehaciente de que nos encontramos frente a un hombre fiel a su corazón.

Consideremos ahora cuál es la posición de Rousseau frente al interrogante propuesto por la Academia. Siendo este pensador un filósofo del Siglo de las Luces, se esperaría que, conforme al espíritu de la época, elogiara la labor de las artes y las ciencias. Por el contrario, lo que este hace en su *Discurso* es mostrar la miseria a la que nos ha llevado el progreso de la razón, lo mentiroso y vil que ésta puede resultar, el vicio que conlleva el hombre civilizado; en definitiva, las dolorosas consecuencias de pasar la vida por el tamiz de la razón. De esta manera Rousseau describe su época a Sofía de H'oudedot:

Contemplad este universo, mi amable amiga, mirad este teatro de errores y de miserias que nos hace deplorar el triste destino del hombre al contemplarlo. Vivimos en el clima y en el siglo de la filosofía y de la razón. Las luces de todas las ciencias

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confesiones*. México: CONACULTA OCEANO, 1999. p. 321.

parecen citarse a la vez para alumbrar nuestros ojos y guiarnos en este oscuro laberinto de la vida humana⁴.

Ciertamente, como puede leerse en la cita anterior, durante aquella época el mundo occidental se encontraba en el Siglo de la Filosofía, en el tiempo de la Luz, donde la batuta estaba en manos exclusivamente de la razón. Pero nada más espantoso que silenciar la vida y esto el ginebrino lo tenía muy en claro. De hecho, en aquella misma carta a Sofía de H'oudedot, se deja en evidencia lo irrisoria que llega a ser la razón frente a los problemas vitales del hombre. ¿Qué es la felicidad? ¡Cuántos filósofos la definen y nos muestran cómo llegar a ella! –piensa Rousseau– Pero, ¿alguno la conoce en realidad? Las fórmulas y las teorías son inútiles, de nada valen cuando lo que se pretende es vivir. Y en efecto, razonar no es vivir. Como señala el autor, “en este inmenso laberinto de los razonamientos humanos aprendéis a hablar de la felicidad sin conocerla, aprendéis a discurrir y no a vivir”⁵.

En estrecha relación con esto, afirma Rousseau en su primer *Discurso* que las ciencias y las artes resultan desdeñables por su nulo valor en la praxis de la vida. Por supuesto, el lenguaje de la razón permite construir espléndidos discursos, mas estos no tienen otra finalidad que el de hacer más sociables a las personas; son perfectos para hacer sobresalir y brillar a los charlatanes e inútiles en la consecución de todo aquello que permita la dicha del hombre. Para el ginebrino, el surgimiento de las letras insufló en los sujetos el deseo de agradarse los unos con los otros, de congeniar mediante obras respetables que merezcan la aprobación general. En este orden de ideas, todas las obras y razonamientos producto de la vanidad de la razón humana no llegan a ser más que adornos. Esta tesis de la inutilidad y vanidad de las ciencias y las artes tiene su base en las necesidades humanas.

⁴ ROUSSEAU, Jean- Jacques. Cartas morales y otra correspondencia filosófica. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés, 2008. p. 127.

⁵ Ibid., p. 126.

Así pues, resalta el filósofo que en el hombre coexisten dos tipos de necesidades: unas, las del espíritu; otras, las del cuerpo. En las necesidades del cuerpo se encuentra el fundamento de las organizaciones sociales; de las necesidades del espíritu, por otro lado, surge la vanidad. Mientras las primeras procuran la seguridad y el bienestar de los hombres, las segundas llevan a amar la esclavitud propia de la civilización. Vivir en sociedad equivale, desde la perspectiva rousseauiana, a la pérdida de la libertad natural en tanto que fuera del estado de Naturaleza las instituciones sociales imponen el modo de ser de las cosas. Pero, las circunstancias bajo las cuales el hombre civilizado debe desenvolverse no representan problema alguno, pues las artes y las ciencias mitigan, a partir de un falso placer, el impacto que genera tal pérdida de la libertad natural. En resumen, una vez fuera de la naturaleza, el hombre embelesado por la razón cree haber hallado el paraíso en la sociedad, cuando en realidad lo que ha conseguido es hierro en forma de cadenas; el amor hacia su infeliz condición nace paradójicamente de la ignorancia, reside en que el hombre no se sabe a sí mismo preso de una ruin mentira. Hay, además, un factor que anestesia ante el sufrimiento de la esclavitud; a saber, los bellos artificios de la razón: las artes y las ciencias.

1.1 NATURALEZA Y VIRTUD

Si bien Rousseau no explica la cuestión del estado de naturaleza en su *Primer Discurso*, sí se encuentran referencias a este en lo que toca al problema de la virtud en el hombre. Anteriormente señalamos que una de las razones por las que el autor rechaza las ciencias y las artes es porque, al poner a los hombres al servicio de la razón, estas le alejan de la naturaleza. Pero, ¿no es acaso la razón natural a la especie humana? ¿Qué caracteriza, entonces, al hombre de naturaleza? Examinemos, pues, esta cuestión. El primer rasgo del hombre de naturaleza mencionado en la obra es la robustez:

El hombre de bien es un atleta a quien le gusta combatir desnudo; desprecia todos esos viles adornos que le estorban para la utilización de sus fuerzas y la mayoría de los cuales sólo han sido inventados para ocultar alguna deformidad⁶.

Como vemos en la cita anterior, el ginebrino resalta tanto el vigor del cuerpo como la transparencia del hombre natural. Así, de entrada se establece la relación entre las costumbres rústicas y la virtud. De manera que el elegante hombre de buen gusto, que goza de la quietud y se sirve de despampanantes discursos en sus relaciones con los demás, está lejos de ser virtuoso. El hombre obrero, por el contrario, que se expone a las inclemencias del clima o que emplea su musculatura en las actividades del día a día, que labora con la fuerza de su cuerpo y el fervor de un alma honrada, se encuentra más cerca de lo natural y de lo virtuoso que aquellos mandamases cuyo trabajo se limita a ordenar. Es más, si Rousseau rechaza las ciencias y las artes es, en parte, porque son principalmente actividades contemplativas que impiden el desarrollo natural de la fuerza en el cuerpo.

Con todo, la debilidad corporal no implica únicamente estar un paso más alejado de lo natural y lo virtuoso; es también estar lejos de lo que sería un hombre de patria, un buen ciudadano. Esto debido a que la contemplación impide el entrenamiento militar de los hombres. Dada la importancia de las virtudes civiles y militares en la propuesta política rousseauniana, la preocupación frente a la debilidad del cuerpo y del alma no es injustificada. ¿Cómo podrá defenderse el Estado si no se está preparado físicamente para ello? ¿Quién daría su vida por la patria si el coraje se ha perdido tras el progreso de las ciencias y las artes? Con respecto a esto, señala Rousseau que los perjuicios causados por la vanidad de la razón son enormes; la ciencia, por ejemplo, al facilitarnos la vida, solo consigue afeminar los caracteres, debilitar la determinación de las almas valientes. Así escribe en su *Discurso*:

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid: Tecnos, 2002. p.9.

Al mismo tiempo que las comodidades de la vida se multiplican, que las artes se perfeccionan y el lujo se extiende, el verdadero coraje se enerva, las virtudes militares se desvanecen; todo ello sigue siendo obra de las ciencias y de todas esas artes que se ejercitan en la sombra de los gabinetes. (...) En civilización marcial y en todas las cosas que se le parecen, el estudio de las ciencias es mucho más propicio para debilitar y afeminar los corajes que para afirmarlos y animarlos⁷.

Como se ve, el sedentarismo propio de las actividades contemplativas no solo debilita y acaba el cuerpo de quien las practica. Antes bien, Rousseau deja de lado lo particular y se instala en la esfera de lo universal para mostrar que el olvido del cuerpo acaba con la fuerza del Estado mismo. Uno de los ejemplos en los que se sustenta esta tesis es el pueblo romano. Roma era el templo de la virtud, según el autor, hasta el día en que se le abrió la puerta a la ciencia y al arte, pues tan pronto se les dejó pasar, las tierras romanas comenzaron a poblarse de filósofos y de oradores, mientras el desprecio por la disciplina militar, por la agricultura y la patria se tomaba las almas de los ciudadanos. Los romanos reconocieron por sí mismos que sus cualidades militares se extinguieron en cuanto ellos empezaron a contemplarse en cuadros, en grabados y en las demás obras de arte de la época. En palabras del filósofo, “los romanos se habían contentado con practicar la virtud; todo se perdió cuando comenzaron a estudiarla”⁸.

Claramente, esta idea de los efectos corrosivos del conocimiento en ciencia y arte supone la ignorancia como el fundamento de la virtud, lo cual implica asimismo la imposibilidad de un hombre virtuoso. Si tenemos en cuenta que el hombre nace racional y además con la facultad de perfeccionarse, abandonar el estado primitivo de naturaleza resulta inevitable, aunque para Rousseau esto se deba más que nada a la negligencia y a la vanidad. La naturaleza, eternamente sabia, nos puso desde un principio a movernos en el feliz campo de la ignorancia al ocultarnos su manera

⁷ *Ibíd.* pp. 26 – 27.

⁸ *Ibíd.* p. 17.

de operar, pero el hombre tan torpe y tan sordo nunca escuchó sus advertencias. Las consecuencias, efectivamente, fueron funestas: la primacía de la razón sobre la sensibilidad, el olvido de la virtud, el disimulo como principio en las relaciones con los demás, la mezquina civilización, los falsos modales, el abuso de la naturaleza, entre otras. De ahí la siguiente observación:

Pueblos, sabed, pues, de una vez, que la naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia, como una madre arranca un arma peligrosa de las manos de su hijo; que todos los secretos que nos oculta son otros tantos males frente a los que nos garantiza y que el trabajo que tomamos en instruirnos no es el menor de sus beneficios. Los hombres son perversos; serían aún mucho peores si hubiesen tenido la desgracia de nacer sabios.

Tal como el filósofo quiere mostrar, la maldad y la arrogancia de la razón caminan una junto a la otra. Esto queda expuesto de manera más clara al señalarse el origen de las ciencias y las artes: el vicio. Escribe Rousseau que “la astronomía nació de la superstición; la elocuencia de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría de la avaricia; la física de una vana curiosidad; todas, incluso la misma moral, del orgullo humano”⁹. Luego, los productos de la razón no serían más que extensiones del mal. Llegados a este punto, nos encontramos inmersos en una situación problemática. En un primer momento, decíamos que las ciencias y las artes generaron la decadencia de los pueblos al acabar con las buenas costumbres y los hombres virtuosos, de manera que podríamos decir que el vicio es consecuencia de las primeras. Ahora, sin embargo, lo que era causa del vicio es un producto del mismo. Esta segunda tesis derrumba de inmediato la primera. Si el conocimiento es causante del mal, probablemente el hombre, resguardado en la ignorancia, no habría sido alcanzado por el vicio. Pero, si el vicio es causa de la ciencia, ha de concederse que la maldad precede a la razón, de suerte que la

⁹ Ibíd. p. 20.

ignorancia no habría sido condición suficiente para conservar la bondad natural en el hombre.

¿Desde qué ángulo deberíamos abordar, entonces, la cuestión de la virtud? Si bien es una situación difícil de sortear, es preciso que por ahora la dejemos de lado y demos paso a nuestro examen sobre los efectos corrosivos de las ciencias. Tres son, en últimas, las consecuencias del estudio científico y literario: primero, la pérdida de tiempo; segundo, el lujo; tercero, el sedentarismo. Sobre esta última ya se ha dicho lo suficiente. Concentrémonos por el momento en las dos restantes, a saber, en la pérdida de tiempo y en el lujo. La primera de estas consecuencias, al igual que el sedentarismo, se establece en el campo de la universalidad. La pérdida de tiempo es un efecto de las ciencias y las artes que alcanza al hombre no de manera particular, en tanto que se refleja en la organización del trabajo por el bien común. En palabras del filósofo, “nacidas [las ciencias] en la ociosidad, la alimentan a su vez y la irreparable pérdida de tiempo es el primer perjuicio que necesariamente causan a la sociedad”¹⁰. Ya sea como hombre o como ciudadano, el sujeto que no practique la bondad desvirtúa su existencia. ¿Y en qué momento de su vida habrá de practicarse la virtud si los días se desperdician en vanos estudios? Como hombre, se debe hacer lo bueno; como ciudadano, se debe hacer lo útil. Efectivamente, un hombre inútil para la sociedad puede llegar a ser un hombre pernicioso para la misma¹¹.

Aclaremos en este punto, cómo se entiende la utilidad del hombre. Evidentemente, no se trata aquí de lo útil que podría llegar a ser el conocimiento científico en las distintas circunstancias de la vida, como sí podríamos pensarlo en nuestro tiempo, el cual debe lo que es a los avances científicos. Por el contrario, la tesis que sostiene que la ciencia y las letras favorecen la vida en la tierra pierde su validez y veracidad en boca de Rousseau. Por ello mismo, este cuestiona a los ilustres filósofos de la

¹⁰ *Ibíd.* p. 21.

¹¹ *Ibíd.*

siguiente manera: “respondedme, digo, vosotros de quienes hemos recibido tantos conocimientos sublimes: aun cuando nunca nos hubieseis enseñado nada de estas cosas, ¿seríamos por ello menos numerosos, menos bien gobernados, menos constantes, menos florecientes o más perversos?”¹². Esta pregunta reafirma la idea que atraviesa el pensamiento del filósofo: el conocimiento útil es práctico y es aquel que versa sobre el hombre. ¿Con qué fin especular sobre el alma, la muerte o cualquiera de aquellos temas tan presentes en la ciencia y la filosofía? ¿De qué servirían los conocimientos de física y geometría en cuestiones vitales? Como se lee en aquella carta que escribió a Dom Deschamps en 1761, la verdad que es más útil está tan próxima al hombre que no hacen falta artimañas científicas para encontrarla; a saber, el conocimiento de sí mismo.

Es preciso mencionar que, además de la connotación moral, lo útil conlleva una significación política y económica. La utilidad de un hombre está determinada por sus acciones políticas, por lo que hace para el bienestar común del Estado. Nuevamente es el hombre trabajador el protagonista del virtuosismo. Primero que los escritores, los artistas y demás célebres personajes de la farándula de la academia, están quienes labran la tierra, quienes cultivan los alimentos, quienes tejen; son, pues, los campesinos y los obreros los hombres útiles. De ahí la queja de Rousseau:

Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores; no tenemos ya ciudadanos o, si todavía nos queda alguno, está disperso en nuestros campos abandonados, allí parece indigente y despreciado. Tal es el estado a que se ven reducidos, tales los sentimientos que de nosotros obtienen quienes dan pan y leche a nuestros hijos¹³.

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid: Tecnos, 2002. p. 22.

¹³ *Ibíd.*, p. 31.

Evidentemente, pareciera que el mundo temiera más quedarse sin ciencia que sin pan. “Se teme que falten filósofos”¹⁴, como se lee en las páginas del *Discurso*. Este temor obedece a un motivo: la vanidad. En tanto que la vanidad conlleva el deseo de excesos y comodidades que aniquilan la sencillez natural, las labores del campo se ven con oprobio. ¿Cómo es posible que el hombre, teniendo la facultad de razonar y de perfeccionarse, se limite a la vida en el campo? ¿Y quién, sino un hombre vanidoso, prefiere la gloria y el lujo ofrecidas por la ciencia a la soledad del anonimato? Esta consecuencia de la vanidad la toma Rousseau desde dos perspectivas: una moral, la otra política.

Por un lado, tenemos que si el lujo ocupa el primer lugar de la escala de valores, no hay garantías para que se actúe según las reglas de la moral. Como cuestiona el filósofo, “¿en qué se convertirá la virtud cuando sea preciso enriquecerse al precio que sea?”¹⁵. La mentira y la trampa son por lo general el camino más corto en la consecución de vanas riquezas. El ginebrino también señala que el lujo trae consigo la corrupción del gusto. Una perfecta muestra de ello son las obras de esos grotescos autores que se venden al mejor postor. ¿Qué valor han de tener los grandes genios que ponen su don al servicio y los caprichos de los demás? Ha de despreciarse la debilidad del intelecto que, por encima de la voz del alma, se presta a la complacencia de los deseos del espíritu de su época. Un hombre que persiga los falsos honores “rebajará su genio al nivel de su siglo y preferirá componer obras comunes que se admiren durante su vida antes que maravillas que sólo se admirarán mucho tiempo después de su muerte”¹⁶.

Por otro lado, tenemos las repercusiones morales que, consideradas desde lo general, se mueven en el ámbito político. La sed de riqueza no solo ha acabado con los buenos hombres, sino también con los buenos ciudadanos; el amor por el lujo

¹⁴ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 25.

ha dejado a la sociedad sin hombres que practiquen la virtud política. Efectivamente, se ha perdido en la historia aquel tiempo en el que los políticos trabajaban por el bienestar de la población y sembraban en ésta el amor por las costumbres y la virtud. Por el contrario, lo que se ve es un bochornoso espectáculo de decadencia; ya no hay buenos políticos, porque a diferencia de los de antaño éstos sólo se preocupan por su bienestar particular, no les interesa más que el comercio y el dinero. De ahí que olviden el valor de las personas y les traten como rebaños de ganado¹⁷. A fin de cuentas, para eso sí que se han esmerado en educarlos, para que bajen la cabeza frente a sus tiranos y acallen la voz de justicia en sus almas sin apenas notarlo. “Que nuestros políticos se dignen suspender sus cálculos (...) y que aprendan de una vez que se tiene todo con dinero, excepto las costumbres y los ciudadanos”¹⁸, esto es lo que reclama Rousseau.

1.2 SER Y PARECER

La virtud, aunque tiene su punto de partida en la praxis, va más allá de ésta, en tanto que se fundamenta en la apariencia. De entrada, el *Discurso* nos sitúa en la oposición entre el ser y el parecer: *decipimur speci recti* (“nos equivocamos por la apariencia del bien”). Esta cita de Horacio que Rousseau toma como epígrafe no podría ser más acertada: nos ofrece la relación directa entre la apariencia y lo moral, entre el parecer y el mal. El hombre, prisionero de lo que no es, se deja engañar por las falsas imágenes de la justicia y la bondad, por lo que actúa de manera incorrecta sin percatarse de su error; de aquí resulta la corrupción de su alma. Como señala Starobinski, “la ilusión no es sólo lo que perturba nuestro conocimiento, sino lo que vela la verdad: ella falsea nuestros actos y pervierte nuestras vidas”¹⁹. Llegados a este punto, es preciso aclarar que el ambiente incierto en el que se mueve el hombre

¹⁷ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁹ STAROBINSKY, Jean. La transparencia y el obstáculo. Madrid: Taurus, 1983. p. 13.

no es responsabilidad de nadie, no han sido un Adán o una Eva los culpables de la pérdida del preciado paraíso del estado de naturaleza, han sido las diversas circunstancias las que han puesto las cosas de esta manera. Sin embargo, la inocencia no expía las malas acciones; si de algo ha de ser culpable el hombre, es de ignorar sus faltas, de creer que actúa según la virtud cuando lo que hace es equivocarse.

Empero, aún cabe la pregunta por el origen del parecer. ¿De dónde procede la apariencia que nos lleva al error? Rousseau sitúa el principio del engaño en las ciencias y las artes. Antes de la llegada de las ciencias, de las artes y los artificiosos modales, los hombres no tenían como principio agradarse los unos a los otros, las diferencias estaban tan perfectamente marcadas que los modos de ser se reconocían a simple vista; “los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de penetrarse recíprocamente, y esta ventaja, cuyo precio nosotros no sentimos, les ahorra gran cantidad de vicios”²⁰. Ahora, tras numerosas investigaciones científicas y con un finísimo gusto por el arte, prima la uniformidad; nadie se muestra tal como es, tan solo como las fuerzas externas exigen que se deba ser. Es así que, puestos los hombres bajo las mismas circunstancias, harían las mismas cosas²¹. Las consecuencias de la pérdida de la diferencia y de la transparencia son lamentables:

No más amistades sinceras, más verdadera estima, más confianza fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultarán sin cesar bajo ese velo uniforme y pérfido del civismo, bajo esa urbanidad tan alabada que debemos a las luces de nuestro siglo. (...) Habrá excesos proscritos, vicios sin honor; pero otros serán decorados con el nombre de virtudes y será necesario tenerlos o simularlos²².

²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit., p. 9.

²¹ *Ibíd.*, p. 9.

²² *Ibíd.*, p. 10.

Es ahora cuando se comprende la queja de Rousseau, su reclamo por la transparencia de los corazones y su nostalgia por la bondad perdida. Efectivamente, resulta que la hipocresía mueve a la desconfianza, la cual es también un problema político, en la medida en que impide legitimar las acciones. ¿Con qué ánimo se cree en las buenas intenciones de los gobernantes si ya no hay transparencia en los corazones de los hombres? ¿A dónde va la esperanza de un estado justo? ¿Cómo vivir tranquilamente si ni siquiera se confía en quienes llamamos amigos? “¡Cuán dulce sería vivir entre nosotros si la continencia exterior fuese siempre la imagen de las disposiciones del corazón!”²³, escribe el filósofo.

En relación con las implicaciones políticas de la oposición entre ser y parecer, encontramos que ésta conlleva en sí misma la escisión entre la Naturaleza y la sociedad, la cual representa, a su vez, una doble ruptura. La civilización por sí sola es la negación de la Naturaleza, de manera que el hecho de que el Estado no se organice de tal forma que reconcilie al hombre con lo natural representa una fisura más. Podríamos decir que toda la obra literaria de Rousseau se sitúa en el marco de esta problemática; la preocupación es vital, se trata de regresar al hombre a su yo verdadero, de reconciliarle con aquello que le es propio. El *Emilio*, por ejemplo, la novela filosófica del pensador de Ginebra, es precisamente un esfuerzo por reconciliar al hombre y al ciudadano con la Naturaleza. No obstante, dado que en el primer *Discurso* encontramos únicamente breves referencias a este asunto, debemos dejarlo hasta aquí y retomarlo más adelante a la luz del segundo *Discurso*.

Como hemos visto, la relación entre lo que es y lo que parece ser tiene una connotación moral y política en la filosofía de Rousseau, mas no podemos decir que ésta esté sujeta únicamente a cuestiones prácticas; antes bien, pareciese que en el trasfondo de esto se halla un desgarramiento metafísico del ser. El sujeto se encuentra escindido entre lo que se le presenta como lo verdadero y la verdad

²³ *Ibíd.*, p. 8.

misma. Pero, ¿cómo saber que lo que se tiene frente a sí es apariencia y no la verdad? La conciencia, el principio en el que radica el juicio moral, es la clave; por esta, es posible distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo que es de lo que no es. Si el hombre no actúa según la virtud es debido a su incapacidad para escuchar la Naturaleza en su interior. En una de las cartas a Sofia, el filósofo escribe:

Por fin tenemos una guía segura en este laberinto de los errores humanos mas no basta que exista, pues hay que saber conocerla y seguirla. Si esa guía nos habla a todos los corazones, Sofia, ¿por qué hay tan pocos que la escuchen? Por desgracia nos habla en ese lenguaje de la naturaleza que todo nos lo ha hecho olvidar.

La conciencia es tímida y timorata, busca la soledad, el mundo y el ruido la espantan...²⁴

En estas últimas líneas, además de una breve descripción de la conciencia, encontramos la reafirmación de lo resaltado líneas atrás: la sociedad representa una ruptura con lo natural. La civilización es el monstruo que ha devorado la esencia del hombre, ya que en ella éste pierde lo que le es propio, su modo de ser natural. Llegados a este punto, debemos considerar también la posibilidad del Estado como un obstáculo para reconciliar a la humanidad con su pasado. Una sociedad que no esté debidamente organizada elimina toda vía de acción en la búsqueda o en la recuperación de la verdad del hombre. Por ello, el filósofo recomienda vivir la soledad en el campo. A Emilio, por ejemplo, le educa en un ambiente rústico; a Sofia le aconseja que para encontrarse a sí misma se regale unos días fuera de Paris. En palabras del autor, “la soledad siempre es triste en la ciudad. (...) En el campo sucede todo lo contrario, los objetos son risueños y agradables, invitan al recogimiento y a la ensoñación”²⁵.

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas morales y otra correspondencia filosófica. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés, 2008. p. 159.

²⁵ *Ibíd.*, p. 162.

En definitiva, por la oposición entre dos realidades, para el sujeto no es posible verse a sí mismo; entre él y la verdad se atraviesa un velo que no le muestra sino apariencias. Frente a esto hay soluciones. Ya lo ha escrito Rousseau en su *Discurso*, la naturaleza, al lado de las más perniciosas plantas, nos ha dejado aquellas que son saludables. De manera que, así como dotó a los hombres de razón, les dotó de sentimientos y les dio la conciencia. En la sensibilidad y el justo juicio de la conciencia es preciso buscar al hombre.

2. DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES

Hacia 1753, dos años después de la publicación de su *Primer Discurso*, Rousseau presentó nuevamente un texto al concurso de la Academia de Dijon. Esta vez, el programa planteaba el gran tema del origen de la desigualdad entre los hombres. Conforme a los planteamientos del pensamiento rousseauiano, esta cuestión se estudió bajo la guía total de la Naturaleza, como lo describe el filósofo en el siguiente pasaje de sus *Confesiones*:

Para meditar despacio tan grande asunto, hice un viaje de seis o siete días a Saint-Germain con Teresa (...). Cuento este paseo entre los más gratos de mi vida. (...) internado en el bosque, inquiría y buscaba la imagen de los tiempos primitivos, cuya historia tracé con valentía, atacaba sin piedad todas las intrigas de los hombres; allí osaba poner al desnudo su naturaleza; seguí el curso del tiempo y de las cosas que lo han desfigurado, y comparando al hombre, obra del hombre, con el hombre de la Naturaleza, me atrevía a mostrarle en su pretendido perfeccionamiento el verdadero manantial de sus miserias. Mi alma exaltada por estas contemplaciones sublimes, se elevaba a la Divinidad; y viendo desde allí a mis semejantes seguir por la ciega senda de sus preocupaciones, de sus errores, de sus desgracias, de sus crímenes, les gritaba con voz tan débil que no podían oírla: «¡Insensatos que sin cesar os quejáis de la Naturaleza, aprended a conocer que vuestros males dependen de vosotros!».²⁶

De estas ideas surgió el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Como veremos a lo largo de nuestro estudio, cada temática reseñada arriba tiene su debido desarrollo en la obra. Ciertamente, Rousseau logra presentar la evolución o, mejor aún, la involución histórica del

²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confesiones*. México: Conaculta Oceano, 1999. pp. 355 - 356

hombre a partir de lo moral; como apunta Starobinski, este texto es “la historia de la civilización como progreso de la negación de lo dado naturalmente”²⁷. Y en tanto que permanecemos en la búsqueda de los retazos del concepto de Naturaleza, estudiaremos el segundo *Discurso* a partir de dos momentos claves en la historia del hombre: uno, el estado de Naturaleza; otro, el surgimiento de la civilización. Pues si efectivamente en la obra se hace una distinción real entre el hombre natural y el hombre civil, el estudio de cada uno de esos estados del sujeto nos permitirá vislumbrar lo que es la naturaleza. Pero antes de iniciar con estos asuntos, señalemos algunas generalidades.

En consonancia con las tesis del *Primer Discurso*, Rousseau enmarca la importancia de su estudio en la oposición entre lo que es y lo que parece ser. La investigación del origen de la desigualdad debe iniciar en la indagación por el hombre, por los cambios producidos en su constitución primigenia a lo largo del tiempo; en otros términos, el estudio debe empezar por el examen de lo que es el hombre y de las máscaras que la sociedad le impone. En efecto, ¿cómo podría determinarse el origen de la desigualdad entre los hombres sin siquiera conocer sobre éstos? Luego, el conocer la naturaleza del hombre habrá de mostrarnos qué posición tomar frente a la ley positiva, así como deducir los principios por los cuales debe regirse la sociedad, para después determinar cuál es el fundamento de la desigualdad social y qué tan arbitrario resulta ser. ¿Cómo saber que la ley que constituye a los sujetos como sociables es arbitraria o no si se ignora su naturaleza? Definitivamente se ha de empezar por el saber fundamental, el más olvidado entre los académicos aunque el más útil de todos: el hombre.

Así pues, la preocupación por distinguir aquello que le es propio al hombre de aquello que ha sido añadido por el progreso no está de más; todo lo contrario, es elemental. No obstante, es preciso reconocer la dificultad de tal empresa. Si

²⁷ STAROBINSKY, Jaen. Op. cit., p. 36.

tenemos en cuenta que lo que está a nuestro alcance es la apariencia, es claro que no es tarea sencilla decir qué hay de original en el actual modo de ser del hombre. Nuevamente cabe el interrogante: ¿cómo reconocer lo verdadero a partir de la apariencia? ¿De qué manera es posible saber qué es natural al hombre si se le conoce únicamente como un ser social? De hecho, una de las denuncias que Rousseau hace a la idea del estado de naturaleza en las demás teorías contractualistas es que, por no ver más allá del hombre social, achacan al hombre natural características que se adquieren en sociedad, trasplantan ideas de la sociedad a ese estado primigenio. Esos filósofos que quisieron remontarse al estado de naturaleza para explicar los fundamentos de la sociedad, no lograron mostrar lo que este es realmente, porque “hablaban del hombre salvaje, pero dibujaban al hombre civil”²⁸.

Volvamos a nuestra preocupación. Si aceptamos que el hombre tal como lo conocemos es más apariencia que verdad, ¿qué vía ha de llevarnos a su estado primigenio real? ¿Cuál es el camino que nos aleja de la apariencia y nos muestra al hombre conforme a la naturaleza? Paradójicamente, la vía de acceso a la verdad es la ficción. El ginebrino monta su propia ficción histórica para hallar lo desconocido. Es así que escribe:

(...) no es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien *un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás* y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente.

Como vemos en la cita anterior, el estado de naturaleza se explica en condición de hipótesis. Rousseau es muy cuidadoso en este punto; él sabe que no puede

²⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid: Tecnos, 2002. p. 118

probar la existencia de un tiempo anterior que, por estar en armonía con la naturaleza, era absolutamente maravilloso y debe decirlo. En sus palabras, “no se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales”²⁹. Resalta, sin embargo, que no hay que descartar la posibilidad de que dicho estado haya existido, es preciso arriesgarse e inclinar la balanza hacia tal suposición. De cualquier manera, no olvidemos que quien le habla al filósofo es la naturaleza misma; él intuye naturalmente aquella gloriosa época, la consciencia le ha dicho lo que sabe y, fiel a su pensar, le da el voto de confianza a su voz interior.

Para avanzar en nuestro estudio, revisemos brevemente las clases de desigualdad propuestas en el segundo *Discurso*. Existen dos tipos de desigualdad según la perspectiva rousseauiana: una natural, otra política. La desigualdad natural está dada por la naturaleza, en tanto que la determinan factores espontáneos y ajenos a la voluntad propia del sujeto; este tipo de desigualdad se refleja en las diferencias físicas, en la diferencia de edades, de cualidades del espíritu, entre otras. La desigualdad política, por el contrario, alejada de la naturaleza, está determinada por el hombre, en la medida en que depende de las convenciones morales establecidas por la sociedad; esta desigualdad es la que se ve entre las clases sociales, fundadas en función de las riquezas, los honores y el poder. La desigualdad dada por la naturaleza de ninguna manera puede ser arbitraria, la establecida por los hombres lo es *per se*, pues es primordialmente un producto del azar. Más adelante ahondaremos en cada una de estas. Por ahora, pasemos al examen de la primera etapa del recorrido histórico en el que nos sumerge Rousseau, aunque no sin antes traer sus palabras de presentación: “hombre, de cualquier comarca que seas, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha: he aquí tu historia tal como yo he creído leerla, no en los libros de tus semejantes –que mienten–, sino en la naturaleza, que no miente nunca”³⁰.

²⁹ *Ibíd.*, p. 120.

³⁰ *Ibíd.*, p. 121.

2.1 EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

El estudio del hombre en su estado natural, lejos de ser del tipo científico, es principalmente moral e incluso podríamos pensarlo como metafísico. Lo que nos muestra Rousseau es el modo de vida de los hombres salvajes, su forma de vérselas con el día a día, con el hambre y las demás necesidades físicas, además de la manera tan singular de hacer frente a lo que en nuestro estado vemos como cuestiones problemáticas: la muerte, la libertad, el amor, el lenguaje y el conocimiento, por ejemplo. Cabe aclarar en este punto que, no porque nos refiramos en términos morales o metafísicos al estado primigenio, es preciso aceptar la idea de que éste sea propiamente moral. Todo lo contrario, debemos pensarlo como un espacio neutro, en el que no caben juicios sobre lo bueno o lo malo. Tengamos en cuenta que la moral son reglas convenidas por los hombres en el estado civil, de ninguna manera podemos encontrarla como característica inmanente de los primeros tiempos. Repasemos, pues, algunas observaciones frente a éstos.

La primera característica del hombre de naturaleza señalada en el discurso es su inclinación instintiva a la imitación. A cada especie animal le fue otorgada por la naturaleza una conducta propia. El hombre, empero, carece de tal propiedad, razón por la cual se ha visto en la necesidad de acogerlas a todas. Esto se refleja perfectamente en los hábitos alimenticios. El aparato biológico del hombre es muy semejante al de los animales herbívoros, por lo que se creería que su deber es llevar una dieta libre de carne. Pero él ha visto otros animales además de los herbívoros y ha querido imitar a su vez otros instintos, de manera que sin ser de la especie de los animales carnívoros se dio a alimentarse con carne, “se alimenta igualmente de

la mayor parte de los distintos alimentos que los restantes animales se reparten y, en consecuencia, asegura su subsistencia más fácilmente”³¹.

En lo que respecta a la contextura del cuerpo de los primeros hombres, es verosímil que éstos hayan contado con todo el vigor que se pueda lograr en tales circunstancias. Ciertamente, desprovistos de cualquier herramienta para la consecución de su alimento, los hombres no tienen más opción que servirse de sus brazos y de sus piernas; inermes frente a cualquier ataque de las demás bestias, no cuentan con otra salida que huir a la carrera. Acostumbrados, además, a vivir a la intemperie del clima, se forman un gran temple, un temperamento fuerte e impasible. El hombre de naturaleza es, en suma, el equilibrio total entre el cuerpo y el espíritu, en tanto que ambos son igualmente fuertes. Cabe señalar que no hay posibilidad de que sea de otra manera, el estado de naturaleza es un estado de hombres fuertes. Es necesario que el hombre desarrolle todo el ímpetu y el vigor que le sea permitido, de lo contrario no habrá de recibir más que la muerte; así como la naturaleza se encarga de formar los caracteres de los hombres valientes, se asegura de acabar con los débiles.

Una consecuencia de la magnanimidad de estos hombres, es que no tienen mayor riesgo a contraer enfermedades; si bien estas son los únicos enemigos frente a los cuales el buen salvaje no cuenta con defensa, debe reconocerse la poca probabilidad de que surjan. El cuerpo se habitúa a los altibajos del clima, a los alimentos provistos por la naturaleza y a los exiguos cuidados, por lo que a razón de las contadas fuentes de sus males no requieren de ciencias que dilaten su sufrimiento, como la medicina. En caso de ser herido o de caer enfermo, el hombre no tiene otro deber que entregarse a los cuidados de la naturaleza. Como señala el filósofo, “el salvaje enfermo, abandonado a sí mismo, no tiene nada que esperar más que en la naturaleza, en reciprocidad tampoco tiene otra cosa que temer más

³¹ *Ibíd.*, p. 123.

que su mal³². En efecto, veremos más adelante que en el hombre no existen más que dos temores: uno, al hambre; otro, al dolor.

Veamos ahora las reflexiones metafísicas y morales. Concentrémonos únicamente en tres asuntos presentes en la exposición: la libertad, la perfectibilidad y el lenguaje. Como veremos en lo que sigue, sin duda, Rousseau va más allá de las consideraciones físicas del hombre de naturaleza; el filósofo, pese a su negativa con la metafísica, reconoce, aunque no abiertamente, que los asuntos que trata tienen su fundamento en ésta. Con respecto a la primera de las cuestiones, la libertad, debemos decir que es un privilegio dado por la naturaleza del que sólo los hombres pueden gozar. Todos los animales, cual máquinas perfectamente orientadas por la naturaleza, rechazan y eligen de acuerdo al instinto propio de cada uno. El hombre, que no cuenta con un instinto propio, es una máquina algo diferente a las demás. En lo que concierne a su funcionamiento físico, la naturaleza hace lo mismo que en los otros cuerpos: se encarga de todo cuanto se refiere a las operaciones mecánicas. En lo que concierne a las funciones del alma, al espíritu y a la conciencia, la naturaleza guía pero no obra, aquí es el hombre quien queda al mando de sí mismo. Si los animales escogen, lo hacen a razón de su instinto; si los hombres escogen, lo hacen a razón de su condición de agente libre. Es así que, como señala Rousseau en un ejemplo, una paloma podría morir de hambre teniendo frente a sí los más exquisitos manjares, pues su ley natural prescribe que ese alimento no le es propio. En este aspecto, como en la capacidad de perfeccionarse, encontramos lo que distingue a los hombres de todos los demás animales.

No es tanto el entendimiento quien distingue específicamente los animales y el hombre cuanto su calidad de agente libre. La naturaleza ordena a todo animal y la bestia obedece. El hombre perciba la misma impresión, pero se reconoce libre para asentir o resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma, pues si bien lo físico explica en cierto modo el

³² *Ibíd.*, p. 129.

mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, en cambio en la potencia del querer o mejor del elegir y en el sentimiento de tal potencia, sólo se encuentran actos espirituales de los que no se explica nada por las leyes de la mecánica³³.

Así como en el *Fedón* Sócrates explica a Cebes la verdadera causa por la que se encuentra en prisión, Rousseau nos señala el verdadero distintivo del modo de ser del hombre. No es la condición material la que determina al sujeto o a sus acciones, es la libertad, inexplicable en términos distintos a los metafísicos. No obstante, esta característica no es la única que diferencia a los hombres de los demás seres de la naturaleza, hay otra cualidad por la que difieren de éstos: la facultad de perfeccionarse.

La perfectibilidad, capacidad exclusiva de la especie humana, es una facultad que en función de las circunstancias permite el desarrollo de las demás capacidades del hombre. Dicha particularidad del hombre existe de dos formas: una general y una particular. A nivel general, la facultad de perfeccionarse deviene en el progreso de la especie; a nivel particular, permite la evolución del individuo. De manera que, así como el hombre individual no es el mismo a la edad de cinco años que a la de treinta, la especie humana no es igual a la de hace mil años, como tampoco permanecerá intacta en los tiempos futuros. Pero, si la perfectibilidad es natural al hombre, ¿no habría de ser el progreso un proceso natural? ¿No debió haber sido inevitable el salir de ese estado de naturaleza de los primeros tiempos? Rousseau, para su pesar, debió reconocer que tal vez el lamentable destino del hombre tenía su origen en la naturaleza.

Por otro lado, el desarrollo de la capacidad de perfectibilidad tiene su principio en las funciones animales del hombre; a saber, en el percibir, el sentir, el querer, el no querer, el desear y el temer. Estas operaciones del alma, en determinadas circunstancias, se potencian y además provocan nuevos desarrollos. El razonar, por

³³ *Ibíd.*, p. 132.

ejemplo, tiene su causa en estas funciones. Como señala Rousseau, “gracias a su actividad [a la de las pasiones] se perfecciona nuestra razón; no buscamos el conocer si no es porque deseamos gozar, y no es posible concebir por qué se tomaría el trabajo de razonar quien no tiene deseos ni temores”³⁴. Y dado que es preciso temer o desear aquello de lo que se tiene alguna idea, estas pasiones primitivas progresan a razón de un conocimiento previo. Sin embargo, también está la posibilidad de afectarse por mero impulso natural; este es el caso del hombre primitivo. En este orden ideas, la razón debe tanto a las pasiones, como éstas a aquélla, pese a que en ocasiones se prescindía del servicio de las luces. Entre estas facultades hay, pues, un intercambio común, que se efectúa a merced de las necesidades del hombre.

Como se señaló líneas atrás, las funciones del hombre se desarrollan si se dan las condiciones para que ello tenga lugar. Las circunstancias, condición de posibilidad, no pueden ser más que las necesidades físicas del hombre, que por lo demás son muy básicas. Un salvaje, sin luces que le hagan desear más de lo que su cuerpo pide, no tiene más obligación que el procurarse comida, una hembra y un lugar en el cual descansar. Tan elementales como sus necesidades son sus miedos. ¿A qué le puede temer un hombre de naturaleza sino al hambre y al dolor? Ciertamente, estos son los dos únicos sufrimientos posibles en dicho estado. A diferencia de Hobbes, Rousseau no cree que el hombre pueda tener miedo a la muerte sino hasta cuando se aleja de su modo natural de ser. En palabras del filósofo, “jamás un animal sabrá lo que es morir, y el conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones que lleva a cabo el hombre al alejarse de su condición animal”³⁵.

A esta altura de la exposición, nos cuestionamos, como el autor, qué factor permite al hombre abandonar su feliz ignorancia para ponerse en el camino de tantos

³⁴ *Ibíd.*, p. 134.

³⁵ *Ibíd.*

extravíos. Ya hemos visto que lo poco que requiere el buen salvaje se lo da la naturaleza, la cual además le garantiza un ambiente armonioso y pacífico. En verdad, que en los primeros tiempos no haya motivo de querellas es una situación sencilla de creer. El hombre toma el alimento, por ejemplo, de los árboles. Y se encuentra tan bien provisto de éste que no hay razón para disputarse un trozo de manzana. También hay que tener en cuenta que, dado su modo compasivo de ser, el buen salvaje no tendría por qué hacerle daño a los otros seres, a menos que su vida se encuentre en peligro.

Prescindiendo, pues, de todos los libros científicos que sólo nos enseñan a ver los hombres tal como ellos se han hecho y meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo vislumbrar dos principios anteriores a la razón, de los cuales uno nos interesa sobre manera en nuestro bienestar y en la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de modo especial, nuestro semejante³⁶.

Es así que, siendo la conservación un principio natural, el riesgo a la muerte es la única razón legítima por la que habría de lanzarse a la lucha. Las mujeres tampoco representan problema alguno. Las parejas permanecen juntas tanto como dure el acto sexual; se encuentran fortuitamente, se unen según la ocasión o el deseo y se abandona fácilmente. De manera similar, el territorio no presenta dificultad alguna que pueda acabar la feliz paz de la naturaleza. El salvaje es un nómada. Al no existir la idea de propiedad, el hombre, inmerso en el bosque, va de un lugar a otro, buscando al azar un lugar para pasar la noche y abandonarlo al primer rayo del sol. En definitiva, vista la perfección del modo de proceder de la naturaleza, cabe cuestionar la razón por la que el hombre abandona su primer estado.

Las palabras con las que Rousseau cuestiona la triste fortuna del hombre son las siguientes: “¿quién no ve que todo parece alejar del hombre salvaje la tentación y

³⁶ *Ibíd.*, p. 115.

los medios de dejar de serlo?”³⁷. Desde luego, conocidas las características del hombre de naturaleza, esta preocupación no está demás. La naturaleza guarda y cuida del hombre como una buena madre lo haría con su preciado hijo. Por ello mismo, le ha concedido el conocimiento adecuado por el cual no desearía más de lo que necesita, logrando con esto que no se haga con ideas sobre el porvenir o con cualidades como la curiosidad. A su vez, la imaginación, sin fuerza alguna, no puede dibujarle nada más allá de sus necesidades, y su corazón tampoco. En últimas, no hay motivo para que el salvaje prefiera condiciones de vida distintas a las que ofrece el estado puro de naturaleza. Como señala el ginebrino, “sus modestas necesidades se encuentran tan fácilmente a su alcance y está tan alejado del grado de conocimiento preciso para desear la adquisición de otras mayores que no puede tener ni previsión ni curiosidad”.

Ahora bien, que el conocimiento del hombre sea escaso no es suficiente para pensar en la imposibilidad de la noción de futuro en los primeros hombres. Recordemos que Rousseau ubica el motor del deseo y del temor en un impulso instintivo, como en el conocimiento previo del objeto de deseo o de afección. Nos preguntamos, entonces, a partir de esa tesis, ¿cómo es posible que el deseo o el temor hacia las cosas se den por una idea previa de las mismas si no se tiene la facultad de previsión? Tomemos el siguiente caso: si un hombre salvaje, tras toparse en su camino con una bestia que le haya causado algún mal, siente pavor y se aleja con el fin de protegerse, ¿no lo hace porque reconoce la posibilidad de salir herido nuevamente? Es claro que en una situación como esta la idea de futuro tiene lugar, así como también la de un tiempo anterior. En el simple hecho de alimentarse, ¿no se haya implícito el conocimiento de un acto futuro? Si el hombre, al sentir hambre, toma un fruto del árbol más próximo y lo devora, ¿no lo hace acaso porque sabe que al comerlo su mal cederá? En consecuencia, la tesis por la que se excluye la previsión del estado de naturaleza resulta desafortunada.

³⁷ *Ibíd.*, p. 135.

Para avanzar en nuestro estudio, revisemos las ideas concernientes al origen del lenguaje. Es de esperarse que el hombre en los primeros tiempos no haya tenido modo de comunicarse con los demás, sino a través del único lenguaje del que se tiene necesidad: el lenguaje de la naturaleza. Tal lenguaje está conformado por expresiones tan simples como un grito de dolor, el llanto o la imitación de algún sonido de la naturaleza. Luego, ¿cómo pudo surgir la palabra entre hombres que no tienen nada qué decirse? Pues, si los salvajes, al no tener propiedad de ningún tipo, se alojan en cualquier lugar, es claro que el vagabundear por los bosques impediría que se encontraran constantemente los unos a los otros, por lo que cualquier relación próxima entre ellos es poco probable. Además, si carecen de la necesidad de otro, ¿por qué les sería necesario comunicarse? Nos enfrentamos a dos problemas: uno, a la palabra como necesidad; dos, al establecimiento de las lenguas.

El principio de la necesidad del lenguaje habrá que buscarlo en las relaciones familiares. Rousseau apoyaría la idea que concibe el surgimiento de las lenguas en las transacciones domésticas sostenidas entre los padres, las madres y los hijos. Empero, eso sería reconocer en el estado natural un modo de organización social que, como hemos visto, no puede ser posible sino fuera de él. Por lo tanto, hay que ver de qué modo se dieron tales relaciones en circunstancias primitivas. Hallamos, así, que los únicos lazos que se asemejan al vínculo familiar son los de la madre y el hijo. El niño, resultado de la inopinada y breve unión entre el hombre y la mujer, pasa forzosamente los días al lado de su madre, hasta que se encuentre en capacidad de vérselas por sí solo. Basada en la necesidad, tal dependencia requiere de un modo de comunicación, pues ¿cómo sabrá la madre lo que su hijo necesita si éste no le hace saber su carencia? Desde este punto de vista, es claro que el esfuerzo por comunicarse es mayor en el niño que en la madre, por lo que parece probable que la invención de una lengua sea obra de éste. En tal caso, habría de admitirse la existencia de tantas lenguas como niños hubiesen. De esto no se sigue

que el lenguaje del niño tenga consistencia como tal; es más, el estilo de vida nómada del salvaje contribuye a que tales esfuerzos resulten baldíos.

Con respecto al problema sobre el establecimiento del lenguaje, reconocemos de la mano de Rousseau, que nos tropezamos aún con más complicaciones. La analogía entre el pensamiento y el lenguaje, plantea un dilema: si bien el lenguaje es requerido en el acto del pensamiento, no se puede negar que el hombre tuvo que pensar para lograr la palabra. Nos preguntamos, a partir de eso, ¿cómo logra el hombre el conocimiento sin tener necesidad de conocer ni de pensar? ¿Cómo puede franquear el enorme espacio que hay entre las sensaciones y la intelección? Rousseau concede la causa de esto al azar. El establecimiento de las lenguas no puede darse sino porque circunstancias fortuitas así lo permitieron. De hecho, el alejamiento de la naturaleza, que es en últimas todo el desarrollo de la racionalidad, tiene lugar por azar:

(...) la *perfectibilidad*, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre natural había recibido en potencia no pueden jamás desarrollarse por sí mismas, (...) necesitan para ello del concurso fortuito de muchas causas extrañas, que podían no haber nacido nunca y sin las cuales el hombre hubiese permanecido eternamente en su condición primitiva³⁸.

Es así que, con el pasar de los siglos, la comunicación entre los hombres es cada vez más estrecha, las ideas se extienden y los hombres se ven en la necesidad de crear signos. Los gestos expresan únicamente los objetos que se tienen frente a sí o los que son de sencilla descripción e imitación, por lo que se crea un lenguaje más extenso, que abarque todo aquello que la gesticulación deja por fuera. Así, por consentimiento común, se sustituye el antiguo lenguaje por uno articulado. Pero, en tanto que todas las ideas generales son intelectuales, el primer lenguaje establecido debe tener una palabra por objeto. El corto entendimiento del salvaje no le permite

³⁸ *Ibíd.*, p. 160.

reconocer lo que hay de común entre las cosas, no hay especies ni géneros, es menester que cada cosa reciba un nombre; se tiene una lengua tosca, imperfecta y poco desarrollada que, de la mano del desarrollo social, va adquiriendo forma, las distintas particularidades de la gramática.

Cerremos este apartado con Rousseau:

Concluamos que, errante en los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin unión, sin necesidad alguna de sus semejantes como sin ningún deseo de perjudicarlo, quizá incluso sin reconocer nunca a nadie individualmente, el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propias de tal estado. Que no sentía otra cosa que sus verdaderas necesidades, no miraba más que aquello que creía tener interés en ver y que su inteligencia no hacía más progresos que su vanidad. Si por azar hiciese algún descubrimiento, podría comunicarlo tanto menos cuanto que no reconocería ni a sus hijos. El arte perecería con el inventor. No había ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente y, partiendo cada una siempre del mismo punto, los siglos pasaban en toda la rudeza de las primeras ideas; la especie era ya vieja y el hombre permanecía siempre niño.³⁹

2.2 EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD

Es bastante conocida en la academia aquella frase de Rousseau que establece en la propiedad privada el origen de la civilización: “el primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *Esto es mío*, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil”⁴⁰. ¿Cómo se dio este fenómeno? No es verosímil que haya ocurrido de la noche a la mañana; antes bien, en el *Discurso* se muestra que es obra de una serie de sucesos fortuitos. El

³⁹ *Ibíd.*, p. 157.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 161.

surgimiento de la industria, del lenguaje, de las artes, de los deberes y los compromisos entre los hombres, son algunas circunstancias que contribuyeron en la formación de la idea de propiedad. Revisemos, en lo que sigue, las ideas y los momentos claves que, al introducir en el espíritu del hombre la concepción de propiedad, permitieron el paso del estado de naturaleza a la sociedad.

En primer lugar, hay que ver el estado intermedio entre el natural y el civil, en el cual el hombre se encuentra a igual distancia de la estupidez y de las luces. Probablemente, viéndose incapaz de superar por sí mismo los obstáculos de la naturaleza –los altos árboles del bosque, la furia de las bestias, la competencia por el alimento–, el salvaje creó armas naturales que le permitieron resolver sus necesidades. Cuanto más se extendían los hombres, más herramientas se requerían; cuanto más descubrían, más habilidoso se tornaba su pensamiento. Surgieron, así, herramientas para la pesca, la caza y la guerra. De igual manera, se descubrió por casualidad que las pieles cuidaban del frío y que el fuego era un venturoso recurso tanto para el invierno como para la preparación de la comida. La exploración que conlleva esta primera industria, hizo ver al hombre la desigualdad natural. Así lo explica el autor:

Esta aplicación reiterada de cosas distintas de sí mismo y distintas entre sí, debió naturalmente engendrar en el espíritu del hombre las percepciones de ciertas relaciones. Esas relaciones que nosotros expresamos con las palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, temeroso, atrevido y otras ideas paralelas, comparadas por necesidad y casi sin pensar producirían al fin en él algún tipo de reflexión.⁴¹

Entramos en un momento de la historia en el que la conciencia se reconoce a sí misma como una entidad distinta a las demás. En simultaneidad con tal reconocimiento, se da el sentimiento de superioridad. Ciertamente, al saberse a sí

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 163 – 164.

mismo en desventaja frente a otros animales, el salvaje se idea formas de perjudicar a sus agresores en caso de reyerta; con astucia, vuelca los papeles a su favor y pasa a ser el primero en la naturaleza. Este es el movimiento originario del orgullo en el espíritu humano. Lo anterior nos hace ver que, después de todo, la grandeza y la bondad de la naturaleza no era tanta como se pintó en un primer momento. ¿Por qué habría que buscar herramientas para la lucha contra las demás especies e incluso contra la propia, si el estado de naturaleza es pacífico? Recordemos lo que señala el filósofo sobre la bondad natural, la compasión, la remota posibilidad de una lucha por el alimento. ¿Diremos, acaso, que la suerte nos ha cambiado las cartas? ¿Hay que pensar este gran movimiento del espíritu como un producto del azar?

Por otro lado, al distinguir las diferencias entre sus semejantes y las demás especies, estuvo en capacidad de reconocer también las semejanzas. Entre todos los seres percibió conformidad en cuanto a las acciones y el modo de conducirse en las distintas circunstancias que se presentaran. Esta observación fue suficiente para determinar las primeras reglas de conducta. Algo semejante ocurre con el origen de los compromisos mutuos. Sabiendo que el motor de la acción es el bienestar, el hombre reconoció en la naturaleza las ocasiones en las que la ayuda de los otros era favorable por fijarse un interés común, así como aquellas otras ocasiones en las que la discrepancia de los intereses creaba un ambiente de desconfianza y discordia. Si se juntaban para casar algún animal, cada una sabía que debía ocupar su lugar y cumplir su función, pero cazada la presa ya no tenían responsabilidad los unos con los otros. Esta, señala el ginebrino, es la forma primigenia del compromiso entre los hombres. Cabe aclarar que, en tales circunstancias, no existía aún la lengua estructurada de la que, pese a los cambios, nos hemos servido durante tantos siglos. El lenguaje, si bien no era expresamente natural, era imperfecto y tosco; iba desde los simples gritos hasta los sonidos articulados producto de una convención entre los salvajes.

A diferencia de la vida nómada de los primeros días, en el estado intermedio el hombre optó por establecerse en un solo lugar, de lo cual surgió la idea de construir chozas en las cuales alojarse. Este momento es calificado por Rousseau como la primera revolución, la cual devino en la fundación de las familias y la prístina forma de propiedad. Dicha revolución pudo darse, probablemente, por los hombres más fuertes, quienes construyeron primero al verse en capacidad de defender sus posesiones. Los hombres más débiles, sin la fuerza para luchar y desalojar a los fuertes, se dieron a la tarea de imitarlos. Y pese a la alta probabilidad de querellas por la tierra, es verosímil que pocas se hubiesen dado, ya que a nadie se le ocurriría intentar desapropiar al otro de lo que le corresponde, no tanto por su tendencia a la compasión, sino por la inutilidad misma del acto. Con la institución de las familias y la introducción de la propiedad, surgió el hábito de vivir juntos.

Los primeros desarrollos del corazón fueron el efecto de una situación nueva que reunía en una habitación común los maridos y las esposas, los padres y los hijos. El hábito de vivir juntos hizo nacer el más dulce de los sentimientos que conocen los hombres, el amor conyugal y paterno. Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto mejor unida cuanto que el apego recíproco y la libertad eran los únicos lazos.⁴²

Tal sociedad conllevaba ciertos deberes, estipulados de acuerdo a la fuerza y las necesidades comunes. Mientras la mujer se quedaba en casa cuidando de los niños, el hombre salía en busca del sustento diario. Esto no quiere decir que la vida estuviese dedicada a la maternidad o a la caza. Antes bien, el tiempo alcanzaba para innovar y hacerse con instrumentos o comodidades antes desconocidas. Nuevamente, nos hallamos frente a uno de los tropiezos del hombre: el lujo, el primer yugo y la primera fuente del mal entre los hombres. Con el tiempo, las comodidades se hicieron necesarias, hasta el punto en el que se consideraba motivo de pena pasárselas sin ellas, cuando en realidad solo afectaban

⁴² *Ibíd.*, pp. 166 – 167.

negativamente, porque aplacaban el vigor, la fuerza era paulatinamente más escasa. En relación con la vanidad y el lujo, hay que ver lo siguiente. Ciertamente, con cada avance se agilizaba la llegada de otro nuevo avance. Con el paso de los días, el lenguaje iba tomando cuerpo y ya no se empleaba únicamente para la comunicación necesaria; la voz era también música, surgió el canto, la danza, la narración y todas las demás artes, principio del vicio.

Como vemos, venimos alejándonos poco a poco de lo que en un principio tomamos como un punto medio entre el estado natural y el estado social. Mas, los avances logrados no impide contemplar ese momento del espíritu humano dentro de lo que serían sucesos afortunados. A tal respecto señala Rousseau lo siguiente:

aun cuando los hombres se hubiese vuelto menos pacientes y la piedad natural hubiese sufrido ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más dichosa y la más duradera. Cuanto más se reflexiona, más claramente se ve que este estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre y que no debió salir de él más que por algún funesto azar que nunca debía haber tenido lugar en nombre de la utilidad común.⁴³

Hasta el momento, vemos a un hombre que, a pesar de vivir en comunidad, conserva su individualidad al hacer las cosas por sus propios medios. El estilo de vida rústico del estado intermedio aún no escapa a lo que se concibe como la vida según la naturaleza. Pero, señala el filósofo, tan pronto el hombre necesitó la ayuda del otro, empezó la desigualdad, la cual ya tenía su principio en la desigualdad natural y en los desarrollos logrados hasta el momento. Cuando se percataron de la utilidad que representaba el que un solo hombre tuviera provisiones para dos, se introdujo definitivamente la propiedad privada, como también ciertas actividades

⁴³ *Ibíd.*, p. 171.

económicas, verbigracia, el trabajo, la agricultura y la metalurgia. Fue preciso, entonces, hacer la partición de las tierras y, para tal propósito, crear nociones de derecho como justicia. Dado a cada quien lo suyo, resultó que algunos poseían cosas de las que los otros carecían y viceversa. Al momento de necesitar aquello que no tenía, se trabajaba para conseguirlo.

Las cosas hubieran podido seguir en ese estado si la diferencia de los talentos entre los hombres, que procuraron más honor a unos que a otro, no hubiese fundado la desigualdad económica y social. El más fuerte trabaja más, el más astuto buscaba la manera de trabajar menos, el más hábil obtenía mejor provecho de lo que hacía. El herrero, por ejemplo, tenía necesidad de trigo así como el labrador de hierro; sin embargo, el uno ganaba más mientras que el otro sólo contaba con lo escasamente necesario para vivir. La desigualdad natural devino en la arbitrariedad, “se duplicó insensiblemente con la de la combinación y las diferencias de los hombres, desarrolladas por las de las circunstancias”⁴⁴. Lo que viene después de todo esto, señala Rousseau, se puede adivinar fácilmente.

Para finalizar, revisemos brevemente el modo de ser del hombre en las nuevas circunstancias. Desarrolladas todas las facultades, se establecen rangos y posiciones sociales determinados por los distintos azares, esto es, por las riquezas, los honores, la belleza, entre otros. Tales privilegios son vistos con tan buenos ojos, que se desean hasta el punto de constituir fines a los que es preciso llegar de cualquier modo. Como se cuestiona en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, ¿dónde queda la virtud cuando es preciso enriquecerse al precio que sea? Luego, la virtud es desplazada por los vicios: la avaricia, la vanidad y el lujo gobiernan el corazón del hombre. Las personas ya no son lo que deben ser. En este punto volvemos nuevamente al problema originario: la discrepancia entre el ser y el parecer.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 175.

En definitiva, la libertad y la independencia se pierden en el camino a la razón; a cambio, se logra la mísera esclavitud. Debido a todas las necesidades creadas, el hombre tuvo que someterse a la naturaleza e incluso a sus semejantes, sin importar si su rol es de amo o de esclavo, pues ambas partes son igualmente esclavas. En tanto amo, requiere de los servicios de los otros; en tanto esclavo, necesita del auxilio de los demás. No obstante, no es justo culpar al hombre por ninguna de estas atrocidades a las que le llevó la racionalización de la vida. Rousseau nos muestra que cada avance se da del modo más natural, de suerte que si hay que pedir cuentas debe ser la naturaleza quien las rinda y no a quien ella conformó de este modo.

3. CONCLUSIONES

Claramente, Jean-Jacques Rousseau no es un filósofo sistemático, no nos presenta su pensamiento de forma estructurada de modo que sea sencillo escudriñar en él. No sería un desvarío admitir la volatilidad de este ginebrino en sus exposiciones; su escritura, aunque producto de un acto del pensamiento, es principalmente la voz del corazón. De ahí la fluidez y el sentimiento de sus palabras, sin definiciones ni rigurosidad alguna. Al tener en cuenta estas observaciones, es fácil ver que el filósofo trabaja a partir de presupuestos que no tiene la molestia de explicar. De hecho, su público son los hombres virtuosos y ellos de por sí han de saber a qué se refieren las palabras naturaleza, virtud, conciencia y demás, de modo que explicarlas es innecesario. Nosotros, sin embargo, que hemos aprendido a mal que la filosofía es construcción de conceptos, que se filosofa a partir del riguroso lenguaje técnico, no podemos aceptar tal desinterés por un estudio “científico”. Por tanto, nos empeñamos en definir y rastrear definiciones. Ese fue precisamente el objetivo de este trabajo, rastrear el concepto de Naturaleza.

Pero, ¿cómo decir qué es la naturaleza? ¿Cómo ir en contra del mismo autor al hacer concepto lo que la palabra no puede cercar? ¿Limitarlo con la palabra no sería, acaso, sacarlo del territorio en el que él ha planteado su pensamiento y desarmarlo por completo? Si en un principio, nuestro propósito era re-construir el concepto de naturaleza, ahora es simplemente exponer la naturaleza vista a la luz de Rousseau, porque entendemos que existir es sentir, que la vida, antes que racionalizarse, se vive y que las rígidas palabras son insuficientes para tal propósito. Así pues, tenemos nuestra primera conclusión: no hay una definición exacta de lo que es la naturaleza en la filosofía rousseauiana. Antes bien, la naturaleza adquiere el carácter de la palabra viva, plural y polisémica. En lo que sigue revisaremos sus formas.

Son tres las principales acepciones de la naturaleza: la primera es física, la segunda moral y la tercera metafísica. La primera es fácil de distinguir; las restantes, sin embargo, dada su estrecha relación, no se pueden discernir sin un poco de esfuerzo. En cuanto a la naturaleza como *physis*, encontramos lo siguiente. El hombre, arrojado al mundo, en primer lugar encuentra frente a sí la materia, entidades en su dimensión física. Cuando Rousseau nombra la naturaleza, tiene en mente los árboles, los ríos, los animales y los demás entes que puede percibir por medio de sus sentidos y en los que, por lo demás, no hay intervención del hombre. Aquella flor de la que disponen los ojos, que se puede tocar y cuyo olor es fácilmente perceptible, aquella flor es la expresión de la naturaleza; de manera que, es imposible ver a esta última como algo externo al mundo circundante en el que nos vivimos. La primera forma que adopta la naturaleza es, entonces, la de un cuerpo, el cual se caracteriza por su autonomía e independencia.

La naturaleza en su acepción moral es enteramente ley. Antes que a cualquier regla instituida social y racionalmente, el hombre obedece a la naturaleza, que en tanto principio universal ordena las formas de conducta debidas; es ella, en últimas, quien le dice a una cebra cómo comportarse frente a un león o frente a los animales de su especie; es ella quien dicta al hombre y a las demás bestias qué hacer en dadas circunstancias. En un espacio en el que la razón todavía no tiene lugar como principio rector, no hay duda de que las leyes morales provienen en su totalidad de la sensibilidad, del corazón bondadoso que se comparte con la naturaleza. ¿Quién, si no ella, enseña al hombre la compasión? ¿De dónde saldría la ley de la lealtad si no es del corazón de la naturaleza misma?

Con todo, podría objetarse que, si el estado de naturaleza es un estado fuera de las convenciones morales, no tiene sentido ver la naturaleza como una ley moral. Si bien es cierto, que en lo natural no hay moralidad en tanto que es un estado neutro, también es cierto que desde nuestra situación, es decir, fuera de tal estado, se puede considerar la escena con los ojos de la moral. La historia del hombre, tal

como la traza el ginebrino, deja ver que desde un principio han existido reglas de conducta; las primitivas estipuladas por la naturaleza, las sociales por los hombres mismos. Independientemente de esto, las acciones rectamente dirigidas son aquellas que se dan en consonancia con los mandatos de la conciencia que, como vimos, es el principio que fundamenta el buen juicio.

Llegados a este punto, entramos en contacto con lo que sería la connotación metafísica de la naturaleza. Rousseau sostiene que en todo hombre hay una conciencia natural que le lleva a actuar con justicia. Como señalaría Kant posteriormente, aunque todo el conocimiento empiece con la experiencia, no todo procede de ella. Antes de que la experiencia muestre qué es lo incorrecto, la conciencia, cual principio *a priori*, dice qué tan acertada es una u otra acción. Pareciera que todavía estuviéramos moviéndonos en el campo moral, mas estamos refiriéndonos a la metafísica de la cuestión ética. Los términos morales con los que el autor trata el tema no permiten ver con claridad los fundamentos metafísicos que hay detrás, aunque claramente, para el pesar de Rousseau, los hay. Aquí, la naturaleza, esa madre que guía, toma la forma de conciencia natural.

Hasta donde vamos, pareciera que la naturaleza, sin ser dios, adquiere características divinas: es creadora, sabia, autónoma, totalmente independiente, regente y rectora que cuida, pero castiga o premia de acuerdo a la necesidad. Ella lo conoce todo, por eso es preciso escucharla. No obstante, hay un factor que interviene en sus leyes e impide que las cosas se den como necesariamente deberían darse; nos referimos al azar. Como vimos a lo largo de la exposición, el filósofo atribuye constantemente la causa de los desvaríos del hombre a circunstancias fortuitas. El azar, en tanto causa que explica hechos increíbles, se le presenta a Rousseau como la salida a los problemas y dudas que surgen de la bondad del estado primitivo.

Tenemos, en resumen, que no es posible hacerse con un concepto estricto de naturaleza en Rousseau. Lo que sí podemos hacer es analizar las observaciones sobre ésta y determinar ciertas características que nos aproximan a la idea de naturaleza en el pensamiento del filósofo. Así pues, encontramos que ésta tiene tres dimensiones: física, en tanto cuerpo; moral, en tanto ley; metafísica, en tanto conciencia natural. En fin, la naturaleza resulta ser ese ente físico independiente del hombre que dicta normas de conducta, las cuales comunica al adoptar la figura de la conciencia. Mas no es tanta la omnipotencia de la que pareciera gozar, pues hay un elemento que no se rige por las leyes naturales: el azar. En este orden de ideas, ni siquiera a la naturaleza podría pedírsele cuentas de lo que se ha hecho con el hombre. Ni la madre ni el hijo son culpables de los infortunios que conlleva el reinado de la razón; es el dichoso azar el responsable, pero de éste no obtendremos explicación alguna.

BIBLIOGRAFÍA

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid: Tecnos, 2002. 259 p.

_____. Cartas morales y otra correspondencia filosófica. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés, 2008. 365 p.

_____. *Confesiones*. México: Conaculta Oceano, 1999. 602 p.

STAROBINSKY, Jean. La transparencia y el obstáculo. Madrid: Taurus, 1983. 385 p.