

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía, Lógica y Estética

ROUSSEAU Y EL SER DEL HOMBRE

Tesis Doctoral presentada por Iago Ramos Fernández,
bajo la dirección del Prof. Dr. Mariano Álvarez Gómez
y la Profa. Dra. María del Carmen Paredes Martín,
para optar al grado de Doctor en Filosofía.

Vº. Bº.

Salamanca, septiembre de 2013

Índice general

<i>Résumé en français</i>	5
Agradecimientos	27
Introducción	33
Aclaración sobre la forma de citar	35
1. Los límites de la coherencia vital	37
1.1. Una obra y una vida	37
1.2. Los errores de un portavoz de la verdad	42
1.3. El sentido de la mentira	47
1.4. La moralidad del trayecto vital	54
1.5. Antropofaguisimo	57
2. Recepción hermenéutica de la pregunta por el hombre	61
2.1. Una mirada al diccionario	61
2.2. Apuntes sobre la erudición rousseauista	73
2.3. El hombre como marco ético	75
2.3.1. Cassirer, la libertad orgánica	75
2.3.2. Starobinski, el obstáculo vital	82
2.3.3. Gouhier, el animal racional histórico	84
2.4. El hombre de las facultades virtuales	94
2.4.1. Derathé-Durkheim, la virtualidad perfectible	94
2.4.2. Beyssade, el hombre en desarrollo	100
2.5. El hombre libre	106
2.5.1. Groethuysen, el ser de la libertad	106
2.5.2. Burgelin, el hombre como existencia libre	112
2.5.3. Derathé, el hombre libre auténtico	123

2.5.4. Collinet, las cadenas de la libertad	127
2.6. El hombre como hipótesis	130
2.6.1. Masters, un modelo de hombre sin metafísicas	130
2.6.2. Goldschmidt, un hombre para la conciencia	135
2.6.3. Baczko, el reflejo de nuestra condición	153
2.7. Lecciones de la hermenéutica	159
3. Pensar el hombre	165
3.1. Contexto y Propuesta	165
3.2. El hombre como problema teórico	169
3.3. Fabricio y Glauco	176
4. Tipología del hombre	187
4.1. Entidad e identidad	187
4.2. Emilio o una antropología del individuo	193
4.3. Educación: alteración y apropiación	203
5. Un hombre libre y un mundo finito	215
Conclusiones en español	223
<i>Conclusions en français</i>	229
Bibliografía consultada	235
Fuentes primarias: Rousseau	235
Fuentes primarias: Autores Siglo XVIII	236
Fuentes primarias: Otros	237
Fuentes secundarias: Erudición rousseauista	237
Fuentes secundarias: Erudición Siglo XVIII	248
Fuentes secundarias: Erudición filosófica	250
Referencias bibliográficas	251
Abreviaturas	251
Referencias autor-año	252

Résumé

Dès le commencement, nous avons indiqué clairement le but que poursuivaient nos travaux de recherche : connaître les fondements anthropologiques de la pensée de Rousseau du point de vue de la philosophie. Ceci implique une révision générale des idées qu'utilise Rousseau pour construire le modèle qui soutient ses réflexions sur l'homme, la révision des questions théoriques et conceptuelles qu'il emploie pour penser l'homme. Nous avons essayé de nous en tenir fermement à ce projet et de ne pas marcher sur d'autres enjeux aussi gourmands, comme la question physique, historique, politique, etc.

La tâche n'a pas été simple. Les deux obstacles les plus caractéristiques de la pensée de Rousseau se retrouvaient face à nous : le manque d'un discours systématique et la prééminence de l'individu.

Attaquer une pensée qui ne se présente pas sous la forme d'un système est un défi commun pour tous les chercheurs rousseauistes, et chacun a sa méthode pour s'y confronter. Le nôtre est d'accepter que le manque d'un discours systématique soit un choix volontaire de Rousseau et de n'y voir qu'une question rhétorique, voir même méthodologique. Il invite le lecteur à parcourir les cheminements des différents arguments pour qu'il puisse développer sa propre pensée sur le sujet, au lieu de l'émerveiller avec un système fermé et des réponses préconçues. C'est ainsi que pour atteindre le système de Rousseau nous cherchons les modèles et les structures théoriques articulant ce cadre de réflexion.

L'autre obstacle, la prééminence de l'individu est plus complexe et nous le confrontons tout au long de cette thèse. Pour une part, on peut considérer que cette prééminence est fautive. Rousseau pense-t-il vraiment depuis l'individu ? Nous l'affirmons et nous devons le démontrer. On peut penser autrement à cause de la présence d'idées comme celle de la volonté générale ou de la religion civile ; mais on ne doit pas confondre les résolutions politiques avec les fondements à partir desquelles celles-ci se sont construites : s'il faut une volonté générale ou une religion civile, c'est parce que le social est un ensemble d'individus agissant librement et

non une substance. Beaucoup d'autres commentateurs ont signalé que Rousseau ne pense pas depuis des objets universels mais individuels à partir desquels il essaie de retrouver des règles et des modèles généraux parce qu'on peut constater qu'il y a une pluralité d'individus au monde de même nature ; nous nous attachons à cette lignée.

Chapitre 1 : Les limites de la cohérence vitale (p. 37)

Si la pensée anthropologique de Rousseau place l'individu au centre, le modèle d'homme proposé doit répondre à certains conditionnants pour rester cohérent. Principalement, le modèle d'homme doit prendre en charge la différence en tant qu'aspect constitutif et *à priori* des individus ; c'est à dire, il ne peut pas justifier les particularités des hommes *à postériori*, après une activité libre ou indépendante, comme on ferait, par exemple, pour défendre un modèle universel. D'ailleurs, Rousseau parlera à tout moment d'un homme bâti depuis son individualité ; en ce sens les travaux de la période autobiographique sont très caractéristiques, comme nous l'analysons lors du premier chapitre de la thèse.

À la première section, intitulé « Une œuvre et une vie » (p. 37) , nous réfléchissons à propos des incohérences dont on accuse Rousseau. Notre point de vue est que la plupart des dites incohérences ne sont en fait que les évolutions d'une même pensée ou des adéquations à différents sujets ; nous participons pourtant des arguments propres à Rousseau : il est normal de constater une évolution et des changements à la pensée à chaque nouveau texte et à chaque nouvelle recherche. Mais on l'oublie, car accoutumé à la résonance et au simulacre que nous offrent des auteurs qui agissent en prédicateurs et ne pensent qu'aux réactions du public.

L'exigence d'une constance ou d'une systématisme de la pensée ne peut pas oublier la condition vitale de l'auteur ; c'est un homme en fin de compte qui fait des choix, avec des limitations matérielles. Dans le cas de Rousseau, nous sommes spécialement exigeants quand on lui demande une constance philosophique dans ses exposés qu'il ne la cherche pas. Son choix est d'inviter le lecteur à l'accompagner dans une démarche vitale qui s'écoule dans le domaine du doute et de la recherche avec des essais qui nous obligent à réfléchir. Pour parler de la cohérence philosophique et scientifique de Rousseau, nous devrions connaître auparavant les modèles et les articulations qui la composent, puisque son ancrage est l'activité de l'auteur et non la cohérence de l'œuvre.

Le Citoyen de Genève est clair : « J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes : toujours dans la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut, les mêmes opinions » (LAB, 928)¹. Si on croit qu'il a tort ou qu'il ment nous ne pouvons pas attaquer les textes mais les fondements sur lesquels ils s'appuient pour le démontrer. Comment sinon pourrions-nous juger l'incohérence d'un corpus composé par des textes différents ? Il nous faut bien connaître les outils de travail que l'auteur emploie. C'est cela le travail de l'érudition bien avant de juger les conclusions présentées dans des textes qui ne sont que des comptes-rendus sur des questions différentes.

Rousseau emploie ce même argument pour se défendre contre ceux qui considèrent qu'il n'est bon qu'à être oublié [sic]. Nous reprenons les réflexions qu'il fait sur ce propos à la section 2, « Les erreurs d'un porte-parole de la vérité » (p. 42). Il nous dit dans la *Lettre à Beaumont* qu'il se doit de défendre son intégrité vitale pour défendre l'intégrité de son œuvre : c'est l'enjeu des différents travaux autobiographiques qu'il entreprend. Il ne peut pas être sûr de ne pas avoir tort, mais personne ne peut, non plus, dire qu'elle ne se trompe jamais. Le seul garant qu'on peut nous offrir est d'ordre moral, c'est celui de sa devise : *vitam impedere vero* (une vie dévouée à la vérité) ; voilà ce qu'il veut démontrer pour son cas. Mais il n'essaie pas de justifier les infidélités commises contre ce dévouement, ce que certains commentateurs lui attribuent. La question qu'il analyse est la suivante : la volonté de l'individu peut-elle être infaillible ? Certainement non, les bonnes intentions ne sont pas suffisantes pour obtenir des bons résultats. Donc ce dévouement n'est qu'une attitude morale qui implique de défendre l'importance d'être *un vrai* [sic].

Il faut savoir que pour Rousseau l'erreur est un des fondements des sciences, voir même le principe des connaissances humaines. Pourtant, nous devons, l'accepter, essayer de l'éradiquer mais jamais le fuir ou le nier. Il propose l'exemple de Descartes, « le plus méthodique des philosophes, celui qui a le mieux établi ses principes et le plus conséquemment raisonné » (LMO, 1095) dont le système fut invalidé après les recherches de Newton, qui « fit voir que l'essence de la matière ne consiste point dans l'étendue, [et] Locke [qui] fit voir que l'essence de l'âme ne consiste point dans la pensée » (1096). De même, Rousseau met en doute que les systèmes issus des découvertes de Locke et Newton puissent tenir

¹Pour référencer les textes de Rousseau, nous emploierons des abréviations consultables à la page 251. Si nous citons à nouveau le texte, nous n'indiquerons que la page entre parenthèses pour les références consécutives dans un même paragraphe.

longtemps ; on ne peut pas prévoir les découvertes à venir. La seule chose qu'un homme peut garantir est son travail responsable et l'exposition sincère de ses résultats ; l'homme est imparfait et temporel et il n'a pas le moyen pour garantir qu'il a atteint une vérité absolue.

Pourtant, pour juger si Rousseau est bien un porte-parole de la vérité et s'il a respecté sa devise, nous avons besoin de connaître ses intentions. D'où la nécessité des travaux autobiographiques, car les connaissances humaines sont soumises aux décisions de leur auteur et des hommes qui les entendent. Nous devons penser aux actions et aux produits de l'homme depuis les conditionnants existentiels, ce qui nous amène à la section 3 : « Le sens du mensonge » (47), où nous examinons comment Rousseau reprend la question au travers de ses réflexions sur le mensonge et la fiction dans les *Rêveries du Promeneur Solitaire*.

Rousseau reprend pour réfléchir à propos du mensonge, l'affaire du ruban volé, dont il nous avait déjà parlé dans les *Confessions*. Mais cette fois-ci il l'évoque différemment, ce n'est plus une leçon morale. Le plus terrible des crimes [sic] est une anecdote comparable à d'autres mensonges qu'il se souvient avoir dit sans pourtant éprouver des regrets. Le mensonge contre Marion est spécial parce que la mauvaise conscience a vengé le menteur mais n'est plus un crime de par l'acte de mentir mais de par ses conséquences : il avait produit un mal particulier affectant une personne concrète. Mais ce n'est pas toujours le cas : un mensonge n'est pas nécessairement un mal. Mentir n'est qu'omettre une information, c'est une action neutre qui n'a pas proprement une dimension morale. Parmi les mensonges dont Rousseau se souvient, il y a ceux qui ne sont pas nuisibles mais, par contre, on croit que mentir est un mal parce qu'on y voit la négation de la vérité et on identifie, fautivement, celle-ci avec une bonté morale.

Pour expliquer cette légèreté morale de la vérité, le Genevois en conçoit deux types : les vérités particulières et les vérités générales ; ce qui nous permet de faire une analyse pragmatique du mensonge. Les vérités générales sont des vérités morales et utiles pour tous les hommes ; des vérités nécessaires qu'on doit toujours partager parce qu'on ne perd rien et qu'elles supposent toujours un grand bien pour celui qui les écoute. Les vérités particulières ne sont que des données bonnes seulement à ceux qui savent les interpréter et les rendre utiles. Ces vérités particulières peuvent, par ailleurs, devenir encombrantes ou nuisibles pour ceux qui ne sauraient pas les employer correctement ; donc elles ne peuvent pas s'identifier avec un bien moral. Le guide pour juger un mensonge n'est pourtant par la vérité associée à l'information que nous possédons, qu'aucun homme ne

peut garantir, mais l'intérêt et la pertinence de l'information qu'on partage avec celui qui va l'entendre. Nous avons même le cas de la fiction, les apologies et les fables où nous requérons le mensonge pour présenter des vérités générales afin qu'elles atteignent les âmes les plus endurcies.

Cette vision pragmatique du mensonge proposée pour Rousseau nous amène à la question que nous analysons à la section 4 du premier chapitre : « La moralité du parcours vital » (p. 54). Puisque le mensonge n'est plus une question éthique, elle devient morale et affecte directement l'être de l'individu, jusqu'au point, si on analyse l'importance qu'elle a pour la construction de l'identité où nous pourrions dire qu'elle est un élément constitutif de l'homme. Au milieu du simulacre social, le mensonge est nécessaire pour l'individu, tant grâce à elle nous pouvons agir librement, entourés des informations qui nous sont étrangères. Pour ainsi dire, si nous ne pouvons pas mentir, ce serait les autres qui prendraient les décisions à notre place et le monde resterait un espace purement éthique.

La vie autobiographique, celle que nous vivons individuellement, se dévoile comme une appropriation des informations et des activités qui nous entourent et auxquelles nous participons activement, mais toujours à travers d'une moralisation. C'est l'imposition de nos choix, de nos opinions, de notre liberté qui nous permet de activement participer à la réalité sociale. Pouvoir modifier notre existence est la clé de l'existence humaine, en nous appropriant des situations morales et sociales. Rousseau nous en parle dès le *Discours sur les sciences et les arts*, avec la critique sur la corruption de la seconde nature de l'homme, une nature soumise à nos desseins dont nous en sommes les seuls responsables ; jusqu'aux rêveries, où il réfléchit sur une joie subjective issue de l'imposition de son assomption morale du monde. Mais, sans aucun doute, c'est à l'heure de commencer ses travaux autobiographiques que les réflexions à propos de ce besoin d'appropriation morale des expériences vitales deviennent plus claires. C'est alors quand Rousseau pense à la nécessité d'un langage nouveau, un outil pour mettre en ordre toutes les variations imposées de l'extérieur à notre existence. Remarquons que le récit autobiographique aura comme objectif montrer l'activité individuelle avec laquelle on transforme une activité publique en récit individuel.

Notre propos sur le modèle d'homme présenté par Rousseau traite un point qui précède cette rencontre entre l'espace moral et la constitution d'une identité particulière. Mais nous retrouvons ici la projection de ses conséquences au delà des questions purement anthropologiques. Une projection qui ira au delà du système de Rousseau. À la section finale de ce premier chapitre, intitulé *An-*

thropofagisme (p. 57) nous recueillons deux images d'homme dont l'influence rousseauiste est très reconnaissable : celle d'Oswald Andrade qui, sans développer une étude académique des textes de Rousseau affirme que l'homme hors de la nature est un être dépendant qui n'existe que pour les autres hommes, et celle d'Émile Durkheim qui, pour construire la théorie sociologique, nous propose une analyse indépendante du caractère social de la seconde nature de l'homme. Ces deux images nous montrent qu'à la suite d'une approche artistique ou académique à la pensée de Rousseau on peut rencontrer la présence d'un modèle d'homme particulier, présence latente dans l'œuvre de ce penseur dit incohérent, et dont nous voulons faire l'essai de la présenter comme bien structurée.

Chapitre 2 : Réception herméneutique de la question (p. 61)

Nous ne sommes pas les premiers lecteurs de Rousseau et nous proposons au deuxième chapitre un dialogue avec l'érudition rousseauiste. À la première section, « Un coup d'œil au dictionnaire » (p. 61), nous commençons ce parcours à travers le *Dictionnaire de Rousseau*, édité par Trousson et Eigeldinger en 2006, à la recherche d'un panorama de l'état de la question à la fin du XX^e siècle.

Puisque le terme « homme » n'est pas à proprement retenu parmi les acceptions du *Dictionnaire*, nous travaillons avec une collection de concepts relatifs : homme naturel, citoyen, état de nature, perfectibilité, progrès, liberté, conscience et animaux. Chaque entrée du dictionnaire nous propose un texte écrit par un spécialiste différent ; dans la collection que nous analysons, nous rencontrons les études de Jean Terrasse, Angelo Prontera, Michel Delon, Paul Hoffmann et Frédéric S. Eigeldinger. L'analyse nous permet de constater qu'il n'y a pas un modèle d'homme accepté, que chaque spécialiste introduit des nuances, les unes plus légères, les autres plus profondes. Le modèle d'homme de Rousseau reste attaché à la diversité des lecteurs bien qu'il y ait des origines communes parmi ces différents points de vue.

Après cette revue d'ensemble, nous proposons à la section 2 quelques « Remarques sur l'érudition rousseauiste » (p. 73). Notons que l'érudition rousseauiste actuelle n'est pas de tradition très ancienne. La plupart des textes référencés dans les bibliographies des travaux académiques datent du XX^e siècle. On peut observer aussi une division *continentale* entre l'érudition américaine et européenne, compréhensible à cause de la difficulté d'accès aux textes dans le passé bien qu'aujourd'hui, grâce à la numérisation, le dialogue devienne de plus en plus

fluide. En raison de cette parcellisation, nous devons signaler que lorsqu'on s'intéresse aux grands noms de l'érudition rousseauiste, les plus cités en bibliographies entrent dans le cadre de l'Europe du XX^e siècle. Nous y chercherons les principales lignes d'interprétation, les racines communes et les principaux modèles anthropologiques. Pour illustrer notre recherche, nous proposons un parcours sur les réflexions de différents auteurs –les un très connus, les autres plutôt oubliés– que nous jugeons représentatives.

À la section 3, intitulée « L'homme tant qu'enjeu éthique » (p. 75), nous commençons ce parcours reprenant une ligne d'interprétation qui analyse la pensée anthropologique de Rousseau comme un enjeu éthique. Parmi les interprètes de cette ligne, trois noms très récurrents dans les cercles rousseauistes : Ernst Cassirer, Jean Starobinski et Henri Gouhier.

Chez ces trois commentateurs, nous retrouvons une urgence éthique à l'articulation des données anthropologiques. Ils interprètent l'abandon de l'état naturel et l'arrivée à l'état civil après le problème de l'acquisition d'un espace éthique ; l'objectif est d'établir les bornes. Cassirer considère le pas d'un état à l'autre spécialement prononcé et nous parle d'un changement à la condition de l'homme. Mais l'aspect fondamental reste le même chez les trois : l'homme doit ordonner une liberté d'origine naturelle dans un espace mondain qui se présente comme un environnement éthique.

La section 4, intitulée « L'homme des facultés virtuelles » (p. 94) est dédiée à une ligne de recherche proposée par Émile Durkheim qui n'a pas eu grand impact apparemment parmi les études rousseauistes. Nous n'avons pas trouvé de références aux textes de Durkheim que chez les travaux de Robert Derathé parmi les commentateurs classiques et, longtemps après, chez de Jean-Marie Beyssade qui nous propose une lecture très proche mais sans se référer le sociologue. Il est pourtant difficile d'établir le véritable portée de cette lecture, du moins dans l'érudition rousseauiste puisque dans d'autres disciplines l'influence de Durkheim est bien connue.

Cette ligne d'interprétation affirme que la pensée anthropologique de Rousseau défendrait que « l'homme de l'homme » est un être latent : au moment de l'abandon de son état de nature, il commence à activer des facultés qui autrement resteraient virtuelles. Les particularités de l'homme, comme la raison ou la liberté, ne seraient pas une acquisition mais l'activation d'une potentialité cachée dans notre nature. Un aspect important dans ces lectures de la virtualité réside dans l'actualisation des facultés qui dépend de causes externes chargées de les

réveiller au fur et mesure. Grâce seulement à l'influence de l'extérieur et aux facultés virtuelles de son intérieur, l'homme peut devenir proprement homme ; la perfectibilité devient virtualité. Signalons aussi que chez Beyssade la question de la virtualité impose de parler d'une pensée de l'altération et du développement ; l'homme étant un être disposé à l'auto-construction, il est obligé de transformer également l'espace qui l'entoure pour atteindre l'adéquation totale avec sa virtualité. Le modèle de l'homme des facultés virtuelles nous amène vers une prise de responsabilités différente de celle de l'homme éthique ; ce n'est plus l'adéquation à une condition particulière mais l'obligation de prendre en charge le devenir de l'homme.

La section 5 est consacrée à un ligne d'interprétation qui aurait comme axe « L'homme libre » (p. 106). Les auteurs de référence choisis sont Bernard Grøethuysen, Pierre Burgelin, et Robert Derathé qui montre dans ses derniers travaux une forte influence des deux précédents. On propose aussi en contre-point, Jean Collinet, fort critique vis à vis du concept de liberté défendu par le Genevois.

Le point commun reconnu chez ces auteurs, c'est l'importance accordée à la création d'un espace appartenant à l'homme en tant qu'espace libérateur. Rousseau aurait bâti une théorie de l'homme à l'encontre des idées préconçues pour faire place à une nouvelle réalité humaine où réside sa condition la plus importante. Le problème est donc ce que l'on fait de cette liberté. Grøethuysen pense que nous sommes pleinement libres et que nous pouvons devenir ce que nous voulons ; Burgelin estime que nous possédons une liberté indompté et que seulement grâce à la perfectibilité nous arrivons à la dominer ; pour Derathé juge c'est grâce à la liberté que nous actualisons nos virtualités en devenant « l'homme de l'homme ». En contre-point, Collinet, pour qui nous sommes effectivement libres, considère que Rousseau nous demande d'employer cette liberté à la construction d'un appareil constricteur du sujet qui nous enlèverait cette liberté originelle pour toujours. Nous avons donc, d'un côté ceux qui considèrent que cette liberté nous permet de construire notre propre monde, et de l'autre ceux qui accusent Rousseau de nous proposer des chaînes que nous ne pourrions jamais rompre.

La dernière ligne d'interprétation que nous analysons à la section 6 correspond à des auteurs qui prônent « L'anthropologie tant qu'une hypothèse » (p. 130). Pour Roger Masters, Victor Goldschmidt et Bronislaw Baczko, les réflexions anthropologiques de Rousseau forment un enjeu théorique d'hypothèses qui ne cherchent pas directement à offrir une réponse sur l'être de l'homme mais une réponse aux idées préconçues et aux dogmes anthropologiques régnants.

Selon Masters, l'anthropologie rousseauiste attaque les préjugés métaphysiques pour promouvoir une anthropologie nouvelle plus proche du physique, Goldschmidt y voit un essai d'établir le cadre des problèmes de l'homme à l'intérieur d'un ordre naturel que nous ne pouvons pas réussir à comprendre mais qui est hors des desseins des dieux, enfin Baczko considère que l'anthropologie de Rousseau nous amène à une existence dont les bornes sont imposées par la propre existence humaine. Les trois lectures sont différentes sur la forme, mais partagent la défense de la complexité des arguments anthropologiques de Rousseau au delà des dites incohérences ou incompétences du Genevois : sa pensée est bien encadrée par un contexte scientifique et politique desquels il participe.

L'analyse de ces quatre lignes de l'érudition nous conduit, en plus des notions sur l'homme et les problèmes qu'implique ce sujet de la pensée de Rousseau, à trois leçons très importantes que nous rapportons à la section 7, « Leçons apprises de l'herméneutique » (p. 159) : 1) on n'a pas encore réussi à présenter une image univoque de la pensée de Rousseau, il y a de la place pour des nouveaux essais comme le nôtre ; 2) la question de l'homme chez Rousseau n'est pas bornée à une seule dimension, il y a différentes approches perméables à leur tour à des questions secondaires toujours soumises au contexte scientifique et culturel ; 3) personne ne peut pénétrer les pensées de Rousseau pour y récupérer les vrais motivations de sa pensée, nous avons tous droit à l'erreur et se tromper dans nos interprétations n'est pas pourtant un apport inutile, mais la participation à un effort collectif pour atteindre un but commun où les erreurs des autres restent utiles pour ceux qui viennent à rebours.

Chapitre 3 : Penser l'homme (p. 165)

Le moment de présenter nos conclusions arrive ; dans le chapitre trois nous essayons d'établir les conditions théoriques que cimentent la pensée anthropologique de Rousseau.

La première section « Contexte et Proposé » (p. 165) dresse une contextualisation de Rousseau dans un enjeu culturel et scientifique déterminé. Un facteur qu'on oublie constamment, comme si la relation du genevois avec son temps ne touchait pas la direction et les pas que composent ses démarches. Le Genevois est un homme des lumières. Il vit à une époque où la pensée anthropologique est fondamentale parce que l'homme n'est seulement le centre de l'univers mais aussi le dompteur des choses, une époque où les connaissances sont issues du

modèle expérimentale et du dialogue interdisciplinaire, et sa pensée est adaptée à ces conditionnants. Pour autant il ne pense pas à un homme idéal ou abstrait. Il s'intéresse aux particularités de l'homme individuel et cherche plutôt les traits qu'on peut généraliser, issus des héritages d'un ordre universel que nous ne pouvons connaître expérimentalement. L'affirmation faite dans l'*Émile* sur la condition physique de son élève, nécessairement un jeune homme sain et bien formé est très éclairante : l'objet de son traité est la généralité physique mais non l'universalité métaphysique. Cette disposition, nous la retrouvons aussi dans l'Encyclopédie, ce n'est pas un choix individuel mais celui des mœurs des savants du XVIII^e siècle.

Dans les cours de philosophie d'aujourd'hui on ne parle point de la vie de Socrate. On présente l'Athénien avec l'allure mystique de celui qui aurait voué sa vie à la philosophie. Ce faisant, on omet qu'il aurait eu une enfance, qu'il avait un métier, qu'il était un guerrier. On ne s'intéresse pas non plus à la vie du jeune Descartes qui arrive à Paris pour étudier et se consacre plutôt aux jeux d'argent qu'aux livres. Ce que nous attendons des philosophes dont les livres nous entretiennent, c'est qu'ils soient des *philosophes*, moitié saints, moitié héros, toujours dévoués à une discipline que ces mêmes livres présentent si mystifié qu'on tend à oublier que la philosophie est affaire d'hommes. Mais le siècle des lumières n'avait pas une vision si enfantine des savants. On acceptait que ces précepteurs du genre humain soient des hommes, rien que des hommes, dont les œuvres étaient issues d'une activité humaine affectée par les passions, défis, erreurs, succès, temporalité, etc. Du moins, c'est l'image que l'Encyclopédie nous donne quand nous consultons le legs d'un Descartes ou d'un Socrate ; l'histoire d'un achèvement individuel.

Pour Rousseau et ses contemporains, un homme est un individu libre dont les joies et les tristesses qui composent sa vie ne sont pas le résultat du *fatum* mais de décisions qu'il a pris volontairement. Penser l'homme c'est pourtant essayer de comprendre les causes internes que guident et permettent à cet individu de développer une vie unique et différente. On ne cherche pas à atteindre un modèle universel d'homme vivant, mais un modèle qui rends possible les particularités constituant les individus. Néanmoins, le citoyen de Genève n'est pas un penseur différent par le choix de l'objet à enquêter mais pour la méthode qu'il emploie dans ses recherches. La méthode, les arguments et les conclusions constituent le système de Rousseau : à la section 2, « L'homme comme problème théorique » (p. 169), nous commençons l'analyse de ces éléments.

L'homme est l'axe fondamental du système de Rousseau ; toutes ses réflexions reprennent la question de l'homme comme agent transformateur et démarcatif des problèmes abordés. Il s'occupera donc du sujet homme depuis différents points de vue. Mais à la base de toutes les approches qu'il essaie, il est un modèle théorique constant, celui que nous recherchons.

La principale particularité de la méthode d'enquête anthropologique employée par Rousseau a très bien été identifiée par Claude Lévi-Strauss. Il nous rappelle que, lorsque Rousseau réfléchit sur l'homme, il en parle toujours comme un objet. Le Genevois ne pense pas l'homme à la première personne. Peux lui importe s'il est un homme lui-même, parce que pour connaître l'homme on doit l'objectiver. Le premier pas pour penser l'homme est de construire un objet observable qui ne s'accorde pas avec un « moi » mais avec un modèle proprement théorique sur lequel nous allons pouvoir faire tout type d'enquêtes. L'approche que nous réalisons en étudiant l'homme a pourtant ses propres outils et règles auxquels il doit s'accommoder.

Une des conditions qu'impose l'étude de l'homme à la troisième personne c'est la nécessité d'avoir différents objets pour pouvoir comparer : projet que Rousseau embrasse constamment, comme dans les *Confessions* où il nous décline le portrait d'un homme qui servira de troisième terme pour les études anthropologiques intérieures. Certes, Rousseau nous dit aussi qu'il n'y a que l'individu même qui est capable de connaître ses motivations internes et la vraie disposition de ses actes ; mais si on parle de l'homme, ce n'est pas en tant qu'individu, sinon de sa substance agissant par des motivations particulières auxquelles on se réfère.

Connaître l'homme n'est pas une investigation à la première personne pour trouver un guide moral ou une réponse psychologique à nos troubles ; le but est de dévoiler les secrets de l'objet à étudier, l'homme, et pour exprimer nos résultats on utilise un modèle qui recueille les résultats particuliers de nos recherches de manière abstraite. Faute de quoi on s'enfonce dans un solipsisme qui ne nous apporte aucune connaissance générale. L'étude de l'homme après notre condition d'homme et à la première personne n'est qu'une approche à une circonstance particulière, limitée et immédiate. Ceci n'est pas l'objectif d'une science humaine qui devrait nous permettre de répondre à des questions d'ordre épistémique du genre : comment nos connaissances sont-elles possibles ? ou d'ordre politique comme sur l'extension des lois. La théorie de l'homme de Rousseau est ouverte vers la particularité et la différence ; développée sur l'individu réel. Elle ne reflète

pas un enjeu théorique sur un individu universel.

On arrive ainsi à la section 3, intitulée « Fabricius et Glaucus » (p. 176) pour aborder ce modèle théorique d'homme expliqué par Rousseau. Un modèle qui est développé tout au long de son œuvre mais dont les fondements s'établissent sur une période qui s'écoule entre le premier et le second discours. On suivra cette progression en analysant les deux références mythologiques qu'on considère illustratrices du sujet de chaque discours : la Prosopopée de Fabricius et la statue de Glaucus.

Ces deux « mythes » ont une signification très particulière chez Rousseau. Le premier est un « j'accuse » contre la corruption des mœurs. Le deuxième est la présentation du coupable, de celui qui permet et cause cette corruption. La Prosopopée annonce le cas dont on doit s'occuper, la statue explique comment le problème est rendu possible ; par les arguments et les raisons.

La Prosopopée de Fabricius est un fragment avec lequel Rousseau accuse l'état dans lequel l'humanité est arrivée. L'accusation nous avertit que l'humanité est volatile, que le progrès n'est pas une activité unidirectionnelle et que les évolutions historiques peuvent signifier une transformation positive mais aussi un atout pour la corruption. Fabricius annonce qu'il n'y a que la vertu qui peut nous protéger de la décadence et que la vertu vit dans les mœurs, qui à leur tour sont l'expression de l'adaptation d'un groupe social à son milieu, l'expression de la survie de la communauté. Il n'y a que la vie même qui reste toujours propre, le reste n'est qu'artifice soumis aux passions et dépendant des actes égoïstes des individus.

La critique contre la décadence que Rousseau rédige dans le *Discours sur les sciences et les arts* implique une acceptation totale de responsabilité de la part des hommes. Nous serions les seuls coupables de la corruption et des achèvements de l'humanité ; pour le meilleur et pour le pire. Mais pour que cette critique soit acceptable, Rousseau doit démontrer que l'homme est vraiment maître de son destin et coupable de ses vœux. Malheureusement, Rousseau ne développe pas dans ce premier discours les raisons qui soutiennent ses arguments. Voué aux questions pratiques, à la promotion de la vertu et à la défense contre la poursuite infaillible du progrès, le texte reste incomplet comme son auteur signale à différentes reprises. Ce n'est que dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* qu'il présente ses raisons.

Tout au début du texte, dans le premier paragraphe de la préface, apparaît la comparaison de l'homme avec la statue de Glaucus. Une image qui nous ren-

seigne sur la déclaration d'intention et la ligne argumentative du texte en relation avec la seconde nature de l'homme ; la référence à Glaucus nous est présenté en relation avec la plus importante et la moins avancée des sciences humaines [sic].

Rousseau reprend le mythe du pêcheur divinisé qui habite les fonds marins et protège les autres pêcheurs. Habitant un milieu aussi agressif pour le corps humain, Glaucus est un dieu défiguré qui ressemble plus à une bête féroce qu'à un dieu et que les hommes craignent alors qu'il vient les sauver. Raison pour laquelle Platon emploie ce mythe dans *La république* pour expliquer l'incorruptibilité de l'âme, puisque la belle âme du dieu protecteur reste cachée non souillée à l'intérieur du corps difforme. Rousseau, par contre, emploiera le mythe de Glauco pour nous rappeler que tant l'âme comme le corps d'homme se transforment.

À différence de Platon, Rousseau ne nous parle pas directement de Glaucus mais d'une statue qu'on attribue à un dieu ; ce n'est pas le cas d'une âme habitant un corps mais celui de l'identité d'un dieu qu'on reconnaît dans un bloc de marbre. La défiguration de la statue n'est pas le réflexe d'une forme théorique occulte dans un corps corrompu, mais un exemple du « difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire » (DOI, 122). Rousseau use de cette image pour illustrer le modèle d'homme sur lequel s'articulera le reste du discours ; un homme avec une double nature dont la seconde transforme la première. Comme pour la statue, « tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle » (122) sont réels. Au demeurant, la théorie anthropologique qu'articule le *Second discours* permettra les changements et la transformation de l'homme de la nature en l'homme de l'homme.

L'étude de l'homme doit s'accorder à cette seconde nature variable qui impose des difficultés méthodologiques, annoncées par Rousseau dans le mythe de la statue de Glaucus. Les changements soufferts par la statue représentent la difficulté de connaître l'homme. C'est dans la statue dégradée que nous cherchons Glaucus et c'est à la seconde nature déformée de l'homme que nous cherchons l'homme originel ; nous ne pouvons reconnaître la forme originale de ces deux corps transformés qu'après un étude théorique et abstraite. C'est pour cela que Rousseau nous avertit qu'il faut éviter de parler « de l'homme sauvage [et peigner] l'homme civil » (DOI, 132).

Cette condition volatile de la nature originelle impose aussi des conséquences ontologiques à propos de la question de la substance et de l'âme. Que savons nous d'elles ? Pour pouvoir en parler d'elles nous devons faire un effort théorique,

comme pour connaître l'image cachée dans la statue. Quand on veut chercher une forme universelle qu'on croit cachée à l'intérieur d'une substance matérielle, nous retrouvons une nature corruptible qui ne nous permet pas de connaître ni de reconnaître la présence de l'âme. L'homme individuel ne peut pas échapper de cette seconde nature et nous ne pouvons pas espérer une connaissance universelle, mais seulement particulière. Nous n'avons ni les éléments ni les outils nécessaires pour découvrir l'essence universelle de l'homme, nous ne pouvons que concevoir un modèle général, le plus commun possible à tous les individus et conforme à la race humaine.

Rousseau réfléchit sur la seconde nature de l'homme depuis longtemps. La prosopopée de Fabricius illustre une première approche sur les conséquences éthiques imposées par cette seconde nature. La statue de Glaucus éclaire l'approche théorique et annonce les conséquences anthropologiques de cette nature « artificielle ». On ne peut pas penser l'homme d'après l'âme et le corps, mais depuis notre condition humaine, corruptible et altérée.

Chapitre 4 : Typologie de l'homme (p. 187)

Une fois établi le cadre théorique dans lequel Rousseau développe ses réflexions anthropologiques, nous commençons à reprendre les résultats de ses enquêtes. Le chapitre 4, analyse comment Rousseau construit sa pensée anthropologique.

La première conséquence que nous tirons de l'étude de la seconde nature de l'homme est que l'homme est un être dual. S'il a une seconde nature, il doit en avoir une première. Mais cette dualité ne se ressemble pas à une dualité traditionnelle où la forme et la matière se conforment à un mariage brouillé. La dualité qu'affirme Rousseau a des caractéristiques propres que nous reprenons à la section 1, où nous proposons que cette dualité peut s'exprimer à l'aide de deux termes : « Entité et identité » (p. 187). Rousseau n'emploie pas ces termes directement pour définir les deux natures de l'homme ; c'est un choix lexical que nous proposons pour exprimer l'enjeu théorique qu'il développe.

Dans la première partie du *Second discours*, Rousseau développe plus précisément le problème des deux natures de l'homme. Dans ce texte, il discute sur d'autres modèles d'homme pour démontrer la vraisemblance d'un homme qui est autonome à l'intérieur de sa condition.

À l'époque régnait un débat intense autour de la question de l'homme na-

turel. Un des termes de ce débat initié par Locke était celui de la viabilité. La considération la plus répandue était que l'homme n'est pas un être viable à l'état de nature et qu'il a besoin de la civilisation, des sciences et du politique pour survivre. Rousseau nie ce point : s'il existe un état de nature, que nous ne pouvons pas connaître que théoriquement, si ce n'est notre état actuel, l'homme doit y être viable. Au demeurant, dès l'instant où deux hommes s'organisent pour subsister, l'état de nature est devenu état social ; si l'homme ne peut pas subsister indépendamment, l'état de nature est une chimère. Nous pourrions affirmer que l'état social est l'état naturel de l'homme, mais nous ne pouvons pas introduire des besoins naturels à cet état quand, en société, l'homme ne se conduit pas naturellement mais socialement.

Reprenons la figure du bon sauvage. Rousseau introduit l'hypothèse comme le chaînon entre l'homme de la nature et l'homme civil. C'est un contre-point pour l'homme civil-naturalisé que d'autres auteurs sont en train de présenter à l'heure de réfléchir sur l'état de nature. Le bon sauvage représente la possibilité d'un homme naturalisé. Il est viable, comme l'homme de la nature, mais il n'est plus théorique : c'est une image réaliste construite à partir des données acquises sur les habitants indigènes des forêts tropicales, ces hommes qui habitent encore en harmonie avec une nature généreuse. C'est ainsi, à cause des éléments qu'il emploie pour la construction de cet artifice théorique, que le Genevois va se plaindre des critiques qui nient la possibilité du bon sauvage après les temps extrêmes de l'Europe qui ont précédé partout dans le monde des climats plus tempérés.

La différence entre le bon sauvage et l'indigène tient au fait que le bon sauvage n'est pas encore socialisé. C'est un exemple du développement de la morale d'un être qui, viable individuellement, tombe dans la nécessité d'une organisation complexe pour sa survie. Cet exemple méta-historique avec lequel Rousseau veut détruire le récit d'une société construite sur les besoins des hommes montre que le bon sauvage peut subsister sans morale et sans organisation morale. C'est une hypothèse théorique avec laquelle Rousseau établit une distance infranchissable entre l'homme naturel et l'homme civil et les subtilités qui accompagnent ce lien. Pour parler des affaires de l'homme de l'homme, nous sommes obligés à respecter la condition particulière de cet être qui est viable individuellement : ce n'est pas la nature mais le hasard qui nous oblige à devenir hommes civilisés.

Que peut-on donc savoir de ce qui est la nature de l'homme ? Nous pouvons connaître cette nature grâce aux études physiologiques et physiques, auxquelles

Rousseau fait référence tout au début du discours. Mais ce genre d'études n'est pas l'objectif de Rousseau. Lui veut parler de la nature théorique de l'homme, la nature qu'on utilise pour parler d'un homme en termes métaphysiques et éthiques. La question devient pourtant : que pouvons nous donc savoir de la nature *métaphysique* de l'homme ? Nous connaître ce qui est immanent à l'existence de l'homme. C'est pour cela qu'on peut parler avec intérêt, de l'homme de la nature, même si ce n'est qu'un enjeu théorique.

Pour exprimer le plus simplement possible l'articulation théorique que présente Rousseau, nous proposons diviser l'homme en deux : une entité et une identité. L'entité de l'homme n'est que la substance métaphysique de l'homme qu'on peut reconnaître grâce à ses accidents physiques ; le reste, c'est l'identité, la substance qui complète les hommes, que « ne [sont] pas précisément doubles mais composés » (EMF, 57). La profondeur de la transformation dont souffrirait l'entité à cause des déformations de l'identité n'est pas claire en terme métaphysique. Autrement, nous pouvons constater que « l'âme et les passions changent pour ainsi dire de nature » (DOI, 192) ; donc, du moins, l'entité de l'homme est disposée pour être transformée.

Pour comprendre comment se construit cet homme issu des altérations, nous devons poser nos regards sur l'*Émile* où le dit Émile est l'exemple utilisé par Rousseau pour décrire la typologie changeante de cet homme. Nous analysons ce modèle à la section 2 du chapitre : « Emile ou l'anthropologie des individus » (p. 193).

Rousseau présente dans l'*Émile* comment se construit l'identité particulière d'un individu. Le procédé que nous observons est celui d'une substance concrète et individuelle qui se développe en une identité concrète tout au long d'un processus éducatif. On peut y observer comment « le vice et l'erreur s'introduisent à la nature de l'homme » (RJJ, 934). La théorie de l'homme nous informe que l'homme se développe à une condition particulière et propre, la théorie anthropologique doit démontrer cette possibilité : une fois que nous nous trouvons à cette condition indépendante de la nature, nous sommes capables de construire notre propre ordre.

La principale difficulté de cette construction réside dans le lien que nous conservons avec la nature, ce corps qu'on maintient même après l'abandon de l'état de nature. Nous quittons l'état de nature, mais nous conservons le même corps naturel, nous conservons un lien hors de la portée de nos vœux les plus mystiques.

Rousseau donne une forte importance aux particularités du corps. Il nous parle d'un corps différent, sans instinct, sans spécialisations, qui nous oblige à devenir homme. Ce corps est aussi fondamental pour notre existence, c'est lui qui la préserve et nous ne pouvons exister que par ce corps. Il nous impose trois prémisses anthropologiques : 1) nous sommes limités à la possibilité de notre corps, nous n'avons pas à répondre à une nécessité extérieure mais nous devons conserver cette possibilité corporelle correspondant à notre substance ; 2) le corps n'est pas une prison pour l'âme, mais la réaffirmation de notre existence dans un espace que nous devons protéger ; 3) l'entité de l'homme s'établit sur une relation sujet-objet épistémologique particulière.

C'est pour dominer cette condition naturelle à laquelle nous sommes confrontés, en lien avec la nature mais sans participation active de l'ordre naturel, que nous bâtissons une identité avec les éléments à notre portée. Rousseau nous propose un parallélisme entre ce besoin de domination et la domestication des animaux. Dans les ébauches de l'*Émile*, il parle de la domestication des animaux en même temps qu'il signale l'appropriation du corps d'homme pour l'homme de l'homme. La question n'est pas triviale, puisque Locke avait recouru aux animaux comme modèle et objet d'étude pour comparer à ce qu'est l'homme et à ce qu'il pourrait être.

L'idée de la domestication du corps implique la direction du processus, un des aspects importants qui nous amène à la particularité des identités. C'est l'objectif à la base de la pensée anthropologique de Rousseau et on voit dans l'*Émile* comment il réfléchit à cette direction. Peter Jimack a très bien repéré à quel moment Rousseau choisit le prénom Émile dont il en a besoin pour continuer l'écriture : quand l'élève devient le personnage principal du texte. Le choix d'un prénom n'était qu'une question secondaire pour Rousseau qui laisse simplement un blanc dans un premier temps, mais bientôt il se voit obligé de le remplir parce que le blanc devient le personnage central du texte ; l'élève commence à développer sa propre fiction et ses pas ne sont plus ceux de l'instituteur mais ceux d'Émile.

La domestication du corps est le processus par lequel on se libère de la schizophrénie morale, entre l'âme éternelle et le corps corruptible. Notre corps n'est qu'un corps limité, temporel, animal ; s'il y a de la corruption dans notre humanité c'est à cause de la manière dont nous nous approprions notre substance existentielle. L'homme est un être dont la liberté s'exprime comme la négation des chaînes de l'ordre universel, qui n'est pas perfectible mais éduicable et qui retrouve le guide moral nécessaire à l'intérieur de sa condition. Nous en parlons

à la section trois, « Éducation : altération et appropriation » (p. 203).

Le modèle d'homme que façonne l'*Émile* se montre en tant qu'un être capable de domestiquer son corps et son milieu ; un être capable de s'approprier tout ce qu'il y a autour de lui. D'après Rousseau, l'homme transforme constamment tout ce qui est à la portée de ses mains et ses vœux parce « [qu']il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme ; il le faut dresser pour lui comme un cheval de manège ; il le faut contourner à sa mode comme un arbre de son jardin » (EDE, 245). On retrouve le sens de la fameuse sentence « tout dégénère entre les mains de l'homme » (245), qu'on a compris en termes d'un blâme bien que Rousseau affirme que « sans cela tout irait plus mal encore, et notre espèce ne veut pas être façonné à demi » (245). La dégénérescence des choses entre les mains de l'homme revient à la perte de sa condition naturel et ordonnée, à la perte de sa condition transcendante, et à l'imposition du règne de l'appropriation.

Dans le *Manuscrit Favre*, Rousseau est plus claire sur la constitution de cet être composé qui serait « double, la nature agissant à l'intérieur, le social à l'extérieur » (EMF, 57). Si à l'état de nature, nous sommes guidés par l'ordre que le créateur nous impose, une fois que nous l'abandonnons, nous commençons la construction constante de l'homme de l'homme et de l'état civil qui s'y rattache ; le seuls moyens que nous avons pour survivre hors des soins du créateur.

Obligés pourtant à exister en homme de l'homme, nous sommes incomplets à la naissance et nous devons acquérir ensuite en vie « tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands [, ce qui] nous est donnée par l'éducation » (EDE, 247). Une éducation que ne serait pas un procédé unitaire selon Rousseau, qui nous parle de trois éducations différentes : l'éducation de la nature, l'éducation des choses et l'éducation des hommes. Soulignons que cette division n'est pas une particularité ou une différence de doctrine du Genevois vis à vis de ses contemporaines mais la formulation nuancée de la question de l'éducation. Dans l'*Encyclopédie*, on peut lire : « l'éducation a pour objets, 1° la santé & la bonne conformation du corps ; 2° ce qui regarde la droiture & l'instruction de l'esprit ; 3° les moeurs, c'est-à-dire la conduite de la vie, & les qualités sociales » (ENC, 5 : 397) ; Rousseau divise ces trois mouvements en trois contextes éducatifs différents.

La nature est l'espace d'un corps qu'on doit domestiquer. Émile est sain et les acquisitions qu'il tire de l'éducation de la nature sont comparables et communes à la plupart des hommes, mais si son corps était constitué autrement, les handicaps l'amèneraient à prendre une route différente ; l'éducation de la na-

ture suppose l'adéquation de l'existence à son entité, la construction d'une première circonscription du moi. Les choses constituent l'espace dans lequel cette existence devient sujet avec la reconnaissance des objets qui l'entourent, avec la classification des expériences, dont celles qui lui sont propres, et celles qui viennent d'une source externe : le classement des altérations pour devenir des appropriations. Sans l'éducation que nous recevons des choses, nous n'aurions aucun esprit à instruire parce que notre existence s'écoulerait en une existence indomptable, on habiterait encore l'état de nature. Finalement, c'est par l'éducation des hommes où notre individualité devient une identité capable d'interaction sur le milieu propre à l'homme, l'état civil, et que l'homme originel devient l'homme de l'homme.

L'entité rend activement possible l'existence et établit nos potentialités passivement. Elle a le rôle métaphysique de nous libérer des chaînes de la nécessité parce que c'est une existence individuelle, et le rôle physique de donner à notre existence une particularité parmi la nature. Mais elle n'est pas suffisante pour articuler les phénomènes issus de cette affectation à un espace concret. Rousseau nous parle de comment l'enfant doit développer ses forces corporelles suffisamment pour qu'il puisse maîtriser tous les phénomènes dont l'entité pourrait souffrir inconsciemment : la faim, la douleur, le chaud, le froid, etc. Pour Rousseau, la plupart des expériences sensorielles ne s'apprennent qu'avec l'appropriation des sensations. Sans la transformation des sensations en sentiments, les phénomènes resteraient incompréhensibles pour le sujet, incapable même de se savoir sujet. C'est l'appropriation qui nous permet de mener une existence consciente, et c'est aussi ce procédé qui nous permet construire un monde imaginaire à partir de notre entourage pour le peupler d'objets. Avec ce bagage, nous pouvons construire l'identité qui nous situe au milieu des hommes habitant l'état civil de plein droit, comme des citoyens, comme le citoyen que deviendra Émile.

Chapitre 5 : Un homme libre et un monde limité

Le modèle d'homme que nous propose Rousseau introduit ses propres difficultés qui, sans aucun doute, ont compliqué la réception de son système. Renforçant la substance de la seconde nature de l'homme, capable de défigurer notre nature première, jusqu'au point de n'être plus une forme pure caché derrière la corruption de notre corps mais un être composé par un existence et des déformations, le Genevois introduit une nouvelle *weltanschauung* où s'impose la révision

de différents concepts importants, comme celui de la liberté.

Rousseau parle de la liberté à plusieurs reprises tout au long de son œuvre. Au demeurant, c'est un de ces sujets qui changent selon le genre de réflexions que Rousseau propose et qui a donné lieu à des considérations sur l'incohérence de l'auteur. Il ne présente pas une vision univoque de la liberté, il parle toujours des différentes libertés auxquelles l'homme est confronté ; il nie que la liberté soit un concept absolu qui puisse fonctionner également sur les plans métaphysique et éthique.

Précisons que niant l'idée d'une liberté absolue, Rousseau n'introduit pas pourtant des postulats du relativisme. D'ailleurs, c'est plutôt quand on affirme que la liberté est absolue qu'on rend possible l'apparition du relativisme grâce à la prolifération de vraies libertés distinctes que peuvent défendre indistinctement les hommes. Accepter que la liberté possède des expressions distinctes n'est, pour Rousseau, que la constatation d'une réalité observable et l'invitation à trouver un modèle que puisse décrire ces variations. Une autre question se pose : comment explique-t-il la liberté individuelle en relation à l'ordre universel ?

La solution est simple pour Rousseau, nous l'avons déjà signalé : il réduit la relation de l'homme avec la nature métaphysique à la possibilité d'existence que confirme son corps. La possibilité de l'existence individuelle nous libère des obligations imposées de l'extérieur et nous pouvons même disposer de notre existence ; bien que si nous décidons d'exister nous devons nous plier aux exigences de l'existence que nous recevons à travers du corps. Rousseau pense l'homme depuis sa condition d'homme, et dans ce cas le problème de la liberté métaphysique reste étranger.

Les objectifs des travaux de Rousseau ne sont pas l'acquisition d'un système absolu pour placer l'homme dans l'univers, mais « [d']assigner à chacun sa place et l'y fixer, ordonner les passions humaines selon la constitution de l'homme [parce que c'est] tout ce que nous pouvons faire pour son bien-être. Le reste dépend des causes étrangères qui ne sont point en notre pouvoir » (EDE, 303). Avec sa théorie de l'homme, il réussit à établir un espace métaphysique pour ce genre d'enquêtes.

Le seul problème rencontré concerne les maladies qu'il diagnostique : des maladies qui ne seraient pas issues du système, puisqu'il s'agit d'un modèle qui essaie de décrire une réalité. Nous pensons principalement au problème de la relation entre le sujet et l'objet. Tant que l'appropriation s'interpose, nous construisons un espace moral propre pour gérer tout ce qui nous entoure et en le construi-

sant, quel est le devenir de notre relation avec le monde objectif ?

Rousseau est au courant de ce problème et il veut trouver une réponse à cette schizophrénie. Pour cela il réfléchit à un équilibre dont nous trouvons un exemple dans la cinquième promenade, quand Rousseau retrouve le bonheur au milieu du lac de Biemme. Un lac qu'il décrit « de forme presque ronde, renfermant dans son milieu deux petites îles l'une habitée et cultivée, d'environ demi-lieue de tour ; l'autre, plus petite, déserte et en friche » (RPS, 1040). Une des îles représentant la civilisation, l'autre représentant l'état de nature, le tout conforme un espace où Rousseau retrouve le bonheur loin du simulacre public, proche de la nature et avec le projet de survivre, comme dans le cas de la société de lapins qu'il veut établir, en harmonie avec la nature. Dans l'île de Saint Pierre il retrouve le bonheur de l'homme qui est vraiment libre : parce que « l'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plait » (EDE, 309).

Agradecimientos

Quiero dar las gracias a mis directores, Mariano Álvarez y María del Carmen Paredes, por la confianza, la amistad y el apoyo que han depositado en mi a lo largo de este trabajo. Sus comentarios, consejos y ejemplo han sido fundamentales para llevarlo a buen puerto.

También quiero mostrar mi agradecimiento al CHSPM (Univ. Paris-1) por abrirme sus puertas y brindarme una oportunidad única en un periodo que fue fundamental para mi investigación. Me siento especialmente obligado con Denis Kambouchner, mi director de acogida, por su amabilidad, guía y atención.

Nada sería posible sin la paciencia, la confianza y el sustento de mi familia. No tengo palabras para agradecerles que sean ellos, pongo al menos las letras.

Rousseau y el ser del hombre

*A mi padre y a mi mujer,
los que me han traído hasta aquí*

Introducción

Presentar un texto que ha llevado tanto tiempo escribir nos obliga a recordar todo lo que se ha quedado fuera de sus páginas. Las figuras negras con las que el lector puede conocer lo que dice esta tesis son solo sombra de mediodía del trabajo realizado; quedan ocultas en la claridad las primeras lecturas, las primeras hipótesis, un horror de errores y el resto de aventuras que hemos intentado destilar en este *compte rendu*. No le vemos sentido a volver sobre lo que nos esforzamos en callar, por lo que nos limitaremos a señalar una particularidad del resultado final.

La tarea en la que hemos puesto más empeño es establecer correctamente los límites del pensamiento antropológico de Rousseau. Ha sido difícil decidir qué elementos afectaban al hombre y cuáles al sujeto y cuáles eran propiamente antropológicos y cuáles nos llevaban hacia el debate epistemológico. El modelo antropológico de Rousseau juega con la aparición de un espacio moral previo a la constitución de lo que se debe entender propiamente por sujeto. Esto da a la autonomía un carácter físico y convierte la moral en un elemento de la actividad humana a muy bajo nivel, hasta el punto de que si podemos construir una ética o una epistemología es gracias a la presencia de un espacio moral individual. En nuestro análisis nos hemos ceñido a la ruta marcada y el lector puede echar en falta que traspasemos más fronteras y avancemos en los territorios de este nuevo continente, pero, teniendo en cuenta las maneras tan poco sistemáticas de Rousseau, nos parece más provechoso intentar una exposición unívoca. Para buscar el significado del proyecto antropológico de Rousseau hemos tenido que perseguir un hilo que salta de puntada en puntada a lo largo de toda la obra del ginebrés; si hubiésemos cedido ante la tentación de ampliar los términos de este diálogo, se habría perdido esta labor. Lo importante, para nosotros, ha sido mantenernos fieles a la duda con la que comenzó nuestro recorrido: ¿qué es el hombre para Rousseau?

Aclaración sobre la forma de citar

Se utilizará el formato (ABREVIATURA, página) para citar textos de Rousseau y la *Enciclopedia* y (Autor [Fecha de referencia], página) en el resto de las referencias bibliográficas. Cuando una referencia se repite en el mismo párrafo se indica solo el número de página entre paréntesis en los casos consecutivos.

Al final del volumen se dispone, como complemento a la bibliografía empleada en la investigación, una lista en la que aparecen solo los textos citados en el volumen para mayor comodidad del lector; se divide en dos secciones, «Abreviaturas»(pág. 251) y «Referencias autor-año»(pág. 257).

Capítulo 1

Los límites de la coherencia vital

1.1. Una obra y una vida

La condena de *Emilio, o sobre la educación* en Francia convierte a Rousseau en hereje y proscrito. Se ve obligado a escapar de las autoridades, a viajar de incógnito y a huir del país. Pero si hay algo que realmente le pesa y agota es la pérdida de su patria. El juicio a sus ideas llega hasta su Ginebra natal y los magistrados deciden condenarlo también, de manera que el que firma orgulloso como «ciudadano de Ginebra» se convierte en un apátrida¹. Se ve obligado a vivir en una fuga constante durante la cual podemos comprobar lo reconocido que era en gran parte de Europa; tanto por la imposibilidad para demorar de forma anónima, pensemos en el famoso apedreamiento de su casa en Moitiers, como por las invitaciones de grandes nombres, da ejemplo de ello su polémica estancia en Inglaterra acogido por David Hume². Descubre cómo los juicios sobre sus obras le afectan personalmente y sufre al comprobar que una lectura equivocada puede condenar a un hombre. Es comprensible que la situación lo empujase hacia la necesidad obsesiva de justificarse ante el público para defender la suerte de sus textos y de su persona, que parecen ir irremediabilmente de la mano.

Desde la inocuidad que supone no ser Jean-Jacques y el egoísmo académico, no podemos lamentar la desgracias del hombre porque suponen que el autor desarrolle un extenso estudio sobre la vida. La trilogía principal de este periodo –*Las Confesiones*, *Rousseau juez de Jean-Jacques* y *Ensoñaciones de un paseante solitario*– es de sobra conocida y reconocida, pero no se puede desmerecer una

¹Para conocer de forma más detallada el proceso de condena se puede consultar el relato que hace del mismo Henri Gouhier en Tomo I OCP, p. clxix

²La polémica tuvo tal repercusión que David Hume(1766) decidió publicar las cartas que se intercambiaron durante la estancia y ha dado lugar a numerosos estudios como el de Dena Goddman(1991)

colección de textos menores a medio camino entre la autobiografía y la apologética en los que encontramos muchas aclaraciones sobre el pensamiento de Rousseau a la vez que valiosas reflexiones sobre el hombre y su condición.

Uno de estos textos menores es la *Carta a Christophe Beaumont*(LAB), una misiva dirigida al entonces arzobispo de París y el encargado de firmar la condena de *Emilio*. En ella encontramos la primera reflexión autobiográfica de Rousseau que conoce el público, un análisis de las razones que se argumentan en la condena de su texto y un sumario del pensamiento de Rousseau. Todo ello en un tono aguerrido, propio de quien se siente herido y quiere librarse de una injusticia, que nos muestra el talante más beligerante del ginebrés. El objeto principal de su misiva es advertir a Christophe Beaumont, y con él, a todos los que apoyan la condena de *Emilio*, sobre el error que están cometiendo. No duda en ilustrarles recordándoles lo efímeros que son los diferentes juicios que se han hecho sobre su persona a partir de sus textos con una enumeración cargada de sarcasmo en la que predice una corta existencia para la condena que lo tacha de hereje: «Tras mi primer Discurso, era un hombre de paradojas [...]; tras mi Carta sobre la música francesa, un enemigo declarado de la Nación [...]; tras mi Discurso sobre la desigualdad un ateo y un misántropo; tras la Carta à M. d'Alambert, el defensor de la moral cristiana; tras la Eloísa, tierno y dulce; ahora [con el Emilio], soy un impío; pronto puede que sea un devoto»(LAB, 928). Rousseau prevé que la condena no será más que otro eslabón en una cadena de juicios insostenibles, y el tiempo le da doblemente la razón. Doblemente porque no solo dejará de ser un hereje sino que incluso llega a ser llamado a filas por la Iglesia católica. Tal como se expone en *El pensamiento religioso de Rousseau y sus intérpretes recientes*(Schinz 1927), a través de una interpretación mística de «Profesión de fe de un Vicario saboyano», fragmento que se arguye como principal causa en la condena, Pierre-Maurice Masson(1916) –apoyado por otros autores en la sombra(cf. Schinz 1927, 32)– convierte en un defensor del catolicismo al otrora hereje y cataloga como autor católico al que fue condenado por esta misma iglesia en 1762.

Estos cambios en la consideración de Rousseau y las interpretaciones contradictorias de sus textos no son un fenómeno llamativo para un rousseuista. A nada que se entre en contacto con la erudición del ginebrés, se comprueba que es un fenómeno tan común como normalizado. Lo cual no quita que, como sucede con todo lo que resulta evidente, es difícil explicar los motivos. Como media un diálogo podemos recurrir a presunciones incómodas con las que lo único que conseguimos es acusar a alguno de los elementos que participan: podemos asu-

mir que la enumeración sarcástica que hace Rousseau es real y hay un Rousseau distinto detrás de cada texto; o que es culpa de los lectores que no aciertan a ponerse de acuerdo. Acusaciones que no se sostienen por sí mismas.

Dudar de nosotros mismos, los lectores, es olvidarse de que casi tenemos la obligación de transformar el texto en cada lectura: los factores históricos y culturales imponen prejuicios insalvables sin dedicar los medios, el tiempo y la atención de los que solo se puede disponer en la academia. Cabe afirmar que la demencia de Rousseau no estaba tan errada al hablar de una liga que perseguía al ginebrés. Puede que los perseguidores no estuviesen tan organizados ni fuesen tan maquiavélicos como sueña Rousseau, pero los hombres y nuestra historia hemos hecho mucho para dificultar la comprensión de sus textos –y los de muchos otros–. Es parte de nuestro sino. Más allá de conspiraciones concretas hay un sinfín de factores que transforman las distintas lecturas. Solo hay que pensar en lo diferente que puede ser la lectura de *Emilio* en 1763, cuando es un libro destinado a arder, o tres décadas después, cuando es la celebrada obra de un mártir de la Revolución. El propio Rousseau es muy consciente de la condición cambiante de los lectores y se entrega a ella en múltiples ocasiones a través de la figura de los lectores futuros[sic]; los lectores que no estarán envenenados por la opinión de sus enemigos y que espera que puedan entender, libres de prejuicios, su legado.

Por otro lado, dudar del autor, es lo más normal del mundo. Rousseau fue un hombre como otro cualquiera, con el mismo tipo de sustancia y de accidentes, por lo que es natural que se transformase a lo largo del tiempo y que cada vez que se sienta a escribir sea alguien distinto. Incluso en los cinco años que van de 1755 a 1760 no podemos afirmar que es el mismo hombre el que se sienta, en lo que había sido una leñera, a escribir *Julia*, *Emilio* y *Sobre el Contrato social* –obras que se consideran el núcleo fuerte de su corpus–. En un lustro el autor cambiará su condición mil veces y, como sabe cualquiera que se haya sentado a escribir, se irá transformando día a día, conforme avance la redacción. La tarea del autor es plasmar su propio desarrollo, escribiendo se aprende y se olvida con cada punto y seguido. Ferrater-Mora explica el caso ante el que nos encontramos con la claridad que le es habitual hablando sobre su propio trabajo: «A menos de ser una momia intelectual, o de ser testarudo al extremo, es comprensible que un autor vaya cambiando sus opiniones. El cambio se debe en parte a que en el curso del tiempo el autor va adquiriendo normalmente mayor, y mejor, información sobre los temas que ha tratado. Se debe asimismo a que, al crecer en la edad, puede ir creciendo en madurez de juicio. Se debe, finalmente, a cambios

en la época: en distintas épocas se ven cosas distintas, o se ven las mismas cosas de distintos modos»(Ferrater-Mora 1979, 7).

El problema es, como señala Rousseau, saber entender estas variaciones obligadas como corresponde. No podemos exigirle a él una coherencia mayor que la que le es propia a cualquier persona a lo largo de su vida. La tinta se seca sobre el papel, pero la sangre no se seca en las venas y por mucho que se deje un rastro inmutable la vida no deja de hervir en la cabeza. Por esto mismo acusa a los lectores de las interpretaciones contradictorias en la *Carta a Beaumont*, porque confunden el autor, vivo, con un texto, inerte. El error del público es que «[le] ha juzgado por los temas que trata en vez de por [sus] sentimientos»(LAB, 928). Es decir, confunde los diferentes frutos de una misma actividad con la presencia de actividades distintas. Afirmación que conlleva una acusación supina contra el vicio de escuchar siempre los mismos argumentos por parte de los mismos personajes y confundir una reflexión con la repetición constante de supuestos. Rousseau considera que el público no quiere aceptar que cada texto debe adecuarse al caso que les propio y que la única constancia que puede ofrecer un autor es su forma de trabajar; que afronte las diferentes tareas con la misma seriedad, honestidad y diligencia, con los mismos sentimientos.

No importa que tengamos que contradecirnos. No importa que para Córcega y Polonia no podamos plantearnos una misma legislación. No importa que la educación de un hombre y una mujer deban adecuarse a dos roles sociales distintos. Importa que no tengamos miedo a adecuar nuestra investigación a la realidad con la que nos enfrentamos y el único problema es que creamos que existe una única respuesta para todos nuestros problemas. Cada caso requiere su propio método, su propia investigación y sus propias respuestas: su propio autor. Esto es lo que denuncia Rousseau, que una argumentación lo convierta en otro, como si un autor no tuviese derecho a desarrollar diferentes argumentos, y que no es razonable que tenga que convertirse en un fugitivo por la necesidad de otros.

La actitud de Rousseau podría verse como despecho, pero no podemos negar que el confundir el autor y el texto no puede ser tendencia en una sociedad sana. La idea de respetar que cada texto es una unidad distinta y que nada obliga en el salto de un volumen a otro más allá de los vínculos que el creador decida establecer es clave para que el autor no sea una marioneta del público. Si tenemos miedo a reconocer nuestros errores o pensamos que cambiar de idea es algo especial que debemos justificar, corrompemos el funcionamiento de la esfera pública. El autor debe enfrentarse a cada texto y a cada materia como el caso particular que es, sin

restricciones externas ni internas.

La defensa que emprende Rousseau de la independencia de sus textos, y su crítica a la actitud de los lectores, deben entenderse en el marco de la defensa de un pensamiento libre y de la independencia de la ciencias; una actitud común a todos los hombres de las luces. Hoy se celebra que Rousseau rechazase dos pensiones reales para poder seguir siendo independiente, pero más allá de los gestos vendidos como gestas está su constancia a la hora de promulgar la necesidad de la independencia en el pensar y del pensamiento sin ataduras. Algo que denuncia desde su primera publicación: «Siempre habrá hombres dispuestos a someterse a la opinión de su tiempo, de su país o de su sociedad: así hacen hoy los librepensadores y los filósofos, que, por la misma razón, no habrían sido más que fanáticos en los tiempos de la Liga»(DSA, 3). Un comentario aparece en el Prefacio del *Primer discurso* para anunciar que su intención es la de perseguir un objetivo distinto, buscar la verdad antes que el aplauso porque «no hay que escribir para [los] lectores cuando se quiere vivir más allá de su tiempo»(DOI, 3), cuando se quiere participar en la construcción de algo mayor que un círculo de admiradores. Desde un primer momento, Rousseau está dispuesto a convertirse en un portavoz de la verdad, y se compromete a defenderla tomando prestado un verso de Juvenal como su divisa: *vitam impedere vero*, una vida al servicio de la verdad.

De la voluntad de perseguir siempre la verdad, de apuntar siempre hacia una meta ulterior, nace una de las constantes que debemos asumir a la hora de acercarnos a las obras del ginebrés: no teme el cambio, lo defiende. Si nuestro propio idioma recoge como algo negativo el aferrarse a lo inmutable, el que lo hace es el necio, no nos debe extrañar que Rousseau se muestre como una persona razonable y prudente si lo consideramos merecedor de estima intelectual. No nos debe extrañar su asunción de que cada estudio nos llevará a unas conclusiones distintas, requerirá unos argumentos particulares y que estos cambiarán en cada ocasión en la que retomemos ese estudio porque nuestras condiciones ya no serán las mismas. Lo único que podemos garantizar con nuestra firma son lo que llama sentimientos, la presencia de «los mismos principios: siempre la misma moral, la misma creencia, las mismas máximas, y, si se quiere, las mismas opiniones»(LAB, 928).

Si entendemos que la voluntad de afirmar una idea no puede ser la guía de un estudio, que el texto se debe a la temática y no a las opiniones del autor, que texto y vida deben ser dos esferas distintas, podemos comprender que Rousseau culpe

al receptor. Él, a fin de cuentas, no hace más que sufrir en sus carnes el juicio de unas palabras asociadas a su nombre y lo único que podría hacer para evitarlo es haberse callado.

1.2. Los errores de un portavoz de la verdad

Una vez que ha sido juzgado y condenado, Rousseau no puede volver atrás, no puede solventar la situación con quimeras, la única opción es afrontar los hechos tal como son: «Tengo que defenderme o cargar con las calumnias que me han hecho. Me defenderé entonces, pero defenderé mi honor antes que a mi libro»(LAB, 935); escribe en la *Carta a Beaumont*. Este anuncio enmarca el planteamiento de sus trabajos autobiográficos, donde la defensa de sus textos queda en un segundo plano, lo cual no quiere decir que no les de importancia, sino que confía en ellos y en los lectores futuros que sabrán evaluarlos correctamente. Lo importante es proteger la integridad del legado, que sus textos no caigan en el olvido o sean tergiversados a través de la desfiguración de su autor. Defender su persona es la forma que tiene de garantizar la supervivencia de un corpus que sabrá defenderse sin ayuda, por lo que su respuesta a la condena de sus contemporáneos es volver sobre su propia vida, realizar una introspección de sus actos, y demostrar que él ha sido honesto, que no ha publicado sus textos para hacer daño, que ha cumplido con su divisa.

Las implicaciones de esta divisa según Jean Starobinski(2001) son que la voluntad de Rousseau es contribuir al bien general. El lema expresaría las mismas actitudes que Rousseau ensalza en los preceptores del género humano, aquellos hombres que dejan discípulos tras de si porque lejos de buscar el beneficio propio o actuar intentando ser correctos «tienen la fuerza necesaria para aprender e ir más allá sin ayuda de nadie»(DSA, 29). Ponerse al servicio de la verdad es sinónimo de buscar el beneficio común persiguiendo algo que supera los intereses particulares. Esta caracterización moral de la búsqueda de la verdad es sencilla de entender si la comparamos con un camino que nos conduce hacia metas universales en el que la opinión y la moda se dejan atrás, y con ellas la necesidad de una satisfacción individual aunque sólo sea porque no tenemos tiempo para dedicárselo mientras seguimos avanzando. La condena ha salpicado a su persona y al adherirse a su divisa quiere limpiar su honor además de aclarar que sus intenciones siempre han sido a favor de lo común. Si sus actos son propios de un preceptor del género humano, los resultados de los mismos pueden ser conside-

rados un error, pero el errar es humano como humanos son el autor y el lector. Él, como autor, puede haber errado, pero si lo ha hecho desde la realización de un trabajo honesto, no se le puede condenar por ello. La defensa de la verdad garantiza que los textos desarrollan argumentos objetivos y ajenos a un interés pernicioso o egoísta; garantiza el valor inmanente de lo escrito.

La interpretación de Starobinski no recoge la posibilidad de que Rousseau quiere aclarar una situación en la que no se siente culpable. Considera que el objetivo de su conciudadano es lograr el perdón del público. Su planteamiento nos lleva a que Rousseau «se descarga de su responsabilidad en [los errores] vinculándolos a un problema de cálculo al poner demasiadas expectativas en sí mismo»(Starobinski 2001, 390). A su modo de ver, la labor autobiográfica del ginebrés buscaría «presenta[r] hasta el más mínimo detalle de sus acciones para sacar a la luz sus más profundas motivaciones»(365), que serían siempre las de buscar la verdad, el bien común. El objetivo sería que a través de «un último esfuerzo de sinceridad» conozcamos «el peligro que existió –para él– al proclamarse a sí mismo portavoz de la verdad»(390) y le perdonemos valorando lo titánico de su proyecto y las debilidades que le son propias como hombre. Esta conclusión no nos parece que se ajuste a los contenidos del último esfuerzo de sinceridad con el que emprende Rousseau las *Ensoñaciones*.

En la III excursión comenta que ha llegado el momento de «[fijar] de una vez por todas [sus] opiniones, [sus] principios, y [ser] el resto de su vida aquello que [tendría] que haber sido después de haberlo pensado bien»(RPS, 1016); pero, ¿qué es lo que le empuja hacia una decisión que no llegará a tomar? Le preocupa encontrarse en una época de madurez[sic] en la que está en peligro las fuerzas de su entendimiento[sic] y señala que debería asumir esta «reforma externa y material»(1016) que lo empuja hacia un estado en el que le es más fácil confundirse. Hasta entonces habría confiado en su espíritu, pero ante la pérdida de la capacidad intelectual, se plantea establecer unos principios y un discurso inamovible. Solo la amenaza de la demencia justifica una herramienta que pueda suplir el pensamiento. Mientras las fuerzas no nos falten, no tenemos derecho a cernirnos sobre una máxima como si aquella fuera la solución a todos nuestros males porque tenemos el deber de pensar, de investigar, de acertar y de equivocarnos.

Frente a esta derrota del pensador, aparece el diálogo supino con Solón que se desarrolla en el comienzo de la excursión III y concluye con la IV sobre la necesidad de seguir aprendiendo hasta el fin de nuestros días. En un primer momento, Rousseau se ve sin fuerzas para seguir aprendiendo como propone Solón

y decide rendirse, aceptar un sistema ético que le permita dejarse llevar; pero, tras aprender algo a través del análisis de sus enemigos, entiende que sus errores no son tan graves como el tener miedo a seguir pensando. Aún si no confía en un entendimiento que siempre ha tenido que funcionar en un cuerpo limitado y a partir de unos sentidos imperfectos, debe seguir pensando porque siempre ha existido la posibilidad de equivocarse y siempre ha sido necesario, para el sujeto, aprender. Los impedimentos físicos y mentales que podrán llegar no son nada nuevo para el hombre y esta asunción lo revitaliza: «La máxima de Solón es aplicable a cualquier edad, y nunca es demasiado tarde para aprender incluso de tus enemigos a ser prudente, auténtico, modesto y menos presuntuoso»(RPS, 1039). Debemos señalar que los errores de los que se ocupa Rousseau en la III y la IV excursiones no están enmarcados en un espacio epistémico, donde el escepticismo de su pensamiento asimilaría el error sin dificultad, sino dentro del ámbito vital y ético, en el que se da el individuo propiamente; otra cuestión es que podamos hablar de decisiones sin apoyarnos en las condiciones epistemológicas del sujeto que decide.

El hombre no es una estatua de piedra capaz de dominar todos sus sentidos en un proceso ordenado, como nos propone Condillac(cf. LMO, 1096-97). Nuestra condición nos obliga a inventar herramientas y procesos con los que dominar el error epistémico, como, por ejemplo, el tercer término con el que podemos comparar para discernir los engaños de nuestras percepciones y sin el cual podríamos extender eternamente los errores que rodean una sensación(1083). La posibilidad de conocer con certeza depende de nuestras posibilidades para enfrentarnos a las cosas y ni siquiera la razón satisface a Rousseau como una herramienta capaz de liberarnos de las tinieblas a las que estamos abocados. Tomemos como ejemplo para esta afirmación su crítica a la incompletud del racionalismo cartesiano. Descartes, un autor hacia el que siempre demostrará admiración y respeto, sería un ejemplo de las limitaciones de algo que muchos contemporáneos consideraban un don. Él, que fue «el más metódico de los Filósofos, el que mejor estableció sus principios y que más consecuentemente razonó»(1095) vio como sus definiciones, «que parecían incontestables, fueron destruidas en menos de una generación»(1096); ¿en base a qué podríamos afirmar que los nuevos «sistemas durarán más?»(1096). La razón nos permite generar estructuras consistentes y completas, pero el paso del tiempo, de la vida, de la historia, se encarga de tirar abajo todos nuestros intentos con la aparición de nuevas coordenadas con las que no habíamos podido contar. Por esto mismo, Rousseau afirma que la única certeza que

podemos lograr filosóficamente es aquella por la que «Descartes había comenzado: Pienso, luego existo. He aquí todo lo que sabemos»(1099); siempre y cuando no entendamos esta afirmación como una premisa de carácter epistémico, pues lo único que nos enseña con certeza es que podemos pensar libremente desde nuestra existencia, el marco en el que se desarrollará el problema del error en las *Ensoñaciones* sin lograr mayor certeza que la de una existencia de la que nos tenemos que hacer cargo como vida³.

Con la misma libertad con la que pensamos, tomamos todas nuestras decisiones y en el pensamiento, que también es activo, mediará igualmente la voluntad porque necesitamos tomar decisiones para pensar. Razón por la que no podemos acusar a nadie de equivocarse si, en su búsqueda, actúa de forma responsable y el error surge de alguno de los factores que no puede controlar. ¿Qué recriminación podríamos hacer a los preceptores del género humano, los Verulams, los Descartes y los Newtons[sic] ahora que el desarrollo de las ciencias pone en entredicho sus afirmaciones? ¿Acaso no los celebramos mientras fueron aciertos y no los seguimos utilizando como cimientos para construir nuevos conocimientos? Rousseau no intenta que sus argumentos tengan una validez absoluta, sino que entiende que su validez está en relación con un estado de las ciencias concreto y que el progreso del conocimiento puede llegar a falsarlos⁴. No tenemos garantías sobre la extensión de nuestro conocimiento y por esto es necesario que seamos sinceros con nuestros aportes, con nuestros esfuerzos por lograr que sean lo más certeros posible y se sigan la aplicación de todos los recursos de los que

³El diálogo que establece Rousseau con Descartes es muy complejo y no estamos completamente satisfechos con ningún estudio que hayamos encontrado como para apoyarnos en la solución de otro autor. Tampoco es esta la ocasión para extendernos sobre este punto. Solo señalaremos que muchas veces se refiere a una afirmación que Rousseau hace en *Cartas Morales* como solución, «Existir, para nosotros, es sentir; y nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra propia razón»(LMO, 1109), olvidando lo característico que es el «para nosotros». No se trata de algo casual y en otra afirmación paralela en *Emilio*, «Existir, para nosotros, es sentir; nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra inteligencia y tenemos sentimientos antes que ideas»(EDE, 600), vuelve a aparecer. Su crítica al cartesianismo debe entenderse en dos dimensiones, la de desplazar el problema de la conciencia a un ámbito epistemológico y el problema de la conciencia propiamente. En esta ocasión, Rousseau pone entre paréntesis a Descartes como ejemplo del desarrollo diacrónico de los conocimientos en un argumento de carácter moral sin por ello estar zanjando el cartesianismo

⁴Un ejemplo de esta actitud lo encontramos al comienzo de la primera parte del *Segundo discurso*, cuando señala que las consideraciones que podría hacer respecto el hombre físico están sometidas al estado de las ciencias naturales(DOI, 123) con la intención de reprobar las tesis *iusnaturalistas*.

disponemos.

Partiendo de estos planteamientos es comprensible que a Rousseau y a sus comentadores nos pueda interesar hablar sobre la coherencia vital de un autor. Partiendo de que todos tenemos la necesidad de equivocarnos y que nuestros conocimientos se desarrollan de forma histórica, nuestra motivación y nuestros sentimientos nos sirven para evaluar los argumentos a los que nos enfrentamos. El envite que supone este planteamiento Rousseau lo presente señalando que una respuesta basada en la moda y en las opiniones mayoritarias puede ser acertada, pero solo cuando los *mores* reinantes en el contexto son sanos, en una sociedad corrupta no podemos esperar que la verdad no se identifique con lo que conviene. El análisis es irrefutable si atendemos a que una de las condiciones fundamentales para que las ciencias avancen es la presencia de una sociedad académica, en el sentido amplio del término, con su propio ordenamiento y que funcione de forma independiente a las cuestiones políticas y sociales. En el caso del individuo esta independencia se lograría con la presencia del anhelo de un bien común, de perseguir la verdad, como señalaba acertadamente Starobinski.

Rousseau cree haber sido uno de los que persiguen este bien común aunque no está seguro de haber cumplido con todos los preceptos que esta carrera podría implicar. Duda que expresa en la excursión IV al reconocer que ha mentido y no solo en las ocasiones ya reconocidas en otros textos, sino que, en un último esfuerzo de sinceridad, reconoce haber ocultado información voluntariamente sin poder acusar a los errores de su memoria ni justificarse con un despiste como había hecho en otras ocasiones. Reconoce que ha mentido, consciente y voluntariamente. Ahora bien, ¿se deben considerar estas mentiras como una falta hacia el bien común? ¿son propiamente un fallo en su actividad como portavoz de la verdad?

Desde la perspectiva de que el objetivo de las *Ensoñaciones* sería excusar las veces en las que ha podido actuar de forma incoherente con su promulgada devoción por la verdad, Starobinski considera que la treta de Rousseau pasa por proponer una moral de corte agustiniano en la que el peso del juicio recae en las intenciones (cf. Starobinski 2001, 381). Para lograr el perdón bastaría con poder justificar que sus intenciones han sido siempre correctas o que en caso de actuar de forma sancionable, habría alguna razón para excusar el desliz, como los nervios, la inexperiencia, la timidez, etc. «El mentiroso debe juzgarse por su intención (*ex animi sui sententia*)»(385). Claro que Starobinski está considerando que la mentira supone una derrota para quien pone su vida al servicio de la

verdad.

Desde la perspectiva de que podríamos incluso mentir sin por ello emborronar nuestro currículum como portavoces de la verdad, el problema no sería justificar nuestras acciones sino explicar porqué no son incorrectas. Esto es lo que nos encontramos en la IV excursión, donde, comenzando por la referencia inicial al texto de Plutarco, *Cómo podríamos sacar provecho de nuestros enemigos*, Rousseau plantea la utilidad de la mentira. Plutarco nos dice que de nuestros enemigos también podemos aprender y siendo la mentira un enemigo de la verdad, algo tendrá que decir, aunque solo sea porque conocer la mentira es conocer también una parte de la verdad. Razón, tal como señala Victor Gourevitch, por la que no podemos obviar que la IV excursión es «una discusión excepcionalmente detallada sobre el hecho de mentir»(Gourevitch 2012, 496).

1.3. El sentido de la mentira

Rousseau nos anuncia al comienzo de la IV excursión que se dispone a una reflexión sobre la mentira y que el recorrido de ese paseo nos llevará a ver «confirmada la opinión que ya tenía de que el conócete a ti mismo del Templo de Delfos no era una máxima tan fácil de seguir como había creído en sus *Confesiones*»(RPS, 1024). En el camino nos encontramos con un análisis de la mentira en su dimensión narrativa que nos lleva a pensar en ella no como problema sino como algo inevitable e incluso necesario para el hombre.

La referencia obligada para hablar sobre la mentira en el mundo de Rousseau, es aquella que califica como la más horrible[sic] y la que más vergüenza le produce: el caso del rubí robado(cf. LCF, 84-86). Recordemos, es la falsa acusación que comete contra Marion cuando lo descubren en posesión de un rubí que falta en la casa donde ambos trabajan, ella como cocinera y él como lacayo; Rousseau afirma que ella se lo había regalado sabiendo que Marion será culpada por un robo que él cometió.

La narración del suceso en *Las Confesiones* incide en que el robo en sí era insignificante, el rubí una bagatela, y que la mentira con la que lo disfraza es lo que convierte todo en un acto horrible del que se habría retractado inmediatamente si no fuese por la presión que le suponía reconocer su mentira ante Marion y otros miembros de la casa. La confesión de su crimen le resultó imposible por el miedo a la mirada del público, el inefable juicio de la multitud. Expresa el cuadro una acusación contra la sociedad corruptora de los individuos a través de su disolu-

ción, frente a la privacidad que requiere una confesión, el público nos obliga a asumir un juicio plural, inabarcable, terrorífico. Este hecho tiene importancia en *Las Confesiones* porque es un ejemplo importante para la defensa de una de sus principales teorías, la bondad natural del individuo y cómo actúa la perversión social con la imposición de una insignificancia que lo lleva a distanciarse del fondo moral de cada una de sus acciones. Por esta razón, tiene especial importancia la predicción que el Conde de la Roque usa para sentenciar el caso: «la conciencia del culpable será suficiente venganza para el inocente»(LCF, 85); una conciencia que habría protegido al Rousseau de *Las Confesiones* de cometer otros crímenes parecidos.

En las *Ensoñaciones* el papel de la conciencia todavía es más importante, hasta el punto de que la mentira en sí pierde relevancia frente a los remordimientos que esta produce. Es la manera de recordar el suceso lo que hace que tenga una especial transcendencia moral: «Esta mentira, que fue un gran crimen en sí misma, fue todavía peor por los efectos que produjo y que siempre he ignorado, pero que los remordimientos me han hecho imaginar todo lo cruel que podrían llegar a ser»(RPS, 1024). La importancia de la escena es que «el recuerdo de aquel desafortunado acto y los inolvidables remordimientos que [le dejaron, le] inspiraron un horror por la mentira que alejaron aquel vicio de [su] corazón de por vida»(1025). Resulta curioso ver que esta transformación se produce por el peso de aquello que ignora pero de lo que da buena cuenta su imaginación; recalcando de nuevo el peso de la actividad individual y privada como base del desarrollo moral que permite un comportamiento ético.

Una vez recuperada esta mentira de referencia, Rousseau irá más allá. Lo que parecía ser su gran error, su gran mentira, se queda corta frente el gran «número de cosas inventadas que recordaba haber asegurado que eran verdad» y de las que «no sentía ningún verdadero arrepentimiento». La mentira en el caso del rubí robado toma una nueva dimensión porque la mentira que había sido la razón para no mentir nunca más, no es más que una mentira más entre muchas otras. Pero, frente al castigo moral que le supone una doble mentira, otras no le pesan en la conciencia; ¿cómo puede ser esto posible, «por qué inconcebible contradicción no sentiría el más mínimo arrepentimiento [alguien a quien] el remordimiento de una mentira no habría dejado de afligir durante cincuenta años»(RPS, 1025). La situación nos obliga a valorar la posibilidad de que no todas las mentiras son igual de horribles ni tienen el mismo valor moral. Situación que invita a los curiosos a intentar comprender mejor qué es una mentira y qué sentido tiene.

Rousseau nos propone tomar como punto de partida, para pensar en la mentira, una definición que habría «leído en un libro de filosofía[:] mentir es ocultar una verdad que tenemos el deber de manifestar»(RPS, 1026). El libro del que la recoge debe ser *Sobre el espíritu* de Helvétius en una referencia que se hace a Fontenelle y que Rousseau anotó(Deprun 1989, cf.), si bien Starobinski señala también textos de Pufendorf o Grotius como posibles referencias(cf. Starobinski 2001, 383). No nos parece especialmente importante localizar quién sería el autor de esta definición porque Rousseau no tiene interés en establecer un debate con él. Su objetivo es aportar una definición de mentira que podría ser firmada por el sentido común. Con esta referencia quiere traer a colación el análisis formal que solemos hacer de la mentira para demostrar que es insuficiente y que la mentira no es una cuestión lógica ni metafísica, que no se puede solucionar formalmente desde una única perspectiva.

La obligación de manifestar una información no aclara aquellos casos en los que esta se omite por razones indirectas. Por ejemplo, cuando se oculta porque no se ha preguntado o se decide contar algo falso voluntariamente sin que nadie haya reclamado una información. La definición nos acerca a uno de los puntos importantes en el problema de mentir: lo que se hace con una cierta información; pero no nos aclara qué debemos hacer con la información que poseemos ni cómo juzgar al sujeto que tiene que hacerse responsable de una decisión que no se produce en un mundo ideal. Hay muchas razones por las cuales la mentira se hace necesaria, y no solo por motivos individuales o egoístas, sino que también puede ser necesario mentir en pro del bien común –guía en la conducta que atribuíamos a un «portavoz de la verdad»-. El riesgo de mentir está presente de forma constante en la actividad humana por lo que si queremos saber qué es mentir no podemos aferrarnos al análisis insuficiente de una situación idealizada.

Un ejemplo de la complejidad que deja de lado la definición normativa de la mentira como ocultación de la verdad que debemos manifestar sería el supuesto de si se puede mentir de forma inocente. Apelando a la ética, ciñéndonos a un espacio normativo, la respuesta será «negativa [como lo es] en los libros donde la más austera moral no cuesta nada al autor»(RPS, 1026): el sujeto debe hacerse responsable de aquello que dice. Pero si vamos a una dimensión práctica, a la «sociedad, donde la moral de los libros pasa por una cháchara imposible de practicar, [la respuesta será] afirmativa»(1026): sí, podemos afirmar algo sin saber que estamos mintiendo, podemos desplazar la responsabilidad de la mentira, una actividad voluntaria y libre, hacia un error producido por la calidad de la

información que nos disponemos a compartir. Dos líneas de pensamiento que Rousseau desecha porque no podemos enfrentarnos a la mentira a través de un juicio sobre actividades ajenas al sujeto; conocer la mentira pasa por ponerse uno en el lugar del mentiroso no solo a la hora de hacerse responsable del actor sino a la hora de mentir. Conocer la mentira es entender cómo funciona y explicarla nos debe aportar una guía sobre qué hacer no solo con la mentira sino también con cualquier información. Pensar no es juzgar, es aprender. Definir la mentira tiene que aportarnos un conocimiento que nos permita tomar una decisión, que incluso puede ser mentir.

Para conocer la mentira tenemos que preguntarnos por sus elementos, como la verdad o la condición del emisor. Preguntarnos, por ejemplo, si debemos identificar la verdad con la bondad –es decir, si puede funcionar como guía en un ámbito moral–; puesto que si verdad y bondad fuesen equivalentes, la mentira que la ocultase sería necesariamente mala. Pero la verdad no es equivalente a la bondad ni pertenece a una dimensión propiamente ética más que en algunos casos; razón por la que Rousseau establece dos tipos de verdades, la particular y la general, con diferentes sustancias y que diversifican los casos en los que se puede mentir.

El paseante solitario se había ocupado de la verdad general en la III excursión, presidida, como ya hemos comentado, por la decisión de buscar unos principios que le puedan servir como guía cuando su cabeza le falle. Estos principios estarían compuestos por verdades generales, que cataloga como abstractas y sin las cuales el hombre no sabría comportarse. Son las que conforman «el ojo de la razón»(RPS, 1026) y las herramientas que permiten al hombre saber cuál es su fin. Es decir, son verdades que sí tendrían peso moral inherente en tanto que son útiles para cualquier individuo. Este tipo de verdades son importantes para todos los hombres y la mentira que las oculta podríamos calificarla como «el más injusto de todos los robos, puesto que es un bien común que al ser comunicado no se le priva en absoluto al que lo comparte»(1026). Esta definición y la presencia de este tipo de verdades es la que hace que Starobinski(2001, 385) señale la presencia de un fondo ético de corte agustiniano al que ya hicimos referencia en relación a su análisis de la IV excursión como discurso de redención.

La verdad particular o individual, en cambio, «no es siempre algo bueno, algunas veces es un mal [y] más comúnmente una cosa indiferente»(RPS, 1026); por tanto, no podemos considerar que tenga un sentido moral inherente. Entre estas verdades encontramos muchas que no interesan lo más mínimo a muchos

individuos puesto que no tienen sentido para quien desconoce su utilidad. No son verdades que todos los hombres necesiten, puesto que no son propias del hombre sino de los individuos que saben sacarle provecho. Su valor está en la posibilidad de entender la información que nos ofrecen, y necesitan de un sujeto activo que sepa aprovecharlas. Tenemos que catalogar entre estas verdades particulares los conocimientos científicos, técnicos y los fenómenos que nos rodean pero nos resultan completamente indiferentes mientras no sepamos darles un uso. Podemos reclamar nuestro derecho a conocerlas como «podemos reclamar un terreno yermo porque al menos podemos habitar en su suelo», pero no podemos olvidar que «un hecho inútil, indiferente en todos sus sentidos y sin consecuencias para nadie, que sea verdadero o falso no le interesa a nadie»(1027). Los hechos, como el terreno, pueden servir para construir, pueden ser la base para edificar el conocimiento, pero no podemos juzgar su condición moral si no somos capaces de juzgarlos a ellos: que nos mientan al respecto de un hecho, que nos oculten una verdad particular, puede sernos completamente indiferente si no podemos entenderla y no nos causa ningún perjuicio.

Este análisis de la verdad, de la información que se puede ocultar voluntariamente al mentir, le servirá a Rousseau para establecer una regla con la que poder juzgar cuando se miente en relación con la verdad: la obligación de decir o no la verdad es un juicio en el que «la verdad que es debida es aquella que interesa a la justicia»(RPS, 1027). Tenemos por tanto la forma de la herramienta, su utilidad depende de juzgar en caso el tipo de verdad que manejamos, si es debida o no. Realizando esta valoración nos encontraríamos que si la mentira oculta una «verdad desposeída de cualquier utilidad, aún si pudiese tenerla, [decir la verdad] no puede ser algo debido»(1027) e incluso podemos afirmar «el que calla o la disfraza no miente para nada»(1027). La definición de la mentira como la ocultación de una información que se debe manifestar nos deja en manos de la validez de esa información puesto que la acción de ocultar aquello que puede ser inútil no tiene carácter de mentira. La mentira tiene una condición resbaladiza.

Rousseau entiende que el mentir es un acto que se origina en el uso que damos a una información concreta como sujetos libres y pensantes; podemos juzgar si ocultarla o manifestarla porque tenemos unos datos y somos capaces de confrontarlos con el teórico receptor de la información para valorar la pertinencia o interés que pueda tener tal acto de comunicación. No puede ser por tanto juzgada desde la verificación de la información que se manifiesta, no es cuestión de si el sujeto yerra o acierta en la relación entre la información ofertada y la verifi-

cación de la misma. Solo podemos enjuiciar una mentira desde el acierto en su uso ante un auditorio concreto y solo encontramos una obligación de manifestar la información, evitando la mentira por tanto, si esta información es una verdad general y significativa para cualquier sujeto. No podemos mentir, por ejemplo, sobre la muerte pues todos debemos conocer su amenaza y de ello se encargan los ritos fúnebres que todas las sociedades realizan; pero en el caso de la información que no es útil y resulta indiferente si nos mienten no nos afecta: que nos digan «que la arena que está en el fondo del mar es blanca o roja, no es más grave que ignorar de qué color es»(RPS, 1027).

Debemos olvidar la definición común de que la mentira es ocultar algo que es verdadero para afirmar algo que es falso, puesto que si ni siquiera somos capaces de valorar correctamente la veracidad de una información fuera de un espacio formal. El objetivo con el que debemos emprender el juicio de una mentira es saber qué información nos es válida y cual no, qué debemos saber, qué nos interesa y qué nos perjudica. El emisor tiene que hacer frente a estas posibilidades si quiere acertar al mentir o refugiarse en alguna fórmula sencilla frente a un problema complejo. Una fórmula para evitar pensar sobre la mentira muy común según Rousseau es la de pensar que debemos decir siempre la verdad. Este dogma nos libra del conflicto moral pero está basado en ceder el riesgo de las consecuencias que puede tener el promulgar una información a los otros; algo que Rousseau no olvida cuando retrasa la publicación de la segunda parte de *Las Confesiones* más allá de su muerte para que los otros participantes de su vida no puedan verse afectados por la divulgación de información relativa a ellos.

También podríamos pensar en un sistema un poco más complejo planteando que: 1) la justicia se encuentra en la verdad de las cosas, 2) la mentira es siempre una injusticia, 3) el error es siempre una impostura y 4) nadie tiene culpa de la verdad(cf. RPS, 1028) por lo que no debemos mentir nunca. Pero estas cuentas están muy lejos de ajustarse a la realidad cotidiana del mundo de los hombres en el que no solo se puede ocultar la verdad sino que incluso debemos hacerlo para evitar las injusticias, al menos desde la perspectiva de Rousseau, quien considera que es posible «distinguir los casos donde la verdad se debe rigurosamente, de aquellos donde se puede callar sin injusticia y disfrazarla sin mentir: puesto que [ha] encontrado que estos casos existen realmente»(1028); por ejemplo, la ficción, el caso más evidente.

Pensar en cómo funciona la ficción nos ofrece una respuesta sencilla al cómo valorar la conveniencia de una mentira, puesto que no hace falta que evaluemos

los efectos que la información puede tener sobre su receptor. Partiendo del hecho de que la mentira no es equivocarse, ni decir cosas falsas, sino tomar una decisión con la que engañar al oyente, podemos definir la ficción como una mentira que no es perjudicial de por sí: «Mentir sin beneficio ni perjuicio para sí mismo u otro, no es mentir: no es mentira, es ficción»(RPS, 1029). Es ficción y una parte importante de nuestro mundo porque a través de ella logramos objetivos indispensables para el orden social, político e histórico como la educación de los individuos o la difusión de ideas. De la ficción nacen novelas, a las que ni siquiera les requerimos un aspecto útil para justificar sus mentiras, pero, sobre todo, fábulas y cuentos con los que convencer sobre ciertos valores al público. Aún si la mayor parte de los contenidos que hay en ellos son mentiras –animales que hablan, hadas madrinas capaces de transformar una calabaza en un carruaje, etc.– utilizamos la ficción para «envolver verdades útiles bajo formas emotivas y agradables»(1029) fáciles de asumir por el lector y nadie rechaza estas mentiras. Acudimos a las fábulas y a los cuentos para ocultar entre claroscuros emotivos productos éticos que consideramos importantes para la civilización y olvidamos que son, a fin de cuentas, mentiras. La ficción tiene una utilidad social y hasta el más grande de los Imperios se ha construido sobre este tipo de mentiras; no olvidemos cómo los sucesos que rodean la desaparición de Rómulo se convirtieron en leyenda por el bien común.

Hay un sinfín de usos de la mentira en los que se nos muestra con una función que no sólo es útil sino que incluso la necesitamos. Mentir es el ingrediente que le hace falta a nuestra imaginación para convertirse en fantasía y por eso aceptamos la mentira, porque nos es necesaria para proyectar las imágenes de nuestro pensamiento fuera de su referencia, combinarlas, crear nuevas figuras y con ellas nuevos casos y conocimientos. Del mismo modo que las ficciones requieren sus propias mentiras para ser consistentes, nosotros necesitamos dominar todo aquello que captura nuestro espíritu y para ello, necesitamos poder aplicar la libertad moral de nuestra voluntad en los productos que habitan en nuestra conciencia. La mentira es la herramienta que permite la confesión individual, la posibilidad de desarrollar el sentido íntimo de nuestra existencia, el simulacro moral con el que adquirimos derechos privados sobre un objeto público: la información.

1.4. La moralidad del trayecto vital

En los textos de Rousseau no nos vamos a encontrar con la palabra información. Él no usa el término para sus reflexiones, pero nos parece la mejor palabra para englobar sentimientos, hechos, acontecimientos, situaciones, conocimientos y otros accidentes del individuo en un lenguaje actual. Hablamos de la información intentando referirnos con un único concepto a los diferentes elementos con los que Rousseau intenta construir un modelo de sujeto histórico al que él tampoco llamaría así porque el concepto de historia que maneja es completamente diferente al nuestro. Desde nuestra perspectiva, la necesidad de asimilar lo externo, los productos de la esfera pública, en un trayecto único –o discurso único, como se suele decir obviando la mezquindad que guarda esta expresión– es lo que conocemos como historia. El desarrollo de este sujeto histórico tiene como consecuencia un orden concreto de los fenómenos que rodean a una vida. Nuestra existencia tiene el poder de modificar aquello que lo afecta y debemos asumir esta condición de manera responsable. Desde el *Primer discurso*, donde arte y ciencias no son malas de por sí sino por la malversación de las mismas hacia fines interesados; hasta las últimas líneas de las *Ensoñaciones*, donde defiende la utilidad del talento, de la excelencia personal, como la mejor manera de ser un hombre capaz de ayudar a los otros, Rousseau plantea una visión del hombre en la que la individualidad es una gestión de la información pública para construir una consciencia única. Un proceso constituyente que el ginebrés desarrolla en muchos lugares comunes de su obra.

En las dificultades que Rousseau encuentra al plantearse la redacción de *Las Confesiones*, está presente la necesidad de un lenguaje adecuado que permita expresar la recepción y la toma de decisiones cotidianas. Su intención es mostrar un hombre en toda su verdad[sic] y debe afrontar que «los hechos, en este caso, no son más que causas ocasionales»(EDC, 1150), lo importante es mostrar sus verdaderas motivaciones y «hará falta para lo que tengo que decir inventar un lenguaje tan novedoso como el proyecto: pues qué tono, qué estilo se puede usar para desenredar este caos inmenso de sentimientos tan diversos, tan contradictorios, tan a menudo viles y a veces sublimes que me han sacudido constantemente»(1153). Necesita una herramienta con la que ordenar el revoltijo interno que supone vivir, una manera de otorgar una necesidad histórica a los recuerdos para que puedan narrarse. Debe expresar el camino que él ha construido transformando en vivencias todos los hechos externos con los que ha tenido que enfrentarse,

debe encontrar la historicidad pública de una trayectoria vital interna.

Otra revisión de este proceso constructivo la encontramos en el famoso episodio del perro danés, en la II excursión. En él, tras verse arrollado por el can pierde el conocimiento y al volver en sí, necesita «asujetizarse» en un trayecto que va desde los primeros movimientos de la existencia –«Todavía no me sentía allí. Había nacido en aquel instante a la vida y me parecía que iba llenando con mi diminuta existencia con todos los objetos que iba percibiendo»(RPS, 1005)– hasta su vuelta «a casa sin ningún otro accidente que el de la caída y sus consecuencias»(1006). Entremedias, la información con la que intentan situarlo los que lo recogieron –el nombre del sitio, de calles, de la ciudad, etc.– no le sirve para ubicarse; solo al avanzar entre objetos de forma ordenada consigue ir reconociendo al paso, solo el camino le sirve para desenredar su condición y volver a ser el Rousseau que fue arrollado por un perro danés, establecer de nuevo una necesidad en sus recuerdos.

Esta actividad, el caminar para ubicarse a través del reconocimiento de aquellos lugares que nos son importantes, es la tarea moral que les es propia a los «auténticos» en la IV excursión. Retomando la cuestión de la ficción, la mentira que no es mentira por exceso, Rousseau hace una observación sobre las obligaciones que tienen los personajes inventados con la justicia: «Si se trata de un ser imaginario, puede decir todo lo que quiera sin mentir, a menos que juzgue la moralidad de los hechos que inventa y que los juzgue erróneamente: pues entonces si no miente en el hecho, está mintiendo en contra de una verdad moral, que es cien veces más respetable que la veracidad de los hechos»(RPS, 1031). Dentro de la posibilidad de mentir, no todas las mentiras son válidas porque el valor de cada mentira debe medirse en relación con la justicia que conlleva al contexto en el que se realiza; las mentiras que se refieren a hechos de una ficción no se deben más que a la coherencia del complejo ficticio, pero aquellas que apelan a una dimensión ulterior, como sería la moral, no se agotan en los límites del cuento porque tienen carácter universal.

La observación nos lleva a la necesidad de valorar la dimensión a la que afecta nuestra mentira para poder medir si es justa o no lo es. Como se había concluido anteriormente, la mentira estaba sometida al significado que pudiese tener la información manifestada u ocultada sobre el receptor, pero para enjuiciar esta recepción, debemos pensar en qué dimensión afectará al individuo que la recibe. Si no lo hacemos, no podremos valorar las posibilidades de nuestra mentira para ser o no, justa, ya que dependiendo de la dimensión que se afecte, cambiará la

conveniencia de mentir. Esto es lo que sucede con «esas gentes a las que se les llaman auténticas en el mundo»(RPS, 1031), que son incapaces de valorar el peso de la ficción y que las necesidades de la narración están por encima de la veracidad de lo dicho. Por eso, este tipo de gente auténtica agota «toda su veracidad en las conversaciones ociosas citando fielmente los sitios, las fechas, las personas, sin permitirse la mínima ficción, sin decorar las circunstancias, con cuidado de no exagerar nada»(1031). No son capaces de valorar que la justicia que se encuentra en algunas narraciones está lejos de la veracidad de los hechos y no son capaces de actuar como aquellos que Rousseau llama auténticos, los que hacen todo lo contrario pues «no tienen ningún escrúpulo en divertir a sus acompañantes con hechos falsos de los que no puede sacar ningún juicio injusto ni a favor ni en contra de nadie, esté vivo o muerto»(1031). Aquellos que Rousseau llama auténticos saben que pueden mentir sobre los hechos objetivos porque su narración busca una verdad moral ante todo, buscan ser justos con lo sucedido y no con la información pública, lo convenido. Lo importante es que a la hora de manifestar alguna información que pueda ser sensible de transformar la opinión o el conocimiento que se puede tener de alguien o de algo no la manipulen ni para lograr el favor ni el rechazo del oyente, que también debe saber valorar qué es lo realmente importante; no nos importa conocer con exactitud el día en el que desapareció Rómulo, nos importa saber cómo desapareció.

Esta es la perspectiva que tiene Rousseau a la hora de juzgar la manera que ha tenido de contar su vida ahora que vuelve la vista atrás, desde su último esfuerzo, aquel que mantiene hasta su muerte en sus *Ensoñaciones*. La que nos hace considerar que no busca la redención sino demostrar que los errores de los que se le acusan, las mentiras que ha contado, no solo tienen como causa los límites de su memoria, sino que estos límites de la memoria tienen también un sentido moral. El intento de construir una historicidad para su vida, un hilo conductor que permita al lector entenderlo, impone que su tarea se centre en aquello que él entiende que es auténtico y si se equivoca en ello no es por interés personal, sino por intentar narrarlo como él lo asimiló. Del mismo modo, señala Rousseau, hay eventos que si bien los recuerda y recordaba en la redacción de *Las Confesiones* eligió no contarlos porque le parecen irrelevantes o interesados. Nos advierte de que el contenido con el que se rellena una autobiografía es un intento de dar forma pública a la recepción interna de los accidentes que conforman una vida y que si yerra al adecuar su asimilación de un hecho con lo convenido por el público espera que al menos haya logrado «sustituir la verdad de los hechos por una

verdad moral»(RPS, 1033). Queda bajo la responsabilidad del lector el saber si esto es así, él solo nos puede asegurar que «cuando [ha] hablado en contra de la verdad que [le] era conocida, solo lo [hizo] sobre cosas indiferentes y más por el bochorno de tener que hablar o por el placer de escribir que por ningún otro motivo interesado en [su] favor, ni de provecho o perjuicio para algún otro»(1038). Por su parte, aclarada la situación, seguirá caminando hacia la excursión, donde encuentra un refugio frente a todos los problemas que le causa la información en un reencuentro directo con su naturaleza, alejado de la vorágine de comentarios, lecturas y juicios de otros hombres. Pero antes de tratar este reencuentro consigo mismo, hay una cuestión de la que nos queremos hacer cargo, la cuestión que ha motivado este trabajo.

1.5. Antropofaguismo

El *Manifiesto Antropófago* de Oswald Andrade es una crítica contra el exceso de confianza en la modernidad. El artista brasileño nos invita a iniciar una revolución contra el antropocentrismo de un pensamiento que estaría ahogando la existencia individual. Nos propone una vuelta al instinto caníbal, del lanzarnos al otro, reconocer que: «Solo me interesa lo que no es mío. Ley de hombre. Ley de antropófago»(Andrade y Bary 1991, 38). La propuesta, que nos recuerda otros manifiestos vanguardistas, como el *Manifiesto del Amentalismo* de Magritte(cf. Magritte 1997, 74), denuncia la pérdida de autenticidad en el hombre y la existencia de estructuras culturales a las que nos aferramos como algo esencial pero que solo sirven para agotarnos individualmente; la crítica se dirige contra una sociedad que se ha deshumanizado y se lanza en una inercia donde no está presente el hombre.

En el trasfondo ideológico de esta proclama encontramos los planteamientos marxistas de la alienación del sujeto por fuerzas externas o las explicaciones freudianas sobre cómo se realiza esta alienación internamente; pero, ante todo, está la inspiración de Rousseau a través del argumento del salvajismo, eje principal del manifiesto. Andrade rechaza la «realidad social, vestida y opresora»(Andrade y Bary 1991, 44) y promueve la recuperación de una «realidad sin complejos, sin locura, sin prostitución y sin cárceles»(44), un estado salvaje. El apellido Rousseau aparece por ello como un frase completa –«Rousseau.»(39)–, porque es la autoridad que afirma la idea omnipresente a lo largo del texto de que en el estado de naturaleza nos encontraremos con «el buen salvaje». Pero Andrade está con-

fundiendo el hombre natural y el buen salvaje con una única referencia cuando estos dos conceptos en el pensamiento de Rousseau tienen dos referencias distintas; el estado natural es meramente teórico y el buen salvaje vive en un estado salvaje.

Hay una lectura que no es lo suficientemente textual de Rousseau muy difundida según la cual el ser natural, la naturaleza y la bondad salvaje se confunden. El error principal de la misma es darle un carácter normativo a lo salvaje confundiendo con lo natural; algo que no hace Rousseau. Esta interpretación ha servido para asociar a Rousseau con la añoranza de una edad dorada o la defensa de una vuelta a la naturaleza. A pesar de la gran difusión y utilidad que ha tenido esta lectura, no podemos aceptarla como una interpretación correcta de las ideas de Rousseau; útil sí, funcional también, pero no correcta. En el análisis que hemos desarrollado en este capítulo, señalamos que Rousseau, no considera que la autenticidad se encuentre en un espacio ajeno a la sociedad ni reclama para el auténtico un reencuentro con la naturaleza que sí llegaría en la excursión v, pero con otras connotaciones diferentes a la de la vuelta, y que ya explicaremos en su momento. Para Rousseau, el volver a la naturaleza es volver a un refugio en el que no tenemos cabida, un imposible porque no es más que un espacio teórico. La respuesta de Rousseau a la vorágine de las estructuras modernas es la de intentar ser auténticos, pero auténticos en el sentido que defiende Rousseau, sabiendo manejar la pluralidad de información que nos afecta de forma moral y justa. El individuo debe hacer frente a lo que le es ajeno sin importar su origen, natural o artificial, en un juego entre lo público y lo privado para conformarse como sujeto histórico auténtico, que es nuestra verdadera circunstancia, no una condición de la que puede huir.

El sujeto histórico, una vida individual, se construye sobre la posibilidad de mentir como capacidad para transformar la información en un hecho moral. El mentir es la acción con la que el sujeto articula la información recibida y la información manifestada que previamente debe asimilar. Es el acto en el que cargamos de moralidad la actividad comunicativa individual, la manera que tenemos de escribir nuestra propia historia. Al descargar la información de las imposiciones con la que se nos presenta, podemos intentar ser auténticos para el mundo o para nosotros o para la verdad; avanzar más allá de lo que se nos dice hacia la construcción de nueva información o ser un eco de lo que se nos dice.

El problema no es por tanto la influencia que puede tener la información pública sobre nosotros, sino la forma en la que la tratamos. Si hay una alienación

es porque nos rendimos ante el mundo y evitamos nuestras responsabilidades en la transformación de lo público en privado. Alrededor de la mentira se encuentra, así mismo, la cuestión de la independencia del autor, que en vez de hacerse eco de lo que sus contemporáneos afirman, que es lo que quieren oír, buscará un discurso justo; entendiendo que justicia y verdad son homónimos. Podemos reconocer en la mentira la expresión de algo mucho más básico, la libertad tal como se daría en la esfera pública. La mentira se muestra como la posibilidad de moralizar todo aquello que nos es propio desde el momento en el que nos afecta. Solo al moralizar la información podremos enriquecerla participando en su manifestación pública. Sin esta posibilidad, no seríamos más que cámaras de resonancia incapaces de participar en lo que escuchamos o en lo que decimos, una condición que no atribuimos ni siquiera a la estatua de Condillac.

Durkheim en su notas del curso «La “pedagogía” de Rousseau»(1918) señala que el problema pedagógico que nos plantea el ginebrés es el de saber qué elementos es capaz de asimilar en cada momento nuestro alumno frente a la idea de que el objetivo de la enseñanza es imponer una información. Reconoce la presencia mediadora de la capacidad moralizadora del sujeto para explicar la disociación que debemos hacer entre la información pública y su afección en el sujeto privado para comprender el desarrollo individual y adaptarnos a él. La información que presentamos al alumno no se impone, hay siempre una distancia entre lo privado y lo público que requiere la actividad individual; el alumno siempre tendrá la última palabra.

La presencia de esta diferencia es algo que Durkheim plantea posteriormente como parte de las reglas del método sociológico. La sociología debe disociar el estudio de los fenómenos sociales de sus afecciones individuales para evitar el quiasmo de hacer un juicio moral sobre hechos que nos afectan personalmente de forma privada. Señalemos la presencia, a medio camino, de la teoría dramática que expone Erving Goffman(1997) en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, donde aproxima el análisis sociológico a una perspectiva más cercana a la actividad individual. En este caso presenta la utilidad de la mentira para lograr un orden social; recupera el significado griego de la palabra persona como máscara para reducir el individuo a un rol y plantea una interacción social en la que los diferentes niveles de actuación que encontramos se deben a equipos con funciones concretas que se engañan unos a otros. La mentira de nuevo sirve como unión, en este caso entre el público -clientes de un establecimiento hotelero- y los actores -servicio del hotel- para generar un orden tácito.

Sin duda alguna, el problema que Rousseau saca a relucir al analizar la experiencia privada vital frente la narración de su experiencia vital es una de las ideas que parecen haber tenido un mayor recorrido en el pensamiento posterior. Ya sea por una influencia directa como en el caso de Durkheim o a través de interpretaciones más alejadas de los textos como en el caso de Andrade, podemos encontrar diferentes propuestas de un hombre que se construye a sí mismo de forma activa y libre. La riqueza y pertinencia de esta concepción es que plantea la necesidad de otorgar a la existencia particular una independencia respecto de la existencia común no sólo a la hora de tomar decisiones o en su actividad, sino a la hora de construir una interpretación del mundo sobre el que se desarrolla como vida particular. Rousseau enriquece la idea de la existencia humana a través de la necesidad de accidentes complejos, generados en una interacción con lo público, en pro de construir una vida particular. La existencia puede entenderse como un hecho público, la vida como una construcción privada y, entremedias, un mundo compartido y común fruto de ambas.

Frente al recorrido que ha tenido esta idea, que ha impregnado disciplinas como la sociología, la psicología o la pedagogía, surge en nosotros una duda que va en dirección contraria. Desde la filosofía, con nuestra manía de preguntar por los orígenes, queremos preguntarle a Rousseau por el punto de partida. En la obra autobiográfica de Rousseau se nos habla de un individuo reconocible por su identidad particular que él mismo crea utilizando aquello que le ponen a su disposición. Nosotros queremos saber qué sustancia ontológica puede hacer esto posible. La pregunta que le queremos hacer a Rousseau en este trabajo es qué es lo que nos da la posibilidad de ser así; le preguntamos por el ser del hombre y el sustento que hace posible desarrollar una coherencia vital.

Capítulo 2

Recepción hermenéutica de la pregunta por el hombre

2.1. Una mirada al diccionario

Para encontrar la respuesta a la pregunta que le queremos plantear a Rousseau no podemos buscar una definición explícita del ser del hombre en los trabajos de Rousseau. Hay dos razones para ello, por un lado, que no vamos a encontrar propiamente este concepto en los escritos del ginebrés y, por el otro, el tipo de discurso que utiliza.

La falta de un concepto claro es una consecuencia del tipo de discurso, puesto que si Rousseau decide no utilizar un vocabulario constante ni plantear las ideas de una forma sistemática, es normal que no encontremos una estructura en la que enmarcar claramente la respuesta a nuestra pregunta. Es cierto que podemos relacionar el ser del hombre con la idea del hombre natural o el hombre de la naturaleza, pero esta no es una pista que podamos seguir sin tomar las precauciones necesarias. Rousseau no hace referencia siempre al hombre natural desde unos términos que podamos considerar claramente ontológicos, hay momentos en los que recupera la expresión como alibi ético para exaltar la maldad del hombre civilizado o también lo utiliza como adjetivo para resaltar la sensibilidad y la coherencia en el comportamiento de alguien. No tener una referencia clara no debe llevarnos a plantearnos que no vamos a encontrar una respuesta. El concepto de hombre natural es una buena pista y nos lleva a muchas cuestiones ontológicas en según qué texto.

A veces se tiende a hacer un juicio de valor sobre el poco interés que muestra Rousseau en ofrecer definiciones sistemáticas y concluir que sin este esfuerzo explícito no podremos encontrar ni un pensamiento consistente detrás de sus reflexiones, ni un pensador coherente (p. e. May 1969, 94ss). No podemos caer en este tipo de debates espúreos porque la tarea de juzgar las decisiones del autor

no corresponde al lector. Sea cual fuere el motivo por el que Rousseau escogió expresarse de una forma u otra, hoy aún nos acordamos de sus textos y seguimos sacando provecho de sus reflexiones, por lo que la decisión no pudo ser mala. La influencia de Rousseau como pensador es inmensa. Podemos incluso considerarlo el padre de todas las corrientes críticas y analíticas en las que se plantea una separación entre sujeto y cultura; no es el primero en plantear esta escisión, pero sí el primero en insistir en ella, en darle una dimensión terapéutica y en afirmar que la presencia del hombre en una noosfera es una condición sustancial. Hay que tener en cuenta que además hay dos tipos de lectores de Rousseau, los que siguen las reflexiones de Rousseau y los que se hacen eco de ideas de Rousseau distorsionadas, lo cual todavía amplía más su ámbito de influencia. Por no hablar de que el romanticismo, que ha sido un momento cultural que ha impregnado toda la cultura occidental, se construye en diálogo con Rousseau; y sin olvidarnos de que es uno de los autores que mejor ha viajado hacia el Este como demuestra la potencia que tienen a día de hoy los estudios asiáticos sobre el ginebrés. Realmente, es rara la línea de pensamiento que no esté afectada por Rousseau aún hoy; ¿con qué criterio podemos juzgar sus decisiones formales? Juzgar a Rousseau porque no es sistemático, exigirle desde la filosofía que haya hecho una exposición filosóficamente clara es un grave error porque esta cuestión no quita ni verdad ni valor a la obra de Rousseau. Doscientos sesenta y tres años después de su primera publicación firmada y con repercusión, el número de textos y estudios dedicados a su obra y vida es inabarcable, como ilustra el «sisífico» esfuerzo de Tanguy L'Aminot por recoger una bibliografía universal. Si la filosofía se interesa por su trabajo, es más relevante lo que las investigaciones filosóficas han sabido encontrar en su corpus que las respuestas que el propio corpus puede dar a las demandas de los filósofos. Los frutos de la erudición son los que nos deben quitar todas las dudas sobre si hay o no un sistema, un pensamiento consistente, una respuesta; o al menos guiarnos a la hora de buscar una respuesta para nuestras preguntas si acaso no encontramos ya una respuesta satisfactoria.

Con esta intención acudimos al *Diccionario de Jean-Jacques Rousseau*, un texto editado por Raymond Trousson y Frédéric Eigeldinger en el año 2006; pues, siempre que no se está seguro sobre el significado de una palabra, acudimos a un diccionario confiando en resolver nuestra duda individual sobre lo que refieren un puñado de letras gracias a un texto que surge del esfuerzo por catalogar lo que se dice colectivamente. Nadie espera encontrar en el diccionario una respuesta definitiva a sus dudas pero al menos sí se espera poder conocer lo que representa

la palabra para un colectivo de hablantes; esa es la función que le otorgamos a la definición y porqué confiamos en ella para expresarnos con más certeza. Sería erróneo confundir la descripción de los límites y los matices de una palabra con su significado absoluto puesto que incluso las palabras que podemos considerar autocontenidas, aquellas que se afirman a si mismas, sufren del desuso que le dan los hablantes. Las acepciones y las revisiones de cada definición recogen esta variación histórica que nos advierten sobre los cambios en lo común y dan aviso para ser cautos en cuestión de diccionarios: conviene saber que la última edición todavía está siendo pronunciada. A pesar de estas limitaciones no dejamos de acudir al diccionario. Sabemos que no podemos encontrar en él la respuesta última porque no es más que una obra de referencia, pero esperamos que sus contenidos funcionen; y esta es la esperanza con la acudimos a una obra que debiera ser de referencia. Cabe señalar que en los años que nos separan de su publicación los estudios rousseauistas han seguido avanzando por lo que tenemos que tener la precaución de ver en este texto una referencia de lo anterior a su publicación; lo que se ha producido posteriormente casi podemos considerarlo como el estado actual de la cuestión atendiendo al ritmo que rige en la academia.

Los lectores que no hayan manejado esta obra deben saber que este diccionario lo componen artículos monográficos escritos por diferentes especialistas. No es una obra del tipo de *El vocabulario de Rousseau* de André Charrak(2002) o la sección «Vocabulario» que encontramos en *Rousseau (1712-1778)* de Eric Blondel(2006), donde un único autor intenta definir diferentes conceptos que podemos encontrar en el pensamiento de Rousseau como guía de lectura. En este caso podríamos afirmar que el *Diccionario de Rousseau* sigue los pasos de la Enciclopedia recogiendo una muestra del sentir general de la erudición acerca del pensamiento de Rousseau. Una condición que hace que el texto tenga una mayor pertinencia con la pregunta que le vamos a plantear: ¿qué dice la erudición sobre el ser del hombre? Desgraciadamente, no tiene una respuesta clara para nosotros.

Si acudimos a este diccionario en busca del término «hombre», no encontramos ninguna entrada. Entre las acepciones que recogen el término está la de «hombre natural», pero no encontramos un artículo dedicado específicamente a la cuestión del hombre que nos permita introducirnos en nuestro recorrido por la entrada más evidente. Aún así, no nos daremos por vencidos y nos adentramos en el lema «hombre natural»(Trousson y Eigeldinger 2006, 417), donde nos encontramos con un artículo escrito por Jean Terrasse en el que se nos plantea la contraposición que supone la posibilidad de un hombre natural respecto del

consecuente hombre civilizado. La importancia de esta relación es que en ella residiría todo el sentido de hablar sobre un hombre natural. Sin la instancia contraria al hombre natural, que sería el hombre tal como se daría en el estado de naturaleza, este no podría aportar nada más a nuestro conocimiento que la descripción de un estado imaginario. Su utilidad para el pensamiento es la presencia de un elemento real sobre el cual nos aporta algún conocimiento, el hombre civilizado, un hombre de la no-naturaleza, del cual depende su utilidad: «la hipótesis del estado de naturaleza nos enseña lo que el hombre ha debido ser, por no decir lo que fue, para dar cuenta de lo que es»(417). Por esta razón se intenta describir cómo es este hombre natural, que a ojos de Terasse está caracterizado por el presentismo y la perfectibilidad.

El hombre natural sería un ser «entregado por completo al momento presente, desprovisto de providencia, no teme ni la enfermedad ni la muerte»(417) lo que lo convierte en un individuo «completamente amoral. El único móvil de sus acciones es su instinto de conservación»(417). Una primera definición que nos invita a considerar su relación con el tiempo de forma ética y separar esta noción de la del buen salvaje. Hablar del hombre de la naturaleza supone hablar de un ser que no es éticamente bueno, sino amoral, y si hubiese en él algún rastro de ética sería la de la supervivencia; pero al carecer de una proyección temporal sus decisiones no sería correcto atribuirle esta calidad. El único sentido en el que podemos hablar del hombre natural como un ser bueno, es porque no sabe actuar con maldad, pero esto supone extender nuestro juicio más allá de lo que consideramos que podemos evaluar.

Esta amoralidad sería la primera conclusión que podemos sacar de un ser que vive en un puro presente; Terasse nos llama la atención sobre la segunda: el hombre natural es incapaz de verse afectado por una teleología externa. Una condición por la cual hablar del hombre natural supone romper con la idea de progreso. El hombre natural del que nos hablaría Rousseau, un ser inocente, no se ve afectado por necesidades externas: «los primeros hombres no tenían nada que temer»(418). El estado de la naturaleza se nos plantea en un contexto edénico del que nada nos obligaría a salir, salvo la aparición de algún accidente, quedando así establecido un nexo de unión con el relato bíblico, además de rechazar otras imágenes como las popularizadas por Hobbes o Montesquieu en las que la herencia que recibimos del estado de naturaleza es una necesidad política a la que responderíamos con el estado civil; en el caso de Rousseau, el estado civil no es una necesidad, sino una casualidad.

La otra condición característica del hombre natural es la perfectibilidad, que Terrasse comenta de forma peculiar apelando al *Discurso sobre las Artes y las Ciencias* cuando Rousseau utiliza por primera vez el concepto en el *Segundo discurso*. A su entender, la perfectibilidad sería un rasgo propio del hombre, el rasgo que nos diferenciaría del animal y que nos lleva a abandonar el estado edénico a través de una evolución cuyo origen se encontraría en una explosión demográfica. Las causas del cambio demográfico no las explica de forma concisa, pero sí señala que su principal efecto es el obligarnos a abandonar el estado amoral en el que nos encontraríamos en el estado de naturaleza.

En resumen, aprendemos de este artículo que habría dos características del hombre que le serían propias por su naturaleza, el presentismo y la perfectibilidad, y dos conceptos relativos al hombre natural, el hombre civil y el estado de naturaleza.

Comenzamos de esta manera una colección de términos referidos al hombre que, a modo de pistas, podemos seguir consultando en el diccionario. Hay dos que no tienen entrada propia, «presentismo», que entendemos que se considera una aportación de Terrasse desde su interpretación particular de la cuestión, y «hombre civil», que intentaremos aclarar acudiendo a la definición de «ciudadano».

En la entrada «ciudadano»(Trousson y Eigeldinger 2006, 140) nos encontramos con un artículo de Angelo Prontera que no podemos afirmar que sea equivalente a la cuestión del hombre civil, pero sí encontramos ciertos matices que podríamos relacionar con este concepto.

Prontera señala una condición que coincide con lo expuesto por Terrasse al hablar del hombre natural: la socialización no es algo propio del hombre, «el hombre no es un ser social “naturalmente”» pero se ve «forzado a asociarse» por las circunstancias, y la perfectibilidad tiene un papel fundamental en la adquisición de esta nueva condición social para «fundar una asociación “civil” en la que obtener ventajas» en vez de «construir un infierno»(140). Pero no se extiende mucho más sobre las condiciones de este hombre social porque el artículo se centra en las consecuencias políticas de que el hombre natural abandone su condición en favor de una nueva, gobernada por la perfectibilidad, centrándose en el objetivo moral que nos impone esta nueva condición. Una vez adentrados en el espacio de la sociedad, tenemos que tomar las riendas de nuestra decisiones y lograr desarrollar una existencia concreta en la que «la cualidad de *ciudadano* es una de las más difíciles de conquistar y conservar porque exige un largo proceso educa-

tivo y moral a través del cual, gracias al contrato social, a partir de unos animales estúpidos y limitados se forman hombres maduros y responsables»(140).

De esta entrada podemos concluir que el ciudadano representa el desarrollo completo de la desnaturalización del hombre natural y que, entremedias, en algún punto de esta evolución, se encontraría el hombre social. A sabiendas de que el hombre natural necesita abandonar el estado de animalidad y conquistar su realización como ciudadano, el hombre social no sería más que una estación de paso.

En el artículo de Prontera volvemos a encontrarnos con dos términos que ya formaban parte de nuestra colección, «perfectibilidad» y «naturaleza», que buscaremos para seguir con nuestro recorrido.

«Naturaleza»(Trousson y Eigeldinger 2006, 645) comparte entrada con «estado de naturaleza», como si se tratasen de un solo término. No creemos que la definición de ambos términos sea equiparable por lo que implica uno y otro. La naturaleza es un término más amplio pues el hombre también sería él mismo parte de la naturaleza tanto en el contexto de estado de naturaleza como en el de la sociedad. Tampoco nos parece que Rousseau realice algún tipo de equiparación, más allá del paralelismo que se puede establecer en algún razonamiento de carácter ético. Pero en el diccionario los dos términos se explican en un único texto escrito por Michel Delon.

Conviene saber que Rousseau utiliza diferentes términos para hacer referencia al estado de naturaleza. Por ejemplo, en las páginas del *Segundo discurso*, natural, primitivo y original parecen ser equivalentes; lo cual también nos hace pensar en que el hombre natural también podría ser conocido como hombre original u hombre primitivo. La coincidencia nos tiene que servir para no confundir la cuestión del estado natural con la vida indígena o el hombre natural con el buen salvaje, una confusión que es muy común en las críticas más veniales al ginebrés, donde se suele extrapolar la atención que presta a la organización social de los indígenas con un desarrollo genealógico.

Delon planteará esta cuestión a través de la siguiente pregunta: «¿Primitivo y original deben entenderse en un sentido cronológico o a través de un sistema de valores?»(645), que intenta responder a través de las palabras de Rousseau y acude al *Segundo discurso* como referencia. Allí se establece que para hablar sobre el estado de naturaleza se está acudiendo a «razonamientos hipotéticos y condicionales, más próximos a aclarar la naturaleza de las cosas que a mostrar su verdadero origen, y del tipo de los que hacen a diario nuestros físicos sobre la for-

mación del mundo»(DOI, 133). De manera que no habría un vínculo sincrónico entre estado de naturaleza y estado presente; y si lo hubiese de carácter diacrónico sería en términos teóricos. La posibilidad de un estado de naturaleza, estado original o estado primitivo no sería algo propio del hombre porque, según Delon, «la naturaleza no es un estado sino una energía, una tensión del individuo hacia la libertad, una evolución posible que Rousseau llama perfectibilidad»(Trousson y Eigeldinger 2006, 646).

El análisis de Delon nos parece más o menos acertado hasta el momento en el que se propone establecer un puente entre historia y naturaleza a través de la educación; saltando del *Segundo discurso* al *Emilio* plantea que el objetivo de la educación negativa sería recuperar los vínculos del hombre con su estado natural. No entendemos el sentido que tiene esta suposición. La educación negativa es una etapa de la formación del individuo y no parece casar con la consideración del estado de naturaleza como hipótesis, puesto que la propuesta de lograr un estado armonioso entre el hombre natural y el hombre civilizado se antoja complicada. Podemos entender que la naturaleza pueda servir como guía o incluso motivación pedagógica, pero no entendemos qué interés puede tener establecer vínculos con una hipótesis. Más aún, cuando Delon reafirmará más adelante este carácter hipotético de la dimensión natural; por ejemplo, al definir naturaleza: «La naturaleza provee a Rousseau con una referencia para criticar la sociedad de su tiempo y condenar el progreso fundado sobre la desigualdad y la ambición individual. A la vez creación divina y océano de materia diderotiana, le da al pensador perseguido la garantía de una instancia que se sitúa más allá del corte entre inmanencia y trascendencia, entre la fe religiosa y el ideal de las Luces»(646). La naturaleza se nos presenta como hecho eterno, distante, que nos sirve de apoyo para pensar pero nada más. Es descarga, un interlocutor que no responde directamente, la certeza incierta que nos obliga a pensar: es solo referencia. La educación negativa nos enseña a conocer las cosas que nos rodean y no entendemos qué armonía aporta con la naturaleza; su objetivo es prepararnos para la abstracción a través de la acción y, según se está planteando, la naturaleza estaría más cerca de la actividad mental que de la propia actividad.

De esta acepción nos quedamos con la idea de que somos un ente particular, que el hombre natural, primitivo u original, hemos de entenderlo como hipótesis de un estado distinto al actual; una hipótesis de lo que ya no somos.

El lema «Perfectibilidad»(Trousson y Eigeldinger 2006, 712) también corre a cargo de Michel Delon, quien comienza por situarnos en la aparición y difu-

sión de este término. Según Delon sería un concepto introducido por Rousseau o por Grimm en 1755; Grimm habría utilizado este término en una carta antes, pero siendo amigo de Rousseau podemos dudar si acaso lo conoció a través del ginebrés que llevaba trabajando ya dos años en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el primer texto público donde lo utiliza y se utiliza.

Grimm nos propondría una definición concreta del significado del término: «la perfectibilidad o la facultad que ha recibido [el hombre] para hacerse más perfecto, una facultad que opera sin cesar en las revoluciones más sorprendentes de su ser y de toda la naturaleza»(Grimm 1981, Vol. I, 492). Identifica claramente la perfectibilidad con el progreso positivo, recogiendo la idea del cambio a mejor, del cambio hacia delante. Por su parte, Rousseau plantea la perfectibilidad en términos ontológicos siendo una característica propia del hombre. En ella se muestra nuestra capacidad para alejarnos de un estado primitivo o, según Delon, también de volver a él; la perfectibilidad no sería una ruta de una sola dirección porque está sometida a las decisiones del hombre. Se retoma en el análisis la cuestión de una posible vuelta al estado de naturaleza de una forma muy particular. Se afirma que por un lado no se podría pensar en volver a la naturaleza, aunque entendemos que sí se podría usar esta hipótesis para darle una dirección positiva a las transformaciones que sufre el hombre en el proceso de desnaturalización, pero al mismo tiempo se da cabida a que no es realmente imposible volver atrás. No nos parece que el problema fundamental que se plantea con el abandono del estado de naturaleza sea la posibilidad de avanzar y de retroceder. Si queremos establecer una base ética y entendemos que es lo que se intenta al proponer un dilema, debemos saber, antes de nada, si las causas que producen este cambio están en el sujeto agente, pues, si le fuesen ajenas, pocas posibilidades tendría para desdecirse. Esta estrategia es la que nos parece que plantea Rousseau, como ya tendremos ocasión de comentar.

Lo más importante ahora es saber que Delon considera que el término sería novedoso en su forma pero no en lo referido a sus contenidos; lo considera como una expresión más, un intento más, de recoger la idea de la necesidad de una emancipación, de progresar y de avanzar, tan propia de la Ilustración. La conclusión sobre el hombre que podemos sacar de esta definición de la perfectibilidad es muy vaga, a pesar de que estaríamos ante algo que el propio Rousseau plantearía en el *Segundo discurso*, en aquellos dos párrafos que se suelen resumir como la afirmación de que el hombre es libre y perfectible(DOI, 142).

Delon parece olvidar la implicación antropológica del término y plantea su análisis en una cuestión sobre el devenir, razón por la cual, aunque no sea un término que parezca tener relación con el hombre, decidimos consultar la definición de «progreso»(Trousson y Eigeldinger 2006, 756), donde nos volvemos a encontrar con Jean Terrasse, quien se ocupó del término «hombre natural» con el que comenzamos el recorrido; casualidad, o no, que nos hace confiar en que un término que no parecería próximo a la cuestión del hombre nos aporte alguna información relevante.

El artículo se desarrolla en términos histórico y políticos, pero en su comienzo encontramos una apreciación sobre el peso antropológico de la perfectibilidad que nos aporta nuevos matices sobre lo que comentaba Delon. Terrasse considera que la perfectibilidad marca la diferencia entre el hombre y el animal de forma tajante: «El paso del estado de naturaleza al estado civil marca de forma incontestable un progreso, puesto que supone activar la perfectibilidad, cualidad por la cual el hombre se distingue de la bestia; esta cualidad se afirma “gracias a las circunstancias”(DOI, 142), buenas o malas, y se identifica con el ejercicio de la libertad: guiado por el amor a sí mismo el hombre no es libre para destruirse, sino para mejorar su condición»(Trousson y Eigeldinger 2006, 756). Se apoya para formular esta afirmación en el Segundo discurso y si bien podríamos aceptar la condición diferente de la perfectibilidad, nos resulta un tanto complejo aceptar que sea también una guía moral. Cuando la perfectibilidad se activa diferenciando al hombre del animal, se establece un principio ontológico de lo humano y entre las características propias de lo humano está sin duda la libertad; Rousseau insiste en esto constantemente. En cambio, el amor propio y la piedad no sabemos si serían solo algo propio del hombre y que tengan por tanto una cabida en la humanización en tanto que guía; sobre todo porque en principio, Rousseau parece recoger estos sentimientos como una guía que nos llega desde la naturaleza. Es decir, los elementos que nos llevan de la perfectibilidad al progreso en tanto que mejora de la condición del hombre son demasiado heterogéneos como para establecer una continuidad tan certera entre ellos.

Tenemos que señalar también que supone un problema lo que se nos plantea aquí si lo comparamos con la definición de perfectibilidad que hemos comentado anteriormente. Terrasse nos habla de la perfectibilidad como un progreso que nos sitúa en un espacio histórico, en tanto en cuanto es libre y humano, en el que debemos lograr mejorar y sobrevivir. Delon nos dice que la perfectibilidad supone un estado en el que el hombre puede tomar decisiones y debe lograr un

progreso que tiene como guía el modelo de un estado natural en el que el hombre viviría en la autosuficiencia y en un absoluto presente. Tanto Terrasse como Delon presentan dos posturas que, si bien son cercanas en apariencia, resultan irreconciliables si analizamos el sentido último que le otorgan a los elementos que entran en juego para explicar la cuestión de la perfectibilidad en tanto que rasgo característico del hombre. El principal problema sería que la libertad en un comentarista y otro tiene matices diferentes; una invitación a incluir este término en nuestra colección y consultar de nuevo el diccionario.

En esta ocasión nos encontramos con dos acepciones distintas para el término libertad, una dedicada a su carácter moral y otra al político, ambas con su correspondiente artículo a cargo de un mismo autor, Paul Hoffmann. Puesto que nuestra pregunta tiene como objeto el hombre y no los hombres, prestamos atención a la acepción que se plantea desde la perspectiva de la moral; «libertad (moral)»(Trousson y Eigeldinger 2006, 547). Un artículo que desarrolla la definición de la libertad a partir del libro IV de *Emilio*. Este es un factor significativo porque este libro comienza planteándonos que en él se va a tratar el segundo nacimiento del hombre[sic], el momento en el que el mundo de los hombres deja de ser extraño para Emilio. Un paso, un cambio, en el que podemos encontrar reminiscencias con el abandono del estado natural. En este encuadre, la libertad debería considerarse a juicio de Hoffmann como la auto-afirmación del pensamiento: «la proclamación de su capacidad para superar, por una disposición que le pertenece, en cada caso, evaluando de la forma más justa, la esfera del determinismo físico y de los mecanismos de su cuerpo»(547). Se trataría por tanto de una libertad absoluta, conducida por la voluntad, que toma decisiones desde un pensamiento que no ha de responder más que a su propia condición. Podríamos decir que el hombre es libre hasta de ser hombre.

En relación con la cuestión de si la perfectibilidad se plantea desde un eje de coordenadas o no, podemos recuperar esta afirmación tajante de Hoffmann: «Es libremente, voluntariamente, como puede degenerar, no necesariamente. Entonces, es igualmente con esta libertad con la que se puede corregir»(547), para comprobar que desde esta perspectiva no cabría la posibilidad de que la perfectibilidad fuese un camino encauzado. Volveríamos, aparentemente, sobre la idea de que el estado original no es más que una hipótesis para conocernos y que no deberíamos plantearnos que nuestra capacidad para abandonarlo y tomar las riendas de nuestro destino tenga que verse como un progreso o un descenso.

Pero Hoffmann también observa otro aspecto peculiar que afecta a esta liber-

tad moral; que habría «una intencionalidad inquebrantable [que] preexiste, en el ser, en el más profundo de los niveles, detrás de todo pensamiento y de toda voluntad, y por efecto de la cual mi libertad, en su sentido de indiferencia, debe tender a la insignificancia»(Trousson y Eigeldinger 2006, 548). La libertad tiende a hacerse cargo de lo que señalaba Terrasse como el amor a sí mismo y buscará su supervivencia. Toma de nuevo significado la existencia de una guía que marcaría el progreso como el sentido de subsistencia y que tendría, efectivamente, el presentismo del hipotético estado natural como referencia. Hoffmann desarrolla esta idea de forma concreta en la acepción «libertad (política)»(548) al señalar que la ficción del estado de naturaleza tiene un objetivo claro en el pensamiento de Rousseau para el plano ético; serviría para que el hombre confíe en su bondad e inocencia, para justificar su pasión por la libertad y convertir lo primitivo en «un modelo que tiene la obligación de restaurar, pero sobre bases cívicas y éticas»(549).

En la acepción política de «libertad» encontramos, además, otros comentarios respecto el papel del estado de naturaleza en la formación del hombre. Hoffmann señala que el abandono del estado de naturaleza supone un abandono de la independencia individual y el comienzo de la dependencia del individuo sobre los otros hombres. La libertad que se adquiere con la desnaturalización supone a su vez tanto el bien como el mal; el mal en forma de alienación en tanto que dependencia, en tanto que pérdida de la autonomía del individuo porque ya no será capaz de hacerse responsable de su supervivencia de manera autónoma; el bien en tanto que «la consciencia desdichada de su estado de alienación, una voluntad de revuelta, el pensamiento de la libertad comprendida como valor»(Trousson y Eigeldinger 2006, 548), que se plasma en la necesidad de hacerse responsable de sus propios actos.

Esta idea de hacerse responsable como un bien, nos hace preguntarnos si podríamos establecer un vínculo entre ella y la perfectibilidad. ¿Estaríamos ante el planteamiento de una visión de lo que es la perfectibilidad? ¿Podríamos relacionar la perfectibilidad con la toma de consciencia de que el hombre es responsable de sí mismo? Puesto que Hoffmann se encarga de escribir la acepción del término «consciencia»(Trousson y Eigeldinger 2006, 163), busquemos en él, una respuesta.

La definición que nos propone Hoffmann de la consciencia es que es «la facultad de amar el bien, un “afecto”(en el sentido original de la palabra, como modificación del alma); es normalmente una evidencia interior, una voz imperativa,

un *dictamen*»(163). Y volviendo a seguir los planteamientos que encontramos en *Emilio*, señala que surge a partir de las relaciones con otros hombres y que aporta al individuo una especie de guía interpretativa moral con la que enfrentarse a la información de lo real que es capaz de manejar el hombre. Estaríamos por tanto ante un elemento distinto de la perfectibilidad, pero, si atendemos a lo que se nos dice de la condición del hombre, nos encontramos con el desarrollo de algo que no es común al animal, ya que introduce unos valores y afecta a nuestra conducta, mientras que hemos dicho que los animales se adecuan siempre al orden natural. Sería distinta porque, si atendemos a los otros comentarios, sería un producto más propio de una dimensión humana que del estado natural.

Siguiendo la argumentación de Hoffmann, el hombre adquiere en su salida del estado de la naturaleza un estado de consciencia, pero, para salir de la naturaleza, según Delon y Terrasse, el hombre debe ser antes perfectible. ¿Sería la perfectibilidad la posibilidad de ser conscientes? Hagamos una última consulta en el diccionario acudiendo a la entrada «animales»(Trousson y Eigeldinger 2006, 40), de la que se ocupa uno de los editores, Frédéric S. Eigeldinger. El artículo correspondiente nos señala que el principal interés que Rousseau encuentra en el animal como objeto de reflexión es pensar en él como una antítesis del hombre. El animal representaría el orden natural y el hombre la desnaturalización; al pensar las diferencias entre animal y hombre estaríamos sacando a la luz aquello que hace al hombre ser un animal particular y diferente del resto: «La tradición aristotélica reserva el instinto para el animal, mientras que el hombre se distingue por la inteligencia y el entendimiento. En este sentido, Rousseau podría afirmar que el hombre se distingue del animal por ser consciente de su libertad. Pero sería sobre todo la noción de perfectibilidad la que explicaría la diferencia»(40). De nuevo, nos encontramos con los tres términos que también encontramos al intentar componer las anteriores consultas –consciencia, libertad y perfectibilidad–. En esta ocasión la consciencia de la libertad es aquello que nos permite diferenciarnos del animal, reafirmarnos como hombre, si bien es por la perfectibilidad por la que podemos explicar tal diferencia.

La consulta al diccionario no colma nuestras expectativas. No hemos encontrado una definición que se ajuste a la pregunta ni una respuesta clara para nuestras dudas sobre la definición de hombre que sostiene el sistema de Rousseau. Al intentar seguir el rastro de nuestra duda solo hemos conseguido conocer diferentes modelos de hombre en los que el ser no está claramente definido ni parecen coincidir plenamente. Pero esta lectura del *Diccionario Jean-Jacques Rousseau*

también nos ofrece una panorámica del estado de la cuestión a la que nos queremos enfrentar. Atendiendo a la diversidad de autores que colaboran, uno se espera de todos modos encontrar que las imágenes y respuestas ofertadas están siempre sometidas a distintos prismas con mayor o menor acierto. Sería de ingenuos acercarse a este libro con la intención de encontrar un modelo único; la labor de los editores tendría que haber sido titánica y totalitaria para conseguir algo así. Esto no impide que con las acepciones que hemos visitado intentando rodear de una colección el objeto de nuestra pregunta por el ser del hombre sí nos han mostrado una cierta consistencia respecto ciertos elementos, como la perfectibilidad o la desnaturalización, y la divergencia entre los cuatro autores con los que hemos dialogado parece estar marcada más por el funcionamiento del conjunto que por una imagen completamente diferente. Lo que nos anima a extender nuestro recorrido por la erudición para ver qué elementos parecen claros, cuales nos parecen insuficientes y cómo podríamos conseguir una imagen de hombre capaz de responder a los diferentes matices sin resquebrajarse. Para ello, intentaremos recorrer alguno de los picos más inevitables de la erudición filosófica rousseauista pensando en qué modelos de hombre están presentando.

2.2. Apuntes sobre la erudición rousseauista

Adentrarse en la bibliografía académica dedicada a Jean-Jacques Rousseau es una tarea inabarcable. Por eso mismo, nuestra intención no será hacernos cargo de esta inmensidad sino buscar ciertos hitos que parecen ser importantes por la influencia o el eco que han tenido en otros trabajos; amén de que también nos permitiremos aplicar nuestro criterio para comentar textos que, sin ser populares, sí nos parecen relevantes o curiosos.

La situación que nos encontramos al adentrarnos en la bibliografía de los estudios filosóficos sobre Rousseau más recientes, es que no se listan fuentes secundarias anteriores al siglo xx, que es fácil encontrar una homogeneidad en las obras tomadas como referencia y que hay una división clara entre los estudios que podríamos denominar europeos y los que podríamos llamar americanos. Este cuadro se irá transformando con el paso de los años y en el siglo xxi que aún estamos empezando, el diálogo intercontinental es más fluido, hay textos antiguos que vuelven a ser accesibles gracias a la digitalización de fondos o al préstamo interbibliotecario y empieza a haber bibliografías comentadas en las que podemos reconocer facciones distintas, síntoma de que ya hay un debate.

Dado que los trabajos anteriores al siglo xx no tienen una repercusión en la erudición actual, es un campo con el que no contaremos a la hora de estudiar los principales modelos de hombre que se han presentado. Nos centraremos en los trabajos relevantes tras esta escisión temporal, cuya referencia nominal la encontramos en los trabajos de Schinz y Cassirer. Ambos autores, como comentamos en la introducción, hacen una crítica de lo anterior y proponen una regeneración de las investigaciones con gran éxito por lo que podemos comprobar en las bibliografías de trabajos posteriores; si bien, como ya hemos señalado, estos dos autores también marcan otro tipo de división, entre la corriente europea y la americana. Schinz llega a tener una cierta repercusión en textos posteriores europeos pero su verdadero legado se desarrolla de forma directa en estudios hechos en tierras americanas con muy poca influencia en el continente europeo porque no son trabajos de gran extensión sino artículos en revistas académicas que no parecen llegar a un público para el cual esta metodología de publicaciones desarrollada en el ámbito científico ha tardado más en ser adoptada. Cassirer, por su parte, tendrá gran influencia en el desarrollo de las investigaciones en el viejo continente, donde su influencia ha dado lugar a grandes tomos y amplios estudios más acordes a la metodología continental y en los que predomina la formación de un discurso a la vez que la asimilación del autor a las ideologías de los comentaristas. Cabe señalar que esta línea europea de investigación tendrá más eco en el otro lado del atlántico que la americana en el viejo continente; pero que así mismo, la crítica contra la erudición anterior sobre la que Cassirer construye sus aportaciones se sostiene principalmente en los trabajos de Schinz, quien hace un verdadero esfuerzo de poner al día lo que se podía conocer de los trabajos anteriores.

Fuera de estas divisiones temporales y geográficas hay que señalar que uno de los cambios que intentan imponer todos los investigadores del xx es romper con los prejuicios que se han generado históricamente alrededor de Rousseau. Entre ellos, está el juicio según el cual Rousseau no sería un filósofo por no haber desarrollado su obra de forma sistemática. Hay que reconocer la culpa de Rousseau por evitar un lenguaje más sistemático y dificultar el diálogo filosófico. Pero su recuperación es labor de la erudición que ha ido avanzando paso a paso hacia una mayor sistematización del pensamiento del ginebrés para que el debate filosófico pueda beneficiarse de su lucidez.

Como último apunte, cabe señalar que nuestra selección de hitos puede ser criticada por muchas razones. Se echarán en falta textos con renombre y damos

importancia a algunos nombres que se podrían considerar secundarios. Los presentaremos además en cuatro líneas, las que a nuestro parecer constituyen cuatro tipos de lecturas que se han defendido sobre la cuestión del hombre. La elección de las mismas puede parecer difusa, que hablar del hombre como marco ético o del hombre como un ente libre pueden ser prácticamente lo mismo, pero no intentamos establecer una diferencia temática sino una diferencia intencional. Hablar del hombre como marco ético, por ejemplo, lo entendemos como la presentación de un modelo de hombre concreto por las posibilidades que ofrece para justificar una determinada estructura ética; hablar sobre el hombre como un ente de facultades virtuales, supone presentar un modelo para poder centrarse en el análisis de sus evoluciones o progresos; hablar del hombre libre lo entendemos como extraer la libertad constituyente del hombre fuera de todo contexto ético u ontológico; y hablar del hombre como hipótesis será caracterizar el modelo de hombre que subyace en el pensamiento de Rousseau como una categoría hipotética que no afectaría más que en el conocimiento de un hombre que ya no es modelo sino realidad. A lo largo de los análisis que se proponen a continuación, se entenderán mejor estas divisiones y otros porqués de nuestro catálogo.

No esperamos que el lector coincida con la selección, pero sí esperamos que se tenga en cuenta que la elección se debe al objeto de este trabajo, que es la pregunta por el ser del hombre, que si el objeto fuese otro cambiaría; que parte de las elecciones se deben a lo que otros han tomado como referencia; que se entiendan las limitaciones en el acceso a ciertos textos; y que se respete, en definitiva, la forma y el contenido del estudio de forma global a la hora de juzgar si nuestra elección es más o menos acertada.

2.3. El hombre como marco ético

2.3.1. Cassirer, la libertad orgánica

Ernst Cassirer es un paso obligado cuando nos acercamos a la la erudición filosófica rousseauista continental. Su texto de 1932, *El problema Jean-Jacques Rousseau* (Cassirer 2006), está presente prácticamente en las bibliografías de todos los trabajos posteriores. En algunos casos mostrando una adhesión plena a su interpretación y en otros como un argumento al que se debe responder. Nuestra intención es quedarnos a medio camino de ambas tendencias.

Dan prueba de la difusión del texto varias traducciones críticas, entre las que destaca la de Jean Starobinski al francés, todas con gran impacto como demues-

tran las constantes reediciones. En esta edición, Starobinski afirma en la introducción que Cassirer ha «marcado una etapa decisiva en la comprensión de la filosofía de Rousseau» con «su gran estudio»(Cassirer 2006, iii). Nuestra percepción es que si bien la influencia que ha tenido este texto en el devenir de la erudición rousseauista es innegable, hay que matizar qué debemos entender por «gran estudio». Cassirer dedica a Rousseau varios trabajos importantes, a saber: *El problema Jean-Jacques Rousseau*, su discurso ante la Sociedad Francesa de Filosofía titulado «La unidad en la obra de Rousseau»(Cassirer 1984), los comentarios correspondientes en *La filosofía de la Ilustración*(Cassirer 2008) y *Rousseau, Kant, Goethe. Dos ensayos*(Cassirer 1970) donde establece un diálogo entre Kant y la Ilustración a través del ginebrés; pero no podemos considerarlo como un verdadero rousseauista ni convertir en un tótem su interpretación, como en algunos casos. Debemos hacer gala de la prudencia, tan necesaria para el filósofo, e intentar darle el lugar y el valor que le corresponde a su lectura para que no se convierta en un lastre. Comprender que si Cassirer se acerca a Rousseau no lo hace de una forma «pura»; su interés surge en el marco de una aproximación a la filosofía de la Ilustración y se desarrolla desde un paradigma concreto, el kantiano. Estos no son factores insignificantes pues en su interpretación del pensamiento de Rousseau encontramos reflejada su interpretación del pensamiento ilustrado francés y la búsqueda del «Rousseau de Kant» más que el «Rousseau de Rousseau». Cabe señalar, además, que en esta búsqueda de un Rousseau proto-kantiano parece olvidar que la información que él posee y los textos que puede manejar no son los mismos que tuvo a su disposición el famoso filósofo de Königsberg; lo cual hace que resulte paradójica su afirmación de que Kant fue quien mejor entendió a Rousseau al mismo tiempo que dice que para entender a Rousseau necesitamos desarrollar una lectura global de todos sus textos, poniendo en el «abismo» los textos vitales y los filosóficos. También veremos aparecer algunos prejuicios como la necesidad de que la razón sea algo inherente al hombre, cuando en los textos de Rousseau se presenta en muchas ocasiones como una construcción, o que siempre quiera darle preeminencia al carácter político del sistema, puesto que es la parte a la que Kant otorgó mayor reconocimiento; o como señala Robert Derathé: «Para Cassirer, la obra de Rousseau es un edificio sólido cuya dovela clave es el Contrato social; la idea de ley forma la base de todo el sistema»(Derathé 1948, 185).

Pero quedémonos sobre todo con los efectos positivos que tiene su labor. Efectos que se deben en gran parte a su ánimo por recuperar a Rousseau para la filo-

sofía, condición que muchos críticos han intentado negar. Es cierto que introduce un curioso giro cuando llega a afirmar que tiene que ser un filósofo porque así lo afirmó Kant, pero más allá de esta boutade, su incursión en el ámbito rousseauista supone una bocanada de aire fresco que se aprovecha para depurar muchas dudas injustificadas sobre la condición del pensamiento de Rousseau. La aparición de esta opinión externa, pero con cierto peso, tuvo un efecto vigorizante en el debate interno donde las posiciones de los que querían hablar de filosofía se vieron fortalecidas; y ya solo por lograr esto, que conlleva que en los años siguientes se asiente en el ámbito europeo la idea de que Rousseau es filósofo, debemos celebrar la irrupción de este alemán y reconocer en él un hito inevitable en los estudios rousseauistas del viejo continente.

Ya en términos de interpretación, la propuesta de Cassirer se plantea como un intento de desenhebrar el pensamiento del ginebrés de sus textos, donde estaría escondido sin una exposición sistemática o clara y sería de difícil acceso. Para ello, necesitaríamos recurrir a su experiencia vital, poner en abismo vida y obra[sic] para que se haga presente ante nosotros un sistema de pensamiento que solo puede ser entendido en movimiento. Los trabajos de Rousseau se ajustan así a una idea con la que Cassirer caracteriza la filosofía de la Ilustración como el abandono de un pensamiento del sistema en favor de un pensamiento sistemático (Cassirer 2008, 33); no habría por tanto una filosofía en términos de sistema tras el pensamiento de Rousseau, pero sí podríamos plantear un pensamiento sistemático a través de una cohesión entre las ideas más allá de los textos y de la vida personal. La idea es que en Rousseau solo encontramos un pensamiento crítico en movimiento y que para comprenderlo de forma sistemática necesitamos darle forma nosotros, pues al propio autor parece escapársele de las manos. El reto con el que nos encontramos se traduce en que es «imposible expresar con fórmulas dogmáticas ya hechas la doctrina de Rousseau, denominarla con uno de esos nombres de clases y de sectas que empleamos habitualmente» porque su pensamiento «se constituye como un todo [...] animado por una idea central determinada que le da una unidad orgánica» (Cassirer 1984, 65-66). Esta idea de la unidad orgánica será utilizada en muchas líneas de investigación, pero, como en el caso del propio Cassirer, resulta un planteamiento demasiado abstracto y a veces parece tratarse más de un juicio constante del pensamiento a través de los actos individuales.

Entendemos que el planteamiento de Cassirer trata, en realidad, de buscar la conexión entre las diferentes propuestas a través de los cambios que se producen

en la vida de Rousseau; un planteamiento similar al que señalábamos en el primer capítulo respecto a la necesidad de respetar los cambios en el autor y el objeto de cada texto, salvo que en esta propuesta el respeto por la vida cambiante se transforma en desarrollar una historia de estos cambios para poder explicarlos. La idea guía es que en el caso de Rousseau, pensamiento y vida forman una cosmovisión concreta que es la realización de una doctrina especial, diferente y cuya principal virtud será que rompe con muchas certezas abriendo paso a una nueva forma de pensar más acorde con el hombre y a la que habrá que darle un carácter sistemático a posteriori, con una crítica. Esto supone que en la filosofía del ginebrés pierde relevancia el estudio sustancial en favor de un pensamiento del hombre desde su dimensión social y existencial gobernada por la movilidad en las ideas y las posibles evoluciones de las mismas. Pero el movimiento que nos presenta es capaz de recogerse sobre una vida individual, sobre una existencia concreta, y si se pierden los preceptos universales de la filosofía es porque se está desarrollando un análisis de este modelo individual, un conocimiento del sujeto que luego podremos universalizar; que luego universalizará Kant, en realidad. Con Rousseau simplemente acordamos que el tiempo y la experiencia individual es un punto inalienable de nuestro ser en tanto que hombres y que el dinamismo del pensamiento está afectado por esta relatividad pues, según Cassirer, para Rousseau no hay más que una fuente de conocimiento: «el conocimiento de sí y la reflexión sincera que hacemos sobre nosotros mismos»(Cassirer 2006, 26).

No consideramos que esta interpretación sea acertada. El planteamiento parece construirse afirmando una antropología en Rousseau más acorde con la imagen que han promovido los románticos de él –la de autor que defiende intuición de los sentimientos como salvación del individuo– que con la antropología que encontramos reflejada en los textos de Rousseau. Es cierto que Rousseau se muestra proclive a la búsqueda en uno mismo para avanzar en el conocimiento de los hombres, pero no podemos olvidar que el objeto de *Las Confesiones* es aportarnos un modelo con el que conocer a otro hombre para que podamos comparar y generar así un conocimiento de nosotros mismos de forma deductiva; pues sin otro hombre con el que compararnos, el conocimiento que podemos adquirir en nuestra propia conciencia es insuficiente. También debemos tener en cuenta que *Emilio* se nos propone como un estudio del hombre en tanto que objeto y en este caso no se hablará de las experiencias internas del alumno sino sobre la observación de sus reacciones, progresos y cambios en él, como objeto, frente a la influencia del exterior. Es muy difícil considerar que la antropología que propone

Rousseau se desarrolla como un eterno soliloquio sentimental. En cambio, Cassirer insiste en dar una especial importancia al autor, a Rousseau como eje sobre el cual entender su pensamiento, hasta el punto de darle un cariz existencialista a sus reflexiones antropológicas; afirmando que la negligencia de los preceptos filosóficos en favor de la experiencia concreta que el lector puede universalizar nos lleva a que el individuo es en sí ya un modelo. Tomemos como ejemplo el hecho de que en sus análisis intenta explicar los aparentes cambios de opinión del ginebrés a través de sus diferentes vivencias y situaciones (Cassirer 1984, 47) en pro de lograr un devenir que él considera orgánico pero que, en realidad, podríamos llamar narrativo. Busca crear un sistema tras el pensamiento que el propio Rousseau señala como una construcción de la ficción, tal como hemos comentado, y que tiene más sentido ético que orgánico.

La idea de que hay una antropología sentimental en Rousseau supondrá un lastre a la hora de buscar un modelo antropológico concreto en la interpretación de Cassirer. El alemán está considerando, a fin de cuentas, que el modelo de hombre que nos presenta Rousseau es Jean-Jacques Rousseau en sí mismo. Su investigación antropológica se centra así en las obras que conforman la etapa autobiográfica, donde, como ya hemos señalado, el estudio antropológico no tiene una perspectiva ontológica sino un carácter ético. Buscar la coherencia de una vida individual no permite conocer el modelo que posibilitaría los cambios y problemas de un individuo pero sí encontramos algunas trazas de implicaciones ontológicas en su análisis, como la insistencia en la doble naturaleza del hombre. Cassirer considera que el conocimiento del hombre en Rousseau tiene dos dimensiones diferentes: «En todo juicio que hacemos sobre el hombre tenemos que distinguir con mucho cuidado si nuestro enunciado tiene como objeto el hombre de la naturaleza o sobre el hombre de la cultura –si se trata del “hombre natural” o del “hombre artificial”» (Cassirer 2008, 172). Esta es, a su entender, una de las principales y más novedosas tesis que nos presenta Rousseau, pero debemos tratarla con cautela. Rousseau nunca afirma la existencia de ese hombre natural como un ente real. En sus reflexiones utiliza la imagen del mismo como modelo descriptivo del hombre pero no se plantea preguntas sobre este hombre natural, parece más una respuesta teórica a las preguntas sobre cómo sería el hombre si no fuese tal como podemos conocerlo. En este sentido, Cassirer parece darle una extensión a este objeto más allá de la que le da Rousseau; el alemán parece entender que esta dualidad tiene un verdadero peso ontológico, pero en el caso del ginebrés no parece tan claro que esta sea su intención.

Para Cassirer, la posibilidad de diferenciar entre dos tipos de hombre sería la justificación de una doctrina en la que el individuo se ha liberado respecto de los trascendentales y se afirma la génesis de un espacio puramente humano. Frente a los problemas de los modernos para justificar el maridaje entre cuerpo y alma en términos éticos, Rousseau estaría evitando esta dificultad extrapolándola fuera del contexto natural completamente y adentrándola en el contexto histórico. Todas las incumbencias teológicas y teleológicas que afectan a la unión entre un ente trascendente y un cuerpo finito carecen de vigencia cuando esta unión se está dando en un espacio mestizo: el hombre sería un ser vivo que ha conseguido romper sus vínculos con la naturaleza, dándose un espacio artificial para sí en el que es rey y no debe rendir cuentas y todas las cuestiones metafísicas quedan reducidas a una cuestión ético-política. «Ningún rescate desde arriba, ni ninguna asistencia sobrenatural puede aportarnos la liberación: somos nosotros mismos los que debemos llevarla a cabo y responder por ella»(Cassirer 2008, 172). Pero hay que tener en cuenta que por mucho que se descargue la relación con los trascendentales, el hombre no deja de tener que hacer frente a su voluntad y a las diferentes decisiones que se ve obligado a tomar de forma ética. El mal no deja de existir y florece ante el individuo con una nueva extensión que Cassirer recibe con efusividad porque «constituye la verdadera importancia histórica y el valor teórico de [la] doctrina [de Rousseau]», la creación de «un nuevo sujeto de “imputabilidad” que no es el hombre individual sino la sociedad humana»(172).

La traducción que hace el alemán de la génesis del espacio humano es que el abandono del estado de naturaleza es amoral y que la ética nace con el paso al estado social. El hombre carecería de toda contradicción ética en su ser: somos libres y puros en nuestra llegada a la tierra y si hay un pecado original, es aquel que nos somete a la sociedad. Este nuevo sujeto al que hemos de imputar nuestros errores y vicios resulta revolucionario para Cassirer por establecer un marco de constitución del hombre nuevo, histórico y alienante; el hombre natural perdido, el hombre primitivo socializado, el hombre artificial, en definitiva, no ha de preocuparse de lo que es en un plano metafísico porque todo su quehacer es social, histórico y nos adentra en un espacio, en un pensamiento diferente, en una «nueva metafísica». Encerrado en lo social, nuestra relación con ella es un problema del hombre y para el hombre. Un marco en el que la confrontación entre pensamiento y existencia adquiriría toda su dimensión, pues la disolución del individuo en el espacio social supone la pérdida de una autenticidad, una alienación, que debemos confrontar. Nuestra actividad social, transformada en

pensamiento, sería la expresión de una autenticidad similar a la del estado primitivo en el que el hombre se muestra fuerte y libre, particular, autónomo. Porque la existencia social, por su parte «no deja de convertirnos en extranjeros para nosotros mismos, de llevarnos de alguna manera fuera de nosotros mismos»(Cassirer 2008, 173). El sistema de Rousseau presentaría así una lucha dialéctica entre el hombre, eje de todo, y la sociedad, la fuerza que nos despersonaliza; una lucha dialéctica entre la unidad y el todo, el individuo y la masa, que sería objetivo del programa político del ginebrés.

Otro aspecto ontológico de la lectura de Cassirer que saldría a la luz en esta dialéctica es el de la libertad. Por inferencia de la afirmación que encontramos en el *Segundo discurso* se considera que la libertad es algo definitorio del hombre; Cassirer la entiende de otra forma, como un elemento puramente ético: «Para [Rousseau] la libertad no es nunca sinónimo de arbitrariedad, al contrario, la libertad es superarla, es el rechazo de todo lo arbitrario [...] La verdadera libertad, la libertad auténtica no reside en el hecho de desviarse o deshacerse de [la] ley, sino en el movimiento autónomo de la voluntad que se adhiere a ella»(Cassirer 2006, 31). El alemán dice tenerlo claro, mientras que «de todas las nociones que emplea Rousseau, [su concepto de libertad] es el que ha sufrido las interpretaciones más diversas y contradictorias»(31); para Rousseau la libertad es la actividad de una voluntad autónoma. El problema es que esta definición nos resulta demasiado kantiana con la presencia del concepto de autonomía y un tanto desubicada, pues, ¿cómo podemos reducir la libertad a un único concepto cuando Rousseau habla más de una vez de distintas libertades? Recordemos, por ejemplo, en el contexto social que plantea Cassirer lo que nos dice el ginebrés sobre la libertad en *Sobre el Contrato social*: «Lo que el hombre pierde con el contrato social, es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y que puede conseguir; lo que gana, es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee»(DCS, 364). Rousseau es claro, la adhesión a la ley no es un acto de libertad sino la formalización de la libertad civil y la decisión con la que aceptaría este pacto podría tener su origen en la autonomía si entendemos esta como una forma de dominación de la libertad natural, pero nunca como realización de una única libertad. La definición de Cassirer no nos parece equivocada porque tiene sentido dentro del sistema de Rousseau, pero sí parece errónea a la hora de establecer el contexto en el que es viable al olvidar que la libertad tiene también su contrapunto en la naturaleza, como el hombre.

A modo de resumen de nuestra búsqueda de un modelo de hombre en la lectu-

ra de Rousseau que haría Cassirer, diremos que lo más importante será la ausencia como un objeto claro. Encontramos reflejos de un posible modelo de hombre en algunas consideraciones, como la insistencia en la dualidad entre naturaleza-artificio como vía para asentar el pensamiento de Rousseau en un plano ético, lo que nos plantea que el hombre es un ente productor; también sería característico del hombre que, según su interpretación, la actividad humana libre equivale a la autonomía; y se podría entrever el planteamiento de una antropología existencialista cuya clave sería que lo sistemático queda sometido a un desarrollo orgánico. Pero no hay una propuesta clara de un modelo concreto.

2.3.2. *Starobinski, el obstáculo vital*

Jean Starobinski es un nombre indisoluble a la erudición de Rousseau. Tanto por sus propias aportaciones, como por la popular traducción al francés de Cassirer que ya hemos referido, su presencia en las bibliografías es casi obligada. Cualquiera que se adentre en los estudios relacionados con el ciudadano de Ginebra no tardará más que un par de páginas en cruzarse con Starobinski; quien, además, ha logrado llevar su trabajo *Jean-Jacques Rousseau, la transparencia y el obstáculo* (1971) más allá de las lindes del mundo académico, pues es el texto dedicado al ginebrés más fácil de encontrar en una librería no especializada, y el ámbito lingüístico francófono, pues es una de las pocas monografías que podemos encontrar traducidas, por ejemplo, al castellano (Starobinski 1983). Es, en definitiva, un autor fundamental para el ámbito rousseauista, tanto por sus aportes concretos como por la pasión hacia el ginebrés que ha sabido contagiar.

Respecto a la cuestión que nos ocupa tenemos que hacernos eco de una advertencia que nos hizo en su momento Antonio Pintor-Ramos hablando sobre él: no podemos olvidar que Starobinski no es un filósofo. Sin lugar a duda, este médico ginebrés, que nos podría hacer pensar en un Trochin moderno, es un gran conocedor de la obra de Rousseau, pero no encontramos en sus análisis un estudio propiamente filosófico o sistemático. Se podría decir que sigue el correr de la pluma del propio Rousseau y desarrolla una interpretación muy acorde con la línea, marcada por Cassirer, de puesta en abismo de obra y vida. Aunque será más respetuoso con la incertidumbre con la que Rousseau maneja ciertos preceptos, frente a la rápida asunción de los mismos por parte del alemán. Retomando la presentación de *La transparencia y el obstáculo* en la versión de 1971, nos encontramos con que su propuesta es un estudio sobre el método y el desarrollo del pensamiento de Rousseau a través de un recorrido por las diferentes etapas in-

tentando destilar la esencia de sus elecciones y el significado de las mismas. Una propuesta que parece buscar la constitución de Rousseau, el autor que piensa, antes que explicar los elementos que conforman su pensamiento. Se desarrolla su análisis de forma similar a una biografía intelectual. Los estudios de Starobinski nos aportarán mucha información sobre la cuestión del hombre en términos vitales, en términos de la construcción de una identidad, pero será complicado encontrar el modelo de hombre que sostiene este desarrollo vital.

De todos modos, podremos encontrar pinceladas de un modelo de hombre, como en este relato de la génesis del «hombre del hombre», que equivaldría a lo que Cassirer llamó hombre artificial: «En el contacto con el obstáculo se rompe la unidad original del hombre y comienza su poder sobre el mundo: su técnica y su pensamiento. La perfectibilidad de la especie humana se manifiesta entonces de golpe; pasa de la potencia al acto y mete en movimiento la evolución de la historia. Desde este instante mismo en el que comienzan a combatir los obstáculos, los hombres son arrancados del eterno presente que constituía su primera estancia, deben juzgar, comparar, utilizar instrumentos; descubren la esperanza y el remordimiento, el tiempo despliega sus dimensiones de ausencia; el futuro y la preocupación del futuro comienzan a contar para ellos, la opinión de los otros comienza a inquietarles»(Starobinski 1971, 260). No da una primacía ontológica al hombre de la naturaleza y si habla de la perfectibilidad, la atribuye a la especie, no al hombre. Su expresión serían productos sociales como la técnica y el pensamiento –si fuesen individuales tendríamos que hablar de la instrumentalización y de la inteligencia–.

Aporta también una cuestión sobre la que Rousseau habla en diferentes ocasiones, que el desarrollo del hombre del hombre, el abandono de un estado natural, supone un fuerza exterior, lo que Starobinski llama obstáculo; sin este factor externo no podemos pensar en el hombre natural, sumido en un edénico presente, pero no sabemos hasta qué punto podemos hablar de él como algo real y no un mero objeto hipotético. La cuestión del golpe ajeno al hombre es lo que nos tiene que hacer pensar que el hombre de la naturaleza no puede ser un ente fuerte, pues se piensa en contraposición con lo que sabemos que somos ahora, como hombres del hombre; y lo que somos es toda esa serie de problemas a los que nos enfrentamos y, como señala Starobinski al final del párrafo, son las consecuencias de una existencia social y temporal.

También tenemos que señalar que Starobinski señala que «con la reflexión se acaba el hombre de la naturaleza y empieza “el hombre del hombre”»(Starobinski

1971, 42), por lo que existiría una continuidad entre uno y otro de manera que no serían dos entes distintos. Reconocería por tanto que el hombre del hombre se construye sobre un hombre de la naturaleza, un ser con una entidad concreta que lo hace ser hombre sin llegar a ser el hombre que somos nosotros. En el caso de Cassirer, da la impresión al menos de que la idea que maneja es que la diferencia no es solo un modo. Otra particularidad del modelo que atisbamos en Starobinski es su desarrollo ético. A su entender, «el hombre primitivo es “bueno” porque no es lo suficiente activo como para hacer el mal»(39). Esto nos permite suponer que Starobinski está afirmando que el modelo de hombre subyacente es un hombre activo, voluntarioso, que es algo que encontraremos desarrollado en muchos textos de Rousseau.

No queríamos dejar de lado una mención a Starobinski por todo lo que representa, pero tampoco podemos extendernos mucho más porque en sus trabajos no trata la materia que nos interesa en este análisis. El apunte que nos deja no es sin embargo poco valioso pues la cuestión de la acción externa será clave a la hora de establecer los límites ontológicos del hombre, ya que la presencia de un ámbito externo y otro interno es la mejor guía que podemos encontrar a la hora de delimitar un ente.

2.3.3. Gouhier, el animal racional histórico

Henri Gouhier ha sido un agente importante en la filosofía francesa del siglo xx. Es un referente en los trabajos sobre historia de la filosofía moderna y su relación con Rousseau se debe tanto a un estudio directo como a estudios del contexto que lo rodea o de filósofos cercanos como Descartes o Malebranche. Un ejemplo de estudio en contexto es *Rousseau y Voltaire. Retratos en dos espejos*(1983), donde aclara la relación histórica que mantuvieron las dos principales figuras del xviii francés y saca a luz el trasfondo de muchos pensamientos de Rousseau largamente malinterpretados; un texto altamente recomendable no solo por sus contenidos sino también por su metodología. Una obra dedicada al pensamiento es *Las meditaciones metafísicas de Jean-Jacques Rousseau*(1984), que recopila artículos sobre el pensamiento metafísico y religioso de Rousseau –es mucho más descriptivo el título de la traducción al italiano *Filosofía y religión en Jean-Jacques Rousseau*(1976)– y que tomaremos como referencia en la búsqueda del modelo de hombre en Rousseau que maneja Gouhier.

Cabe señalar, para situar el texto, que en sus páginas encontramos un artículo ya clásico en los estudios rousseauistas: «Lo que el Vicario debe a Descartes».

Este artículo recoge el texto de la conferencia que pronunció en 1962 con motivo del congreso con el que la Société Jean-Jacques Rousseau conmemoró los dos siglos de la publicación de *Emilio* y *Sobre el Contrato social*, aunque en esta edición falta la transcripción del debate posterior a su lectura que sí encontramos en los anales de la sociedad (Gouhier 1963) y que es muy interesante por los comentarios que realizan en ella otros grandes rousseauistas como Derathé o Burgelin.

Ya entrando en nuestro análisis, aclararemos las razones por las que incluimos a Gouhier en el bloque titulado «El hombre como marco ético» acompañando a Cassirer y Starobinski. La interpretación del francés puede ser considerada más próxima a la de otros autores a los que también dedicaremos nuestra atención, pero a la hora de establecer un orden en las lecturas que queríamos comentar, nos parece que la suya, mucho más completa en el aspecto ontológico que las del alemán y el suizo, es un final adecuado para este bloque porque nos ofrece una interpretación en la que el hombre también es un ente moral desde el cual establecer un marco ético al mismo tiempo que dialoga con los rousseauistas del xx. Su lectura nos acerca al planteamiento de un hombre que se define como fundamento ético pero con menos urgencia y con una perspectiva más filosófico-rousseauista.

Las intenciones filosóficas de Gouhier se reconocen desde un primer momento, pues su esfuerzo va encaminado a conocer el origen de la filosofía de Rousseau ya que solo así podremos entender su significado e intención. Para ello volverá constantemente a los primeros textos en busca de los elementos necesarios, de los fundamentos del sistema, alejándose de la visión de un pensamiento en movimiento. No reduce el problema del hombre a un circunloquio para poder hablar de otros aspectos, como la moral o la ética, sino que si llega a plantear que el hombre es eje de estas dimensiones es porque la lectura de Rousseau lo lleva a esta conclusión.

Así, nos recuerda que la pregunta por el hombre tal como la plantea el ginebrés, recuperando la vigencia de la ya mítica inscripción del templo de Delfos, se refiere a una vía ontológica: «La inscripción del Templo de Delfos debe su significado filosófico a una conciencia capaz de distinguir “ser” y “parecer”, o más concretamente “ser” y “parecerse”. Conocerse jamás ha tenido el sentido de: verse tal cual nos parece que somos. Toda la filosofía del “conócete” es una invitación a buscar qué es lo que se esconde el hombre a sí mismo para lograr conocerse tal cual es» (Gouhier 1984, 12). Una advertencia importante cuando muchos de los lectores de Rousseau quieren encerrar su doctrina en un armario ético. Con-

fundir los conocimientos funcionales que nos aporta la filosofía con el objetivo de la misma, en el caso de Rousseau al menos, es un error y un horror. Es cierto que su filosofía se expresa mayormente en textos con términos morales, pero si nos acercamos a la investigación que presuponen estas conclusiones, podemos comprobar que estos resultados no son fruto de un estudio meramente funcional sino que se destilan de un conocimiento mucho más complejo. Para Rousseau, como señala Gouhier, «la filosofía tiene como principal oficio buscar el hombre más allá de lo que “sus progresos han añadido o modificado”»(12) porque es un autor consciente de que la filosofía no tiene como objetivo dar respuesta funcionales, sino conocer. Otra cuestión distinta son los conocimientos funcionales que se pueden derivar de un estudio teórico, puesto que teoría y función no son de por sí dos ámbitos reñidos y la comunicación entre ambos se puede señalar como una característica natural de la generación de las certezas.

Rousseau, que vive en primera persona el asentamiento del modelo experimental, tiene presente en todo momento la necesaria permeabilidad entre los diferentes conocimientos: observaciones, hipótesis, suposiciones y pruebas son elementos necesarios para no errar en el pensar sin importar la disciplina que acude a ellos. También descubre al pensar como filósofo la necesidad que tiene la filosofía de enfrentarse a sus propios límites y posibilidades. Por eso adopta una actitud cartesiana y quiere pensar el pensamiento, repensar, ir más allá de los límites evidentes para construir una perspectiva ajena a la condición en la que se da y que pueda pensarse a sí misma. Teniendo presente esta voluntad, podremos entender mejor la manera de trabajar que tiene el ginebrés a la hora de desarrollar una antropología ontológica: una antropología teórica en la que el valor del conocimiento no será solo funcional y que necesita desarrollarse en un espacio que no es plenamente empírico, condición sin la cual no podrá alcanzar sus objetivos.

Gouhier nos dice a este respecto que el método de Rousseau es escarbar en el hombre presente para encontrar los rastros de un hombre original, pues, si queremos una respuesta sobre el origen de nuestro presente debemos mirar hacia nuestra esencia. Para conocer virtud y defecto solo hay un agente capaz de encontrar una respuesta y un objeto que conocer; «solo “el hombre del hombre” puede tener deseos de conocerse; pero, conocerse es efectivamente conocer “el hombre de la naturaleza” que “el hombre del hombre” ha vuelto “casi irreconocible”. Esta situación explica el método de Rousseau»(Gouhier 1983, 13) –Notemos que Gouhier recoge dos expresiones de Rousseau, «el hombre del hombre» y «el

hombre de la naturaleza», de Emilio (EDE, 549) e insistirá en ellas como los conceptos adecuados para expresar parte de su pensamiento antropológico—. Pero este conocimiento no se produce en una investigación directa sobre su objeto sino a través de la derivación del ser de otro; es un conocimiento hipotético, teórico, abstracto e incluso dialéctico. Conocer el hombre primitivo no supone conocer un estado anterior a lo que somos sino conocer la sustancia que posibilita lo que somos aún ahora cuando la variedad, la diversidad y la multitud de individuos imposibilita establecer un claro objeto de estudio como modelo del hombre.

La denominación «hombre del hombre» y «hombre de la naturaleza» no son indiferentes a la circunstancia que rodearía a cada una de estas dos clases de hombres y conocerlos supone conocer también el espacio que ocupan. El estado de naturaleza se convierte en una hipótesis que acompaña la posibilidad de un hombre de la naturaleza y la construcción teórica de este estado no debe verse como una propuesta mítica ni histórica, sino que comparte entidad con el objeto a través del cual la pensamos. Así si el hombre de la naturaleza, en tanto que objeto teórico e hipotético, es una imagen complementaria que nos tiene que permitir conocer con más claridad lo que somos, la circunstancia teórica en la que se da este objeto tendrá el mismo valor hipotético y teórico. No podemos confundirla con la naturaleza tal cual la observamos a través de una ventana, enmarcada en nuestras creencias y expectativas sobre un orden externo, independiente y objetivo; es una naturaleza hipotética con un valor descriptivo del espacio en el que se origina un hombre estable, presente y absoluto. Si la circunstancia del hombre del hombre parece alejarse de este estado natural, no será por las distancias que introduce esta hipótesis sino por los límites de nuestra perspectiva; «si el estado de naturaleza no es una época histórica y sí una hipótesis de trabajo, es una hipótesis de trabajo para comprender el hombre histórico; si el estado de naturaleza no representa “el verdadero origen”, sí se presenta como un origen hipotético» (Gouhier 1984, 14) como los «razonamientos hipotéticos y condicionales [...] que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del Mundo» (DOI, 133 citado en Gouhier 1984, 14). Cabe recordar que Rousseau es claro al respecto de este paso en el *Segundo discurso* cuando nos propone dejar las observaciones naturalistas sobre las diferentes evoluciones físicas que podríamos suponer en pro de tratar los términos morales (cf. DOI, 162).

La razón para desarrollar este tipo de planteamientos hipotéticos es que el estudio de la historia y la evolución fisiológica nos ilumina en el conocimiento

del hombre, pero no son respuesta suficiente a la pregunta por el hombre. «Del mismo modo, la observación de poblaciones “salvajes” es como una fotografía de un periodo muy antiguo y puede ser que esta instantánea esté tomada en el interior de la historia y, por consiguiente, que no nos muestre la naturaleza. El peor error sería confundir lo que es anterior con lo que es primitivo»(Gouhier 1984, 16). Estudiar y comprender los límites del estado de naturaleza nos sirve para concretar una respuesta a la pregunta por el hombre, en la relación que puede tener el «animal» con un entorno concreto, los vínculos y las fuerzas con las que interactúan individuos y naturaleza. Podemos bosquejar una imagen de las esencias del hombre en tanto que hombre de la naturaleza. Buscamos la imagen de algo que ya no es accesible ni posible con la esperanza de que nos permita entender en qué modo posibilita lo que somos, cuándo seguimos siendo naturaleza y cuándo no, qué somos naturalmente y cuáles son las necesidades de la humanidad.

Respecto de la búsqueda de un hombre primitivo debemos tener en cuenta que, si bien hoy pareciera que fue Darwin el inventor del evolucionismo, su aporte es una redefinición de los límites evolutivos al afirmar que una especie puede transformarse en otra. Pero lo que se refiere a la posibilidad de que una especie pueda desarrollarse de una forma u otra, sufrir cambios fisiológicos, y que su estado actual pueda ser muy distinto del de otros tiempos, es una idea anterior a los trabajos del biólogo y aceptada gracias a las noticias que llegan de América, el nuevo mundo, donde el contacto con pueblos indígenas se suele interpretar desde el primitivismo. Para un francés del XVIII pensar que sus antepasados se parecen más a un gorila que a Luis XV es incluso lógico y la razón por la que podemos hablar de un progreso en la humanidad, porque nos vamos alejando de la bestia. Otra cosa muy distinta es que concibiesen que un gorila pueda convertirse en Luis XV a través de una evolución, pasar de animal a hombre, que ya es una idea posterior a Darwin. Por lo que Rousseau que no es, como algunos han querido ver, un darwinista *avant-la-lettre*(Philonenko 1984, Vol. I, 161), sino que trabaja sobre los supuestos y la información de su tiempo¹. La imagen de un hombre salvaje o asilvestrado para Rousseau no se presenta como una raíz común entre el hombre y un animal proto-hombre, sino como un comportamiento pre-humano en el hombre; o como afirma Gouhier: «El “hombre según la naturaleza” se ha

¹Los argumentos que Rousseau desarrolla en la tercera nota al *Segundo discurso*(DOI, 197) sobre la conveniencia del bipedismo y la posibilidad de que sea una característica adquirida dan buen ejemplo del tipo de limitaciones que aplica al evolucionismo.

convertido en “el hombre del hombre”; el simio según la naturaleza nunca se ha convertido en simio del simio»(Gouhier 1984, 22). Hay una continuidad en el ser del hombre y por eso Gouhier presenta la búsqueda del hombre de la naturaleza a través de su actividad, pues, si lo buscáramos en nuestra fisiología, ¿cómo evitar una animalidad completa? El hombre de la naturaleza no tendrá ni garras afiladas, ni cola, ni plumas, ni pico como otros tantos animales que sin ser hombre comparten estas características; a ojos de Gouhier solo el comportamiento, la actividad, nos permite delimitar este ente hipotético.

Para construir este modelo Gouhier recoge la naturaleza idealizada del *Segundo discurso* como la naturaleza propia del estado de naturaleza. Esta es un espacio físico en el que el hombre «no tendría ningún motivo para trabajar: tendría al alcance de la mano todo lo que necesita para vivir, comenzando por los alimentos»(Gouhier 1984, 17), siendo su existencia casi atemporal. «Una existencia en la que el trabajo está reducido a unos pocos gestos y en la que el futuro no causa ninguna preocupación, un tipo de existencia que define un estado infra-racional e infra-social»(17). Nos propone así Gouhier que el hombre de la naturaleza es un hombre que carece de todas las preocupaciones y herramientas propias de la civilización, un hombre incapaz de proyectar su existencia ni confrontar las adversidades que nos abruman a nosotros porque las desconoce. La hipótesis del hombre de la naturaleza equivale a una posible existencia edénica; el hombre de la naturaleza es igual de intangible que Adán, y si hubiese existido en algún momento de forma real tendríamos que explicar cómo es posible que hubiésemos abandonado un estado tan favorable, explicar qué serpiente y qué manzana nos habrían hecho renegar de la tranquilidad de una existencia interminable: «Si no vivimos en el estado de naturaleza, entonces la razón de este cambio tiene que venir del exterior: el estado de naturaleza tiene como condición el equilibrio entre hombre y medio físico; si el estado de naturaleza no es el estado real, esta condición no se ha dado»(17). Gouhier parece olvidar lo que nos señalaba anteriormente, que el estado de la naturaleza no se nos presenta como un continente del hombre natural sino como consecuencia de la posibilidad de este, pero en realidad afirma que aquel estado edénico «no era más que una ensoñación. La realidad es, en efecto, que el Autor del mundo lo ha creado de otra forma»(18) y la posibilidad de estado tal se rompe «con los cambios de estación, los distintos climas, las catástrofes cósmicas». El mundo es de tal modo que «el hombre está condenado al trabajo y a la sociedad, en otras palabras, a la historia»(19); la primavera perpetua[sic] que posibilitaría lo contrario no es más que una hipótesis

de trabajo.

El siguiente paso de Gouhier es un giro con el que no estamos conformes. A partir de las hipótesis sobre el estado de naturaleza afirma que en el nuevo espacio en el que se da el hombre del hombre este es racional y social, en contraposición al estado natural infra-social e infra-racional, lo que parece correcto; pero a su entender, este nuevo contexto no sería producto de la nueva condición del hombre, sino de un nuevo modo. Habría «una diferencia entre el estado de naturaleza y la naturaleza: la naturaleza no se muestra completamente en el estado de naturaleza; el hombre tiene en su naturaleza facultades que se mantienen en potencia en el estado de naturaleza»(Gouhier 1984, 20). Existirían facultades en potencia, facultades virtuales, que en el estado de naturaleza no se activan por la falta de proyección temporal en la que se encuentra encerrado el ente hombre, por la falta de un esfuerzo en construir, la falta del trabajo. El trabajo es para Gouhier un factor importante que utilizará para articular la constitución del hombre del hombre, un hombre que es producto del hombre y que se produce con trabajo; «el trabajo hace aparecer la razón que combina los medios en vista del fin que se persigue, esto ya vale para la invención de instrumentos muy simples como un arco o un sedal con un anzuelo: no la crea»(20). Gouhier afirmará esta sustancia racional dando la impresión en esta ocasión de que se salta las líneas del pensamiento de Rousseau en favor del contexto: «Jean-Jacques se mantiene fiel a una idea fundamental de la filosofía clásica: el hombre es un animal racional. Así, en el estado de naturaleza, el hombre es efectivamente un animal racional, según la fórmula clásica, pero en el que la razón se mantiene aletargada»(20) a la espera del trabajo que la active.

Esta interpretación no nos llega a satisfacer porque, para conseguir que la razón sea algo esencial debemos confundir el uso instrumental o funcional del pensamiento con la categoría de una razón inherente. La impresión que tenemos, que ya hemos comentado y sobre la que tendremos que volver de nuevo, es que Rousseau aplica igualmente la categoría de producto a la propia razón y que no hay cabida para una Razón humana. Sin duda, cada cual es libre de hacer su propia lectura e interpretación del pensamiento del ginebrés, pero la cuestión de la racionalidad no es sencilla –el estudio de Derathé, *El Racionalismo de Jean-Jacques Rousseau*(1948) da buena prueba– y no nos parece correcto zanjarla mezclando el conocimiento instrumental y el racional. Más aún cuando Rousseau afirma en *Emilio* que la razón aparece a partir de una determinada edad y critica en distintas ocasiones la presunción de que los niños son capaces de razonar

como un adulto; mientras que sí otorga al niño la capacidad de desarrollar rápidamente un pensamiento instrumental. Rousseau señala que la edad de la razón de un niño no llegaría hasta los doce o trece años, Gouhier anuncia la razón como acto en las primeras actividades del hombre del hombre; es cierto que Rousseau nos habla de un niño ya civilizado, de un niño del hombre, y no de un planteamiento hipotético, pero también tendrá su propio tiempo para desarrollar una actividad instrumental como la que vincula Gouhier a la razón. Si el autor que estamos interpretando es claro al respecto de la necesidad de hacer un estudio genealógico de cada una de las facultades del hombre y en su dibujo progresivo de un hombre no considera como razón los conocimientos instrumentales, ¿cómo podemos justificar este salto siendo fieles a su doctrina? La impresión que nos produce este forcejeo en torno a la razón por parte de Gouhier es que tiene interés de introducir la racionalidad como un elemento constituyente y lo hace porque el discurso de Rousseau da cabida a ello. La introducción de este factor, a falta de una estructura concreta básica, no es un error ni es incoherente con la obra de Rousseau, pero si le damos una importancia característica a la razón, nos vemos obligados a reforzar su peso en el ente y añadirla como una de las potencialidades del individuo. Llegado el momento habrá que ajustar este fundamento con desarrollos y ramificaciones posteriores del sistema.

Lo que sí nos permite la presencia de una facultad en potencia es facilitar la permeabilidad necesaria entre el hombre de la naturaleza y el del hombre. Como ya se comentó, es necesario que la entidad de ambos sea continua. En la imagen que nos propone Gouhier esta continuidad se da claramente con la potencialidad de ciertas facultades que a la larga serán denotación del ente hombre. El problema es que esta consideración no parece completamente coincidente con los planteamientos de Rousseau. Como señala Gouhier: «no hay nada en el estado de naturaleza que empuje a la naturaleza a abandonar este estado para *realizarse*: el hombre entonces se ha convertido en lo que es no por una exigencia interior de su ser, sino bajo la presión de las circunstancias, *circunstantia*: “concurso singular y fortuito de circunstancias, precisa Rousseau, que podrían muy bien no haber llegado nunca”. [...] La realización de la naturaleza no puede ser más que una aventura donde la contingencia es soberana»(Gouhier 1984, 21). ¿Cómo puede ser que en la naturaleza del hombre esté la racionalidad de forma ajena a la naturaleza misma? Siguiendo la reflexión de Gouhier, como hemos señalado anteriormente, el mundo no sería edénico, y podríamos decir que esta contingencia es también necesaria. Siguiendo las reflexiones de Rousseau, ¿qué sentido tendría

insistir en el azar para afirmar algo necesario?

La coherencia de la interpretación que propone Gouhier no se resiente de este problema porque la contingencia tiene sentido en tanto que supone la realización de un estado cuya principal característica es ser contingente, la sociedad. «Ya sea no natural o solo ausente en el estado de la naturaleza, la sociedad es histórica y la historia es social»(Gouhier 1984, 21). El paso de un estado de naturaleza en el que el hombre existe como potencia a un estado donde el hombre domina su destino y es hacedor de sí mismo, se podría resumir, externamente, en el paso de la presencia a la contingencia. Un paso en el que la naturaleza actúa de forma contingente, pero lo hace desde la necesidad: «El medio físico condena la humanidad a la existencia histórica: por consiguiente, la historia del desarrollo de la razón y de la vida social representa una necesidad de hecho»(27).

El desarrollo del hombre en un espacio histórico es indiscutible y, según las presunciones y estructuras que tomemos como fundamentos, también lo puede ser la racionalidad. Desde lo que es un hombre adulto, socializado, civilizado –un hombre del hombre a fin de cuentas– podemos imaginar que hay una vía y una potencialidad que lo ha llevado hasta ese estado. Una vía en la que hemos de tener en cuenta el peso del desplazamiento de nuestra existencia, de forma inexcusable, a un ámbito contingente o histórico. Nuestra forma de existencia reclama una esencia. Pero Gouhier olvida que el método y la intención de Rousseau es la de descargar al hombre del hombre de lo que no le resulta imprescindible y, dentro de su sistema, la contingencia parece ser primordial pero la razón no tanto; ¿necesitamos la razón para tomar decisiones? ¿necesitamos la razón para ser sociales? Para Gouhier «la contingencia metafísica de la historia no permite otra alternativa: estado de naturaleza o estado histórico»(Gouhier 1984, 23); esto parece evidente, el problema es saber qué elementos son propios de cada estado y cuales permeables, qué es fruto del contexto y qué es parte del ente hombre.

Debemos recordar que, tal como señala Mariano Álvarez en *Teoría de la historicidad*, la necesidad de la historia tiene su propia estancia y que se nos muestra como tal en el devenir de las cosas y los hechos(Álvarez 2007, 348). Al apelar a la historicidad o a lo social como justificación de una esencia interna del hombre estamos confundiendo dimensiones. La actividad del individuo puede ser y es, sin duda, una diferencia real entre entes iguales, pero juzgar esta actividad por lo que constituye es mezclar las dimensiones ética y ontológica. Afirmar que el hombre del hombre es un producto, que su realización pasa por la necesidad de trabajar, de construir, es una cuestión amoral; que este producto sea necesi-

riamente social e incluso histórico supone darle un sentido, una dirección, una obligación, un marco a lo que en esencia no es más que una fuerza. Por eso mismo decíamos al principio que Gouhier introduce, como Cassirer y Starobinski, una cuestión ética en la formación de un individuo que, atendiendo a las existencias de un análisis ontológico, debería ser universal, ajeno a diferentes casos.

El análisis de Gouhier da un giro hacia aquella condición que establece una máxima clásica, que el hombre es un animal racional. El añadido que plantearía Rousseau es que su existencia se da de forma exclusiva en una circunstancia histórica. Este sería el modelo de hombre que parece maneja Gouhier, aunque con varias particularidades más, como la presencia de unas facultades en potencia y el carácter individual de la existencia.

La existencia la conocemos porque hay un estado de naturaleza en el que podríamos existir, lejos de las dificultades que el estado actual nos impone, con toda comodidad. De aquel estado edénico pasamos al histórico manteniendo la entidad, seguimos existiendo igualmente, aunque de un modo distinto y con la necesidad de suplir la falta de la eterna primavera con nuestro esfuerzo y organización, con el trabajo. Por su parte, las facultades en potencia residen en nosotros nosotros como lo que podemos llegar a ser si desarrollamos correctamente nuestro trabajo; no somos un ser autónomo, como señalaba Cassirer, dotado de razón sino que debemos trabajar en activar todas nuestras potencias y alcanzar la racionalidad. Ya sea a través de una educación negativa o del trabajo, somos un ente que necesita desarrollarse, evolucionar, que no tiene nada ganado más que una potencia en su existencia. Un factor muy importante, puesto que Rousseau en muchos casos reclama la diferencia entre los individuos como uno de las obligaciones a las que no podemos faltar y frente a la que lucharán política y educación.

Estos elementos que complementan al animal racional dentro de una dimensión histórica, aproximan a Gouhier a la línea de «Durkheim-Derathé» –de la que hablaremos a continuación- pero afectada por los matices existenciales que introduce Burgelin –al que también dedicaremos un espacio-. Gouhier plantea también la presencia de las «facultades virtuales», aunque no use esta expresión, incluyendo la problemática de reconocer en el desarrollo del hombre la culminación de algo ya dispuesto. Es difícil decir que esta sea la interpretación o el problema tal cual lo plantea Rousseau, pues en todo momento, el tema de la segunda naturaleza se plantea desde la posibilidad de la corrupción y la negación del iusnaturalismo. Cuanto menos, es una cuestión escabrosa a la que se dan

diferentes respuestas, como veremos.

2.4. El hombre de las facultades virtuales

2.4.1. Derathé-Durkheim, la virtualidad perfectible

Robert Derathé es de sobra conocido en el ámbito de la erudición rousseauista, si bien la mayoría de las referencias que encontramos son en el ámbito del pensamiento político, donde *Rousseau y la ciencia política de su tiempo* (1950) es un paso inevitable. Cabe señalar que Derathé en general se interesa por la filosofía política y siempre encontramos una cierta urgencia en sus estudios hacia estas cuestiones, al igual que otros muchos autores, pero también visitará otros territorios como sucede en dos textos: *El Racionalismo de Jean-Jacques Rousseau* (1948) y «El hombre según Rousseau» (1984). En estos dos trabajos se adentra en el espacio antropológico de Rousseau para proponer dos modelos de hombre diferentes. La variación que encontramos de uno a otro parece estar muy marcada por la publicación en 1952 de *La filosofía de la existencia de J.-J. Rousseau* de Burgelin, 12 años antes del artículo que ve la luz en 1964 donde revisa su interpretación de la antropología de Rousseau. Si bien, los 16 años que van de la publicación de *El Racionalismo de Rousseau* a «El hombre según Rousseau» son de por sí suficientes para que Derathé avance necesariamente en su investigación y cambie sus opiniones.

Confirmando en el buen criterio y el sentido común de Derathé, se puede pensar que lo más lógico es dejar de lado la primera obra y centrarse en el segundo intento, donde el acierto tendría que ser mayor. Pero el *El Racionalismo de Rousseau*, que no es una obra con gran impacto bibliográfico en la actualidad porque cada vez es más difícil acceder a ella –si no se tiene la suerte de encontrarla perdida en los estantes de alguna biblioteca, como nos ha sucedido–, tiene un interés especial. El texto sí tuvo lectores en su momento y sirvió para difundir una línea de investigación que ha permanecido olvidada durante muchos años, la que nos propone Émile Durkheim. Hoy, el nombre del sociólogo, vuelve a las bibliografías gracias a los fondos digitales de Gallica, pero a lo largo del xx solo nos llegaba su eco a través de este texto de Derathé. Esta es la razón por la que hemos decidido titular este epígrafe con ambos nombres y dedicaremos un espacio conjunto a ambos autores.

Adentrándonos en *El racionalismo de Jean-Jacques Rousseau* cabe señalar que el interés por las cuestiones de implicación política del autor hace que muchas

respuestas se vinculen con su extensión a este ámbito; y aún si el trabajo se plantea como un estudio sobre el racionalismo de Rousseau, la profundidad ontológica del mismo se ve lacrada por esta urgencia. Esta no deja de ser una apreciación subjetiva que no tiene por qué coincidir con el esfuerzo de Derathé. No podemos conocer la intención de Derathé ni queremos adivinarla; solo nos hacemos eco de lo que entrevemos. En muchas repuestas vemos que se recuperan para el espacio del individuo elementos que parecen ser propios de lo social o al menos parecen estar vinculados en su origen con la sociedad. De manera que se introducen preceptos sociales en la cuestión del sujeto sin que se pueda ver claramente la vinculación entre ambos. Así mismo, la pregunta por la razón y el sentido del racionalismo miran hacia su uso e implicaciones dentro del orden social antes que evaluarse el valor ontológico individual que pueden tener. También se puede considerar como un factor relacionado con esta urgencia política la recuperación de Durkheim, quien ve en Rousseau el promotor de un estudio sociológico del hombre.

El modelo de hombre que se presenta se construye sobre los dos párrafos del *Segundo discurso* en los que Rousseau plantea que el hombre es una animal libre y perfectible(cf. DOI, 141-142). Derathé no nos ofrecerá desde un primer momento una definición concreta para estos dos conceptos, sino que la desarrolla a lo largo de una exposición en la que encontramos el mencionado diálogo con Durkheim.

La definición de libertad que parece manejar Derathé podría plantearse como equilibrio entre las necesidades y las opciones, aún si en toda su presentación parece dar por supuesto la definición clásica de libertad como facultad absoluta para tomar decisiones. Tratará la cuestión de cómo el defecto o la adecuación entre los deseos y las opciones que se le presentan al individuo instaura una diferencia básica entre lo que sería el hombre del hombre y el hombre de la naturaleza: el segundo ve satisfechos todos sus deseos por el instinto mientras que el hombre genera deseos inalcanzables corrompiendo su libertad. Este es uno de los argumentos que utiliza Rousseau para criticar la sociedad y el pensamiento puramente abstracto. El ginebrés acusa a este desequilibrio entre las opciones y los deseos como inicio de la corrupción y el simulacro moral. Derathé recupera esta crítica en una interpretación marcada por la lectura que hace Durkheim para descargar en el contexto el análisis de la actividad humana. Sería en la adaptación al contexto donde se produce la activación de las facultades propias del individuo; dándole así al hombre su forma concreta a través del espacio que ocupa, diferenciando el hombre del hombre del de la naturaleza por el estado en el que

se encuentra.

Debemos admitir que la subyugación al entorno es un aspecto sobre el que Rousseau insiste como definitorio de ciertos conceptos. En más de una ocasión señala la influencia del medio en los cambios de comportamientos de los individuos y sociedades. Desde el origen del lenguaje, impulsado por embelesamiento estético(cf. EOL, 380) hasta la férrea constitución de Córcega, con la que se busca preservar la particularidad del territorio(cf. PCC, 902), Rousseau piensa en todo momento que el entorno, el estado, el contexto, es un factor determinante. Justifica un modelo social o familiar según el clima, entiende que los cambios en el clima pueden haber afectado en la aparición de las diferencias en el desarrollo de las distintas sociedades y se pregunta si la lucha por la supervivencia ante las penurias a las que nos sometería el medio es un elemento vinculante para una nación; pero no parece que esto tenga un vínculo directo con los cambios o el ser del individuo. No sabríamos decir si realmente podemos trasladar lo que parece ser una afección comunitaria a la definición de algo que se da en los individuos. Si tenemos en cuenta la importancia que da el ginebrés a las vidas individuales y particulares como agentes independientes a estos desarrollos grupales, nos parece que este vínculo no es muy factible.

Podemos enmarcar la libertad en el ámbito de la creación y la actualización de una actividad concreta frente a un mundo complejo, pero no podemos someterla a la necesidad de un desajuste entre el individuo y el exterior como desarrollo complejo. Es cierto que Derathé aporta muchos factores con los que explicar los progresos que se producen en la actividad del hombre, como la aparición de desajustes por la constitución de un sistema de signos que no se ajusta a la realidad o la dependencia del sujeto en estos signos para poder dirigir sus actividades; pero estos aspectos nos parecen inconcebibles desde la perspectiva del individuo. Es cierto que podemos encontrar una definición negativa del carácter ontológico de la libertad, otra cosa es que podamos reafirmar a través de los problemas sociales que la libertad es un activo constituyente del hombre. La sensación es que la justificación de esta característica de la libertad tiene más fundamentos *a priori* que *a posteriori*, pues estos últimos parecen confundirse con efectos que pueden seguirse de una libertad que podríamos suponer en los fundamentos de lo humano.

Para definir el otro elemento que señala como constituyente del hombre, la perfectibilidad, recupera directamente la posición de Durkheim; quien busca el significado de esta idea en el interior de *Emilio* y lo encuentra en una afirmación

de Rousseau sobre la presencia de facultades virtuales: «Es así como la naturaleza, que intenta tomar las mejores decisiones, lo ha preestablecido. No le ha dado [al hombre] inmediatamente más que los deseos necesarios para su conservación y las facultades suficientes para satisfacerlas. El resto las puso en reserva en el fondo de su alma para que vayan desarrollándose según se vuelven necesarias»(EDE, 304). Durkheim identifica la perfectibilidad con la existencia de unas facultades que se incuban en el interior del hombre a la espera de que sean activadas por algún impulso exterior. La complicación que tiene una afirmación en este sentido es que la perfectibilidad se mezcla de manera confusa con la idea de un desarrollo de los poderes y capacidades del hombre, amén de que entre estas facultades, en el mismo párrafo, Rousseau señala como la más activa la imaginación, lo que sería una facultad mucho más difusa que otras facultades que se tendrán en consideración para justificar la presencia de virtualidades en el individuo.

Hay que señalar que a pesar de que Durkheim, como cualquier lector, desarrolla sus propias filias con el pensamiento de Rousseau nos propone una lectura muy consistente de la obra de Rousseau. Evita muchos derroteros y se enfrenta de forma directa con cada texto alejando prejuicios y valorando las palabras de Rousseau con la seriedad precisa. Lo comprobamos, por ejemplo, en cómo recoge lo dicho en el *Segundo discurso* para definir el hombre natural de una manera sencilla y directa: «El hombre natural no es más que el hombre abstracción hecha de todo lo que debe a la vida social, reducido a lo que sería si hubiese vivido siempre aislado»(Durkheim 1918, 4). Esta definición recoge, sin duda, la esencia del planteamiento tal como se presenta en Rousseau. Los desarrollos posteriores que hace el ginebrés son más complejos, pero no podemos olvidar que la base de la propuesta es tan sencilla como la definición que nos propone Durkheim. La investigación toma como base ontológica lo que somos, no trata de buscar una imagen ajena, sino una imagen que nos permita conocer un punto de partida desde el cual poder reconocer cómo es el hombre; saber qué somos para descubrir cómo somos.

El resto del artículo en el que nos plantea esta definición(Durkheim 1918) mantiene igualmente un tono muy respetuoso con la voluntad de Rousseau. Le reconoce el interés por no caer en el error de aquellos que razonan sobre el estado de naturaleza transportando las ideas que recogen de las sociedades y escucha el método del ginebrés intentando dibujar una imagen de hombre de la naturaleza acorde con lo que se plantea: un hombre que solo se relaciona con el medio

físico, autosuficiente y atrapado en un eterno presente del que no hay razón alguna para escapar(cf. Durkheim 1918, 11). Para que pueda aparecer el hombre del hombre en escena «hace falta que este equilibrio si existe se rompa, o, si no ha existido nunca de forma estable, que desde el origen haya habido causas que lo impidiesen»(Durkheim 1918, 11). La lectura de Durkheim no se preocupa de la dimensión ética de este cambio, sino que, como también podemos observar cuando se acerca a *Emilio*(Durkheim 1919), busca entender la formación del individuo a través de interacciones con lo externo para establecer cuales son las causas del desequilibrio; se vuelca hacia la relación con lo exterior a sabiendas de que el cambio, el abandono del estado de naturaleza, no se origina internamente. Razón por la que insiste en las facultades virtuales, buscando una razón por la que explicar lo que se produce desde fuera.

Derathé, que dialoga con Durkheim, aprovecha esta vía en *El Racionalismo de Rousseau* al reflexionar sobre la racionalidad. A partir de la cuestión de las facultades virtuales, desarrolla el concepto de razón que presentaría Rousseau. Para hablar de la razón cita textualmente a Durkheim: «[El salvaje] no tenía nada más que el instinto, y el instinto le era suficiente, si bien este no lo inducía en absoluto a la vida social. Para vivir en sociedad, le hacía falta la razón, que es el instrumento de adaptación al medio social como el instinto es el instrumento de adaptación al medio físico. Le llegó en su momento, pero no era más que virtual al principio»(Durkheim 1918, 10, citado en Derathé 1948, 13). Como lectores hemos de tomar con cierta precaución esta cercanía y contrastarla. La idea de que hay en el hombre ciertas facultades de manera innata pero que solo se actualizan cuando el contexto lo requiere supone afirmar que la razón es social si bien se podría justificar que posee un carácter absoluto gracias a su preeminencia en el ser del hombre. Esta es una de las ventajas que ofrece la posición de Durkheim y que Derathé quiere aprovechar para darle a la razón un carácter fundamental. Si la razón aparece con el hombre del hombre, considerando como Durkheim que la razón es equivalente a un instinto, una forma de adaptarnos y responder al medio, podemos explicar su aparición progresiva. Algo importante cuando Rousseau declara que la racionalidad en los niños aparece de forma progresiva; si es preexistente pero necesita del medio y de la inmersión en el medio para desarrollarse en plenitud, cabe entenderla como una facultad virtual defnitoria del hombre aún si en el salvaje no se muestra claramente.

La perfectibilidad toma un peso especialmente importante en el modelo de hombre que nos propone Durkheim y sigue Derathé por cómo se relaciona con

las facultades virtuales. Existe el problema de saber a qué es a lo que se refiere realmente Rousseau cuando habla de virtualidades. Es una idea que está presente en el texto, no la podemos negar, pero debe ser tomada con cautela por las connotaciones léxicas del momento. Es difícil saber qué diferencia habría entre una facultad virtual o una facultad en potencia y la relación que se establece entre ellas y la perfectibilidad. La presentación que hace Rousseau de estas facultades las sitúa en la perspectiva de un hombre que evoluciona o puede evolucionar desde la posesión de unas facultades básicas hasta el desarrollo de otras facultades más complejas que le permiten subsistir en un medio que, con el aumento de las capacidades de las facultades del sujeto, se nos presenta más y más complejo (cf. EDE, 304-305). Es decir, que perfectibilidad y virtualidad podrían ser lo mismo, pues poseeríamos más facultades virtuales conforme avanzamos en nuestra perfectibilidad; salvo si la perfectibilidad nos lleva hacia la complejidad como fin último, lo que, atendiendo a los gustos y la moral que defiende Rousseau, sería una meta incoherente con su actitud.

Derathé no parece considerar este problema y el contexto de los planteamientos de Rousseau le sirven para reforzar el modelo que quiere proponer. A su manera de ver, el ginebrés introduce las facultades virtuales para contestar a Pufendorf en su respuesta a Hobbes. Nos recuerda que Pufendorf reclama la presencia constante de un ordenamiento racional en la actividad del hombre para poder justificar todas las obligaciones «que la razón viene de vez en cuando a ponernos delante de nuestros ojos» (Derathé 1948, 11); una apelación a la racionalidad con la que busca darle una contestación al inglés sobre la necesidad de un estado con el que controlar a los hombres: el control estaría ya en la sustancia del hombre. Rousseau niega la posibilidad de un estado natural en el que el hombre tenga como guía algún tipo de racionalidad tanto en cuanto la razón no sería más que una facultad superflua; en un medio natural sería el mismo instinto que el que rige a los animales el encargado de asegurar su subsistencia y la razón no podría entonces ni distinguirse del instinto. No podríamos afirmar que el ente hombre lleva consigo la razón porque entonces también tendríamos que vincular el comportamiento y la actividad de los animales con la racionalidad. Los planteamientos de Rousseau le permiten afirmar la necesidad del estado civil sin confundir esta necesidad con una obligación.

La variabilidad ontológica del hombre a través de las facultades virtuales debe servirnos para evitar confundir lo que somos con lo que nos hace ser así. El estado civil se corresponde con la aparición de un hombre civil y los problemas

originados en este nuevo espacio no se pueden aplicar en otro eje de coordenadas. Si nos planteamos la necesidad de legislar es porque estamos en un ámbito legislativo y todas las dificultades que nos encontremos no pueden ser consideradas como ajenas al sistema; así, tal como se formula en *Sobre el Contrato social*, el mal ciudadano lo es en tanto que ciudadano y no como hombre(cf DCS, 364).

Otro punto importante es el esquema con el que Derathé intenta explicar la activación progresiva de las facultades virtuales a través de tres etapas: 1) «estado pre-razional» que consiste en el ejercicio de los sentidos y de la memoria sensorial en tanto que solo se recuerdan las sensaciones sin establecer relaciones entre ellas; 2) «razón sensitiva» que consistiría en la formación de ideas simples a través de la comparación de diferentes sensaciones que suponen la primera actividad de las facultades intelectuales; 3) «razón intelectual» que consiste en el uso de ideas complejas que se obtienen con el manejo de ideas simples. No podemos evitar ver este proceso con mucha cautela, pues como ya hemos señalado, la presencia de la razón como elemento constituyente del hombre no nos parece algo que afirme tajantemente Rousseau, incluso nos parece más posible todo lo contrario. Una sospecha que se refuerza si volvemos a los textos de *Emilio*, los textos en los que se mencionan las facultades virtuales que referimos en párrafos anteriores, en los que Rousseau señala que una de las facultades fundamentales será la imaginación, no la razón ni la racionalidad que utiliza Derathé para establecer este esquema, que parece fruto de urgencias por parte del lector.

A manera de resumen, diremos que el modelo propuesto por Derathé en *El Racionalismo de Jean-Jacques Rousseau* se apoya fundamentalmente en la presencia de las facultades virtuales. Su desarrollo, el hombre que posibilitaría, se articula con la actividad de la razón y la perfectibilidad. Pero este modelo no es muy satisfactorio en tanto que no se defiende bien conceptualmente ni en los textos. Durkheim, que es la base sobre la que se eleva la propuesta de Derathé, le daba más peso a la perfectibilidad como actividad libre en la que nos dejamos dominar por el entorno y plantea su modelo en un diálogo entre los textos y el sistema que podría estar detrás de él, con lo que es mucho más consistente en sí mismo.

2.4.2. *Beysade, el hombre en desarrollo*

Comentábamos que, a nuestro entender, la cuestión de las facultades virtuales tiene más recorrido que el que le da Derathé y que es una pena no haya tenido mayor difusión. Curiosamente, hay un pequeño texto de Jean-Marie Beysade en

el que desarrolla una línea de interpretación similar aún si no hace referencia en ningún momento ni a Durkheim ni a Derathé, no tendría una relación directa. «Rousseau y el pensamiento del desarrollo. Facultades virtuales y desarrollo en J.J. Rousseau»(Beyssade 1988) es un trabajo que nos permite entender las implicaciones de la virtualidad y qué modelo de hombre subyace bajo esta idea. No ha tenido un gran impacto en las bibliografías posteriores, tal vez porque se esconde como capítulo de un volumen no rousseauista, pero esto no le resta interés ahora que la cuestión de la virtualidad está adquiriendo cada vez más presencia en los trabajos sobre Rousseau.

El objetivo de ese estudio está claro desde el primer párrafo, en el que Beyssade lo anuncia sin rodeos: «El pensamiento de J.J. Rousseau es incontestablemente un pensamiento de la alteración. Querría intentar demostrar aquí en qué medida es también un pensamiento del desarrollo»(Beyssade 1988, 195).

El primer paso para demostrar que hay un pensamiento del desarrollo en Rousseau es explicar qué sentido tiene la alteración. Podemos entender que la alteración, el cambio, supone una pérdida en el pensamiento de Rousseau por su crítica contra la corrupción de las sociedades. Esta es la interpretación que hacen sus primeros críticos, a los que él mismo corregía, y que ha perdurado, a lo largo de los siglos, entre los que rechazan su pensamiento antes de conocerlo, los que rechazan lo que se dice de Rousseau y no la doctrina de Rousseau. Esta línea de interpretación supone afirmar que la alteración va en contra de la naturaleza misma y, como consecuencia de este supuesto, considerar que hay que «restringir la naturaleza al estado inicial de simplicidad original»(Beyssade 1988, 195). Esta concepción de la alteración no da lugar a pensar en el desarrollo más que como una pérdida, por lo que un pensamiento del desarrollo no sería sino una plañidera sin interés. Es una línea de interpretación que suele apoyarse en el pasaje de la estatua de Glauco del *Segundo discurso*, una estatua que abandonada a la intemperie habría sufrido la erosión hasta volverse irreconocible. Rousseau nos querría decir con este pasaje que para buscar más allá de las apariencias hay que hacer una genealogía del cambio sufrido. Los intérpretes que asocian la alteración con una pérdida, afirman que el pasaje defiende la desnaturalización del hombre. Pero Beyssade nos recuerda que tanto en *Emilio* como en *Sobre el Contrato social*, la alteración del estado original se nos presenta como una ganancia. En *Emilio* se nos plantea que la alteración no desnaturaliza al hombre, puesto que su naturaleza no está en el estado natural sino en su entidad: «Hay, en efecto, una diferencia entre el hombre natural que vive en un estado de naturaleza

y el hombre natural que vive en estado de sociedad. Émile no es un salvaje que debamos relegar a los desiertos; es un salvaje hecho para habitar las villas»(EDE, 483-484 citado en Beyssade 1988, 196). En *Sobre el Contrato social* el estado civil es una ganancia para la naturaleza del hombre, que crece en con esta nueva condición: «sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma al completo se eleva»(DCS, 364 citado en Beyssade 1988, 196). Y no tendríamos que esperar hasta 1762 para encontrar en los textos de Rousseau una defensa de la alteración porque el propio *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* expresa el interés del cambio utilizando el concepto perfectibilidad para referirse a él, que indudablemente posee una connotación positiva.

La forma coherente y consistente de entender el significado de la alteración pasa, a ojos de Beyssade, por recuperar la dimensión que establece la perfectibilidad. En el *Segundo discurso* Rousseau ya nos advierte de la sabiduría demostrada por la providencia al ordenar las facultades del hombre de manera que no le molesten en el estado natural, donde le resultarían superfluas frente al reinado del instinto. Para que pueda desarrollarlas, necesita encontrarse dentro del estado civil, donde sí le son útiles. También debemos tener en cuenta que Rousseau no habla de que la naturaleza del hombre se rompa en la alteración que supone abandonar el estado natural. Si el hombre tenía «en el instinto todo lo que le hacía falta para vivir en el estado de naturaleza, no tiene en una razón cultivada más que todo lo que le hace falta para vivir en sociedad»(DOI, 152 citado en Beyssade 1988, 187), su naturaleza no se ve afectada por el cambio de estado en el que sustituye una herramienta por otra.

Querer interpretar el estado de naturaleza como un estado perfecto sería erróneo porque no se trata más que de un estado de no-desarrollo, de quietud, que hemos abandonado para siempre y del que solo podemos sentir nostalgia. Esta será una de las tesis fuertes a las que llega Beyssade en la conclusión de su trabajo: «puesto que la naturaleza humana se define como perfectibilidad, la historia hace salir la humanidad no de su naturaleza sino del estado de naturaleza», debemos «insistir sobre la irreversibilidad del desarrollo humano»(Beyssade 1988, 213). Tal como Rousseau le dice a Voltaire a este respecto, la vuelta al estado de naturaleza es algo que solo podría realizar Dios y desear el Diablo. Podemos tener nostalgia de aquel estado en el que no tendríamos ninguna de las responsabilidades ni problemas con los que luchamos en el estado civil, pero no por ello estamos condenando el estado actual ni cambiaremos el hecho de que la huma-

nidad no retrocede nunca. La nostalgia no es más que pago pues «el desarrollo no puede ser sin un coste»(213). El desarrollo no es algo que Rousseau ignore o condene, sino parte de su pensamiento, como Beyssade espera demostrar a través del análisis de tres aspectos: las facultades virtuales como posibilidad, la causa y el modelo epistemológico que lo sostiene.

El modelo epistemológico es necesario plantearlo porque debemos recordar que Rousseau nunca piensa de forma independiente, siempre «se apoya explícitamente en otras disciplinas ya constituidas»(Beyssade 1988, 210), y establecer los límites en los que se construye su discurso nos permite entender también la extensión del mismo. En este sentido sería importante tener en cuenta los conocimientos de botánica, pues las plantas son unos seres vivos capaces de adaptarse a nuestras imposiciones, totalmente contingentes a su naturaleza, y de desarrollarse de forma muy compleja a partir de una pequeña semilla. De igual manera, los modelos hipotéticos y condicionales de la física a los que Rousseau se refiere directamente para justificar el valor que tiene pensar el estado de naturaleza.

Beyssade nos plantea la pregunta por la causa de la alteración a través del verbo desarrollarse y las dos formas en las que podemos entender su reflexividad: como verbo impersonal o como verbo pronominal. Como verbo impersonal, hablar de cómo el hombre se desarrolla implica afirmar que la alteración está motivada externamente; como verbo pronominal, en cambio, la alteración es inmanente. Su posición es que en Rousseau encontramos una síntesis de estas dos actividades: «Porque las causas de cambio son externas (antes incluso de que nos preguntemos si son contingentes o no) su participación es fortuita: no está en la naturaleza del hombre el cambiar, pero (lo que es completamente diferente) está en su naturaleza, si ciertas circunstancias y ciertas coincidencias se producen (que no se deducen de su naturaleza), el adaptarse a ellas desarrollándose»(Beyssade 1988, 206). Afirma, por tanto, que nos desarrollamos tanto pronominal como impersonalmente, lo que no es un ilógico si partimos del hecho de que el estado de naturaleza tiene un cariz hipotético, es la posibilidad con la que podemos pensar en cómo podrían ser o como serían las cosas si no fuesen tal como son. La alteración inicial, causal por tanto, no tiene que ser un hecho preciso, sino que es la conjunción de las diferentes causas con las diferentes virtualidades que encontramos en el hombre; recordemos que, a ojos de Beyssade, estamos ante un pensamiento del desarrollo, por lo que sus conclusiones pueden ser móviles. Es importante que no caigamos en el error de pensar que el desarrollo es inmanente a la naturaleza o, por el contrario, que son las circunstancias

el único motor de las transformaciones, puesto que cualquiera de las dos opciones rompería con el equilibrio del sistema. A fin de cuentas, Rousseau intenta ser coherente en todo momento con la dimensión histórica del mundo: «de una punta a otra de los escritos rousseauistas y de la historia humana» encontramos entrelazado «el desarrollo interno de una disposición naciente y las circunstancias externas, naturales o sociales, providencialmente establecidas»(209); y esta concepción sintética del cambio no sería más que una explicación en el ente de la realidad del grupo.

Llegamos al fin a la cuestión que realmente nos interesa, la de las facultades virtuales, que es donde se requiere exponer un modelo concreto de hombre. Rousseau habla constantemente de las facultades y del desarrollo, tanto al hablar sobre la historia del género humano como en la formación de individuos. Estos dos conceptos están entrelazados puesto que sus referencias al desarrollo tienen como objeto mayoritario la experiencia que «da la posibilidad de manifestarse, [...] desplegarse, [...] o incluso de ser o existir»(Beyssade 1988, 198) los sentimientos propios del hombre; pero estos sentimientos no son un fruto directo de la experiencia, sino que requieren «un principio interno de la naturaleza humana, una forma o una ley o un estructura independiente de la experiencia»(198) que es lo que Rousseau llama facultad. La facultad es, por tanto, aquello que permite que en el reencuentro entre sujeto y experiencia se produzcan efectos específicos. Unos efectos que sabemos que son humanos por comparación, porque no los encontramos en ningún otro animal.

Para saber qué facultades serían virtuales y así encontrar una muestra desde la que poder definir qué es facultad virtual, no podemos acudir a un «catálogo de facultades virtuales» porque la lista es demasiado diversa: la razón, la consciencia, la sociabilidad, el lenguaje, el pudor, la imaginación, la memoria, el amor-propio, la piedad, etc. Pero sabemos cuales son las facultades presentes en el origen, en el estado de naturaleza, lo que nos permite plantear un recorrido inverso a partir de las sensaciones y el instinto físico. Lo que nos encontramos al informarnos sobre estas dos facultades obligatorias es que tanto la una como la otra están sujetas al desarrollo. Las sensaciones se pueden desarrollar como razón infantil o sensitiva, esto es lo que se busca en *Emilio* con el infante; y los instintos físicos son la base con la que desarrollamos un espíritu capaz de organizarse para regular nuestra conservación, una consciencia de nuestras necesidades y la manera de satisfacerlas. Pero en cualquiera de estos dos desarrollos necesitamos activar toda una familia de facultades como la imaginación, la memoria o el ra-

zonamiento, que es una de las facultades principales y que en muchos casos se ha utilizado de forma definitoria, por lo que conviene aclarar su estatus.

La razón es una facultad a la que Rousseau se refiere con los siguientes términos en *Emilio*: «la razón, que no es por así decirlo, más que un compuesto de todas las otras [facultades], es la [facultad] que se desarrolla con más dificultad y más tarde»(EDE, 317 citado en Beyssade 1988, 200). Es una facultad que el hombre tiene que adquirir siguiendo su propio desarrollo. En un primer estado, se presentaría como razón sensitiva que ordena la actividad de los sentidos y, a continuación, como una razón intelectual capaz de comparar ideas sencillas y desarrollar ideas más complejas. Este desarrollo concluye en la adquisición de una forma autónoma fundamental para el hombre: «el hombre no comienza a pensar fácilmente, pero una vez que comienza no deja nunca de hacerlo»(EDE, 550 citado en Beyssade 1988, 201). Alcanzamos un estado en nuestro desarrollo en el que ya podremos desarrollar la moral que, a ojos de Beyssade, «necesita, no solo para ejercerse sino también para formarse, las luces de la razón»(201) y nos permite ser un hombre responsable y social. La conclusión curiosa porque supone desechar la posibilidad de que el hombre sea social de forma natural. Considera Beyssade que, sin moral, el hombre no podría reconocer nada más que su propia necesidad; por lo que, para ser sociable, necesita desarrollar previamente la razón y con ella la moral. Pero también aprendemos de este proceso que la realización del hombre tal como lo conocemos requiere un proceso complejo en el que intervienen familias completas de facultades.

Beyssade vuelve así sobre la cuestión de la perfectibilidad como concepto que puede recoger todas las necesidades e implicaciones que suponen el desarrollo del hombre del hombre. La complejidad que se da en el proceso que asocia al concepto sería propia tanto del animal como del grupo. En sí, la perfectibilidad no es una facultad, sino una propiedad: «la perfectibilidad no es tanto una facultad real, al lado de otras, como algo propio o una propiedad, la posibilidad de perfeccionarse propia de todas las facultades del hombre»(Beyssade 1988, 204). En ella encontramos la clave con la que explicar cómo funcionan las facultades virtuales, que no parecen ser una presencia unitaria y concreta dentro del hombre sino la posibilidad que tienen nuestra entidad de desarrollarse, de volverse compleja, de construirse. Intentar una tipología de las facultades virtuales, como el ejemplo de la razón, lo que nos dice realmente es que no podemos encontrar un «desarrollo unitario, sino una pluralidad de desarrollos que se condicionan entre sí, desde las luces a las pasiones y desde las pasiones a las luces»(205). La virtualidad de las

facultades residiría por tanto en la capacidad del hombre para perfeccionar estas facultades combinándolas de forma armoniosa.

El modelo de hombre que subyace a este pensamiento del desarrollo sería un hombre capaz de construirse, de realizar un espacio propio combinando los elementos que tiene a su disposición.

Por desgracia, para nuestros intereses, Beyssade no hace una descripción concreta de cómo es este hombre, qué lo define, pero sí nos aclara que la segunda naturaleza del hombre es, en realidad, un desarrollo de la primera; que no hay una rotura en el ente ni una transformación en su humanidad sino una construcción, lo que también observó con acierto Durkheim: «Para que el equilibrio original hubiese podido mantenerse de forma indefinida, habría sido necesario que el hombre fuese refractario a cualquier cambio, que no fuese perfectible»(Durkheim 1918, 22). Aprendemos así, de las facultades virtuales que el hombre no está sometido más que a lo que él mismo construye.

2.5. El hombre libre

2.5.1. *Grøethuysen, el ser de la libertad*

J.-J. Rousseau(Grøethuysen 1949) es una monografía sobre el pensador ginebrés esquiva pero con gran interés de Bernard Grøethuysen. Es un texto póstumo que sale a luz 20 años después de ser manuscrito. Fue concebido como parte de una obra dedicada a los pensadores del XVIII francés, *Orígenes del espíritu burgués en Francia*, del que solo llega a publicarse el primer tomo en 1927 quedándose este trabajo huérfano.

El escaso impacto que ha tenido el texto, a pesar de estar firmado por un autor con la reputación de Grøethuysen –recordemos que es discípulo de Simmel y Dilthey y que fue un actor importante en el escenario cultural de principios del siglo pasado– se puede deber a una publicación tardía. Tal vez, si hubiese salido a la luz en el momento de su redacción, podría haber competido con el éxito de Cassirer. Pero su suerte fue otra, vio la luz en un momento menos propicio y su recepción ha sido más matizada y entre los comentaristas con más renombre del siglo XX que pudieron conocer el texto solo le dará importancia Bazcko. Burgelin, por ejemplo, no hace referencia alguna; Gouhier lo recupera en algún momento puntual, también Goldschmidt, pero sin prestarle mayor atención, etc. Hoy se puede encontrar en muchas bibliotecas el texto original o alguna de sus traducciones, como la española, de 1985, a manos de Aurelio Garzón del Camino(Grøethuysen

1985). Es un texto que merece la atención de cualquiera que inicie sus pasos en el estudio de Rousseau y no podemos más que recomendarlo.

Buscando el modelo de hombre que nos presenta esta interpretación iniciamos un bloque que titulamos «El hombre libre» donde vamos a recoger unas lecturas en las que se le da especial importancia al hombre por su capacidad creadora de un espacio propio; un aspecto que Groethuysen resalta desde un primer momento reconociendo la importancia de la pregunta por el hombre que, a su entender, es el término sobre el que se articula el pensamiento de Rousseau para pensar el mundo y construir un sistema de tintes revolucionarios. Cierto es que no se anima a presentar un modelo concreto de hombre, pero sí apuesta firmemente por establecer la clave de su esencia.

Nos señala que en los tiempos de Rousseau, otros autores, como Hobbes o Pufendorf, ya se estaban apoyando en una imagen concreta del hombre como fundamento de su pensamiento. Podríamos identificar como característica específica del pensamiento ilustrado esta premisa que encuentra su justificación en la nueva perspectiva histórica que se está desarrollando. Al considerar que el hombre es el eje de todo lo que sucede, la dialéctica entre el hombre y la teodicea se sustituye por el vínculo entre el hombre y lo mundano, aquello que se da a partir de los designios de los individuos que conforman el mundo y debe ser explicado, pues, conocernos, es la única forma de dar una respuesta a los problemas que enfrentamos cotidianamente. En este contexto «el hombre natural de Rousseau [...] no se distingue, al menos en principio, de los hombres primitivos contruidos según la fórmula clásica. Forma parte de la serie de hombres formados por la imaginación constructiva de los filósofos que intentan rehacer el mecanismo del fundamento humano, tal como intentan recrear el universo»(Groethuysen 1949, 13). Buscar el hombre original o primitivo no es una novedad.

Coincide este interés con el ansia más común de los hombres de las Luces, la de encontrar modelos simples que expliquen lo complejo, dominar los elementos con los que se teje la realidad poniéndolos al alcance del hombre. Solo a través de las partes podremos conocer la totalidad porque somos un sujeto imperfecto, incapaz de desarrollar una mirada perfecta; solo con una garantía exterior y la posibilidad de una mente perfecta podríamos plantearnos el conocimiento a través de la complejidad. Por esto mismo el hombre natural es en modo y objeto lo que pide este método de estudio. Tomemos como referencia el *Segundo discurso*, donde la posibilidad del estado natural no es más que una hipótesis con la que describir un posible estado primitivo; así es como entiende Groethuysen el objeto

del hombre natural en el pensamiento de Rousseau, una propuesta más de tantas para pensar en el hombre «y aún así, este homúnculo se distingue de otros productos de su especie, concebidos en el laboratorio del pensamiento abstracto. Es el niño malcriado de su linaje. Recién salido de la incubadora, lanza un alegato vehemente contra la sociedad; le da la vuelta a la historia, acusa a los hombres y los invita a seguir su ejemplo. Un ser enclenque y pálido, fruto del pensamiento, se opone a toda la humanidad. Pretende ser el único hombre de verdad y erigirse como modelo»(Groethuysen 1949, 13).

Las diferencias del hombre natural que presenta Rousseau se deben en gran medida al método que utiliza para construirlo. Groethuysen se interesa en las particularidades del mismo; la principal es la utilización de un principio de aislamiento a la base. Rousseau piensa el hombre como un ser individual y no como un objeto grupal puesto que si queremos conocer la verdadera naturaleza del hombre, debemos tener en cuenta que el hombre es un ente individual aunque lo concibamos de forma plural. La humanidad no se refiere a un único individuo sino a individuos diferentes. Conocer el origen, pensar en el origen, nos lleva hacia la sustancia que pervive debajo de las adquisiciones que nos proporciona la condición civil en un proceso que no puede ser de privación, sino de abstracción. Si consideramos la existencia de un hombre primitivo, de un hombre previo al hombre actual, no podemos confundir la evolución que nos lleva de lo primitivo a lo actual con un camino de ida y vuelta, porque el espacio recorrido es absoluto. La única posibilidad cognoscitiva que nos proporciona la teoría es deshacer el camino. Buscar el hombre original en un dibujo de un hombre privado es el error del que acusa Rousseau a sus contemporáneos y le impulsa a afirmar que el hombre primitivo tuvo que ser un individuo autosuficiente, de forma que no estuviese abocado a la extinción ni a las necesidades externas, porque lo que queremos conocer es cómo sería aquel hombre internamente. Podemos encontrar un modelo a seguir en los salvajes y los animales, buscando en ambos aquellos elementos que le son comunes y que a su vez también están presentes en el hombre tal como lo conocemos, sin por ello caer en la confusión de lo que es propio de unos y de otros. La entidad del hombre, por tanto tiene un carácter etnológico, ese carácter que ha resaltado Levi-Strauss en los textos del ginebrés, porque sin destilar todas aquellas imágenes de hombre que poseemos no podemos pensar en un modelo de aplicación universal. Necesitamos encontrar una respuesta para la variedad de individuos.

Groethuysen observa que, en el proceso de abstracción del hombre civil, Rous-

seau insiste sobre este aspecto comunitario al que quiere dar una explicación pero lo aleja de la dimensión natural. Volver hacia atrás supone privar a un ente que ha sido transformado, que ha evolucionado, de aquello que le permite ser como es; no se trata de coger a un habitante de nuestras ciudades y soltarlo en la selva amazónica sin ninguno de los instrumentos que conoce, como si los *mores* y los instrumentos que los habitantes de la selva utilizan para sobrevivir no tuviesen la misma sustancia que nuestra civilización occidental. Todas las sociedades desarrollan su propia civilización y ningún hombre es impermeable a este contexto transformador. Debemos apelar a la historicidad para entender lo que somos actualmente; apelar a la historicidad como expresión de este desarrollo común de hábitos, herramientas, soluciones, conocimientos, etc. de los que, desde el primer salvaje hasta el último inglés, nos servimos para mantener con vida un ente que no se expresa en tales accidentes.

Los problemas del hombre actual se aclaran cuando tomamos conciencia de este factor histórico-social que nos transforma y nos damos cuenta de que no somos más que una tendencia. Nuestra lucha es contra las cadenas que nosotros mismos nos ponemos, no debemos ir a buscar su origen en nuestro ser primitivo. «El hombre natural está en nuestro ser y son las influencias sociales provenientes del exterior las que nos desvían de nuestro verdadero destino. Nosotros somos lo que somos, pero no sabemos ser lo que somos, porque hay fuerzas que actúan en el sentido contrario sobre nosotros y nos hacen olvidar lo que debemos ser. De este modo, ser en realidad lo que se es se convierte en una tendencia, una aspiración»(Groethuysen 1949, 119). Groethuysen insistirá en que la historicidad es algo impropio a nuestro ser que nos impone una imagen particular de hombre, que nos transforma en el hombre del pueblo, un ente con diferentes perspectivas que el hombre natural y en el que el instinto se transforma en la voluntad general. Establece que la voluntad popular equivaldría al instinto, «un impulso propio del pueblo, la voluntad del yo colectivo, que no hay que confundir con no se qué sabiduría que solo se hace entender en leyes preconcebidas»(Groethuysen 1949, 76). Mientras que el hombre natural posee un instinto con el que se adapta al medio y sobrevive, el hombre del pueblo tiene la voluntad del grupo como fuerza de adaptación y supervivencia. De nuevo encontramos una exposición de un pensamiento dinámico, con elementos en movimiento.

La diferencia entre instinto y voluntad general se debe al contexto en el que se produce, a las dos dimensiones que encontraríamos en el modelo de hombre que tiene Rousseau en la cabeza según Groethuysen. En él, lo social y lo natural

«son dos tendencias que se enfrentan en nosotros, dos formas de ideal que el hombre no sabe como realizar a la vez»(Groethuysen 1949, 120). Por lo que al encontrarnos en el espacio social, el hombre del pueblo no sabe como volver o dar salida a aquel ser natural que se encuentra en su interior, siendo esto un problema al que no podemos enfrentarnos de forma directa. La faceta histórica del hombre le es propia y le distingue de otros entes, generando una dimensión propia; su parte natural no le abandona en el desarrollo de la historicidad pero no sabemos como gestionarla desde fuera de nuestro contexto histórico, queda oculta tras el velo que nosotros mismos construimos aún si sigue siendo la encargada de mantener nuestra existencia.

La pregunta por el hombre primitivo está encauzada en un valle de necesidades. Buscar el hombre original es buscar el punto por el que discurre un ente capaz de sostener sobre sus espaldas un desarrollo histórico que cubre todo su horizonte, mientras, sus pies caminan sobre una naturaleza de la que se ha privado a sí mismo. El hombre original debe permitirnos explicar porqué y cómo hemos logrado ser completamente libres en un espacio que construimos nosotros mismos: «La libertad se confunde en la idea de Rousseau con la propia existencia del hombre»(Groethuysen 1949, 157). Si, como señalaba Groethuysen, el hombre natural que imagina Rousseau se erige en el malcriado entre su prole es porque, frente al uso de su persona como justificación de un cierto status del individuo, el hombre originario en el que piensa Rousseau es el motor inmóvil de todos los accidentes del individuo; no justificará ni la sociedad ni la historia, que puede ser tan perniciosa como benigna, solo reafirma su existencia y expresa el modo de ser de la misma que conocemos únicamente en su libertad: «La libertad es la afirmación más alta de la naturaleza humana. Decir que el hombre debe ser libre, es reconocer el valor absoluto de lo que es humano»(159).

A ojos de Groethuysen, Rousseau se habría sentido molesto con los consejeros que en nuestros días pregonan que las personas deben decidir ser libres; ¿cómo podemos recuperar o reclamar nuestra libertad si ya forma parte de nuestra constitución? Quizás podemos pensar en reconducir nuestra vida o esforzarnos más en nuestras decisiones, pero no dudar de que ya somos libres. «No empecemos por establecer lo que el hombre debe ser, sino por reconocer lo que es, no empecemos por corregir en él su naturaleza, sino por seguirla»(Groethuysen 1949, 159). La interpretación de Groethuysen celebra esta defensa de la libertad revolucionaria: «Se había dicho, antes de que Rousseau lo hiciese, que la libertad es un derecho natural, que este derecho a la libertad se deriva de la constitución huma-

na. Pero como tantas otras concepciones de los teóricos del derecho natural, este derecho no era más que una fórmula»; con Rousseau se simplifica la fórmula, «El hombre nace libre, y no hay más que decir»(161).

La recuperación sustancial que hace Groethuysen de la libertad en el hombre es uno de los aciertos que nos llama la atención de esta lectura. Con el paso del tiempo y la puesta en orden de las fuentes primarias, esta idea se ha ido asentando, pero es llamativo ver una apuesta tan fuerte por la dimensión ontológica de la libertad en este texto. Podría considerarse un síntoma de lo forzadas que han sido algunas lecturas y que no hacía falta esperar tanto para evitar confusiones que hoy parecen infantiles. Groethuysen no confunde, por ejemplo, la libertad en el espacio social –la libertad civil, como la llama Rousseau específicamente– con la libertad inherente al hombre y respeta a su vez la relación y extensión de la libertad, llamémosla metafísica para entendernos, con la libertad civil. De manera que recupera en unos términos muy actuales el problema de la libertad en el pensamiento político de Rousseau: «lo que necesitamos, no es solo actuar o pensar libremente, sino *ser* libre, *vivir* libre»(Groethuysen 1949, 157). Por esto mismo, reflexionar sobre la libertad o acudir a cuestiones relativas no es una labor limitada al quehacer de los filósofos, sino que todo pensamiento o actividad que quiera ser juzgada ha de partir de la presencia inherente de la misma en la existencia individual. Debemos evitar convertir la libertad en un objeto o en un añadido, no hay que pensar en la libertad como un elemento a conocer, sino como un elemento fundamental de nuestra realidad ya que el hombre es libre en su esencia y por eso «no debe conocer otra ley que aquella que está grabada en él y le asegura la libertad»(157).

El modelo de hombre natural que buscamos tiene que explicar esta legislación natural que nos otorga una libertad metafísica, porque solo así podemos entendernos realmente. La búsqueda en lo primitivo encuentra su respuesta en un ente que es libremente. El hombre según Rousseau sería libre, siendo esta libertad un principio metafísico sobre el que construir todo el espacio civil. La deconstrucción de lo que somos nos lleva a encontrarnos con la libertad con la que hemos podido alternar nuestro ser hasta ser lo que ahora somos.

Groethuysen acierta sin duda en seguir la dirección que impone Rousseau a la hora de hablar sobre el hombre. Lástima que, tal vez por falta de tiempo o simplemente porque el objetivo de su lectura perseguía una dimensión distinta del pensamiento de Rousseau, no desarrolle de un modo más completo la imagen que este ser libre implica. En su texto plantea la esencia libre del hombre como

fundamento cósmico pero nos deja huérfanos en lo que se refiere a la permeabilidad entre hombre de la naturaleza y hombre del hombre. La conexión entre ambos podría considerarse evidente, pero lo evidente siempre es lo más difícil de comprender; evidente parece ser la presencia de la libertad en el origen del pensamiento de Rousseau y no son pocas las ocasiones en las que esto se olvida. Y así «discutimos sobre el buen salvaje, discutimos sobre el hombre errante en los bosques [mientras] el hombre de la naturaleza al que Rousseau le había dado vida se convierte en una abstracción sentimental, sin vida y sin fuerza»(Groethuysen 1949, 335).

2.5.2. *Burgelin, el hombre como existencia libre*

Entre las referencias inevitables en los estudios rousseauistas, Burgelin ocupa el podio. Su texto de 1951, *La filosofía de la existencia de J.-J. Rousseau*(Burgelin 1973) es un clásico presente en todas las bibliografías y es más fácil encontrarlo por los estanterías de las bibliotecas que muchos textos del propio de Rousseau. Su participación en la erudición rousseauista va más allá de este volumen, pero en esta ocasión olvidaremos otros textos porque nos interesa recuperar la imagen del hombre presentada en la obra que ha sido y sigue siendo leída.

La filosofía de la existencia de J.-J. Rousseau es una monografía sobre Rousseau a la manera que se hace popular a lo largo del xx, como lectura global de la obra y vida del ginebrés con el objetivo de establecer la coherencia de un pensamiento que se da por supuesto que es contradictorio. Enlazando citas de distintas obras y utilizando como contexto las vivencias del ginebrés se intenta destilar un sistema en el que el pensamiento de Rousseau quede recogido; pero siempre nos queda la duda de si el resultado obtenido es una lectura muy particular que nos sobrepasa por su extensión y riqueza. No nos entiendan mal, todas las lecturas, empezando por la nuestra, son particulares y todas ellas necesitan un discurso que las sostenga. Lo que señalamos es que ante esfuerzos titánicos como el de Burgelin, el discurso con el que nos enfrentamos se convierte en una nueva obra a interpretar.

Desde el título, Burgelin advierte que su intención es encontrar una filosofía de la existencia en la doctrina de Rousseau; podríamos añadir que acompañando esta filosofía también encontraríamos una retórica existencialista, pues, encabezando el índice encontramos un capítulo titulado «El mensaje» en el que otorga a la obra de Rousseau una intencionalidad oscura para poder hacer llegar al público un complejo comunicado. Burgelin señala la presencia de un juego entre autor,

escritor y personaje con el que se intenta transmitir un pensamiento que nunca sería capaz de florecer en la ya tierra yerma de la filosofía. Nos anuncia que el pensamiento de Rousseau será un pensamiento distinto, que parte de la crítica a la filosofía académica para llegar a la propuesta de una filosofía existencialista, una filosofía para todos. Burgelin expone los términos de esta crítica como un abandono de la filosofía académica en favor de lo que denomina una «filosofía del dictamen», atendiendo a aquella máxima moral que Rousseau añade a la actividad racional por la cual la filosofía «comienza cuando cada uno entra en sí mismo para leer la verdad y comprender el límite de su ciencia»(Burgelin 1973, 62).

Es cierto que Rousseau ni defiende, ni podemos esperar que lo haga, que su filosofía es una filosofía de la existencia, pero Burgelin tampoco espera que el ginebrés se adhiera a una corriente posterior a él. Lo que nos quiere decir al afirmar que hay una filosofía de la existencia en Rousseau es que la actitud que tomará este pensador se ajusta a un pensamiento que está aún por venir. «Cuando Rousseau dice: “No soy un filósofo”, lo hace porque comprende que no está listo para identificarse con una construcción intelectual cualquiera, con un sistema de conceptos; conforme a la lección de Sócrates, el hombre está más allá de sus fórmulas y las juzga. Pero cree que es bueno pensar, véase sistemáticamente, y él mismo se lo ha propuesto, en contra de todos sus impulsos profundos, si su pensamiento está comprometido con la visión que traduce el dictamen, encargado de unir la existencia y la especulación»(Burgelin 1973, 93). Las condiciones a las que hace frente su pensamiento son las de una filosofía de la existencia.

Burgelin nos presentará a lo largo de su monografía el recorrido que realiza el ginebrés para construir un pensamiento fundado en «La existencia»(capítulo IV) como eje que lo articula y cuya «Expansión»(c. V) se produce en un ser histórico el cual deberemos pensar desde «La filosofía de la historia»(c. VI). El análisis de nuestro devenir nos mostrará como «El hombre original»(c. VII) se queda atrás por culpa de la «Desnaturalización»(c. VIII). Llevándonos a una situación donde nos interesará buscar los secretos de «La vida simple»(c. IX) para descubrir que nos encontramos en un baile de «Máscaras»(c. X) y llegar a la conclusión de que debemos reflexionar sobre cómo alcanzar la felicidad utilizando la «Bondad natural»(c. XI), «La virtud»(c. XII) y «La sabiduría»(c. XIII); los medios con los que salir victoriosos de la lucha entre «El tú y el yo»(c. XIV) y «El problema de Dios»(c. XV). La reflexión nos acaba depositando en uno de los temas más importantes de la doctrina de Rousseau, el problema de «Religión y sociedad»(c.

xvi). La solución parece esconderse en lo propuesto por el ejemplo de «Wolmar o el ateo virtuoso»(c. xvii) como una forma de enfrentarse a la relación entre «Religión y persona»(c. xviii). Todo un recorrido que nos lleva a reconocer en el plan diseñado en Emilio para la construcción de «La ciudad»(c. xx) ideal en la que poder existir en paz. Se cumple así el objetivo de una filosofía del dictamen, que desde el conocimiento del hombre logra dominar su naturaleza.

«La tarea que [Burgelin emprende] es encontrar, si fuese posible, las intuiciones fundamentales que permiten poner en orden los aspectos diversos y a veces opuestos de [la] obra [de Rousseau]»(Burgelin 1973, 570) para poder integrarlo dentro de una ortodoxia filosófica. Su esfuerzo alcanza sin duda un resultado muy digno al que le falla la falta de perspectiva, pues un proyecto así no se puede llevar a cabo solo con dos ojos. No podemos olvidar que toda obra está marcada por una intención, por un objetivo o una labor que siempre acaba imprimiendo su huella y una deriva a los planteamientos que presenta. Sucede igual con Rousseau; en muchos casos podemos comprobar que no crea ideas nuevas y que su valor está antes en la impronta que en los contenidos. Lo que aporta Burgelin con este texto es una lectura interesante del pensamiento de Rousseau, información para la comprensión de su extensión e, inevitablemente, una visión parcial del mismo. Sería un error extender la interpretación más allá de su condición.

Entiéndase correctamente. Cuando hablamos de la parcialidad y las derivas que pueda tener la imagen de Rousseau propuesta por Burgelin no lo señalamos como un elemento nocivo de por sí. Nuestra lectura no podrá evitar esta misma parcialidad. Lo nocivo es que como lectores no seamos capaces de reconocer las taras y nos aferremos a la primera lectura como si fuese la última; que, como ha sido nuestro caso, creamos encontrar en Burgelin toda la verdad sobre la obra de Rousseau cuando lo que nos da es la posibilidad de volver a leer a Rousseau y ampliar nuestra comprensión del texto acumulando perspectivas. Hacemos esta advertencia porque el embrujo que Burgelin ha generado en algunos lectores nos obliga a ello.

La imagen de Rousseau que nos propone Burgelin está marcada por la dimensión existencial y una urgencia moral. Desde una perspectiva existencialista, «el problema de Rousseau, su problema filosófico al menos, está en la relación de estos dos temas que encontramos juntos constantemente a lo largo de su obra: ¿cómo podemos unificar el orden y la existencia?»(Burgelin 1973, 572). Mientras no logremos una respuesta, nuestra existencia será desgraciada, pues el hombre solo puede «ser feliz en un mundo ordenado»(572). Mientras no logremos

casar estos dos términos, nos encontraremos en una nada vertiginosa donde descubrimos la necesidad de un tercer término para la angustia que subyace en las reflexiones de Rousseau cuyo «origen está en nuestra libertad»(572). El horizonte de Rousseau, a ojos de Burgelin, es completamente existencialista.

Con esta premisa, hay que decir que la imagen del hombre que maneja Burgelin es más bien una imagen de su existencia que de su ente. Una imagen en estrecha relación con la ética, tal como nos advierte el propio Burgelin: «El principio fundamental de la ética se confunde con un descubrimiento sorprendente: la existencia de ese yo inalterable y absolutamente libre que es el sujeto libre»(Burgelin 1973, 119); un sujeto libre cuya sustancia es, como veremos, una existencia concreta. La que sería una pregunta por la entidad del hombre ha de ser entendida como una pregunta por la existencia, algo inevitable desde la perspectiva de un lector que considera que «la existencia» es «el único modo de adhesión al ser»(123) y que el estudio del ser es una cuestión que Rousseau trata exclusivamente a través de la religión.

Queda así constituida la pregunta por el hombre como la búsqueda de una imagen que explica la existencia o el darse de un sujeto de forma inalterable en su extensión temporal. Una inalterabilidad que para Burgelin es uno de los elementos fundamentales de Rousseau a la hora de hablar sobre el hombre, y a la que vincula con la posibilidad de la libertad. «Todas las conspiraciones del mundo no pueden cambiar nada en nosotros [...] Nadie puede nada contra mi cuando lo decido»(Burgelin 1973, 119). Este es sin duda uno de los aspectos más ricos del sistema de Rousseau, la necesidad en el origen de aquello que es capaz de articular la diversidad concreta. La diferencia entre los hombres no supone un modo o un elemento a tener en cuenta en la descripción del hombre, sino un elemento constitutivo del conocimiento que podemos tener de los hombres. Esta cuestión, más propia del problema de la individuación, tiene una vigencia concreta en lo que se referiría a la entidad del hombre, en tanto que la entidad de este ente debe ser capaz de justificarse previamente a la existencia de tal diferencia. Incluso más allá, la entidad del hombre debe ser la articulación de la diferencia. Burgelin traduce esto en una búsqueda, la de un hombre completo, inalterable y cerrado: «La ambición de Rousseau es que el yo no deje nunca nada fuera de él, que se constituya al mismo tiempo una unidad perfecta, sin fisuras por las que pueda entrar la inquietud, [...] y de una profundidad insondable, reservada»(120). Los planteamientos de Rousseau, desde la elección de aquella que es la primera pregunta hasta el enjuiciamiento de la sabiduría, desde la perspectiva de las po-

sibilidades que nos ofrece para ser felices, dan sin duda cabida a la inclusión de esta necesidad; pero esta búsqueda que, por otra parte, nos obliga a ser infelices, no concuerda con la felicidad como una necesidad constitutiva del hombre. Esta es la base sobre la que se apoya el planteamiento de Burgelin; la búsqueda nos lleva al planteamiento de la posibilidad de un hombre original, al encuentro con la posibilidad de un hombre de la naturaleza feliz e independiente, y frente a este hombre natural originario, el hombre del hombre que ha de luchar por recuperar su unidad. Entre ambos, la existencia como vínculo.

Burgelin entiende que la crítica del Vicario saboyano a Descartes quiere afirmar la existencia como respuesta única a la necesidad del sujeto. En esta crítica, el Vicario cambia el *je suis*(soy) cartesiano por un *j'existe*(existito); una crítica que nos resultará extraña como españoles ya que en nuestra lengua se supone que Descartes afirma «pienso luego existo», mientras que en francés y en latín el verbo empleado es ser. Esta variación lingüística no debe ser considerada solo como curiosidad, dado que modifica inevitablemente nuestra comprensión inmediata del dilema cartesiano y dificultará que entendamos análisis y críticas como sucede con la del Vicario. Tomemos en consideración que el proceso de reafirmación de la existencia de Descartes se produce a través del pensamiento y que este nos eleva hacia el ser –a través de la introducción de la posibilidad de la negación del mismo, en una especie de reducción al absurdo–; mientras que la propuesta del Vicario es constatar nuestra existencia desde la experiencia que tenemos de la misma, la sensación de estar vivos, que necesitamos para poder pensar y construir desde esta constatación la posibilidad conocer al ser o no. Descartes piensa la duda para buscar la certeza y el Vicario no necesita más que la consciencia: «Mientras que en Descartes el pensamiento desvela la existencia, pero nos fija en el ser, en Rousseau el sentimiento de existencia nos instala en el ser como presencia para el mundo y para si, e incluso el pensamiento no es más que un modo secundario que tiende a velar este hecho primitivo con palabras»(Burgelin 1973, 124).

Este giro existencial, desde la perspectiva de Burgelin, nos llevará hasta el punto de que Rousseau estaría evitando la dualidad y, lejos del sustancialismo y el formalismo, instalándose en la evidencia de una existencia que definirá así: «La existencia es por tanto propiamente consciencia de existir, existencia para si. Es también experiencia vivida, es decir, la unión del puro sentir, que podríamos concebir como algo anónimo y que flota en alguna duración sin forma, a un centro pronominal y en un enriquecimiento progresivo debido al hecho de

que se trata siempre de una presencia para el mundo que toma una forma personal»(Burgelin 1973, 125). Dice Burgelin que «Yo soy debe traducirse en seguida: yo soy uno. La unicidad es al mismo tiempo unidad: la infinita diversidad de las situaciones sufre una integración constitutiva del yo, que introduce su categoría fundamental, el tiempo»(126). Es esta una de las principales cuestiones que afectan al pensamiento de Rousseau y Burgelin se hace cargo de la misma en un tono ético –«con la temporalidad aparecen las categorías éticas»(126)–, preocupándose principalmente por cómo esta aparición de la extensión temporal afecta en un plano psíquico al hombre, supone una redefinición de la felicidad y qué implicaciones tiene la condición diacrónica como rotura de la identidad metafísica –que está marcada siempre por la perfección–. Por tanto, este yo unificador de las distintas consciencias debe ser evaluado como acompañante de un yo instrumental, que Rousseau no niega en ningún momento. Una cuestión que nos lleva a entender que «el yo aparece como una fuerza *sui generis* de juicio»(127) que se apoya cronológicamente en el sentimiento de una conciencia intelectual de mi existencia. Lo cual nos permitiría dar un sentido al desarrollo del yo que se propone en textos como *Julia*, donde la razón alcanza un grado en el que debe someter a los sentimientos. Estaríamos ante el desarrollo cronológico de un ego que tras la toma de conciencia del sentimiento de existencia iría desarrollándose de forma histórica hasta la adquisición de una conciencia del orden; un desarrollo totalmente armónico con la evolución ética propuesta en los escritos de Rousseau. Es importante señalar que este planteamiento daría sentido a las repetidas afirmaciones del ginebrés en favor de una vida que es acción antes que reflexión: la reflexión no cabría ni tendría sentido hasta que la actividad vital consciente fuese capaz de desarrollar la posibilidad de apreciar un orden.

La urgencia por la extensión práctica de la definición impide especificar realmente la existencia en términos ontológicos. La introducción de la persona nos desubica respecto de la pregunta por la entidad. Se podría argüir que «persona» puede ser un término adecuado para una descripción ontológica, pero esto sería solo si previamente le damos un valor absoluto o si lo transformamos en algo equivalente a un alma o un espíritu que se concreta en diferentes existencias. Ambos caminos no aparecen en la exposición que hace Burgelin. Su discurso y su construcción son coherentes con lo que este comentador identifica como el sistema de Rousseau, pero hay que tener en cuenta que este sistema es, a sus ojos, de carácter moral; la construcción teórica del mismo no parece tan relevante como su afeción y articulación respecto la actividad. La actividad será por tanto

aquello que ha de justificar el acierto de lo pensado, el objetivo. Si bien Burgelin no dejará escapar dos aspectos muy importantes en la concepción ontológica del hombre de Rousseau. Por un lado la extensión temporal y por el otro el reconocimiento individual. Dos elementos que estarán muy presentes en el pensamiento de Rousseau y que son sin duda las dos aportaciones más importantes que hace Rousseau al pensamiento moderno.

La sensación de existencia nos llevaría a una consciencia unitaria de nuestras acciones que dibujarían ante nosotros una evolución hacia la adquisición de una consciencia del orden. Mientras tanto, las dudas y las decepciones que produce el error decorarían el malestar y la corrupción de la que Rousseau acusa a la sociedad, al otro. La voluptuosidad de la existencia a través de los distintos estados y momentos de la vida sería el origen del mal y la imposibilidad de encontrar la felicidad en un estado incapaz de superarlos, un estado en el que a través de un presente absoluto o la certeza de que todo se debe a un orden externo nos quitase el peso de tener que decidir qué es lo correcto perdiendo todo acceso al presente. La proyección de una decisión, la proyección de lo que puede suceder, la proyección de nuestra voluntad en el otro para poder conocerlo, etc. todo nuestro pensamiento y actividad consciente caerá sobre nosotros a modo de castigo: «el hombre sintiéndose existir está obligado a enfrentarse con el universo para prolongar y mantener esta existencia, es una necesidad absoluta. Pero bien, haciendo esto, pierde su felicidad, pues se divide, la acción cubre en él el sentimiento de existir»(Burgelin 1973, 131).

Si somos estrictos, la imagen propuesta no hace referencia al hombre como objeto único, sino al hombre, su quehacer y las circunstancias que lo provocan. Por esto mismo echamos en falta la cuestión de la libertad, término sin duda definitorio de lo que es el hombre en Rousseau, que debería ser un modo anterior a la historicidad; y no por obligación metafísica sino porque así parece requerirlo el pensamiento de Rousseau. En cambio, Burgelin la introducirá como una fuerza subyacente en la que se expresa la posibilidad de nuestra propia posibilidad y la razón de nuestra desgracia. Teniendo un sentido más ético y menos existencial aún si se nos presenta como el elemento propio de una existencia feliz, ya que como habría señalado previamente Burgelin, nuestra existencia parece estar condenada a la desgracia: «Para Rousseau, no sabríamos disfrutar de nuestra actividad más que a condición de que esta sea completamente libre, es decir, libre de toda traba, al menos proveniente de los otros hombres»(Burgelin 1973, 132). Encontramos aquí una flaqueza del planteamiento de Burgelin, que, como

en el caso de Gouhier o Cassirer, por ejemplo, nos obliga a preguntarnos: ¿por qué razón deberíamos hablar de una sola libertad con diferentes efectos cuando Rousseau es el primero en diferenciarlas?

Por su parte Burgelin intenta hablar siempre de una misma libertad. Así, por ejemplo, al inicio del capítulo VIII, «Desnaturalización», enfrenta la libertad contra el orden natural: «El hombre original vive en armonía con una Naturaleza que no constituye un hecho simple sino un *orden* establecido por Dios. Cualquier cambio introduce un desorden, un mal, del que no tiene responsabilidad Dios, sino la libertad humana que lo produce»(Burgelin 1973, 236). Dado que Rousseau nos habla de que el hombre es libre y perfectible, o de una libertad natural, no podemos aceptar que sea la libertad aquello que nos separa ontológicamente de la naturaleza, más aún, cuando el hombre de la naturaleza presentado en la primera parte del Segundo discurso es feliz por ser libre, sin dependencia.

No podemos aceptar la postura de Burgelin según la cual: «el primitivo todavía inconsistente se perdía en el todo, su libertad se mantenía virtual»(Burgelin 1973, 268), pero es esta la postura que presenta el francés. Burgelin entiende que para Rousseau la libertad sería una facultad virtual, por lo que la perfectibilidad debería acogerla en sí. Pero en realidad la posición que ocupa la libertad parece ir más allá de lo que podríamos entender como el campo de la perfectibilidad ya que según Burgelin: «Justo antes de la consciencia, la libertad está en el centro: mientras que Émile no es más que un conjunto de funciones biológicas, tiene el máximo de libertad compatible con su estado»(497); y la educación que describe a continuación nos propone un desarrollo de Emilio hacia el disfrute y control de la libertad, que a su modo de ver sería el eje de la formación física y psíquica del hombre. Pero como veremos más adelante, Rousseau establece ciertas similitudes entre el animal y el hombre, señalando como diferencia básica la capacidad de actuar y reaccionar de un modo concreto; la falta de garras o pelo nos deja cubiertos de una piel blanda y unos dientes incapaces de desgarrar la carne: ¿surge la libertad de nuestra condición física o se desarrolla la libertad de una manera física a través de nuestra capacidad psíquica? La respuesta de Burgelin parece ser la siguiente: «La naturaleza toma entonces su valor dialéctico: instrumento de nuestra liberación, es metamorfoseada por sí misma en coacción»(497); o lo que vendría siendo similar, todo el hombre pareciera ser una virtualidad atrapada en el cuerpo.

La forma que tiene Burgelin de comprender la filosofía de Rousseau como un proceso con objetivo claro parece cegarle. Parte de que «su objetivo es muy preci-

so: quiere determinar cómo es justamente la realidad del hombre moderno»(Burgelin 1973, 213) y concluye que esta búsqueda lo lleva a que es «en lo que se ha convertido»(213). A nuestro juicio, a Burgelin le pueden las exigencias de someter el sistema del ginebrés a las necesidades existencialistas. Poner por delante la existencia supone, para ser coherente, reconocer que lo importante, lo esencial, en el hombre es su estado presente, donde se da como existencia, y esto es lo que hace. Una filosofía de la existencia de Rousseau tiene que sostenerse y completarse en el presente, en lo que nos es dado y se da con nosotros; pero la filosofía de Rousseau no tiene porqué ser plenamente existencialista.

La primacía del presente afirmada no hace que olvidemos, Burgelin tampoco, que el ginebrés acude en diferentes ocasiones al hombre de la naturaleza como referencia y como elemento para poder hacer avanzar nuestro conocimiento sobre nosotros mismos. Burgelin establece en este sentido que «la naturaleza del hombre desborda ampliamente al hombre natural»(Burgelin 1973, 219). y que la búsqueda del hombre primitivo «no tiene valor si consideramos que la naturaleza actual del hombre es infinitamente más que el hombre natural, puesto que contiene tanto todo en lo que el hombre se ha convertido y puede devenir siguiendo las indicaciones de su naturaleza»(219). El hombre natural, que sería un ente imaginario que Rousseau maneja como hipótesis para conocer al hombre por comparación, «no tiene más interés que el de ayudarnos a descifrar [el hombre actual]»(222). No sería una descripción ontológica de un hombre natural ni una imagen del hombre como entidad. Para Burgelin la búsqueda del hombre de la naturaleza o del hombre original no es más que una investigación para acercarnos a lo que somos en tanto que hombres del hombre: existencia. «Pues toda la obra de Rousseau consiste en buscar lo que es conforme a la naturaleza en nuestro estado presente de humanidad, discernir entre nuestras maneras de ser aquellas que son naturales, es decir, *justificables* delante de nuestra consciencia y cuales, por contra, no representan más que excrecencias o desviaciones patológicas donde la naturaleza se convierte en algo contrario a si misma para dividir y destruir»(222). Conocer la naturaleza es conocer aquello que es auténtico, propio a la existencia, y lo que debemos extirpar.

Este planteamiento supone un giro a la lectura que podemos hacer de la obra de Rousseau porque en el conocimiento del hombre de la naturaleza no encontraríamos al hombre despojado de todo aquello que lo hace ser cómo es, sino una vía de conocimiento de lo que ni la «presión de la naturaleza ni la presión social sabrían llevar a una transformación integral»(Burgelin 1973, 225); las transfor-

maciones que sufre el hombre por la desnaturalización o por las presiones físicas lo cambian pero no le hacen dejar de ser lo que es de manera persistente, su existencia. Puesto que «si llevásemos el análisis regresivo verdaderamente hasta el final, el único hecho absolutamente constitutivo no puede ser otro que la consciencia de existir, que no comporta ninguna limitación»(225). Una existencia que parece conformar el modelo de hombre que, según Burgelin encontramos en Rousseau.

Burgelin nos ofrece a este respecto su interpretación de cómo el hombre se conforma a través de la existencia. El primer movimiento es la toma de consciencia. Una consciencia de la existencia que se da de una manera simple como auto-referencia, el hombre toma su consciencia de su existencia ignorando el mundo que lo rodea puesto que en un primer momento no será más que una prolongación de sí mismo. Una situación de quietud eterna, un tanto mística, que se produciría como estado de felicidad. En esta unidad en la que se mantiene de forma inactiva, el hombre existe feliz hasta que toma contacto con la multiplicidad a través de la sensación: «el hombre de la naturaleza no puede estar completamente absorto por la beatitud de un yo indistinto, donde no se puede concebir ningún cambio; el verdadero origen es la unidad de una síntesis»(Burgelin 1973, 226). Es necesaria la aparición de una interpelación exterior, una llamada al orden, para que el hombre se origine y se desarrolle como es en un proceso que, recordemos, no podrá dejar de ser hombre. Surge entonces la necesidad de encontrar las fuerzas que posibilitan la transformación no esencial de esta existencia: «Su forma, tal como la concebimos en la interioridad o en la situación se llama *amor de si* o *libertad*. Su materia, es una dualidad metafísica del hombre y su relación con el mundo»(226). Nos encontramos en el texto de Burgelin una explicación distinta de la que el propio Rousseau propone, sobre qué es lo que mantiene la unidad en un hombre que se da como existencia, como extensión temporal de duración acotada y cuya realidad no se puede conocer más que en el presente. Frente la libertad y la perfectibilidad, el hombre es existencia; una posición distinta siempre que existencia no sea una expresión equivalente a la conjunción de libertad y perfectibilidad. O también podríamos pensar que frente a la libertad y la perfectibilidad, tenemos el amor propio y la libertad y que podrían ser equivalentes pero la imagen propuesta no parece ser la misma.

De salida hemos de tener en cuenta que lo que plantea Burgelin es que en los textos de Rousseau subyace la presentación de una filosofía de la existencia. Su planteamiento no persigue los contenidos de un pensamiento que se expresa

de una forma circunstancial. La imagen del hombre que nos estaría planteando Rousseau podría ser la de una existencia autoconsciente que se desarrolla a través de la afección de lo externo y un amor propio que le permite liberarse al reconocer sus límites y actuar, por ende, libremente. Un movimiento que encontramos sin duda en los textos del ginebrés, pero que Burgelin sistematiza en unos términos diferentes de los que aquel maneja. Unos términos que, bajo el influjo del existencialismo, imponen una afección moral desde el primer momento, así amor propio será una forma de voluntad de conservación y desde esta voluntad es desde la que se da la posibilidad de una temporalidad y una historicidad en el cual desaparece la unidad con el entorno y el hombre comienza a ser individuo. «La integración del devenir será el primer error de la unidad perfecta y conduce a la primera unidad, que es la identidad»(Burgelin 1973, 226). Una vez producida la adhesión de la existencia a un ente concreto, este adquiriría la libertad. Una libertad que podemos reconocer en la diferencia de la actividad humana frente la actividad del animal, encerrado en la naturaleza. Una libertad que se origina en el esfuerzo de autoconservación y que se adereza con el amor propio que justifica el egoísmo si degenera.

La libertad aparece así no como lo definitorio del hombre, pero sí se convertirá en lo que hace funcionar el modelo de hombre que encontraríamos en Rousseau. Razón por la que Burgelin está en un bloque que no habla de existencia sino de libertad. La lectura que se nos propone encuentra que el hombre se justifica a sí mismo en la existencia, que es pura existencia, pero lo es de forma individual y dispersa; universal, sí, pero no definitorio. Necesita de la libertad para romper las barreras de su soliloquio existencial y liberarse de la existencia para convertirse en hombre. El modelo de hombre, por tanto, es un hombre libre que se construye sobre una existencia previa.

La clave está en la liberación que nos propone Burgelin, que respeta el movimiento que parecen perseguir los textos de Rousseau, pero no podemos afirmar con certitud que nos lleven hacia la misma libertad. Ya hemos señalado que mientras Burgelin parece insistir en una única libertad que se desarrolla en distintas etapas en pro de una mayor adecuación al orden; Rousseau nos habla abiertamente de distintas libertades que además serán, en su diversidad, causa de conflictos: la imposición de las diferentes actividades libres en un mismo espacio se encuentra en el origen de todos los problemas del hombre. Y si bien no podemos rechazar la posibilidad de que lo que uno llama distintas etapas el otro lo pueda calificar como libertades diferentes, la propuesta de Burgelin añade más complejidad al

sistema de Rousseau que su forma ortodoxa.

El proceso que nos plantea Burgelin supone que el hombre debe ser el amo del mundo por naturaleza: «Tal es la naturaleza del hombre. Del animal salvaje y débil al rey de la tierra, no hay ninguna fisura, solo el desarrollo normal de nuestro sentimiento de existencia y de nuestra libertad»(Burgelin 1973, 234). La libertad es antes fin que principio del hombre, cuando Rousseau parece ser claro al respecto afirmando que es una de nuestras esencias. Siguiendo el planteamiento de Burgelin no podremos considerarla como esencia en tanto en cuanto la única esencia que podríamos considerar sería la existencia, que le da una presencia previa a la libertad si bien, aunque la realiza, no la sostiene. La libertad debemos entenderla como parte fundamental, pero no esencial, pues necesita de otros elementos para alcanzar su máxima potencia –«La verdadera libertad descansa sobre una razón capaz de discernir lo posible y lo imposible, lo real y lo imaginario, el ser y la opinión»(Burgelin 1973, 499)– y no se justifica metafísicamente de por sí. Es un proceso en el que a pesar de respetarse el movimiento del pensamiento de Rousseau, la imagen que nos plantea Burgelin de hombre a través de la existencia no se concreta en completa sintonía con el pensamiento de Rousseau, o al menos carece de una conjunción completa respecto de los objetos y elementos que este maneja. Como sucede con la escisión entre hombre natural y hombre civil, donde Rousseau encuentra que se originan dificultades morales que para Burgelin acompañan todo el desarrollo de la libertad, desde el primer impulso de la existencia.

2.5.3. *Derathé, el hombre libre auténtico*

Como comentábamos en la sección titulada «Derathé-Durkheim, la virtualidad perfectible»(pág. 94), Robert Derathé presenta en *El racionalismo de Jean-Jacques Rousseau*(Derathé 1948) un modelo de hombre impregnado por la interpretación de Émile Durkheim, pero su propuesta evolucionará, con el paso del tiempo y las lecturas, para presentar un modelo diferente en «El hombre según Rousseau»(Derathé 1984). En la anterior sección quisimos recuperar el modelo de hombre porque consultando referencias bibliográficas se nos presenta como la vía de entrada en la erudición del XX de la cuestión de las facultades virtuales tal como la plantea Durkheim. En esta ocasión nos interesamos en una propuesta más personal de Derathé, donde se suma a la influencia de Durkheim la de Burgelin y Groethuysen.

Tal como nos anuncia el título del artículo que analizamos, «El hombre según

Rousseau», Derathé ataca directamente la pregunta por el hombre, una pregunta fundamental porque «toda la obra de Rousseau está centrada sobre el conocimiento del hombre»(Derathé 1984, 109), todas sus reflexiones, las distintas materias que estudia, se desarrollan siempre en función del hombre. Por eso cree importante saber qué es el hombre según Rousseau y con este objetivo plantea el estudio que vamos a analizar. El objetivo del mismo es profundizar en el tema para definir qué es el hombre, pero, como veremos, no nos propondrá una definición concreta porque entiende que el propio Rousseau nos da una respuesta difusa.

El planteamiento de Derathé partirá retomando el método predominante en el pensamiento de Rousseau para trabajar sobre la cuestión del hombre, a saber, el de pensar el hombre desde una oposición entre el hombre natural y el hombre civil. Retoma esta cuestión para señalar que esta oposición no es simple, puesto que también hay dos hombres naturales, «el del *Segundo discurso* y de *Emilio*»(Derathé 1984, 110), y dos hombres civiles «muy distintos el uno del otro: el burgués y el ciudadano»(111). Una expansión de opuestos que nos obliga a tomar tres consideraciones en cuenta para poder entender cómo se desarrolla el pensamiento del hombre en Rousseau: 1) Que de los hombres naturales, el del *Segundo discurso* y el de *Emilio*, «solo el segundo, el hombre natural que vive en sociedad, es un hombre en sentido completo de la palabra»(111), el hombre del *Segundo discurso* es un hombre encerrado en el estado de naturaleza y «rebajado a un nivel inferior, casi al nivel de la animalidad»(111) que tiene sentido en tanto que nos ofrece la alternativa de un ente feliz y libre previo al hombre civil. 2) Que entre los hombres civiles debemos diferenciar el burgués, que ha «perdido el sentimiento de la propia existencia»(112) y no es más que un fantoche[sic] y el ciudadano, que es «un hombre desnaturalizado, pero un hombre que “instituciones sublimes” han elevado hacia la virtud»(112). 3) Por tanto «la naturaleza del hombre no se da enteramente ni está actualizada en el estado de naturaleza»(112). El hombre precisa de la libertad y la perfectibilidad para desarrollarse completamente en su ser; precisa de las facultades virtuales que se despiertan en la vida social y son, «conforme la fórmula de Durkheim, los instrumentos de adaptación al medio social»(112); y precisa a fin de cuentas el estado civil, que incluso puede ser necesario, oponiéndose al estado de naturaleza para que podamos ser completamente hombre, pues «como señala el señor Pierre Burgelin, “la naturaleza actual del hombre es infinitamente más que el hombre natural”»(Burgelin 1973, 218, citado en Derathé 1984, 113). Para pensar el hombre debemos saber

que «natural y original no son dos términos rigurosamente sinónimos: hay infinitamente más en la naturaleza del hombre que en su estado original, es decir, el estado llamado de naturaleza»(113).

A la hora de contrastar las diferencias entre estas dos acepciones, lo natural como lo esencial o lo original, en la obra de Rousseau, Derathé nos señala que «en el *Discurso sobre la desigualdad*, encontramos manifiestamente la dominación del segundo: lo natural es aquello que es original por oposición a lo que ha sido adquirido a lo largo de la evolución humana. El hombre natural es el hombre primitivo, el hombre original, el hombre salvaje. En el resto de los escritos, sucede lo contrario, el primer sentido se impone: es natural lo que conforma la verdadera naturaleza del hombre, lo que es auténtico por oposición a lo que está falsificado, lo que es esencial por oposición a lo que no es más que contingente o accidental»(Derathé 1984, 114). Una diferencia en número de uso por la que podemos concluir que lo que realmente le interesa a Rousseau no es tanto la búsqueda de un hipotético hombre original como descubrir el hombre auténtico, que es la guía que necesitamos para mejorar nuestra condición vital; algo que Derathé considera que podemos ver confirmado «examinando sucesivamente el método seguido por Rousseau en la búsqueda del hombre natural y su doctrina relativa a la verdadera naturaleza del hombre»(114).

En la búsqueda de un hombre natural en el sentido de primitivo, original, tenemos, a ojos de Derathé, tres vías diferentes de aproximación en las que, además, nos encontramos tres imágenes diferentes de hombre; tres imágenes que a su entender suponen una evolución en la concepción y no diferentes objetivos de investigación. 1) Tendríamos un primer método en el *Discurso sobre el origen de las desigualdades* en el que los problemas de autenticidad se confunden con los problemas de origen. Rousseau nos propone pensar en un hombre aislado y juzgar desde esta posición todo aquello que este hombre consideraría necesario y útil, «un criterio simple para separar lo que el hombre tiene por sí mismo y lo que debe a la asistencia de sus semejantes»(Derathé 1984, 115); pero Derathé considera que tiene dos inconvenientes: su carácter conjetural y que supone «echar fuera de la naturaleza todo lo que no aparece más que con la vida social»(115), lo que nos lleva a excluir de la esencia del hombre las facultades virtuales. Una exclusión que molesta a Derathé y le lleva a decir que este modelo supone «reducir la naturaleza del hombre hasta el punto de mutilarla»(115). 2) Necesitamos un segundo método, que es el que encontramos en *Emilio*. En esta ocasión el hombre natural se nos presentaría como un hombre abstracto que reúne los trazos comu-

nes a todos los hombres; Derathé cita el libro IV para recoger la metodología en palabras de Rousseau: «después de haber comparado tantas clases y pueblos como podría haber visto en una vida dedicada a observarlos, sustraje como artificial lo que era de un pueblo y no de otro, de un estado y no de otro, y no consideré como propio del hombre nada más que lo que era común para todos, sin importar edad, clase o nación»(116). Este método supone una ventaja clara sobre el anterior en las consideraciones de Derathé: abandonamos las conjeturas en favor de observaciones. Pero Rousseau no parece quedar satisfecho y avanzará hacia una propuesta nueva. 3) Tenemos así un tercer método que localizamos en los escritos autobiográficos y que supone buscar en «su propio corazón [...] el modelo [...] para hacer el retrato del hombre natural»(116). Derathé se hace eco del prefacio de *Las Confesiones*, recoge la afirmación de que se presenta al lector un hombre auténtico y plantea que Rousseau estaba realmente convencido de que la naturaleza humana se había conservado intacta e inalterada en su persona; «es el porqué de que *Las Confesiones* tengan un valor ejemplar: están destinadas a mostrar a los hombres lo que es un hombre en su verdadera naturaleza»(117). Esta interpretación peca de la falta de fuentes primarias pues el significado de este prefacio se entiende mucho mejor cuando podemos leer los primeros borradores de *Las Confesiones*. En ellos Rousseau es mucho más explícito respecto al significado que le da a la expresión «verdadera naturaleza», que presenta en contraposición del simulacro público y refiere a la verdadera naturaleza de las decisiones y los actos que un hombre realiza: las motivaciones ocultas, lo que no podemos ver desde el exterior.

A partir de esta evolución en método y modelo, Derathé concluye que el hombre natural en tanto que hombre auténtico se encuentra como proyección de la investigación; una proyección que se completa en el último de los modelos. El hombre auténtico es el mismo modelo de hombre que nos propone Burgelin, un hombre auténtico porque es capaz de darse de forma completa en su existencia. La búsqueda de un modelo natural, tiene solo el sentido de confirmar y ampliar nuestra certeza sobre dónde se encuentra nuestra autenticidad, de él podemos aprender porque «el hombre de la naturaleza tiene la prudencia de concentrarse sobre sí mismo y de “aferrar su existencia en el interior de sí mismo”»(Derathé 1984, 118). La diferencia entre nuestro ser actual y nuestro ser primitivo no se da más que en la forma en la que realizamos nuestro existir; el hombre salvaje «falto de imaginación y de pasiones», es auténtico y nosotros, ya socializados tenemos que «reconquistar [esta condición] con la ayuda de la razón»(118).

Así acaba la reflexión de Derathé sobre el hombre natural. A continuación se centra en pensar el hombre civil, en cómo el burgués es el hombre del parecer y el ciudadano será el hombre que logra, a través de unas instituciones sanas, desarrollarse en plenitud. Entablará un diálogo con Grøethuysen respecto de la posibilidad de lograr la vida buena a través de la afirmación de la libertad; unas reflexiones en las que el modelo de hombre se da en una dimensión plenamente social.

Nos quedamos pues con el desarrollo anterior de un modelo ontológico, en el que de la facultad virtual pasamos a la existencia que se reafirma en su libertad y donde echamos en falta el olvido que hace Derathé del aspecto genealógico a la hora de hablar de los diferentes modelos.

2.5.4. Collinet, las cadenas de la libertad

Concluimos este bloque en un contrapunto que puede resultar extravagante en un trabajo académico. Añadimos a nuestro catálogo un comentario que no ha tenido ni impacto visible, ni hemos encontramos citado, ni podemos decir que sea obra de un rousseauista. Se trata de un pequeño artículo titulado «El hombre de la naturaleza o la naturaleza del hombre»(1962) escrito por Michel Collinet y que publica *El Contrato social*, una revista de filiación marxista y revolucionaria. Estando el nombre de la publicación inspirado en un título de Rousseau, el consejo editorial le dedica un número especial en 1962, donde también colaboran Robert Derathé o León Émery, para celebrar el segundo centenario de la publicación de *Emilio* y *Sobre el Contrato social* además del cuarto de milenio desde el nacimiento de Jean-Jacques Rousseau.

El artículo de Michel Collinet está marcado sin duda por su ideología marxista y la defensa del materialismo dialéctico como método para desmenuzar el verdadero devenir de los hechos. El interés que tiene su interpretación, donde el carácter filosófico es casi anecdótico, es que, frente a las interpretaciones en las que se ensalza la libertad en el modelo de hombre de Rousseau, Collinet acusa a Rousseau de robarle la libertad al hombre. No es solo una muestra de la flexibilidad de interpretaciones que permiten los textos y pensamientos de Rousseau, sino también una reflexión que nos ha resultado valiosa personalmente porque nos invita a extender las implicaciones de un modelo de hombre concreto más allá de los conceptos que empleamos recordándonos que hay que valorar las consecuencias de cada concepto.

Como punto de partida, Collinet plantea que el sistema de Rousseau persigue

transformar el yo individual en un yo colectivo absoluto a través de la idea de la voluntad general; «*desnaturalizar* al hombre, transformar su Yo egoísta en un Yo colectivo y transformar a este en la unidad en la que se vendrían a fundir todos los individuos»(Collinet 1962, 148). La búsqueda del hombre de la naturaleza, el hombre original, la expresión de la sustancia sobre la que se construye el hombre civil, tiene como último y oscuro objetivo justificar la sociedad; lo que nos dice el hombre natural de Rousseau es que lo social es el todo colectivo propio y necesario para el hombre en el que debe perder su individualidad, aceptar el orden que impone el estado. El ente hombre es un ser permeable que conecta al hombre de la naturaleza con el hombre social de forma que «ser hombre, es integrarse en el orden natural y en la ciudad organizada»(149). Al contrario de lo que afirmaba Groethuysen, el hombre natural de Rousseau no sería una crítica al *ius-naturalismo* para poder ofrecer una alternativa, sino que sería un recurso a este mismo modelo para alcanzar los mismos resultados: una justificación ontológica para un orden ético. Vislumbra Collinet, en los argumentos de Rousseau, que el único modo para que un pueblo sea sano es comportarse como un reloj, como una serie de engranajes dispuestos del modo más exacto y necesario posible que nunca pierden el ritmo; ¿qué otra imagen podría ajustarse más al sistema de un oriundo de las tierras suizas?

Nos propondrá, además, recuperar a Lahontan como un autor que recoge los mismos temas que trata Rousseau en sus discursos pero con un carácter más revolucionario e incluso materialista. Según Collinet: «La mayor parte de los temas que trata Jean-Jacques en sus *Discursos* se encuentran íntegramente en las *Memorias* o *Diálogos curiosos*, pero explicados con más brutalidad por Lahontan»(Collinet 1962, 153), refiriéndose a *Memorias de América septentrional* y *Diálogos curiosos entre el autor y un salvaje con buen sentido que ha viajado*. Debemos aclarar el Barón de Lahontan culpa a la propiedad privada de todos los males sociales medio siglo antes de que Rousseau tratase el tema, pero la similitud entre la obra de uno y otro no va más allá. Lahontan nos ha dejado textos de carácter etnográfico en los que describe la vida armónica de tribus indígenas canadienses y denuncia los abusos que la cultura occidental ejerce sobre los mismos; recupera el mito de una sociedad más justa, ordenada de un modo más natural, pero no desarrolla una crítica teórica de lo que somos y lo que es nuestra sociedad. Cabe recordar, además, que si Rousseau critica la propiedad privada en el *Segundo discurso*, lo hace en términos que se refieren a la cuestión de su abstracción y no a su realidad material, pues no olvidemos que la propiedad privada será la

primera ventaja que el hombre encuentra en la sociedad civil. Lahontan influye en la crisis de identidad de las sociedades occidentales, como lo hace De Foe en su *Robinson Crusóe* y otros tantos autores que reflejan los abusos de la colonización, pero Rousseau desarrolla un pensamiento propio en ese contexto; un pensamiento que no se inclina hacia la sociedad salvaje ni hacia la sociedad civil, sino hacia una crítica del estado en el que nos encontramos. Sin duda, la etiqueta que se le aplica al ginebrés es la de un defensor de la sociedad salvaje pero, como ya ha sido comentado en distintas ocasiones, Rousseau tendrá cuidado a lo largo de su obra de evitar los términos que le pudieran asociar a las tendencias salvajistas. Collinet no parece apreciar esta diferencia.

Collinet resumirá la presencia del hombre natural en el pensamiento a una herramienta con la que justificar principios morales y leyes éticas que él, desde la defensa de la lucha de clases desapruueba: «El hombre natural de Rousseau pertenece a las creaciones míticas sobre el origen de la especie; pero este mito le pareció necesario para dar al hombre real una existencia anterior a las vicisitudes de la historia, sin relación con una justicia social y demasiado sumisa a las circunstancias políticas como para obtener una adhesión de la conciencia» (Collinet 1962, 154). Retoma la imagen del hombre libre que realiza su libertad en la construcción de lo social y nos advierte de que esta construcción se convierte en unas cadenas –¿acaso las mismas sobre las que nos advierte Rousseau al comienzo de *Sobre el Contrato social*?– por lo que nuestra libertad se estaría desarrollando en un prisión que ni vemos ni queremos abandonar.

Pese a que no estamos de acuerdo con esta lectura, donde nos parece que priman ciertos prejuicios que Groethuysen, por su lado, habría aclarado, tenemos que reconocer que Collinet está atacando una cuestión que otros lectores han obviado. Es el problema de que entre el hombre de la naturaleza y el hombre del hombre hay una escisión que resolver. La existencia de aquel hombre teórico es independiente de la del hombre tal como lo conocemos y pensar en aquel no implica pensar en este, por lo que tenemos que justificar la permeabilidad entre uno y otro. Collinet, a pesar de interpretar incorrectamente los resultados de Rousseau, es consciente de que el juego teórico que propone el ginebrés es claramente teórico; un aspecto del que hablaremos en el siguiente bloque.

También debemos aclarar que esta lectura no está sola, toda una corriente de autores próximos a los planteamientos marxistas critican a Rousseau por el concepto de la voluntad general como una vía de sumisión del hombre al entender que intenta introducir en él de forma natural conceptos propios de la revolución.

Una corriente cuyo fondo expresa Léon Émery, una de sus cabeza más visibles, afirmando que el pensamiento del ginebrés es alienante puesto que la «libertad, como la felicidad, no reside en las cosas y los hechos concretos, sino en el sentimiento que tenemos al respecto. [...] Para ser libre y feliz, un hombre debe soportar solo las cadenas que sabe que son naturales y sobre las que nunca soñaría con quitárselas de encima»(Emery 1961, 7).

2.6. El hombre como hipótesis

2.6.1. *Masters, un modelo de hombre sin metafísicas*

Roger D. Masters podría considerarse un hito menor dentro de la erudición del xx, pero solo si nos centramos en el ámbito europeo y obviamos el eco que tiene aún hoy su principal estudio: *La filosofía política de Rousseau*(Masters 1976), publicado por primera vez en 1968. Si bien no hay reediciones recientes del original, en 2012 sí se ha reeditado la traducción al francés(Masters 2012), buen ejemplo de que sigue de actualidad. Hay que señalar además de que este trabajo americano no se desarrolla en los cauces de su continente, sino que encontramos la voluntad de establecer diálogo con la erudición europea, hasta el punto de que tenemos la impresión de que podríamos considerarlo como portavoz de esta tradición; es común verlo referido en estudios sajones interesados por los planteamientos políticos de Rousseau, que parecen heredar las conclusiones de Masters respecto los intérpretes del viejo continente sin entrar en contacto con la polémica que se les puede aplicar.

Respecto su influencia en la erudición europea del siglo pasado, solo encontramos entre las obras clásicas las referencias de Goldschmidt, quien le dedica, además, su reconocimiento en el prólogo de *Antropología y Política*: «el hermoso libro de Roger D. Masters, el único que conozco que propone el estudio del sistema ajustándose estrictamente a las intenciones del autor e intentando –que es más difícil de lo que pueda parecer– pensar siguiendo al autor y con el autor»(Goldschmidt 1983, 13). Como curiosidad, anotemos que Masters alabará también el trabajo de Goldschmidt, que aconseja «comprar –y estudiar cuidadosamente–»(Masters 1975, 344), en una nota crítica comparada.

Entrando en el análisis debemos explicar que Masters toma una postura crítica al respecto de las líneas de investigación que se desarrollaban en los años 60. Dice, en la presentación de su texto, que la erudición rousseauista tiende a presentar monografías en las que se proponen dos tipos de estudios: «1) Intro-

ducciones a su vida y pensamiento y 2) Escritos en los que se presenta una *tesis* que se nos propone como la clave –o al menos una clave– para el significado de Rousseau»(Masters 1976, vi). Ninguna de estas dos vías le parece satisfactoria y quiere proponernos un estudio alternativo basado en «ofrecer al lector lo que equivaldría a una segunda lectura o “lectura más reflexiva”(RJJ, 936) que Rousseau reclama para sus trabajos»(Masters 1976, vii). Podríamos decir que su actitud es la de acercarse más al autor que a la erudición y apostar por una interpretación menos rousseauista y más rousseauniana².

El método que emplea Masters le aporta éxitos en lo referido a ceñirse al texto y extraer ideas concretas, pero la panorámica del sistema de Rousseau que nos presenta resulta más brumosa. Principalmente porque a pesar de querer seguir el papel, nos propone un orden de lectura de las obras que va en contra de la voluntad de Rousseau. De manera que el acercamiento al texto de Rousseau que emprende acaba siendo un acercamiento a Rousseau a través de sus textos antes que un diálogo directo con el texto. Todos los que nos hemos acercado a un autor al que siempre se le ha negado tener autonomía en cualquiera de sus actos podemos comprender la decisión de Masters, aún si no la compartimos. Pero la decisión que toma de organizar la lectura de los textos según su criterio supone colgar de una superestructura la lectura que marcará inevitablemente su devenir. Por ejemplo, en su interpretación de la cuestión del hombre considera que el texto donde se desarrolla es *Emilio*, pero su interpretación de este texto está marcada por una argumentación que se originaría en el *Primer discurso* y nos lleva hasta el *Contrato social*. Así, la cuestión del hombre tendría el objetivo de justificar con un modelo de hombre concreto la crítica que hace a la evolución social como idea de progreso absoluto; algo que forma parte de la doctrina de Rousseau, pero cuya génesis no parece seguir los pasos que propone Masters ni limitarse a un objetivo puramente político.

En *Emilio* encontraríamos la presentación de un hombre que casa con los conocimientos científicos de la época pero, al mismo tiempo, rompe con las necesidades que parecen subrogar estos conocimientos. Sería un modelo que permite un doble juego en el que todo ha de ajustarse a los resultados científicos, pero sin caer en los prejuicios que encontramos en otros discursos dentro el mismo contexto cultural; dar una vuelta de tuerca en la que pensar lo mismo sin llegar al mismo resultado. La función de este nuevo discurso es hacer una argumenta-

²Entendemos que una interpretación rousseauista es aquella que propone un estudio crítico y que una interpretación rousseauniana equivale a una lectura de los textos

ción sobre el ser de la sociedad que no acabe siendo devorada ni por las fantasías metafísicas de unos ni ante las pruebas empíricas de otros. Lo que en términos clásicos podría definirse como encontrar el justo medio en el que se posibilite tanto el carácter metafísico del mundo como la causalidad empírica.

Dice Masters que Rousseau niega en cierto grado el origen teológico de la vida humana, ya sea desde una perspectiva científicista, en la que nuestro origen justifica nuestras herramientas de conocimiento, o metafísica, según la cual el mundo está sometido al orden de nuestros pensamientos. El ginebrés quiere moderar todos aquellos vínculos que podemos intentar establecer entre hombre y Dios porque entiende que nuestra historia se origina en un plano dominado por la insuficiencia de nuestro conocimiento. La crítica al progreso, en tanto que vía infalible, que Rousseau venía desarrollando en sus anteriores textos tiene como condición que la historia está sometida a un orden natural y no racional ni teológico. Teniendo en cuenta esta necesidad, Masters señala que Rousseau moldea un hombre cuyos fundamentos los encontramos en el origen, un hombre que es lo que es en su esencia, sin importarnos como pudiera desarrollarla o la presencia de una perfección potencial. Piensa en un hombre que no lo es por el camino que ha marcado su evolución sino por la evolución misma, marcado por su capacidad para desarrollarse a la manera humana, siendo esta un limbo entre la animalidad y la divinidad. Lo humano se encuentra en un espacio material, se presenta como actividad y da lugar a un ser mixto: «El hombre es un ser mixto, un cuerpo material dotado con voluntad y alma; aunque el género humano puede describirse por la particularidad de su grado de perfectibilidad, esta facultad se genera a partir de una voluntad activa o capacidad de movimiento espontáneo» (Masters 1976, 68).

El movimiento, no del pensamiento sino del ente, será clave en la construcción de un modelo antropológico para Rousseau. Masters identifica en él la posibilidad de justificar la cohabitación de cuerpo y alma dentro del sistema. De manera que los planes de Rousseau serían, según su interpretación, encontrar la manera de dar una respuesta al dualismo en unos términos que sean propicios para la libertad, que sería lo más observable que podemos conocer en la esencia del hombre, en el espacio material, donde la voluntad encuentra constantemente resistencia. Su búsqueda es la de una concepción con la que podamos salirnos de la interpretación clásica del dualismo, marcada por los prejuicios «teológicos» –tanto materialistas como espiritualistas– que Rousseau rechaza: «A pesar de que la relación entre voluntad y movimiento, y la conexión entre las dos sustan-

cias en el hombre, sea un “misterio”, este dualismo es la única manera con la que explicar de forma comprensible el movimiento y al menos podemos decir que está basada en una experiencia personal directa (a diferencia de la asunción materialista de que el movimiento es una propiedad inherente a la materia)»(Masters 1976, 67). Necesitamos entender el movimiento, entender la forma en la que se nos presenta la realidad y participamos en ella; esto nos lo ofrecería el ser mixto del que nos hablaría Rousseau. Partiendo de aquello que es evidente, la presencia de la materia y la relación sensual que establecemos con ella, nos construimos con nuestra actividad, moviendo el mundo que está a nuestro alrededor.

Masters se hace eco, para explicar la evidencia con la que nos constituimos en la forma de un ser mixto, de los primeros libros de *Emilio*. En ellos, Rousseau somete en todo momento a su discípulo a la necesidad de las cosas. El niño que es proyecto de hombre y no es hombre, se enfrenta a circunstancias en las que siempre tiene como límite algo físico y tangible. Incluso en los momentos en los que debiera enfrentarse a alguna cuestión de carácter ético, Rousseau nos advierte de que el niño no podrá tomarla en serio, que no verá ninguna necesidad en el ordenamiento de las cosas siempre que no le golpeen; su capacidad de manejar necesidades abstractas es inexistente y solo al convertirse en un verdadero hombre logrará adquirir tal capacidad. Por esto el niño recibe la famosa educación negativa, que para algunos no sería más que un término capcioso, con el que Rousseau nos informa de que aquello a lo que se enfrenta el infante debe ser siempre fuente de limitación para que pueda asimilarlo de manera eficaz, ya que todo lo que tiene que comprender no es más que un aporte fantasma a su educación. La clave de la educación negativa es que el niño solo sabe someterse a aquello que es moralmente estable, independiente de la voluntad de otros individuos, es decir, a las cosas.

La idea puede resultar escandalosa, ¿cómo pensar en un hombre que aprende a vivir en un mundo material? Sin duda, para una concepción en la que el niño es un hombre y el hombre se construye de manera determinada, lo sería. Pero cuando hablamos del hombre en el sistema de Rousseau debemos saber que no es un todo acabado, sino un progreso continuo en el que llegado el momento de la madurez se establece una cierta constancia; pero que no por ello queda sometido a una actualidad, sino que sigue funcionando según la pauta que establece su esencia. Masters expresa esta cuestión hablándonos de la naturaleza humana como un patrón de desarrollo continuado. «Para Rousseau, la naturaleza humana no es una constante, sino un modelo de desarrollo continuo en el que [...] dis-

tingue cinco etapas que conducen a la madurez»(Masters 1976, 27); cinco etapas que se describen en los cinco libros de *Emilio*, a saber: 1) el recién nacido que se da como una fuerza mecánica de movimientos reflejos, 2) la toma de consciencia de la existencia de un mundo exterior, que supone a su vez el reconocimiento de una unidad existencial, 3) el desarrollo de los sentidos y la memoria que suponen el comienzo de una actividad propia, 4) y a su vez permiten la formación de un juicio activo según el cual es capaz de relacionar actividad, objetos y fenómenos 5) de un modo que por la mediación de la abstracción irá haciéndose más complejo hasta ser propiamente razón. Como ya hemos comentado, el papel de la razón y el cómo hemos de entender la racionalidad en Rousseau es una pregunta compleja. Para Masters, Rousseau establece un cierto grado de pensamiento no racional previo al desarrollo del pensamiento racional, pero considera que sí está presente propiamente una racionalidad en su sistema. «Aunque el pensamiento humano se describe como un “tipo” de sentido con sus propias “sensaciones”, la razón humana está fundada sobre una comparación activa de ideas que realiza la mente humana, y no simplemente en una respuesta pasiva a la materia en movimiento»(34).

El problema de la razón queda enmarcado dentro del espacio de las decisiones y la voluntad. Si logramos desarrollar una razón es porque tenemos la necesidad de poner nuestros sentidos en un movimiento racional. Esta idea recorre toda la presentación de Masters y la podríamos señalar como su principal apreciación sobre aquello que sería esencial en y del hombre: la actividad voluntaria. Podemos hablar igualmente de libertad; lo importante es que entendamos que Rousseau establece esta actividad como eje de todo aquello que podemos considerar propiamente humano, como la propia razón o la historia. La libertad es la clave antropológica que habría que justificar través de una presentación científica para poder romper con la idea metafísica de libertad como algo dado y sustituirla por una explicación de cómo podemos ser lo que somos con la libertad como fundación.

A lo largo de la obra de Rousseau veríamos que esta introducción de una libertad necesaria se intenta a través de la vía epistemológica como causa primera de todo aquello que somos y poseemos. En *Emilio*, la justificación se presenta como delimitación del espacio del niño y como eclosión del hombre del hombre y hombre racional por tanto. Masters lo recoge y nos señala que la libertad es, finalmente, la justificación de una naturaleza ordenada que se nos escapa por la mediación de un mundo sometido a nuestros designios: «Puesto que los juicios

erróneos pueden imputarse a la contribución activa que hace el hombre en su propio proceso de pensamiento, la capacidad de conocer la verdadera relación de los objetos físicos aumenta necesariamente la probabilidad de que los humanos hagan juicios falsos»(Masters 1976, 62). Lo cual, juzga como el gran error de aquella imagen de hombre que nos presenta Rousseau en *Emilio* para justificar su crítica a la civilización. Ya que para situar al hombre en esta libertad científica Rousseau nos lleva a renegar de la libertad metafísica en favor de una religión natural. El hombre se da en un espacio libre, sometido a su voluntad, tal como podemos apreciar a través de nuestros sentidos (sometidos a nuestra actividad voluntaria) y ninguna reflexión metafísica nos puede quitar esta certeza porque creemos en la naturaleza que sustenta nuestra existencia. Por esto mismo, la «Profesión de fe» le parece un error que rompe con lo valioso de la propuesta de Rousseau: «El intento de Rousseau para desarrollar una concepción de la naturaleza humana libre de implicaciones metafísicas falla doblemente: por un lado, la moralidad de Emilio está basada en la creencia en una religión natural que depende de que aceptemos una dudosa metafísica de entrada; por el otro, esta metafísica parece, al menos en la forma en que la presenta Rousseau, ser simplemente inconsistente frente el estado de la ciencia natural moderna»(430).

Esta crítica resume perfectamente las esperanzas y decepciones que le produce el modelo de hombre que nos presenta Rousseau, que para él es una hipótesis con la que liberar la antropología como concepción del hombre de prejuicios. Por un lado demuestra una gran pasión por la imagen del hombre que, a su entender, maneja Rousseau, pero también le decepciona una falta de consistencia con la que no estamos del todo de acuerdo. A nuestro entender Masters recorre con mucho acierto el camino de la descripción de una imagen de hombre pero, como lector, no va más allá. Se queda en el paso de encontrarse con una complicación en la lectura y, si bien reflexiona sobre sus incoherencias, no se plantea qué sería necesario para que esta imagen fuese más consistente por si acaso es algo que sí está presente en el pensamiento de Rousseau; le falta documentar el texto para poder salvar alguno de sus claroscuros.

2.6.2. *Goldschmidt, un hombre para la conciencia*

Antropología y Política. Los principios del sistema de Rousseau es un libro que no pasa desapercibido ni por su tamaño, ni por su complejidad, ni por las referencias para cualquiera que se acerque a los estudios rousseauistas. El trabajo de Victor Goldschmidt nos propone una tarea sencilla en apariencia, una lectura del

Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdades entre los hombres, que, como podemos adivinar por las casi ochocientas páginas del volumen, es tan pormenorizada que nos obliga a revisar todo el sistema de Jean-Jacques Rousseau. Para ser justos con los contenidos tenemos que decir que esta lectura del *Segundo discurso* no se limita al texto en exclusiva. Se tienen en cuenta tanto formulaciones sobre los mismos objetos presentes en otras obras como reflexiones de otros autores contemporáneos y posteriores; se trata de una lectura dialogada.

Puede resultar llamativo que Goldschmidt nos anuncie una exposición de los principios del sistema de Rousseau y tome como referencia un único texto. Podemos preguntarnos si considera que este *Segundo Discurso* es la obra fundamental del ginebrés. La razón que esgrime para tomar como punto de partida este texto resulta sencilla: en los textos de Rousseau es donde podemos encontrar expresado su pensamiento. Refiriéndose este «podemos» no a una opción sino a la viabilidad de nuestra búsqueda. La premisa evita toda discusión sobre si Rousseau se expresó de forma correcta, si no fue capaz de transmitir lo que tenía en la cabeza o si acaso la exposición de sus ideas nos resulta contradictoria porque su pensamiento era deficitario.

Cabe señalar que el interés que pueda tener Rousseau para la filosofía lo encontramos en sus textos y lo que hallemos en los mismos dictaminará al respecto, sin necesidad de acudir a otras vías. Por lo que tenemos derecho a realizar una lectura desde la filosofía de los textos y una vez que la hayamos realizado, es cuando podremos juzgar qué más necesitamos, pero primero, siempre irá esta la lectura. Una lectura que Goldschmidt desarrolla desde la certeza de que el esfuerzo para comprender un texto debe recaer en el lector, puesto que: «cuando [el lector] se cree ante incoherencias, tiene que buscar la causa antes de nada y preferentemente en su propia inaptitud para la lectura, y solo en el último lugar para desesperación de su causa, en el autor»(Goldschmidt 1983, 12). Esta es la actitud con la que se sienta ante uno de los textos más manoseados de Rousseau y nos propone una lectura que aporte claridad, una lectura hecha por un lector responsable.

También debemos saber que si, como sucede, nos presenta una imagen del hombre en Rousseau concreta, no lo hace en tanto que interpretación sino como la parte de una estructura concreta, de un sistema articulado. No es una imagen para hablarnos del pensamiento de Rousseau, sino la imagen del hombre que considera necesaria para que el pensamiento de Rousseau tenga sentido. Lo cual supone una serie de diferencias con las propuestas en las que se nos decía

que entender el hombre era entender la manera de pensar y que pensamiento e interpretación deberían desarrollarse conjuntamente. Goldschmidt piensa en el sistema de Rousseau recogiendo los elementos que los conforman y exponiéndolos en consecuencia.

Para acercarnos a este fundamento antropológico del pensamiento de Rousseau que Goldschmidt plantea es conveniente hacer una pequeña aclaración sobre los dos principios del sistema de Rousseau que anuncia: antropología y política. La división se ajusta a las dos partes en las que se divide el *Segundo discurso*, una división que tiene que tener un valor, si no, ¿por qué habría insistido tanto Rousseau en afirmar que en este texto encontramos por primera vez expresado su pensamiento de forma razonada? La razón puede considerarse suficiente si confiamos en Rousseau porque Goldschmidt tiene razón, el ginebrés insiste e insiste en que este es uno de sus mejores textos. Si confiamos más en la demencia de Rousseau que en el propio Rousseau, Goldschmidt nos propone una forma de comprobar que, efectivamente, este texto está muy razonado y cargado de intención. Si acudimos a un pequeño texto titulado «Idea del método para la composición de un libro»(MCL) encontramos unos principios de retórica que vemos reflejados en el discurso. Los dos principios que nos propone Goldschmidt tienen una base común: el hombre. Antropología y política hablan a fin de cuentas del mismo objeto, solo cambia la perspectiva. Son dos movimientos de investigación con plena actualidad en la Ilustración y que en el caso de Rousseau encontraríamos que se desarrollan con unos términos peculiares. En el caso de la primera, no será una antropología limitada a ciertos ámbitos del estudio del hombre que ha de conjugarse con otras disciplinas para pensar el hombre, sino un pensamiento del hombre que funciona como eje y recurrirá a otras disciplinas como apoyo; un conocimiento que en vez de sostenerse con un método de estudio, refleja la necesidad que tenemos de respuestas acerca de nosotros mismos. En el caso de la política no se recoge el juego teórico de normas con las que legislar sino que se amplía su calado hasta la pregunta por lo social; si hoy la política se establece en una órbita relativa a las ciencias sociales, Rousseau nos lo plantea como el estudio de la conjunción social y su pensamiento. Sus planteamientos se dirigen al conocimiento de lo que es propio del hombre pero ajeno a su ente, para poder hablar con propiedad de la constitución del hombre y de lo social.

Otra cuestión que se sigue del hecho de que Rousseau no es un cuerpo celeste orbitando en un vacío de ideas es el punto de partida de sus reflexiones. Comenzar tratando el tema del estado de naturaleza no es de por sí novedoso, sí

lo son sus planteamientos al respecto, como ya comentaba Groethuysen. La propia pregunta de la Academia de Dijon a la que se intenta responder en el *Segundo discurso* introduce el factor del estado de naturaleza o del estado original desde el cual habríamos avanzado. Si bien podemos encontrar críticas a Rousseau en las que se le reclama que su discurso no se ajustó a lo que se preguntaba, que habría llevado el agua a su molino, a la referencia a un origen, un fundamento y la justificación de la ley natural, debemos saber que estas cuestiones no son ajenas al debate que implicaba la pregunta. A fin de cuentas no se puede romper el vínculo que tenía la pregunta de la Academia con la expectación que producía entre los hombres del siglo XVIII el origen natural de las cosas, y el tipo de distancia que habría establecido con el desarrollo de la civilización. Goldschmidt sitúa el planteamiento genealógico de Rousseau como un intento de razonar con los elementos que son propios del pensamiento de su tiempo. En una época en la que el derecho se apoya firmemente en el *iusnaturalismo*, es necesario pensar el estado de naturaleza.

El estado de naturaleza del que nos hablará Rousseau se presenta como una posibilidad hipotética que podemos definir a través de suposiciones basadas en la imposibilidad de conocerlo a ciencia cierta, tanto por la distancia temporal como por la insuficiencia de nuestros medios. Lo cual es sin duda uno de los efectos que nos permite explicar la forma en la que fue recibido este Segundo discurso por unos lectores que esperaban una consideración más metafísica al respecto.

Este es un punto que tendría mucha relación con la afirmación de que Rousseau propone un nuevo contractualismo. Hemos de saber que la diferencia del mismo no está tanto en la especificidad del pacto como en los fundamentos sobre los que se construye el mismo. Uno de los aspectos característicos es sin duda la presencia del estado de naturaleza como hipótesis no concluyente para la necesidad del pacto. Goldschmidt nos propone dos contra-ejemplos para que entendamos mejor el calado de la situación: Hobbes y Montesquieu. Hobbes nos plantea una naturaleza que imposibilita la existencia del hombre y de la que ha de salvarse con un pacto; la sociedad sería así obligada por las necesidades que impone el orden natural pero se desarrollaría libremente. Mientras, Montesquieu con un gesto más reformador, intenta mostrarnos que en la naturaleza física del hombre se encuentra el deseo de un orden social pacífico; teniendo el derecho natural un carácter contractual en tanto que representaría el acuerdo final al que llegarán los hombres al alcanzar un pacto social de manera razonada. A Rousseau se le vinculará igualmente al contractualismo por establecer también una sepa-

ración entre naturaleza y sociedad a través de cierto acuerdo. Pero Goldschmidt nos advierte de la peculiaridad en la que se sustenta tal pacto: no está promovido por ninguna necesidad. Puesto que para el ginebrés no parece viable establecer vínculos entre lo natural y lo social de manera pausada o controlada, ¿qué necesidad podría haber del pacto social? «Lo propio del estado de naturaleza, según Rousseau, es precisamente ser un estado natural, es decir, una permanencia que se prolonga indefinidamente e incluso, si un “concurso fortuito de diferentes causas extrañas” no se entrometiese, “eternamente”»(Goldschmidt 1983, 218).

El planteamiento de Rousseau se postula como objeción a la posibilidad de hablar de lo natural según nos resulte conveniente. Lo que podemos saber sobre el medio natural está mediado por nuestra propia actividad cognoscitiva, nuestros instrumentos y la imperfección de los mismos. No podemos ser tan ingenuos como para hablar de un hombre en estado natural como un hombre civilizado arrojado a la naturaleza salvaje. Privando al hombre civilizado de lo que le es propio no encontramos al hombre natural sino a un hombre que ya no es natural privado de todo aquello que ahora es. Para adquirir un conocimiento certero sobre la naturaleza y un posible Estado de Naturaleza solo habría una vía posible, mantenerse dentro de los límites del mismo: «Si el hombre civilizado no puede concebirse fuera de la sociedad, para saber qué es el hombre “tal como ha debido salir de las manos de la naturaleza”, hay que conocer la naturaleza, pues es ella la que define el único “sistema” en el que “puede subsistir”»(Goldschmidt 1983, 225). El estado de naturaleza sería por tanto un estado distinto del actual y ajeno a lo que ahora somos; tanto es así que si tenemos que hablar de un episodio en el que abandonamos aquel estaríamos narrando un cambio que se produce en términos absolutos: «El estado de naturaleza está cerrado sobre sí mismo; no tiene nada en común con el estado civil»(219). Escoger los trazos del estado de naturaleza que se mantendrían presentes como justificación de algo sería falaz. Nos afecta en tanto que somos hombres y nuestra existencia tiene un sustento físico que nos mantiene vinculados a la naturaleza. Pero para trazar la línea que nos lleva de aquel estado natural a este estado civil tendremos que pensar en términos hipotéticos. Unos términos que deben tomar al propio hombre como objeto, dado que su existencia, nuestra existencia, es el vínculo más certero que poseemos y por eso la reflexión sobre el estado natural toma los derroteros antropológicos que encontramos en la primera parte del *Segundo discurso*. En la lectura que hace Goldschmidt, este es el texto en el que podremos conocer el modelo de hombre que a su parecer introduce Rousseau para sustentar su sistema.

En un análisis formal, Goldschmidt propone que se divida la primera parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* en un tríptico en el que se tratan diferentes órdenes de conocimiento sobre el hombre de manera conjunta. Rousseau tomaría en consideración al hombre físico, luego su lado metafísico –en los términos de la época, que implican el problema de la libertad, el conocimiento, el origen de las ideas, etc.– y concluye reflexionando sobre los aspectos morales del modelo de hombre –si bien en el estado de la naturaleza no debería haber caso–. «[Sería] la imbricación, dentro de un mismo marco formal, de estos diversos sistemas de investigación lo que da a esta parte su densidad filosófica y, más allá de cualquier esfuerzo de análisis, su unidad sustancial»(Goldschmidt 1983, 267). El esquema lo considera Goldschmidt novedoso porque no logra encontrar entre las supuestas fuentes de este *Discurso* ningún otro intento de darle un trato similar al problema del hombre. Claro está, habría que tener en cuenta que esta primera parte es la base de la segunda y que por tanto tiene que responder a su desarrollo subsiguiente. El propio Goldschmidt nos muestra el camino iniciado al señalar que las conclusiones de estos tres movimientos podrían ser resumidos en que en términos físicos somos un animal con una organización especialmente ventajosa; en que en términos metafísicos la vida civil y la vida natural son opuestos; y en que al no haber ninguna relación moral entre los hombres en el estado de naturaleza tampoco existiría ningún tipo de conexión entre ellos fuera del mismo. Es decir, se establece que el problema de la desigualdad tiene un contexto únicamente civil. Pero estas conclusiones y la vía de argumentación que se abren no son caso de nuestro objeto de estudio, así que vayamos sobre cómo se justificarían a través de una imagen concreta de hombre.

Goldschmidt nos dice que son dos las premisas que articulan la reflexión sobre el hombre natural: «1) el estado salvaje, para el hombre y para todos los animales, debe ser radicalmente distinto del estado doméstico; 2) en el estado de naturaleza, el hombre a) no puede estar preocupado por su conservación y b) no siente ninguna necesidad “de todas esas cosas inútiles que creemos tan necesarias”»(Goldschmidt 1983, 232). Dos premisas que recogen el planteamiento teórico de base que asume Rousseau. Por un lado está la escisión inevitable entre naturaleza y civilización y la necesaria viabilidad natural de un hombre no civil. Como ya hemos comentado no considera posible imaginar el hombre natural en tanto que hombre civilizado privado de la civilización porque ambas ideas son incompatibles. El problema que surge de esta suposición es que no puede

llevarnos a rebasar los límites del modo de existir común entre uno y otro. Una argumentación metafísica sobre la entidad compartida entre estos dos hombres es una cuestión con otros términos. Pero en tanto que queramos mantenernos dentro de un discurso científico tenemos que hacernos cargo del hombre físico y la posibilidad de una existencia común como articulación insalvable, lo que se expresa en una condición fisiológica común.

Hoy, con las nociones heredadas del darwinismo, estas dos premisas podrían relativizarse. La posibilidad de que se produzca un salto de una especie a otra nos obligaría incluso a dudar del valor de un análisis fisiológico del hombre. Pero en el momento en el que Rousseau escribe su *Primer discurso*, el evolucionismo se limitaba a la posibilidad de que las especies fuesen amoldándose a su entorno. La diferencia es sutil en apariencia si confundimos la evolución de una especie con cambios de efecto estético como perder el vello corporal o cambiar su forma de desplazarse, que es lo propio de la imaginería evolutiva en el XVIII. Los datos que se utilizaban para pensar en la evolución del hombre provenían principalmente del contacto con tribus indígenas del continente americano y giraban en torno a las actividades, las posturas, la alimentación o los mores. También hay registros sobre los primeros casos de niños salvajes capaces de sobrevivir en los bosques arropados por algún mamífero que tuvieron mucha difusión por la expectación que generaban. El contexto infería que en su estado natural el hombre no podría perder la mayor parte de los rasgos de su especificidad anatómica y por ello Rousseau necesita descargar en el entorno la viabilidad de un hombre totalmente diferente del que conocemos pero con una existencia y fisiología común.

Se establece por tanto el principio de la viabilidad natural de la existencia del hombre, que se podría interpretar desde la distancia como una descarga de las necesidades evolutivas en la naturaleza. Entendidas estas necesidades evolutivas como las transformaciones que precisaría un hombre natural, próximo al animal, para transformarse en un hombre civilizado. La propuesta no deja de ser difusa si la queremos enmarcar en términos científicos, si bien cabría tener en cuenta la flexibilidad con la que acoge todos los conocimientos que se han ido desarrollando al respecto. Pero se muestra ágil para solventar teóricamente el paso de un estado de naturaleza a un estado de civilización; la viabilidad natural del hombre evita la necesidad de la civilización. No necesitamos plantearnos que es el hombre natural, falto de instrucción y cualquier otra herramienta social, quien origina la civilización, ni apelar de un modo directo a una intervención voluntaria externa. La civilización surge casi con la misma libertad con la que se origina.

La viabilidad natural del hombre pasa por que la naturaleza cuide de nuestra existencia. Para ello requerirá de sus propias herramientas. «[La naturaleza] se sirve de las “revoluciones” e incluso de “accidentes” para mantener el equilibrio entre el hombre y su medio»(Goldschmidt 1983, 239). La existencia del hombre natural no tiene por qué ser diferente de la de un animal que, a ojos de Rousseau, se daría en un puro presente en el que es capaz de desarrollar todas sus obligaciones; «el hombre natural no conoce ni la previsión ni el recuerdo: Su alma [...] se agota solo con el presente [...] que podemos calificar indiferentemente como algo puntual o eterno»(239). Reduciéndose de esta manera las necesidades del hombre a las que son indispensables para mantenerse con vida: la alimentación y el reposo. Señala Goldschmidt que quedan en un segundo plano otras necesidades naturales que no parecen necesarias para nuestra existencia, la socialización y la reproducción, pero sí se nos imponen en tanto que parte de un colectivo. La diferencia entre unas, alimentación y reposo, y otras, socialización y reproducción, es que la naturaleza debe hacerse cargo de las que son necesarias para nuestra existencia y una vez cumplidas estas será el individuo hombre el que tendrá que hacerse cargo de la subsistencia de la empresa. Queda así en manos de la naturaleza ofrecernos el jardín de la primavera eterna donde poder alimentarnos, cobijarnos y dejarnos llevar por las llamadas de la raza.

Dentro de los límites que impondría el jardín de la primavera eterna podemos imaginar la forma anatómica del hombre que lo ha de habitar. Un animal que será bípedo porque no puede dejar de lado la posibilidad de usar aquello que nos caracteriza, que son las manos. Si esto no fuera así, nos encontraríamos frente a una evolución física del hombre que desdibujaría nuestra viabilidad natural: «Siendo el bipedismo incontestablemente útil, plantear que en un primer momento la naturaleza había destinado el hombre a andar a cuatro patas, supondría admitir que la posición erguida estaría, [...] en su origen institucional, al mismo nivel, o casi, [...] que la sociedad civil»(Goldschmidt 1983, 245). El hombre natural no divergiría en exceso del hombre civilizado, lo que nos hace sobreentender que la diferencia entre uno y otro será de otro tipo.

Otra característica que podríamos reconocer de este hombre es el tipo de alimentación que le sería propia. Las suposiciones de Rousseau que recoge Goldschmidt nos llevan a decir que el hombre natural sería frugívoro porque las características reproductivas son coincidentes con otros animales. Sería esta la alimentación más adecuada al bipedismo y que permitiría explicar una conducta colectiva en la que se respondiese a las necesidades innecesarias para el individuo.

También podemos hacernos eco de la introducción del factor salud, que ha de ser buena en el caso del hombre natural. Pues para que su existencia sea factible debe estar protegido por la misma naturaleza de las afecciones que dificulten su desarrollo desde la infancia o ya en la madurez. No serán propias de estas cuestiones como la de la vagancia o de la falta de madurez que ocupan nuestros sistemas de salud, su vida debería ser un torrente con una fuente y un final en el que el fluir del agua sea constante.

Pero todas estas reflexiones de contexto biológico deben ser tomadas con una cierta distancia. Sin duda, desde nuestro presente, muchas nos resultarán fantásticas aunque dentro del contexto temporal del ginebrés tiene un mayor peso científico. Pero el valor de las mismas en una reflexión sobre un modelo concreto del hombre tiene otro sentido. No es relevante su certeza o adecuación a los avances en los estudios sobre la historia biológica sino la voluntad por la cual aparecen en la base de la reflexión sobre el hombre y qué intención nos señalan. Los derroteros que toma esta reflexión sobre el hombre natural tienen como objetivo converger en una base natural adecuada al estado de la ciencia desde la que ha de ser posible realizar el salto hacia la civilización del hombre. Goldschmidt recoge el peso en el pensamiento de Rousseau de esta imagen de hombre natural animalizado sin necesidad, por ello, de perder la unidad anatómica porque entenderá que es lo que le permite casar la reflexión metafísica sobre el hombre con el conocimiento positivo. A través del criterio de viabilidad natural de nuestra existencia el hombre no necesita luchar ni tener una guía de supervivencia. Podemos respetar nuestra anatomía y pensar en lo que nos hace diferentes. Si observamos a los animales que viven en climas muy agresivos, comprobamos que tienen una constitución muy especializada y están preparados para realizar actividades muy específicas. Solo así consiguen sobrevivir, ajustando su existencia al medio como si de dos esferas girando sobre un mismo eje se tratase. No podemos pensar en el hombre natural a imagen y semejanza de estos animales, porque no habría fuerza ni causa que lo pudiese alejar de una inercia existencial tan fuerte. Si queremos hablar del hombre de la naturaleza, no podemos transformar nuestro cuerpo. Debemos imaginar a un hombre incapaz de protegerse del frío, con la piel desgarnecida, o incapaz de desgarrar la carne cruda con los premolares, escondidos detrás de los carrillos. Debemos imaginar un hombre completamente inviable en una naturaleza que no se ajustase al teórico jardín de la eterna primavera o estaríamos perdiendo la traza de lo que somos. Esto es lo que hace Rousseau y esta es la razón por la cual este hombre es un objeto completamente

teórico, porque solo así podemos pensar en un hombre y no en un animal. Toda la reflexión pasa por la posibilidad de una existencia pura que nos permita pensar en el hombre respecto del animal sin convertir al hombre en el cuadrúpedo salvaje que atribuyeron los críticos a Rousseau.

El análisis de la posibilidad natural del hombre dentro del marco de la viabilidad natural lo acerca al animal de un modo particular, para desarrollar a continuación un pensamiento metafísico al respecto. Señala Goldschmidt que al establecer un paralelismo cercano entre el hombre tal como lo conocemos y el animal, Rousseau se asegura el poner de su parte los conocimientos de Buffon y asentar los fundamentos de su reflexión en un marco claramente científico. Así se asociará al naturalista hasta cierto punto: «Rousseau apoya a Buffon en la tesis de los animales-máquina, más moderadamente en la idea de instinto. Igualmente, comparte con Buffon un dualismo de origen, o de obediencia, cartesiana: la “espiritualidad” del alma se opone al instinto, “principio animal, decía Buffon, y puramente material»(Goldschmidt 1983, 281). Encontraríamos una relativa normalidad en el pensamiento de Rousseau, que se adecuaría en un primer momento a lo que se pensaba de forma común. Una normalidad que Goldschmidt considera rota cuando el ginebrés intenta explicar el origen del razonar humano desde esta misma paridad con el animal. Porque Rousseau establecería una continuidad entre el entendimiento animal y el entendimiento humano que sí irá en contra de los planteamientos de Buffon y que se justifica a través de la presencia de la libertad. Una continuidad que, sea dicho, Goldschmidt no parece encontrar expresada en el *Segundo Discurso* y acude a otros textos para presentar.

En lo que se refiere al discurso, Rousseau nos dice que el animal es animal y el hombre es un animal diferente porque no posee instinto, que el hombre vive en una libertad de la que no es consciente y que se le presentará como problema cuando lo sea. Escoge la libertad como el eje del cambio, la vía que abrirá el paso de lo natural a lo civil. Su adecuación con el contexto científico se expresa a través de una aceptación del modelo animal y su extensión al hombre. Pero lo rompe al extender este modelo hasta el punto de afirmar que el hombre no deja de ser animal y que el entendimiento surge directamente del animal a través de la carencia del instinto. Desde la premisa de una viabilidad natural de la existencia del hombre podemos concebir y pensar en un hombre capaz de sobrevivir sin un cuerpo especializado. Un hombre que desde una anatomía difusa es capaz de sobrevivir por unas condiciones externas favorables ante las que se adapta sin mayor estrés que desplazarse, alzar la mano, alimentarse y acudir a ciertas llamadas de la es-

pecie. Este hombre no difiere del animal más que en la capacidad para sobrevivir ante la desgracia, el seco verano o el frío invierno. Es un animal de principio a fin salvo por la falta de especialización que, como no se le exige, podemos entender como una falta de instinto. Estaríamos ante un animal aburguesado que habita un jardín de primavera eterna y el cobijo lo recibe de un tiempo agradable. La posibilidad de la continuación de la especie sin mayor agobio que el reencuentro sexual y la vuelta a la vida fácil. Lo único que lo podría sacar de ahí sería una voluntad propia para querer abandonar los límites de una vida fácil, lo cual no tiene razón de ser. Es libre de hacerlo, nadie le obliga a comer frutos en vez de intentar cazar o cultivar, podría hacerse responsable de su prole y comenzar una familia, un pueblo, una nación; pero no hay razón porque no hay necesidad para ello. Como el animal, vive sobreviviendo sin la necesidad de cambiar esta inercia, pero a diferencia del animal es libre para cambiar de vida. Esta libertad latente la comparará Goldschmidt con el cogito cartesiano: «En Rousseau, la libertad es análoga al *cogito* cartesiano respecto a las cosas que podemos revocar por la duda: aparece como el único principio que podemos sustraer del mecanismo universal»(Goldschmidt 1983, 285). Será también el vínculo que podemos establecer entre cuerpo y alma, la pieza que soluciona el puzzle del dualismo para poder llevar a cabo la reflexión metafísica sobre el hombre, que mientras no adopta y afirma su libertad, no deja de ser un animal más.

Si el principio de viabilidad natural nos permite vivir sin necesidad de recurrir a la libertad, el sistema de Rousseau resulta incoherente porque tendría que ser un individuo el que decide comenzar a desnaturalizarse. Esta es la razón por la que apela a un cambio exterior, un cambio en el medio, como causa de que nos convirtamos en hombres civilizados. La causa más lógica, pues es algo natural o puede observarse en la naturaleza, es la pérdida de una existencia viable. Un cambio o el final de la eterna primavera y la obligación de preservar nuestra existencia cuando el medio decide dejar de alimentarnos. Comenzamos a ser hombres civilizados cuando necesitamos ocuparnos personalmente de hacer que nuestra existencia sea sostenible, activando todas nuestras potencialidades y actuando de manera acorde a las mismas. Rousseau parte de la viabilidad natural y el cese, en algún momento, de la misma.

Goldschmidt acusará a Rousseau de tratar la cuestión de la distancia entre el hombre y el animal sin contar con los términos de la física, en cuanto metafísica positiva, ni con los de la anatomía. Le reclama al ginebrés que su argumento solo asienta una base teórica cuando el estado de las ciencias en el XVIII se encuentra

en un estado más avanzado. A nuestro entender, Goldschmidt, estaría cometiendo un error. Nos dice que la apuesta del ginebrés no es revolucionaria en su contenido porque el envite no es global, pero Rousseau está jugando en este texto la baza del debate metafísico para ir más allá del racionalismo protocientífico que encuentra en sus adversarios.

El argumento, tal como lo presenta Rousseau, se construye sobre la idea de una libertad de carácter metafísico que funcionaría como la base de la diferencia entre el hombre y el animal; esta es su crítica. Cualquier tipo de existencia necesita adaptarse al medio, sobrevivir dentro de un contexto natural desarrollando una interacción con él. Rousseau entiende que el animal desarrolla este tipo de existencia gracias al instinto y que este es algo determinado, que guía su conducta y solo le permite un conocimiento del medio adecuado a las leyes que parecen estar gravadas en su espíritu. La existencia del animal no puede considerarse libre porque en todo momento sabe qué es lo que debe hacer y sus decisiones se limitan a una reacción frente a los fenómenos que percibe. Hoy, nos sigue sorprendiendo la capacidad que tienen los animales para predecir fenómenos meteorológicos y actuar de forma preventiva. La observación y el estudio nos ha permitido establecer pautas de comportamiento respecto de variaciones en las condiciones físicas que nosotros, con toda nuestra ciencia, no sabríamos relacionar directamente con situaciones futuras, mientras que el animal sí lo hace. Sea por causa del instinto o por una mayor sensibilidad hacia las variaciones medioambientales, lo cierto es que el hombre muestra una menor adaptación, preparación o capacidad para estar conectado con su medio; lo cual es una deficiencia en el plano físico, pero posibilita que seamos libres metafísicamente. Afirmando una libertad que se reafirma en una deficiencia epistémica, Rousseau estaría, a ojos de Goldschmidt, dando el golpe de timón que lo adentra en argumentos que otros autores no se atrevieron a navegar. Establece una articulación específica entre la conciencia y la existencia del hombre basada en la libertad.

El problema es que esta existencia específica tiene un fundamento metafísico que nos convierte en un ente extraño para el mundo físico. La solución que encontraría Rousseau para solventar este desajuste dimensional es introducir una cualidad que casa los dos planos, físico y metafísico, en los que se daría el hombre: la perfectibilidad. Dice Goldschmidt que, «sustituyendo [...] la libertad por la perfectibilidad, Rousseau cambia, de una sola vez, el método de la meditación por el de la observación, y por una observación menos reprochable porque no hace más que retomar los datos más tradicionales»(Goldschmidt 1983, 286). La

genealogía del concepto se encontraría en el cartesianismo que, a través de la teoría de los animales-máquina, constata que los animales no son capaces de invención mientras que en el hombre está presente la luz de la razón, que nos permite desarrollar diferentes opciones entre las que elegimos voluntariamente. También Pascal haría referencia a este problema, oponiendo la perfección cerrada de los animales con la instrucción constante en la que vive el hombre. Bousset, igualmente, en *Del conocimiento de Dios y de sí mismo*, un texto que a ojos de Goldschmidt sería difícil que Rousseau ignorara, rechaza que los animales posean razón porque lo propio de la misma es la reflexión y el perfeccionamiento constante, algo que no se ha podido observar en ellos. De estas mismas fuentes también bebería Buffon, con quien se enfrentará Condillac al respecto de si los animales poseen algún tipo de desarrollo. Hay todo un ambiente generado en torno a la perfectibilidad y Rousseau entraría en liza dando prioridad a la libertad, que sería el eje que posibilita nuestra capacidad de invención y lo que nos define realmente.

El término perfectibilidad es importante en el *Segundo Discurso* y Goldschmidt, centrado en este texto, se esforzará en definir correctamente su significado. Entiende que este término es la respuesta a la pregunta metafísica por el hombre y establece siete puntos: 1) Es un término vacío de contenido pero definitorio de lo que es el hombre: «no es ni invento ni reflexión, ni es razón, más de lo que es libertad. [La perfectibilidad] es solo la condición previa y formal que hace posible todas estas facultades»(Goldschmidt 1983, 288). 2) Siendo un aspecto formal con carácter definitorio, tiene un carácter científico en tanto que es incontestable. La libertad podría ser rechazada desde el materialismo y el determinismo, pero la perfectibilidad se presenta como «una cualidad muy específica» que tenemos que entrar a valorar. Del mismo modo, siendo algo tan propio del hombre, nada impide que la entendamos como una característica de origen biológico o que puede serlo. 3) Partiendo del principio de viabilidad natural del hombre, la perfectibilidad se hace presente por causas externas al hombre de manera que «se adecua al estado de naturaleza y no añade nada nuevo actualmente a la descripción del hombre físico»(289). Con lo que nuestra reflexión metafísica sobre el hombre no tiene consecuencias ajenas a su carácter. 4) Dado que no es lo mismo que el raciocinio, ni hace referencia directamente a algún tipo de capacidad mental del hombre, no supone ningún juicio sobre la actividades del hombre civil. La depravación o el progreso al que nos puede llevar es una cuestión ajena porque carece de valor ético. 5) Aunque al mismo tiempo está dando un marco ético, la

ambición del hombre moderno por dominar su destino; «dando esta “cualidad muy específica” [...] al hombre natural, Rousseau [...] *legaliza* la ambición de su tiempo»(290). 6) Si bien este marco ético carece de moralidad subyacente, porque la facultad de perfeccionarse no supone ninguna dirección concreta para el hombre y aquello que «lo pone por encima del animal confiere igualmente al hombre el privilegio de ser “el único sujeto que puede volverse imbécil”»(291). 7) Y por último, nos dice Goldschmidt, el término perfectibilidad parece estar formado a partir de sociabilidad; aún si este será el antónimo al que lo opone Rousseau en el final de la segunda parte. Un factor importante para la reflexión al respecto del valor de esta idea de la perfectibilidad que nos propondrá más adelante.

Más allá del significado y las implicaciones estaría la importancia práctica que tiene el término en el desarrollo y constitución del pensamiento de Rousseau; cómo funciona para conseguir la concordancia entre el sistema de Rousseau y estado de los conocimientos en los que se construye. La perfectibilidad intenta ocupar el lugar de otros principios, como el del raciocinio, aportando tres exigencias al sistema de Rousseau: 1) huye de las posiciones doctrinales intentando establecerse en el ámbito del pensamiento científico, 2) evita las dificultades que impone afirmar que el hombre físico sería totalmente animal y 3) permite resolver el problema de la diferencia entre el hombre y el animal sin interrumpir la distancia entre el hombre primitivo y civilizado, algo que Rousseau critica constantemente a sus contemporáneos.

Pero Goldschmidt encontrará una deficiencia importante en el uso que hace el ginebrés de la perfectibilidad. Echa en falta un trato más pormenorizado de la cuestión del raciocinio o de la razón. En su opinión, Rousseau se esfuerza en imponer un criterio diferente al de la razón como límite entre el hombre civil y el hombre natural pero sin lograrlo: «la idea que encontramos en el centro de todo el desarrollo es la del entendimiento (o de razón)»(Goldschmidt 1983, 293). El déficit se expresa en los problemas con los que nos encontraríamos para poder explicar el origen de un pensamiento abstracto o del lenguaje, estableciendo una línea directa respecto del entendimiento animal. Para dar una respuesta aceptable en esta dirección serían necesario recuperar el problema de la relación entre el raciocinio y las sensaciones. Mientras esto no sea posible, «el pretendido “irracionalismo” de Rousseau está lejos de querer desprestigiar la razón. La oposición entre un “animal estúpido y limitado” y “un ser inteligente y un hombre” [...] combina las ideas de sociabilidad y de razón y, subsidiariamente, las de lenguaje y de civilización»(294).

Además del irracionalismo de Rousseau tendríamos que poner en duda también el interés que muestra Goldschmidt por seguir las trazas de esta cuestión que parece estar mucho más desarrollada de lo que él percibe. Por su parte, Goldschmidt plantea que habría una forma de justificar el raciocinio de forma natural, pues «ni la clasificación de las cosas, ni la división del discurso pueden establecerse sin el proceso de generalización y abstracción, a los que no vemos qué origen podríamos asignar»(Goldschmidt 1983, 302). Considera que, finalmente, la perfectibilidad también tendría un cierto valor metafísico en tanto en cuanto debe permitir explicar muchos desajustes en la teoría antropológica.«La perfectibilidad, en el estado de naturaleza, no encuentra ninguna causa “natural” capaz de activar o hacer que tome el relevo del instinto. Podemos comprobar que hay una oposición entre perfectibilidad y sociabilidad. No se desarrolla más que con “la ayuda de las circunstancias” (en vez de actuar como causa interna); mantiene el aislamiento (en vez de trabajar en la unión); mantiene a los hombres en el nivel de lo instintivo (mientras que la sociabilidad desarrolla la razón y, a su vez, se aprovecha de ella), no promueve ni la invención del lenguaje, ni la eclosión de nada, ni en el ámbito de las artes y las ciencias, ni las “verdades sublimes” del derecho natural y de la metafísica. Por todo esto, solo las conclusiones de una investigación “metafísica” nos instruyen plenamente sobre el sentido de la perfectibilidad en el estado de naturaleza»(360). A esta conclusión se aferra Goldschmidt para plantearnos lo que a su modo de ver sería el verdadero programa del ginebrés, establecer una distancia insalvable entre naturaleza e historia.

La distancia entre un estado de naturaleza y de civilización es evidente. Rousseau aprovecharía esta evidencia transportándola hacia un espacio metafísico en el que, a través la posibilidad de la perfectibilidad, desarrolla un argumento novedoso, «la idea de que la inmutabilidad del estado de naturaleza [supone que] ningún devenir histórico puede estar determinado por necesidades»(Goldschmidt 1983, 295). Goldschmidt considera que la imagen de hombre natural que propone el ginebrés funciona como aporía epistemológica con la que se refuerza la idea de la independencia entre naturaleza y civilización, tal como demostraría la inercia del *Segundo discurso* y la llegada de la reflexión política sostenida por una perspectiva antropológica de carácter moral. Es en el plano político donde encontraríamos una explicación de lo que somos con un carácter más técnico porque la cuestión se trata desde el plano fundamental del hombre, desde la perspectiva del «estado de naturaleza considerado “en relación al prójimo”»(307). Las imágenes propuestas del hombre en términos físicos y metafísicos serían una prolongación

de la reflexión que realiza en términos morales.

Los argumentos ocultos en la reflexión antropológica de Rousseau serían la posibilidad de una ley moral natural, que se nos presentaría bajo el problema de la piedad, y el dilema entre la guerra o la paz como lo propio de la sociedad humana. Argumentos que nos obligan a entender el funcionamiento de las imágenes de hombre de un modo diferente y que nos permiten entender la importancia de los dos conceptos que funcionan como ejes en la imagen física y la metafísica, a saber, la viabilidad natural y la perfectibilidad.

Rousseau establece una diferencia entre el hombre y la bestia particular. El uno, dependiente de lo que la naturaleza decida hacer con él y, la otra, que sobrevive porque la naturaleza lo ha hecho capaz de sobreponerse a los impedimentos ambientales. En la existencia natural no hay de por sí moral, el animal vive en términos de necesidad y el hombre natural tendría una existencia similar gracias a la eterna primavera. Para poder diferenciar físicamente el hombre de una bestia solo podemos apelar a una anatomía específica que nos obliga, además, a pensar en un espacio natural particular. Goldschmidt considera que la posibilidad de una concordancia entre el individuo y el medio produciría como resultado una existencia feliz; un argumento que nos resulta un tanto extraño, pues, ¿cómo podría tener un ente carente de moral conciencia de la felicidad? ¿debemos entender que la amoralidad es equivalente a la felicidad? La respuesta sería que el principio de viabilidad natural puede tener un valor moral. Según Goldschmidt, el argumento de Rousseau nos debe llevar a «entender que natural significa viable»(Goldschmidt 1983, 315) y esta condición propia del hombre y el estado de naturaleza tiene una aplicación moral. Esta sería la forma en la que intenta fundar una nueva ley natural, con un único precepto, que anula cualquier otro *iusnaturalismo*. Podemos afirmar que somos factibles, viables naturalmente, pero más allá de la preservación de nuestra existencia como un bien, no hay nada que nos diga la naturaleza; «la integración spinosista del estado de naturaleza en un orden eterno es una afirmación metafísica, que sobrepasa completamente la condición (y la comprensión) humana»(315).

La felicidad del hombre natural funciona como precepto moral sobre nuestra existencia y su necesaria viabilidad. Pero esto es lo único que podemos conocer con seguridad de aquel hombre natural hipotético con el que pensamos en el estado de naturaleza. Su existencia, que sería feliz en la más pura inocencia por el mero hecho de ser, es la ley que heredamos de la naturaleza. Goldschmidt considera que si analizamos las implicaciones del discurso hemos de concluir

que el hombre natural no es realmente posible, que solo podemos pensarlo como hipótesis y que como tal, nos aporta un conocimiento que podemos comprobar en el espacio físico en el que nos encontramos; tiene un efecto epistemológico.

La descripción que hace Rousseau del hombre natural es la de un animal que vive solo, que no tiene ni razón ni imaginación; un animal que no difiere de cualquier animal salvo en unas necesidades particulares que solventa su medio. Su carácter es puramente hipotético y se funda en lo que somos actualmente. Tiene sentido en tanto que nos permite eliminar ciertas supersticiones de nuestro pensamiento y aporta un fundamento moral básico: «El estado de naturaleza, “que puede no haber existido nunca”, que acabamos de calificar como “suposición”, que es contrario a los “escritos de Moisés”, pero que solo podemos restituir despojando al hombre “de todos los dones sobrenaturales que haya podido recibir, y de todas las facultades artificiales que no haya podido adquirir más que con largos progresos”, acaba por ser presentado como un hecho, y como un hecho dotado de una realidad tan cierta como la que se acata en el despotismo actual [...]. La inmutabilidad del estado de naturaleza es, a la vez, conforme a la conciencia ahistorica del primitivo»(Goldschmidt 1983, 391). Toda la reflexión antropológica tendría por tanto un valor diferente del que directamente podríamos encontrar en ella. La imagen del hombre propuesta sería una pieza de la reflexión de Rousseau, un engranaje más de su sistema. Su validez pasaría por la de un método genético de pensamiento que intenta establecer una alternativa a la manera de pensar moderna, una manera de pensar que también está embebida en la posibilidad genética de cualquier objeto pensado. La visión del mundo desde la temporalidad histórica, desde la evolución entre el alfa y el omega, promueve una manera de pensar concreta cuyos resultados, a ojos de Rousseau, son perniciosos. Su crítica mantiene esta inercia, pero intenta hilvanar los elementos de una forma más sana. En el caso del *Segundo Discurso*, nos encontraríamos con una explicación enmarcada en el desarrollo histórico, pero con una constitución distinta de los elementos genéticos. Por ejemplo, la razón estaría impregnando la historia pero en vez de hacerlo desde fuera, como un elemento ajeno que se inmiscuye en sus asuntos, tendría un carácter propio y activo en la constitución de la misma. Sería hija de la perfectibilidad. El acierto de Rousseau está en dar a esta crítica la coherencia y consistencia necesaria para que sea una formulación a tener en cuenta. La consistencia sería fruto, a ojos de Goldschmidt, de asentar su pensamiento en principios como la perfectibilidad a los que da una base antropológica.

Dar una base antropológica para reforzar un pensamiento, hasta el punto de que se convierta en un sistema a tener en cuenta, pasará por establecer un vínculo entre el hombre pensado y el hombre real. Esto nos lleva a preguntarnos, que es el objetivo de nuestro acercamiento al texto de Goldschmidt, cómo sería la imagen que se propone de ese hombre real o al menos realizable. Esta imagen parece estar enmarcada en la consciencia. Goldschmidt considera que hay una continuidad esencial que no afecta a los modos en los que se da el hombre. El único problema es que exista la consciencia de que somos hombres. La piedad, por ejemplo, está presente tanto en el hombre natural como en el hombre civil aún si en el segundo esta estaría controlada por la razón. Será la misma piedad, podemos pensarla como un solo concepto, sin diferencias. La esencia humana puede sufrir los diferentes cambios, como el paso del animal al hombre o del estado de naturaleza a la historia sin verse afectada; sigue siendo una esencia presente, latente. Aquello que es esencial en el hombre está siempre ahí, solo hace falta que sea reconocido, y es en este reconocimiento donde se da esta esencia. El hombre es hombre en cuanto se reconoce como tal y para ello necesita de una consciencia, propia, pero que no es posible sin la presencia de otro hombre.

La necesidad de una interacción como condición necesaria de la consciencia nos lleva a su vez a pensar en la dimensión política como constitutiva del hombre. Cuando un hombre está solo, como lo está el hombre natural que nos presenta como hipótesis Rousseau, no puede ser consciente de nada: «todavía es la humanidad al completo, como él, un universal abstracto: la categoría de individuo, no la puede aplicar ni a si mismo ni a otro: se encuentra en un nivel previo al nacimiento de la conciencia de si [...] Esta consciencia no podrá aparecer hasta mucho más tarde, a partir de una comparación, precisamente, con sus semejantes, que el hombre, en su etapa primitiva, no está en condiciones de hacer»(Goldschmidt 1983, 379)(379). El hombre se define por tanto a través de la imagen que puede hacerse él de si mismo. Somos lo que tenemos consciencia de ser sin por ello ser puramente consciencia. «Para Rousseau el hombre no es más que parte de una naturaleza que no es capaz de concebir, pero que puede definir, tanto en si misma como por relación al hombre. Su finalidad puramente biológica la hace comprensible para el hombre sin que por ello sea capaz de humanizarla»(316).

2.6.3. Baczko, el reflejo de nuestra condición

Bronislaw Baczko presenta, en 1970, una monografía sobre Rousseau en su idioma materno, el polaco. Cuatro años más tarde se publicará la traducción al francés, con título *Rousseau, soledad y comunidad* (Baczko 1974), que pasa a ser un texto de referencia para los trabajos posteriores. La línea de interpretación de Baczko es interesante porque tiene como base la síntesis de algunas de las lecturas más populares que se han presentado de Rousseau. Su trabajo resulta original porque nos habla de ideas y no de dogmas. Evita el tedio de revolver la genealogía de los conceptos a través de un supuesto debate con otros autores para favorecer un debate en el que importa el funcionamiento de las ideas, presentando un Rousseau vivo y en diálogo con el contexto de la Ilustración francesa.

Respecto del contexto en el que se da Jean-Jacques Rousseau, nos recuerda que si en muchas ocasiones se señala como algo característico del ginebrés el desarrollo de un pensamiento genealógico, esto no es de por sí ninguna novedad. La Ilustración se entiende como la emancipación, como el despertar del hombre libre y para dar ese paso hay que entender antes el porqué de un despertar tan tardío. Es el tiempo de la historiografía y de la historiosofía[sic] porque no se puede avanzar sin antes conocer el lugar en el que nos encontramos y las razones por las que estamos allí: «La búsqueda de los “orígenes” se presenta con un carácter práctico y terapéutico, permite plantear un diagnóstico para las enfermedades de la época contemporánea y a la vez proponer una terapia cuyos principios estarían elaborados por el espíritu ilustrado y emancipado» (Baczko 1974, 69). En este mismo espíritu se encierra la pregunta de la Academia de Dijon con la que Rousseau gana un nombre. Preguntar si las artes y las ciencias colaboran en el avance de los *mores* supone pedir un diagnóstico del estado de las cosas para seguir avanzando.

Es un tiempo para pensar en el pasado y el desarrollo de la historia como una continuidad que el hombre libre debe dominar para poder dirigir sus pasos en la dirección correcta a partir de la emancipación de una sociedad que ya sabe pensar por sí misma. Mirar hacia atrás ya no es solo una forma de recordar sino la manera en la que podemos encontrar un sentido al momento en el que nos encontramos, es la forma de pensar más conveniente para los habitantes del siglo XVIII. El interés del pensamiento genealógico de Rousseau no es propiamente su carácter genealógico sino el modo que tiene de desarrollarlo; «podemos afirmar que Jean-Jacques Rousseau otorgará al “volver a los orígenes”, más precisamente en su versión “volver a la naturaleza”, una importancia particular para la totali-

dad de visión del mundo, desarrollando de alguna manera hasta el extremo las versiones más corrientes de la época, y, al mismo tiempo, transformando radicalmente toda esta estructura»(Baczko 1974, 70). Baczko situará el pensamiento de Rousseau dentro del «volver a la naturaleza» para señalar que no está enmarcado en otras líneas como podrían ser la teológica o la historicista; el ginebrés no piensa que el desarrollo de los eventos pueda venir impuesto desde el exterior ni que se construya como un orden cerrado(70). Su sistema parte de una postura metafísica en la que teoriza con cargo a lo real, pero sin someterse ni al conocimiento temporal de lo físico ni a las imposiciones de los dogmas religiosos. Al pensar el estado de naturaleza no tiene como objetivo conocer algún hecho pasado e inaccesible; a diferencia de otros hombres de las luces, que acuden a la posibilidad del estado de naturaleza en busca de una certeza con cargo de verdad, su objetivo es aprender, sacar un conocimiento sobre el estado actual de las cosas y sobre su sentidos.

Para muchos ilustrados el pensamiento genealógico nos ofrece conocer un «estado de naturaleza construido como caracterización de un conjunto de relaciones abstractas entre los mismos individuos por una parte, y entre el hombre y la naturaleza por la otra, siendo considerado como un estado que ha existido realmente o que existe todavía en algunos lugares [...] equivalente por tanto a las relaciones entabladas entre los hombres de manera que los compromisos recíprocos de estos resultarían exclusivamente de su humanidad, y no de convenciones y obligaciones trascendentes»(Baczko 1974, 74). Rousseau desarrollaría el pensamiento genealógico con distintas intenciones, «se sirve de la concepción de estado de naturaleza como un modelo teórico. Este estado es heurístico e, incluso si es hipotético, es necesario conocerlo para comprender la esencia del hombre y de las modificaciones que ha sufrido»(78). Baczko toma como referencia la idea de que el estado de naturaleza tiene un trasfondo normativo desde el cual poder pensar en lo real, en lo presente, de forma teórica; es la vía que tenemos para entender en toda su complejidad una realidad compuesta por diferentes sustratos superpuestos. No es un conocimiento vinculante con una narración histórica porque no es un recorrido histórico sino un pensamiento sobre la historia; lo que Baczko denomina *historiosofía*.

La búsqueda que emprende Rousseau no es la de unos orígenes que funcionen a la manera de raíz sino un punto de confrontación dialéctica para saber qué es lo que hace que el árbol que tenemos ante nosotros sea el que es; quiere descubrir «los principios que, siendo los de la naturaleza del hombre y de las re-

laciones que lo unen a otros hombres, de las formas primitivas de socialización, etc. permiten explicar el estado existente de las cosas a través de su “historia hipotética”»(Baczko 1974, 79). De manera que nos podamos hacer cargo del gran problema al que se quieren enfrentar los hombres de las luces: el mundo que habitamos no es el mejor de los mundos posibles. Y si la tendencia es la de querer desacreditar el estado en el que se encuentran todas las cosas que no nos gustan, Rousseau prefiere entender cómo se dan las cosas sin prejuicios para poder solucionarlas. El punto y final al que se llegará es la realidad a la que hacemos frente, un hombre socializado y malvado. El estado de naturaleza es una reducción al absurdo de esta situación. «Para explicar la relación mutua de estas dos verdades, del principio y del estado real, necesitaremos “seguir la genealogía de los vicios humanos”, .“estudiar la historia del corazón humano”»(79). Razón por la que Rousseau apostaría por la antropología como el conocimiento básico que debemos intentar: no estamos persiguiendo un juicio del estado de las cosas, sino intentando comprender el mundo que ocupamos.

Cabe señalar que la antropología de la ilustración tiene como objeto un hombre nuevo, que se ha emancipado del orden histórico. «Asistimos al cambio de una filosofía que pone en relación la esencia del hombre, su vocación y su destino con un orden racional, supratemporal que se manifiesta en la infinidad del universo, a una antropología historiosófica que resuelve estas mismas cuestiones relacionándolas con el proceso histórico, las tendencias de su desarrollo, sus fines, etc.»(Baczko 1974, 59). El pensamiento ilustrado, en especial el francés, quiere sustituir la posibilidad del orden universal abstracto y la teodicea por la posibilidad de un conocimiento absoluto de la naturaleza. Este es el nuevo límite, el nuevo absoluto, al que debemos someternos para liberarnos de cualquier yugo. El orden natural no es abstracto y ajeno, como podría serlo un orden universal, sino que está al alcance del hombre. El conocimiento de los secretos de la naturaleza nos deben salvar, permitirnos que nuestra supervivencia individual y colectiva sea lo más llevadera posible. Sus secretos son la clave, el sentido de nuestra existencia y de los pasos que ha dado y debe dar la misma. El conocimiento de la naturaleza no tiene porqué limitarse a un conocimiento sobre lo físico sino que en ella hemos de encontrar también un sentido normativo, porque tras sus misterios encontraremos la respuesta última a aquel problema que nos coacciona desde que tenemos memoria, el sentido de la vida. Conocer la naturaleza supone encontrar respuesta a todas nuestras dudas e inquietudes.

Rousseau no se amolda a este programa de la ilustración. La emancipación

para el hombre que tiene en mente no pasa porque todos sus problemas se vean resueltos de manera externa. Su proyecto de emancipación pasa por extender el conocimiento de las cosas, sin por ello responder a ninguna necesidad externa a la propia actividad cognoscitiva. Así, cuando se propone conocer la genealogía del hombre establece que el estudio del hombre no lo someterá al conocimiento de la naturaleza porque «el hombre es el sujeto y el objeto del proceso de desnaturalización –se transforma en sí mismo y en su propio contrario. Las preguntas sobre la naturaleza del hombre son el examen de este proceso específico y poseen su dinámica interna»(Baczko 1974, 85). Esta es la principal razón por la que Baczko considera que la búsqueda de Rousseau tiene como objetivo encontrar una imagen teórica de hombre. Podemos exponer su tarea como un estudio desde la premisa de que hay una naturaleza humana universal y al pensar en el hombre de la naturaleza estaríamos acercándonos a las bases de la misma.

Así sería que cuando nos habla de un hombre de la naturaleza carente de consciencia que vive de manera autónoma estaría describiendo una base, con carácter universal, de la existencia humana. Esta imagen del hombre, a la que Baczko también añade como elemento constituyente la presencia de facultades virtuales, podría considerarse incluso desde una perspectiva animal. El elemento que marca la diferencia es, según el polaco, la libertad: «el hombre se diferencia del animal por su “cualidad de agente libre” que se manifiesta en que “se reconoce libre para conformarse o resistir” en relación con las necesidades de la naturaleza»(Baczko 1974, 90).

Decíamos que Baczko afirmaba la presencia de las facultades virtuales como uno de los elementos propios del hombre de la naturaleza. La libertad funcionaría, además, como la explicación de que estas virtualidades puedan actualizarse en la constitución del hombre civil. El hombre inconsciente pasaría a ser consciente al hacerse cargo de su propia libertad, y pasaría de la autonomía a la dependencia al aceptar la libertad positiva que impone la participación en una comunidad. Respecto de la propia virtualidad de las facultades habría que decir que la libertad expresada en términos de perfectibilidad, virtudes sociales (piedad, amor) y la posibilidad de una elección moral desde la consciencia de una individualidad sería la mejor expresión de cómo aquella virtualidad dormida, inconsciente, se transforma en una expresión y actividad concretamente humana. Debajo de esta actualización y expresión a través de la libertad de la naturaleza humana, estaría el hombre natural, que podemos conocer de forma dialéctica como «naturaleza humana constante e inmutable; el conjunto de las virtualidades individuales y ge-

néricas; conjunto constante y sostenible, inherente al individuo, correspondiente con la ovación original del hombre, fundada en un orden universal»(Baczko 1974, 93)(93). Sobre este orden natural y perfecto, se edifica el hombre tal como lo conocemos, habitando un mundo que no es el mejor de los posibles y que si tiene un vínculo con una esencia buena, tendremos que afirmar que en su desarrollo la corrompe. La imagen del hombre que tenemos que tener parece ser paralela a la de un ángel caído, un ángel que una vez que ha perdido sus alas emprende un camino de corrupción porque ya no es capaz de suplir sus necesidades de forma pura. El estudio del hombre de la naturaleza nos lleva a una denuncia contra el hombre civil; la historia de la naturaleza queda por tanto desvinculada de la del hombre, cada una sigue su camino con diferentes resultados.

Esta corrupción y divergencia implica pensar que la vida social no es propia del hombre en cuanto ente natural. Podríamos pensar que el hombre una vez que se transforma en hombre civil, es un hombre del hombre, cambia de entidad, pero no es así porque si no, ¿cómo podríamos juzgar la corrupción que puede estar dándose en él? «En la medida que el individuo vive en sociedad, será siempre y ineludiblemente “hombre del hombre”, una “magnitud fraccional”, pero, por otro lado, la sociedad no extirpa definitivamente al hombre su naturaleza, aún si la deforma y la vuelve irreconocible»(Baczko 1974, 96). Baczko utiliza este supuesto para darle un valor fundamental a la transformación de la existencia del hombre natural. Cuando el hombre abandona el estado natural se da origen a la vida social, «la transformación del principio mismo de la existencia del individuo constituye el fundamento de la vida social»(97).

Desde luego en lo que se refiere al conocimiento del hombre social, del hombre sin centrarse o lanzarse sobre sus esencias, el tipo de estudio que podemos llevar a cabo, lo que podemos descubrir o conocer, son resultados completamente distintos. Una cuestión que es la que nos hace reconocer en el ginebrés a uno de los fundadores de la etnografía y por ende la sociología moderna. Pero esa es otra cuestión. Lo importante ahora es saber que la línea entre el hombre civil y natural también se nos muestra a la hora de establecerlo o investigarlo desde la perspectiva del hombre social, pues esto «supone conocerlo a través de sus relaciones sociales, examinar su “existencia colectiva” y que la pregunta “quien soy yo” esté poseída por “el hombre del hombre” no solo en relación a si mismo, sino, sobre todo, en relación con la sociedad en la que vive»(Baczko 1974, 97). Se necesita por tanto un método y un tipo de estudio distinto con el que enfrentarnos al conflicto entre individuo y colectivo que, en el caso del hombre natural, no hay

razón para que sea necesario. Pero en el caso del hombre social esta divergencia se nos presenta como un aspecto constitutivo que es el que nos lleva al pensamiento, revisionista, del mundo imperfecto que habitamos desde una perspectiva de crisis: «El sentimiento de un conflicto entre la personalidad y la cultura [...] da nacimiento a una pregunta sobre el sentido de la cultura. De lo que se trata, evidentemente, no es la cultura histórica de una sociedad concreta, sino la cultura en general, tal cual se define por los efectos del proceso de desnaturalización, es decir, un proceso que concierne la naturaleza humana en tanto que idea referida a valores universales, a la vocación universal del hombre»(99). Este planteamiento, el de crisis en términos de un choque con la propia constitución del individuo, revaloriza la importancia teórica del hombre natural como ejemplo. El hombre natural no sufre la divergencia entre lo social y lo individual, su existencia es pura, constante, no tiene que hacer frente a la historia y la constante variación que implica. Frente al conflicto de una personalidad que debe formarse y convivir bajo la influencia y voluntad de otros individuos, el hombre natural es plenamente unidad a lo largo de toda su existencia. Recoge el intérprete polaco la importancia de la expresión de la vida en tanto que pura existencia en el modelo del hombre natural como ejemplo.

La existencia del hombre nos aleja de la variación, nos presenta un ejemplo de constancia frente a la realidad de un conflicto, de manera que podemos entender la historia fuera de un orden histórico, un progreso o una teodicea. La contraposición de la existencia extendida en la naturaleza frente a la vida nos enseña lo que es la historia para el ciudadano de Ginebra. Rousseau «nunca escribe historia con mayúscula; no la considera como un teodicea: al mal moral y a la crisis moral de su propia época no le atribuye un sentido que se manifiesta en el paso de la historia y que enriquecería la personalidad y la humanidad en su conjunto»(Baczko 1974, 102). La historia se presenta como un conflicto de individuos y se sostiene en último término en la conjunción voluntaria de muchas vidas individuales. Hay una esencia en ella que es la misma con la que el hombre es capaz de tener una vida, simple y conjugada por su voluntad. La misma libertad que está en el eje del cambio entre el hombre natural y el hombre social, tiene su expresión en la variación de la historia, que también gira en torno de la libertad, contagiada por la existencia social del hombre. «La libertad se revela como el principio de autonomía del individuo, pero también como principio del orden social, una categoría de la existencia individual y una categoría política, un valor que niega el estado existente a la vez que constituye el fundamento de

todas las construcciones del futuro. La libertad fue dada al hombre natural como valor negativo y se ha convertido en el punto de partida para las transformaciones en la naturaleza del hombre»(104); la imagen de hombre que nos propone Baczko se conforma como la justificación y expresión de una fuerza que tiene la libertad como eje.

El modelo en sí tiene una carga tan hipotética como la de la propia historia que, para Rousseau, se presenta como un recuerdo ejemplar con carácter moralizador. Influenciado por sus lecturas de Plutarco tal vez, hay que tener presente que el ginebrés no parece mostrar una concepción moderna de la historia, no entiende que precise de una validez objetiva sino que expresa un desarrollo. Mirar hacia atrás es mirar en busca de ejemplo como mirar hacia la naturaleza es buscar una armonía ejemplar entre lo que describen nuestras ciencias y lo que nos dicen los sentidos. El progreso del conocimiento no sigue ningún camino prefijado porque la esencia del mismo está en la libertad fundadora, la libertad de la que somos conscientes a través de la adopción de un modelo de hombre que se basa en que la libertad está al pie de todo. «El progreso intelectual deriva de las “pasiones ficticias” y del sistema extendido de las interdependencias humanas; pero es precisamente en esta red de relaciones donde la personalidad se extravía, donde el individuo pierde su autonomía y la razón, en vez de dominar las pasiones, se vuelve su esclava»(Baczko 1974, 135). Conocer el hombre de la naturaleza es la manera de tomar consciencia de nuestra situación.

Somos libres, siempre lo hemos sido, y al abandonar el estado de naturaleza tomamos consciencia de esta condición y nos hacemos responsables de nuestra propia existencia. La emancipación ilustrada no se traduce en tomar las riendas del carruaje sino en ser responsables de su construcción: «El precio de ser conscientes de la libertad y de la pérdida de libertad, el tributo de la consciencia moral es la servidumbre al mal moral y las tensiones internas»(Baczko 1974, 135).

2.7. Lecciones de la hermenéutica

Establecer un límite temporal para hablar de la actualidad en las investigaciones rousseauista frente a la erudición tradicional es complicado. En el caso de la filosofía, el diálogo entre tradición y actualidad es tan básico que cualquier frontera temporal que se quiera establecer será tan frágil como un hilo de vidrio. La única frontera concreta en el tiempo que podríamos considerar como referencia es que el estudio filosófico de una obra de Rousseau comienza con la publicación

de dicho texto y la aparición de análisis independientes, frente a los comentarios que conocemos sobre borradores o lecturas que compartía con sus amistades y afectaban directamente a las posteriores revisiones del texto. Es decir, que el estudio filosófico de un texto solo puede producirse una vez que ese texto se convierte propiamente en un objeto. Claro que, si tenemos en cuenta que a día de hoy y tras muchos intentos (cf. Steward 2012), todavía no se ha logrado publicar una edición de sus obras completas que no esté incompleta, es difícil afirmar que la obra de Rousseau haya alcanzado completamente el status de objeto. Y, por otro lado, con la publicación de los manuscritos de Rousseau, de su correspondencia y de sus borradores, los análisis se hacen más y más concisos por lo que esta frontera tampoco parece ser relevante para el minero de las ideas. El debate filosófico sobre un texto publicado podría decirse que sí empieza con la fecha de publicación, pero el debate filosófico sobre un texto no comienza realmente hasta que ese texto está completamente documentado y podemos afirmar, por ejemplo, que su primera edición no fue censurada o modificada respecto al manuscrito presentado; es decir, conocemos la verdadera propuesta que nos hace su autor. Este interés global por los objetos es una de las condiciones que diferencia a la filosofía de otras disciplinas y sus consecuencias son muchas y muy incómodas. No tenemos derecho a renegar de ellas y si queremos hablar sobre la actualidad de la erudición debemos documentarla al completo: las líneas de investigación abiertas, las conclusiones que se adoptan y los problemas que surgen. Algo imposible porque las manos que están revolviendo la tierra son siempre un múltiplo de las que tiene cada uno de los investigadores que se acercan a conocer el campo.

Frente a los imposibles, uno debe aplicar el ingenio y buscar la forma de solucionar el problema al que se enfrenta de la manera más honrada y significativa posible. Nuestra propuesta ha sido buscar las conclusiones que han heredado y manejan las generaciones actuales de investigadores. Hemos querido reflejar con esta mirada a la hermenéutica las líneas de investigación más relevantes de lo que se podrían llamar los estudios modernos de Rousseau, aunque solo sea porque al final son los que siguen marcando las pautas de lo que se está haciendo. Las cuatro perspectivas que hemos querido señalar nos parecen representativas del devenir posterior de la erudición y que ayudan a entender el punto donde nos encontramos. Quedan muchos textos en el tintero que podrían tener tanto o más interés que los que hemos comentado hasta ahora, pero hasta Sísifo debe escoger una piedra. La selección ya hemos dicho que es en cierta manera caprichosa, que hemos introducido curiosidades que nos llaman la atención y hemos olvi-

dado obras importantes en la que no hemos encontrado nada que dialogase de forma enriquecedora con nuestras pesquisas y que hemos preferido no recoger el análisis dentro de la exposición de nuestro trabajo. En la sección de bibliografía consultada (pág. 235) se puede tener noticia de los textos que hemos preferido anotar y queda en manos del lector juzgar si ha sido una decisión correcta o no que no lo hayamos hecho.

También hay textos a los que no les hemos otorgado espacio en esta sección porque no hemos sido capaces de ver su aspecto monumental; esto es que no forman parte de lo que ha quedado atrás porque todavía no han encontrado su eco o no podemos evitar verlos como un interlocutor directo y vivo. Un criterio que se podría aplicar en este sentido para hablar de textos que pertenecen a un momento sincrónico es que sean posteriores a la aparición del quinto tomo de *La Pléiade*, publicado en 1995. Estos se enmarcan dentro de una nueva línea de investigación en la que se tienen en cuenta textos muy importantes para la teoría del hombre y que se han ignorado anteriormente: los textos científicos y estéticos de Rousseau. Tomemos el ejemplo de Robert Derathé, que afirma tajantemente que Rousseau trata el tema de la naturaleza «sin verdadera curiosidad científica pero con preocupación moral» (Derathé 1984, 109). Con la recuperación de los textos científicos de Rousseau esta afirmación ya no se puede sostener porque sabemos que el diálogo con Buffon y Condillac que encontramos en el *Segundo discurso* no es ni casual ni forzado y que tiene implicaciones epistemológicas fuertes. La dimensión moral de su planteamiento es lograr ir más allá de un estado de las ciencias empíricas, pero lo hace pensando un modelo de hombre que nos permita conocer el lugar que ocupa dentro de un contexto epistemológico concreto. Este es el sentido de la cita que recupera Derathé de la *Carta a Beaumont*: «qué lugar ocupa [el hombre] en el orden de las cosas» (110); Rousseau no está refiriéndose a un orden moral sino global, en el que la moralidad depende de lo que hacemos con unas decisiones construidas sobre un determinado tipo de conocimiento y una serie de condicionantes que también debemos desvelar hasta donde nos es posible.

Con muchos de los estudios que consideramos parte de nuestra actualidad, tendremos tiempo de dialogar a la hora de exponer nuestro propio modelo de hombre; los que hemos comentado en este capítulo sobre la hermenéutica de Rousseau, los presentamos para ver las bases, los hombros, sobre los que se desarrollan las lecturas de hoy. Bajo los pies de estos gigantes, están los textos de Rousseau y si nos paramos en los gigantes es para no perder la perspectiva de

dónde se queda el suelo y que el lector tampoco la pierda.

En nuestra mirada a la recepción hermenéutica comenzábamos con un texto publicado en 2006 que podríamos adivinar como un texto concebido a comienzos del 2000 en el que se recogen los ecos de un tiempo pasado relativamente próximo; pues como ya señalamos, la erudición rousseauista tiene un renacer a principios del siglo xx. Si volvemos a la primera sección de este capítulo podemos comprobar cómo efectivamente, las diferentes interpretaciones que hemos recogido a lo largo del mismo las podemos encontrar presentes en los artículos referidos del *Diccionario Rousseau*. Lo que nos hace pensar que sí hemos logrado presentar una perspectiva global de lo que se ha hecho anteriormente, y que no nos equivocamos al establecer un punto y final a nuestra revisión de la hermenéutica cerrándonos en los trabajos y las líneas que han reinado en el siglo pasado dejando un legado con el que se ha dialogado y sigue influyendo en la construcción de imágenes y modelos en el día de hoy.

Igualmente, podríamos apelar a la escisión acusada en algunos trabajos, como los de Van Staen(2006 y 2008), respecto de la presencia de nuevos métodos de interpretación que se enfrentarían con la línea iniciada por Cassirer –a la que se le daría una preeminencia con la que no estamos de acuerdo, tanto en la sección dedicada al alemán como en el artículo «Recepción y proyección emotiva de J.-J. Rousseau en el s. XX»(Ramos 2012) somos claros al respecto–. Lo más importante al establecer una tradición hermenéutica con la que dialogaría la actividad investigadora actual es lo que podemos aprender y todo aquello que nos sirve como bagaje en nuestros esfuerzos, no las lecciones ni normas que podemos heredar de un estado de la cuestión diferente.

En este sentido, hay varias cuestiones de las que hemos tomado especial conciencia al trabajar con la tradición: 1) La presencia de una fuerte deriva entre la imagen de Rousseau difundida en manuales y el Rousseau que encontramos en su corpus. En un primer momento, enfrentarse a los textos y encontrar planteamientos diferentes de los que se nos han presentado es muy enojoso e invita a la desazón. Frente a esta soledad del lector, aparece la compañía de la erudición especializada que acoge a los nuevos investigadores con el mayor tesoro que un académico puede soñar: material con el que dialogar, ideas con las que trabajar, datos para estructurar e información, sobre todo, mucha información. Los materiales necesarios para entender que la perspectiva con la que nos aproximamos a un texto es mucho más precisa que la de los manuales, que siempre están sometidos a prejuicios y conjeturas.

2) No hay claramente una estructuración ortodoxa, como diría Burgelin, de la cuestión del hombre. Hay territorios y terrenos comunes, discursos que se pueden construir a partir de evidencias y textos de referencia. Pero los intentos que hay de estructuración del discurso de Rousseau están lejos de ser aceptados por la comunidad. En este sentido, vemos que en la erudición de Rousseau se desarrollan, amén de los frutos del pensamiento rousseauiano –partícipe de toda clase de objetos, desde una Revolución hasta disciplinas científicas pasando por ideologías y legislaciones–, lecturas muy vivas en las que se reflejan activamente las preocupaciones y los intereses del lector, que no puede evitar impregnar con ellos un autor que, tal vez con este objetivo, evitó ser sistemático. Hay muchos libros en la erudición rousseuista que merecen la pena ser leídos no ya para aprender sobre Rousseau, sino para aprender una forma de pensar el mundo particular. Intentaremos minimizar esta cuestión en nuestro trabajo porque los precedentes nos ponen sobre aviso, pero no podemos garantizar que lo logremos cuando han caído torres mucho más altas; todo depende de cómo funcionen las herramientas que tenemos a disposición.

3) Todos tenemos derecho al error; una lección que también se esfuerza en compartir con nosotros Rousseau, como señalábamos en el primer capítulo (pág. 42). Las diferentes interpretaciones, los diferentes matices, nos han enseñado que es difícil adentrarnos en un autor sin caer en nuestras propias conjeturas. Los errores que observamos en otros comentaristas que admiramos nos anima a ser atrevidos y presentar nuestra propia propuesta porque siempre será una aportación que otros juzgarán como valiosa o no. Tomemos, de nuevo, el ejemplo de Derathé porque para este tipo de ejemplos es mejor escoger a quienes más admiramos. Ya citamos el comienzo de su artículo «El hombre según Rousseau» donde señala que «toda la obra de Rousseau está centrada sobre el conocimiento del hombre» pero no habíamos comentado la siguiente frase: «Rousseau relaciona con el estudio del hombre todos los problemas que se plantea» (Derathé 1984, 109). Derathé no miente, tiene razón, pero, si acudimos a la Enciclopedia, en la acepción «Hombre», nos encontramos con la siguiente advertencia de Diderot: «Podríamos haber multiplicado infinitamente las diferentes miradas dedicadas a la consideración del hombre. Por su curiosidad, sus trabajos y sus necesidades está vinculado a todas las partes de la naturaleza. No hay nada que no se le pueda relacionar; de lo que nos podemos convencer recorriendo los distintos artículos de esta obra, donde lo veremos esforzándose en conocer los seres que lo rodean o trabajando en convertirlos en algo útil para él» (ENC, 8:256). Que el hombre

sea el eje del pensamiento de Rousseau es un dato importante pero no particular. Debemos saber que Rousseau pertenece a un contexto en el que todo gira en torno al hombre y no buscar aquello que diferencia su pensamiento en lo que se corresponde al caldo de cultivo donde se produce. Derathé no se equivoca, ni miente, pero a su interpretación sí le falta la perspectiva de que la propuesta de Rousseau se desarrolla en diálogo con una determinada actualidad y en contra de determinados preceptos en boga.

Capítulo 3

Pensar el hombre

3.1. Contexto y Propuesta

Decíamos que la Enciclopedia nos da la prueba de que el pensamiento del XVIII tiene como eje el hombre, por lo que no es correcto considerar que la prioridad antropológica sea una particularidad del sistema de Rousseau. En cierta manera, que se piense lo contrario, que es una particularidad de Rousseau, es comprensible por el tipo de estudio que se suele realizar en las historias del pensamiento, donde solo se recorren los grandes nombres y les atribuimos inconscientemente la calidad de genios creadores como si sus ideas surgiesen de una nada absoluta. Con el aumento de los medios y de los ojos dedicados al escrutinio de los documentos históricos esta imagen se irá perdiendo. El aumento del material catalogado a disposición del investigador no permite seguir aferrándonos a una imagen romántica que tenía su utilidad, pero que ahora resulta caduca. No nos puede extrañar que se enlace la doctrina de Rousseau con Lahontan, Lamy, Malebranche, Diderot, etc. porque el diálogo entre ellos, directo o a través de textos, es tan posible como real en las referencias. Hoy, el estudio filosófico necesita desarrollar miradas históricas de los siglos pasados mucho más complejas y debemos esforzarnos en ir más allá de las impresiones para poder juzgar propiamente las ideas; centrarse en las punta de lanza y en la genealogía de sus doctrinas ya no es posible en un mundo que, desde la invención de la imprenta, avanza más rápido en su sincronía que en su diacronía. No podemos dejarnos llevar por la presencia repetida de un concepto o expresión sin evaluar el diálogo que se está estableciendo no solo con la tradición, filosófica o científica, sino también con la esfera del conocimiento y la esfera pública, porque los pensadores ya no se forjan en un despacho, aunque este sea una apartada leñera en Montmorency, sino en la noosfera. Así, Rousseau puede ser reconocido como filósofo porque conoce la

tradición filosófica, porque dialoga con ella y porque ha sido absorbido por ella; pero su presencia en esta tradición, no es exclusiva: no por ser filósofo deja de ser literato, músico, musicólogo o químico. Este es el signo de todos los hombres de las luces, el trabajo multidisciplinario y el ansia por conocer no para ser filósofos, sino para ser hombres ilustrados, formados, independientes y autónomos: ciudadanos ejemplares.

Los estudios de filosofía suelen olvidarse del lado carnal, vital, de los filósofos. Datos como que Sócrates fue un ciudadano y que esta condición no se reducía a visitar el ágora y deambular por las calles atenienses razonando de festín en festín, se dejan de lado. Nos olvidamos de que fue un guerrero (cf. Plutarco 2001, Alcibiades, libro VII-4, pág. 394) y perdemos la perspectiva de sus objetivos vitales. Hoy son comunes las discusiones sobre la relación que deben mantener filosofía y sociedad porque hemos olvidado que la filosofía, en su tradición y salvo en periodos muy concretos, es una tarea emprendida por ciudadanos con obligaciones e inquietudes propias del mundo en el que viven. Ha llegado un momento en el que la anécdota vital no se recupera más que como un prejuicio inútil que no sabemos juzgar; como hace Hans Störig con Rousseau, por ejemplo, cuando lo califica como «el inestable, en lo exterior torpe, Rousseau, movido por el sentimiento y la pasión, un ser incapaz para la vida burguesa, que mandaba a todos sus hijos al hospicio nada más nacer, que anhela huir de la civilización, hacia un soñado mundo “natural”» (Störig 2000, 423). Difícilmente se podrá entender esta información si se desconoce el caso de Rousseau y, si se conoce, no podremos evitar asustarnos de lo disparatadas que resultan las referencias y la falta de conocimientos del contexto y de Rousseau que delata el autor.

En el XVIII francés el estudio de la historia de la filosofía tiene un carácter totalmente distinto. En parte porque el concepto de historia es muy distinto, pero, fundamentalmente, porque los enciclopedistas, Rousseau es uno de ellos, se esfuerzan en recuperar a los filósofos en su forma concreta. No intentan destilar sus esencias, sino que los presentan como el ejemplo que son de vida y pensamiento. Diderot escribe en la Enciclopedia que Sócrates «nunca creyó que su profesión de filósofo lo dispensaba de los deberes más peligrosos del ciudadano. Dejó a sus amigos, su soledad, sus libros para tomar las armas y servir durante tres años en la cruel guerra entre Atenas y Lacedonia» (ENC, 15:261). Nos habla de un Sócrates que es un ciudadano más y presenta sus actos en su sentido moral; no nos plantea que Sócrates pudo haber muerto en la guerra y que su legado pudo perderse con su vida sino que su legado es producto de una vida, con sus

riegos, sus decisiones y hasta su muerte voluntaria. Curiosamente, si bien acusamos a los ilustrados de tener un concepto de historia monumental como algo negativo, descubrimos que en la búsqueda de aquellos monumentos que conforman nuestro devenir son más próximos a lo cotidiano que nosotros, con nuestra historia estadística y abstracta. La vida de un Sócrates nos enseña al hombre que da lugar al conocimiento «socrático» –que es el título de la entrada donde podemos encontrar su vida, obra y doctrina– y con este ejemplo aprendemos que su filosofía es parte de la vida, como cualquier otro conocimiento. El propio Sócrates, por esa casualidad tan particular que tienen los ejemplos que escoge el autor de un discurso, nos enseñó a los filósofos que la moral era parte de la filosofía, que no solo había que pensar en el conocimiento del mundo y los fenómenos de la naturaleza, sino que también la actividad del hombre, su vida, es un problema filosófico.

Otro aspecto curioso es lo extraño que nos resulta la forma en la que la Enciclopedia entabla diálogo con la tradición filosófica. Toma como referencia el método o la corriente que genera un autor en vez del propio autor. Si queremos buscar a Descartes, por ejemplo, debemos buscar cartesianismo(ENC, 2:716), su sistema filosófico; si bien lo primero que nos encontraremos en el artículo escrito por Pestré y D'Alambert es una pequeña biografía. Se nos presenta la vida de Descartes mencionando datos que nos cuesta relacionar con la filosofía: si su padre quería hacerlo militar pero no le parecía que tuviese el físico necesario, que durante sus estudios en París se aficionó al juego, que su interés por los estudios fue de menos a más y de más a menos, etc. Anécdotas que nos pueden parecer irrelevantes en relación a quien «por su audacia y el merecido brillo que tuvo su filosofía, puede ser al que, de todos los sabios del siglo pasado, le debemos más»(ENC, 2:717); pero como hombres que debemos ser ilustrados, necesitamos tanto de sus libros como de su ejemplo: «Las persecuciones que este filósofo tuvo que aguantar por haber declarado la guerra a los prejuicios y la ignorancia, deben ser la consolación de aquellos que teniendo el mismo coraje, sufrirán las mismas travesías»(ENC, 2:725-726). Las anécdotas vitales, saber que no es un ser especial, sino un hombre con una vida como otra cualquiera, es muy importante, porque es la única vía de ilustrar realmente a los ciudadanos. En la Enciclopedia se nos presenta a un autor ejemplar siempre a pesar de su vicisitudes, no se le juzga poniendo en el abismo vida y obra sino que se le recupera para una sociedad que precisa de hombres completos, verdaderamente emancipados, capaces de ser autónomos, que sepan equivocarse y enderezarse, como ejemplo para la

emancipación de los ciudadanos. No basta con aprender qué es y cómo se hace el jabón(14:719), también hay que explicar qué es la crueldad y porqué la debemos rechazar(4:517). Si Rousseau nos propone algo similar con *Emilio*, no debemos sorprendernos. Tampoco podemos indignarnos con el famoso prefacio de *Las Confesiones*, en el que Rousseau se propone como ejemplo para el estudio del hombre. No es una boutade decir que sus confesiones, el intento de mostrarse con toda sinceridad, explicando cada motivo y sentimiento de su vida, pueda «servir de primera muestra para un estudio comparativo de los hombres, que ciertamente todavía no se ha comenzado»(LCF, 3); Rousseau nos quiere presentar el otro lado de la historia monumental de los hombres.

Hay un marco científico y ético en el que el estudio de los motivos internos del hombre, conocer cómo tomamos decisiones, qué nos afecta, qué nos hace reaccionar, etc. todo aquello que hoy asociaríamos a la psicología no es una idea que solo le haya pasado a Rousseau por la cabeza. Recordemos la referencia que ya hemos hecho al artículo «hombre» de la Enciclopedia: «Podríamos haber multiplicado infinitamente las diferentes miradas dedicadas a la consideración del hombre»(ENC, 8:256). Es cierto que el artículo comienza con una definición sencilla del hombre como «ser sensible, reflexivo, pensante, que se pasea libremente sobre la superficie de la tierra, que parece estar a la cabeza de todos los otros animales que es capaz de dominar, que vive en sociedad, que ha inventado las ciencias y las artes, que tiene una bondad y una maldad que le son propias, que se ha dado unos maestros, que se ha impuesto leyes, etc.»(8:256), pero si analizamos lo que implica este catálogo, las vías de investigación que se abren en él, entendemos perfectamente que la extensión del artículo, largo de por sí, se quede corta y que la propia Enciclopedia, siendo un monumento dedicado a este ser, sea totalmente insuficiente.

El hombre en sí es un problema para los ilustrados y una incógnita más que resolver desde todo tipo de puntos de vista. Rousseau no hace más que aportar el suyo. Si queremos encontrar la particularidad del sistema de Rousseau no debemos buscar en el objeto sino en la propuesta en sí: su desarrollo, su método, sus fundamentos, sus límites, etc. Lamentablemente, como en esta ocasión no tenemos la oportunidad material para desarrollar una comparativa con el contexto para conocer mejor el pensamiento de Rousseau, intentaremos ofrecer al menos un primer elemento para la comparación.

3.2. El hombre como problema teórico

Asumimos como premisa que la pregunta por el hombre es una parte fundamental del pensamiento de Rousseau porque tanto su contexto, como la principal recepción hermenéutica de su obra, como los títulos y temática de su corpus no dejan lugar a duda; pero esta intención no nos dice nada sobre el tipo de reflexiones que desarrolla. Para entender cómo encaja el hombre en su doctrina necesitamos conocer su expresión teórica, necesitamos encontrar el modelo de hombre que se ajusta a los límites epistémicos y metafísicos de su sistema.

Comenzaremos nuestra búsqueda recuperando una observación de Claude Lévi-Strauss sobre cómo se construye este modelo teórico del hombre: en tercera persona. El etnólogo considera que la principal característica epistemológica del pensamiento antropológico de Rousseau es que recurre a una imagen del hombre como objeto, evitando la posibilidad del solipsismo y abriendo el camino que seguirá el futuro de la antropología y la sociología inaugurando el estudio etnológico. «Aunque la psicología y la etnología nos lo hayan hecho familiar», Rousseau expresa una visión novedosa porque afirma que «existe un “él” que se piensa en mí, y que me hace dudar en primer lugar de que soy yo el que piensa. Al “¿qué sé yo?” de Montaigne (del que ha salido todo lo demás), Descartes creyó contestar que yo sé que soy, puesto que pienso; a lo que replica Rousseau con un “¿qué soy yo?”»(Lévi-Strauss 1972, 12). Pensar el hombre requiere elaborar el objeto que investigamos y el objetivo de la teoría del hombre debe ser encontrar las herramientas que nos lo permitan. Herramientas que podrían ser equivalentes a la mentira y la ficción con las que, tal como señalamos en el capítulo uno, unificamos individualmente una existencia como vida concreta. Pero en el caso de la experiencia vital intentamos lograr una continuidad para completar una identidad que podemos reconocer como individuo concreto; ¿qué perseguimos al pensar en el hombre de manera general y qué precisamos para conocer el objeto de las pesquisas?

De partida, debemos aceptar que estaríamos persiguiendo la constitución ontológica del hombre por definición. Las limitaciones que impone Rousseau para que nos encontremos con un desarrollo similar al vital es que este tipo de conocimiento, aunque otros pensadores hayan defendido lo contrario, no puede lograrse por inducción. Tenemos la evidencia de nuestra existencia, de que tenemos un cierto control sobre algunas de las funciones existenciales, de que podemos interactuar con el un espacio externo, etc. Pero estas evidencias no nos permiten co-

menzar a pensar ni se pueden considerar un fundamento suficiente para conocer con certeza; como afirmará el Vicario saboyano: «la única cosa que no sabemos cómo hacer es ignorar lo que podemos saber»(EDE, 568) y aferrarse a lo que nos resulta inevitable es una vía demasiado sencilla de construir una epistemología como para que sea fiable. Necesitamos pruebas, comparaciones, herramientas, etc. Necesitamos distintas maneras de verificar el valor de lo que nos resulta evidente. La forma que tenemos de generar un conocimiento en el que poder confiar es controlar y ordenar estas primeras evidencias a las que tenemos acceso. Razón por la cual el primero y el más útil de los conocimientos que podemos adquirir es el del hombre, pues para comenzar a construir un sistema de conocimiento necesitamos legitimar al sujeto que lo pone en movimiento. «¿Quién soy yo? ¿Qué derecho tengo de juzgar las cosas y que es lo que determina mis juicios?»(EDE, 570) soy el instrumento[sic] que quiero utilizar para conocer la verdad y necesito saber «hasta qué punto puedo fiarme al usar[me]»(570). El conocer comienza por el conocerse generándose así el primer objeto de conocimiento, el primer modelo de un objeto teórico cuyo funcionamiento intento dominar. Esta es la razón por la que en la dimensión ontológica del hombre también necesitamos comenzar construyendo una imagen ajena al sujeto en la que se refleja este sujeto. Un sujeto en tercera persona al que vestimos con lo que sabemos sobre nosotros mismos como sujetos, que «existo y tengo sentidos por los que recibo impresiones»(570).

La exigencia de la objetivación del sujeto, de la imposición de una tercera persona, responde a la concepción epistémica de Rousseau, a la necesidad de un tercer término para verificar los engaños que sufrimos en nuestras percepciones. Se podría pensar que el pensamiento antropológico de Rousseau no coincide con esta presentación por afirmaciones como la que hace en su *Carta a Malesherbes*: «No hay nadie en el mundo que me conozca, solo yo»(LAM, 1133) y que se repiten en diferentes ocasiones durante la etapa autobiográfica. Conviene no olvidar que esta afirmación que tomamos como ejemplo está precedida de una observación sobre los motivos que llevan a una conducta u otra y que es una conclusión basada en una suposición, «puesto que he pasado mi vida conmigo debería conocerme»(1133), y una observación, «compruebo por la forma en la que, aquellos que piensan que me conocen, interpretan mis acciones y mi conducta, que no me conocen para nada»(1133). Conviene entender que esta afirmación tiene dos particularidades: 1) está enmarcada dentro de la labor autobiográfica, se refiere a un espacio moral de actividades sociales y no se está planteando un conocimiento del hombre sino de Rousseau, una vida concreta; 2) el tercer término en el proceso

cognoscitivo será la imagen que Rousseau construye con su tarea autobiográfica. El Rousseau que conoce Jean-Jacques, el Rousseau que dibuja el público y el Rousseau que se muestra en la autobiografía son tres términos diferentes; este es el sentido que tendrá una obra como *Rousseau juez de Jean-Jacques*, donde sí podríamos hablar de que Rousseau intenta llegar a los resultados que ofrece el proceso.

Hay que añadir, además, que el propio Rousseau no le da, al conocerse a sí mismo por convivencia, una autosuficiencia epistémica ni siquiera en *Las Confesiones*, donde plantea que la utilidad del término que se construye con la narración debe servir para la formación del lector más allá de su aplicación al «Caso Jean-Jacques Rousseau». La invitación a considerar sus confesiones como «primer término en la comparación para el estudio de los hombres, que está sin duda todavía comenzando»(LCF, 3) ha generado muchas interpretaciones mezquinas sobre el excesivo ego del ginebrés, tantas como tantas veces ha sido malinterpretada. Rousseau habla de la posibilidad de ofrecer un tercer término para el estudio del hombre, necesario para desarrollar un nuevo método de investigación antropológica. La idea se explica con mayor claridad entre los papeles que conforman el borrador de *Las Confesiones*: «He decidido 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»(EDC, 1149). Bruno Bernadi 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).

La necesidad de la perspectiva, de un tercer término que se estaciona entre la evidencia y el sujeto para hacer posible una aproximación teórica, es una de las constantes a las que también tiene que hacer frente la antropología, ya sea en su dimensión vital u ontológica. Pero este no es el único factor que se extiende entre ambas caras de la teoría del hombre que se hereda desde las consideraciones epistémicas; también tendrá que hacer frente al problema de la complejidad. Podemos considerar que al pensar el hombre en términos ontológicos perseguimos aquello que «está bien, al salir de las manos del autor de las cosas»(EDE, 245), pero, inevitablemente, nuestra pregunta toma por objeto «el hombre en general»(DOI, 133), que se da como la complejidad de la multitud de individuos posibles. El mo-

delo que tenemos que encontrar para construir nuestra respuesta no puede ser unívoco aunque tenga un fundamento único porque tiene que acoger al mismo tiempo todas las variaciones posibles para lograr su propia completud. No se piensa desde la teoría, sino que para llegar a lo teórico tendremos que abstraer de los diferentes casos lo esencial. El modelo antropológico que hemos de construir busca acoger la complejidad en la que se da el hombre. No podemos olvidar las inquietudes antropológicas de un pensador que, como señala Lévi-Strauss, «prefería admitir que los grandes monos de África y de Asia, eran hombres de una raza desconocida antes de correr el riesgo de negar la condición humana a seres que pudieran poseerla»(Lévi-Strauss 1972, 17 en relación a DOI, 208-214) y que asienta, en todo momento, sus planteamientos en un estado diacrónico de los saberes del hombre aceptando la posibilidad de que nuevos descubrimientos puedan falsear sus aportaciones(cf. DOI, 134 o 162). El carácter teórico de la respuesta debe aspirar a ocupar un lugar en el sistema de conocimientos, nunca ocupar el lugar que le deja un estado concreto; por esta razón es una tarea filosófica y no una solución que encontraremos en los estudios biológicos y físicos sin mayor diálogo.

Podemos plantear que el modelo de hombre presente en el pensamiento de Rousseau tiene que ser teórico en tanto que debe ser un conocimiento funcional: «La teoría del hombre no es una especulación vacía si se fundamenta en la naturaleza, avanza apoyándose en hechos y consecuencias encadenadas correctamente y, llevándonos hasta el origen de nuestras pasiones, nos enseña a regular su curso»(LAB, 941). Requiriendo por ello una sistematización como aquella que reclama el ginebrés para los conocimientos del mundo físico, ya que «aunque conozcamos [las] partes, si no sabemos cómo son cuando están unidas, ignoramos la parte más importante»(ICH, 37). Este es el aspecto por el cual nos hacemos cargo de toda aquella información que adquirimos por nuestra experiencia vital como hombres en medio de hombres; información que no somos capaces de entender en su esencia ni articular de forma funcional desde lo evidente aún si podemos utilizarla de forma cotidiana. En el estudio antropológico, como en el físico, «hay cualidades en los cuerpos que son apreciables a primera vista por todo el mundo, [pero] no servirían de nada para descubrir la naturaleza si no pudiésemos recurrir a otras luces»(36). Por lo que hay que dar una solución también para ese carácter del pensamiento que nos permite superar las limitaciones que nos impone la «insuficiencia de nuestros órganos»(37) y de nuestro espíritu.

Necesitaremos esforzarnos en una investigación profunda de la complejidad

del objeto que hemos escogido y en la forma de enfrentarse a esta complejidad, Rousseau introduce un punto de discordancia con la epistemología de sus contemporáneos. La construcción del hombre como sujeto cognoscitivo que nos propone la Enciclopedia, por ejemplo, tal como nos dice en su Discurso preliminar, parte de que podemos confiar en nuestros sentidos: «no hay nada más incontestable que la existencia de nuestras sensaciones; así que para probar que son el principio de todos nuestros conocimientos, basta con demostrar que pueden serlo»(ENC, 1:II). La demostración de esta posibilidad se enmarca dentro de la confrontación Leibniz-Locke que tiene distintas ramificaciones e impregna las discusiones que generan los temas de actualidad; podemos encontrar el problema del sensualismo o el empirismo ilustrado en los comentarios sobre el Terremoto de Lisboa, en la Querrela de los Bufones, en las respuestas al *Primer discurso*, etc. Ryan Patrick Hanley nos recuerda que el contexto es un constante debate sobre «materialismo y sensualismo y sus implicaciones»(Hanley 2012, 239); un debate que podríamos resumir injustamente en llevar la revelación divina de la palabra a los sentidos, de la idea inspirada a la actividad epistémica libre y así romper las cadenas doctrinales. Esto es lo que hace que se desarrolle de forma directa en términos epistemológicos e indirecta en términos de cuestiones de estética o educativas como plasmación de esta nueva epistemología con implicación ética.

Un participante importante en estos debates epistemológicos es Condillac, que muchos considerarán como la máxima autoridad al respecto. En su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*(2002) desarrolla una prueba para demostrar que, efectivamente, nuestros conocimientos se pueden desarrollar a partir de las sensaciones. El impacto del texto es tal que en la propia Enciclopedia, como hace notar André Charrak en un estudio *–Empirismo y Metafísica–* que recomendamos para ampliar información sobre la cuestión epistemológica de los hombres de las luces, podemos comprobar que «numerosos artículos [...] recogen pasajes textualmente»(Charrak 2003, 7). Queriendo defender la primacía de las sensaciones, Condillac atacará los planteamientos de Locke sobre el lenguaje porque permiten la presencia de un conocimiento discursivo, de corte cartesiano, que da vía libre a la inmanencia. Para solucionar la primacía que deben poseer las sensaciones introduce el desarrollo del lenguaje dentro de la historia del desarrollo humano a través de una revalorización de signos y trazas(Aarsleff 2002, 87-90); lo que lo sitúa como precursor de muchos planteamientos de la filosofía del lenguaje posteriores. Rousseau responderá a su amigo que no lo ve claro, pues «cuanto más meditamos sobre el asunto, más grande parece la distancia que nos

separa de las sensaciones puras; y es imposible concebir cómo un hombre habría logrado por sus propios medios, sin la ayuda de la comunicación y sin el empuje de la necesidad, recorrer un intervalo tan grande»(DOI, 144). Introduce la presencia de un contexto grupal como mediación obligada para el desarrollo de conocimiento y lenguaje, algo que ya hemos visto que puede llevar a plantear que la perfectibilidad es una cuestión grupal. Esta necesidad de un contexto comunicativo para que el lenguaje funcione la tendrá también en cuenta Condillac en escritos posteriores al *Ensayo*, pero el ginebrés le dará desde el primer momento una primacía particular desde la perspectiva de su necesidad para la constitución del sujeto. Una motivación que lleva a Rousseau a, en palabras de Martin Rueff, «construir una teoría del hombre definido como estructura de relaciones»(Rueff 2003a, 28).

Los hombres tendemos a poner por delante la individualidad y cuando buscamos una respuesta para los obstáculos que nos encontramos, la buscamos a modo del «apoyo que necesitamos para soportar las miserias de [la] vida»(RPS, 1019). Una de estas miserias es lo desconocido, el miedo a la diferencia y a lo que no sabemos cómo controlar y así preferimos quedarnos con «aquello que [nos es] suficiente para ser feliz a pesar de la fortuna y de los hombres»(1019), como ha hecho la tradición oficial de la teoría del hombre. Lo normal es considerar que hay un modelo común que luego debe cotejarse con las variaciones en las que se expresa y con los diferentes casos en los que se da. La complejidad es un accidente y lo que no se ajuste al modelo, también acaba siéndolo; el racismo, el sexismo¹ o el rechazo de los discapacitados no son objetos teóricos sino políticas

¹Cabe señalar, como nota aclaratoria sobre este aspecto del pensamiento de Rousseau, que, a pesar de que se le tacha de misógino y machista, en sus escritos solo encontramos el sexismo que puede aparecer dentro de un marco social, biológico y funcional. Se puede consultar al respecto el artículo de Penny Weiss titulado «Rousseau, antisemitismo, y naturaleza de la mujer»(Weiss 1987) donde llega a la siguiente conclusión: «como filósofo que cree que las personas son naturalmente asociales y fácilmente caen presas del egoísmo en la sociedad, Rousseau tiene que encontrar maneras de hacer que las personas se necesiten y deseen entre ellas sin dar lugar a la explotación, y da la impresión de que encuentra en los roles sexuales parte de la solución»(Weiss 1987, 93). Hemos de entender que si bien es cierto que señala diferencias fisiológicas entre el hombre y la mujer –observables por cualquiera–, que propone otorgar funciones sociales diferentes según el sexo –con igual virtud e importancia–, o que critica el rol de las mujeres en la historia a través de actitudes femeninas estereotipadas –como lo hace con los hombres–; no lo plantea nunca afirmando una diferencia entre la naturaleza del hombre y de la mujer. Si no fuese así, este trabajo tendría que titularse *Rousseau y el ser de la mujer y el ser del hombre*. Hay que saber diferenciar la defensa de un prejuicio de la de ciertas conclusiones que se presentan como

reales y actividades demasiado normalizadas en la historia de la humanidad. Nos llama la atención en este sentido que, en su trabajo sobre el desarrollo de la teoría antropológica, Marvin Harris(1998), relacione la aparición del determinismo racial a una deriva contraria a los principios ilustrados y que encontraría su acomodo «en el apogeo de la reacción contra la Revolución francesa»(Harris 1998, 69). Desde el punto de vista del ciudadano de Ginebra, tenemos que reconocer que, efectivamente, la propuesta es comenzar por constatar y aceptar la variedad como primer paso para buscar un modelo; y que este planteamiento surge dentro de un contexto que lo posibilita.

Cualquier lector que se aproxima al siglo XVIII siente que, desgraciadamente, la herencia que hemos conservado de la Ilustración es una contrarrevolución y que poco a poco estamos recorriendo el camino de vuelta. Muchos quieren recordar la Revolución francesa por el Terror, olvidando las bases antropológicas que lo hacían posible, las que igualaban ontológicamente al rey con un negro venido de ultramar; como también reducimos el Imperio a las Guerras napoleónicas sin mencionar todo aquello que han heredado nuestras sociedades, dichas avanzadas, de los delirios de grandeza del «pequeño corso»: el código civil –pieza clave de nuestras democracias modernas–, la educación pública, las infraestructuras públicas, la sanidad pública, etc.; como olvidamos que la Revolución francesa estuvo precedida por otras dos, la Gloriosa y la americana; o que ya en aquel entonces se hablaba de la europeización de las naciones del viejo continente. El siglo XVIII es un periodo fundamental para nuestra historia y que todavía no hemos dejado

producto de la observación y estudio de la diversidad desde una perspectiva funcional, que es lo que hace Rousseau. Desde una perspectiva fisiológica, son miembros de una misma especie pero con distinto sexo: «en todo aquello que no depende del sexo, la mujer es hombre; tiene los mismos órganos, las mismas necesidades, las mismas facultades»(EDE, 692); desde una perspectiva ontológica estamos hablando del mismo ente, al que aplicamos una misma «teoría del hombre-mujer». Cosa diferente es la amplitud que las autoridades le permiten dar a esta visión o las lecturas contradictorias que se han hecho de gestos que, en otros momentos culturales, serían aplaudidos como propios de un defensor de los derechos femeninos. Pero la cuestión de la mujer en Rousseau es un debate interminable y este no es el momento de desarrollarlo. Nuestro consejo, para el lector curioso, es acudir al libro V de *Emilio* y leer la presentación que hace Rousseau de Sofía como punto de partida. También podemos aconsejar estudios como Josiane Boulad-Ayoud(2000) –donde se plantea este carácter funcional de la distinción de sexos en la educación(cf. Boulad-Ayoud 2000, 190)– o la sección que dedica Yves Vargas en *Las excursiones materialistas de Rousseau*(cf. Vargas 2005, 31-34) –donde plantea si incluso podríamos decir que es «feminista»–; otros comentarios, en los que se cae en prejuicios y tópicos demasiado alejados de lo que podemos encontrar en los textos, preferimos no mencionarlos.

atrás porque en él se funda el Occidente que aún hoy sigue vigente. Lástima que no se le dedique más atención y sigamos cayendo en los mismo errores que se diagnosticaban entonces o continuemos evitando los retos que nos proponen las Luces.

3.3. Fabricio y Glauco

Entre borradores y borriones que se recogen en las Obras completas de Rousseau en *La Bibliothèque de la Pléiade* encontramos una colección de fragmentos titulada «Mi retrato»(OCP, 1:1120) que reúnen anotaciones sobre la posibilidad autobiográfica. Un párrafo, dedicado a las dificultades de esta tarea, llama nuestra atención porque el planteamiento se construye sobre una teoría particular del hombre: «Es imposible que un hombre, que está constantemente desperdigándose en lo social y que está siempre ocupado en fingir ante los otros, no acabe fingiendo también un poco para sí mismo y que cuando decida estudiarse descubra que le es casi imposible conocerse»(OCP, 1:1121). Nos sirve como muestra de que en el espíritu de Rousseau está presente que las dificultades propias del estudio teórico del hombre afectan a todos los ámbitos, tanto al general como al particular. En el campo de la ontología, estas dificultades autobiográficas tienen su significado particular. Impone que para pensar en la entidad del hombre necesitamos un modelo que se haga cargo de la variedad de una forma unitaria pero no unívoca, pues debe establecer la posibilidad de la diversidad y la ficción continuada en la que se da el hombre. Podríamos decir que Rousseau tendría que encontrar lo que Ferrater-Mora define como una «hipótesis sobre la propia realidad»(Ferrater-Mora 1979, 17) capaz de sostener las formas en las que se da el objeto de estudio. El proceso en el que se origina y toma forma la hipótesis con la que Rousseau construye un espacio teórico para el hombre lo podemos encontrar expresado en dos referencias míticas ya clásicas entre la erudición: «La prosopopeya de Fabricio» y «La estatua de Glauco».

La prosopopeya de Fabricio forma parte del *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*. Acompaña un pequeño relato sobre la decadencia de las grandes sociedades clásicas. Frente a la pérdida de la virtud por los romanos, Rousseau inquiere directamente al cónsul, «¡Oh Fabricio!»(DSA, 14), sobre el estado de un imperio. Este habría caído en desgracia por falta de ciudadanos como él, por lo que espera que se ponga de su parte en su argumento contra la corrupción de las Ciencias y de las Artes. La proclama que Rousseau atribuye a este personaje, al «que los

romanos, según Cineas, tenían en gran consideración»(Plutarco 2001, 742) por su valor en el combate y austeridad en la vida, recogería, según el propio autor, el principal argumento que defiende el *Primer discurso*.

Se supone que el fragmento es la única de las ideas que Rousseau llega a anotar, «todo el resto se perdió»(LAM, 1136), tras la «Iluminación de Vincennes», ese momento en el que le habrían sido reveladas todas las verdades sobre la injusticia social. Para entender toda la complejidad de este momento mitificado por Rousseau y parte de la erudición, el contexto en el que se origina la prosopopeya y con ella el núcleo de su obra filosófica(cf. 1136), no hay más que acudir al excelente estudio que hace Gouhier en *Rousseau y Voltaire. Retratos en dos espejos*. En él analiza la genealogía de la prosopopeya, el significado que tiene dentro de un contexto concreto y las razones por las que Rousseau acude a este personaje para expresar su principal argumento(Gouhier 1983, 30-37).

Rousseau piensa en Fabricio porque Voltaire se había acordado recientemente de él en su *Defensa de lo mundano o Apología del lujo*. Recupera un personaje que arrastra tras de sí debates subyacentes y en plena actualidad sobre el lujo, que también tendrán eco en el *Segundo discurso*, pues es un tema con mucho recorrido y que conlleva una mayor problemática que la que podemos intuir sin documentarnos propiamente; aunque no es el momento de seguir este camino. El debate sobre el lujo no supone hablar de lo fatuo, sino del sentido último de lo social, y entre estas tablas se se enzarza la defensa ilustrada del progreso y de la igualdad entre los ciudadanos.

El argumento que presentará Rousseau a través de la Prosopopeya de Fabricio lo desmembra Antonio Pintor-Ramos en cuatro capas: 1) señalar que hay diferencias entre el modo de vida de los romanos en una época y otra época posterior; 2) comprobar que el progreso, que se presenta como algo unilateral, no impregna la sociedad al completo, sino que hay una disociación entre los distintos ámbitos de la vida humana que posibilita la escisión interna que encontramos en el ser humano; 3) observar que «el aumento de la comodidad provoca un debilitamiento de la virtud», lo que nos advierte sobre la posibilidad de un «falso concepto de virtud que promueve un falso modo de vida»; 4) denunciar la artificialidad de los bienes de la civilización, la presencia de una segunda naturaleza artificial que es responsabilidad del hombre(Pintor-Ramos 2007, 20-27).

Rousseau opta por la facción menos popular y decide culpar a la civilización de los males del hombre; pero, a diferencia de los principales defensores del salvajismo, que culpaban a la civilización occidental por carecer de la armonía natural

que podía observarse en los pueblos selváticos del Nuevo mundo –un argumento débil y que se rechazaba fácilmente con los casos de canibalismo–, su argumento se centra en denunciar la corrupción de la civilización dentro de su propia naturaleza. Hay un prejuicio muy popular que asocia a Rousseau con el naturalismo pero, en realidad, su crítica podría considerarse anti-naturalista porque presenta la deriva social como un problema plenamente social que se desarrolla en una segunda naturaleza particular y distinta de la naturaleza; rompe con los tres -ismos más asentados en el debate: el teísmo, el deísmo y el *iusnaturalismo*.

En este primer acercamiento, Rousseau no se adentra en el aspecto ontológico y no trata de definir el sustrato que posibilita una naturaleza artificial y corruptible. Se centra en los aspectos ético y político, y la aportación que hace para una teoría del hombre se limita a presentar el problema de la segunda naturaleza. La denuncia se sigue interpretando aún hoy como una llamada nostálgica para volver a la naturaleza pero, según Jean-Marie Beyssade, «solo una ilusión de lector poco atento puede confundir un diagnóstico que Rousseau considera justo (la ciudad está enferma por culpa de la cultura moderna) con una terapia que no se cansa de considerar inoperante (“retrocedamos”)»(Beyssade 2002, 135). Nuestra segunda naturaleza puede ser contradictoria pero no deja de ser el estado en el que nos damos y que necesitamos para construir la civilización; no porque sea artificial debemos rechazarla como naturaleza.

La idea de una segunda naturaleza hoy no nos resulta extraña, pero en la época generó una prolongada polémica alrededor del texto y de su autor, lo que ayudó a darle una mayor fama pero también complicaciones. La publicación del *Discurso* fue problemática por presiones de la censura y Rousseau tuvo que hacer frente a numerosas críticas, algunas las responde y otras las ignora, que lo introducen en un periodo de reflexión y debate durante el cual parecen consolidarse sus planteamientos o, al menos, su discurso. A pesar de que el ciudadano de Ginebra no le dio nunca un gran valor al *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, que señala como la peor de sus obras, llena de errores e incongruencias, sí celebrará lo que, en nuestra opinión, podemos considerar como su principal fruto: el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres*, donde sí se encontraría todo su pensamiento plasmado y correctamente argumentado. El *Segundo discurso* podría ser esa «otra obra»(DSA, 3) en la que se transforma el *Primer discurso* durante su revisión para la publicación, si bien llegada la hora de la imprenta se siente «obligado de restablecer el estado en el que fue coronada»(3). Tras una maduración de tres años, en los que añade respuesta a muchas de las

objeciones que se plantean a la doctrina que defiende, los contenidos que componen el *Segundo discurso* tienen más relación con las objeciones y críticas que recibe el primero que con la pregunta planteada por la Academia. Una condición que nos permite comprender por qué Rousseau plantea una teoría del hombre en este texto de manera forzada respecto de la pregunta que se proponía².

La maduración a la que se somete el problema de la segunda naturaleza del hombre la podemos ver reflejada en sus respuestas epistolares a las críticas o en el Prefacio de *Narciso, o el amante de sí mismo*, donde defiende su método, reflexiona sobre su sistema y declara explícitamente sus intenciones³. El tono que van adquiriendo sus argumentos a lo largo de los debates nos dice que se le amarga el humor y se le endurece el carácter; el Prefacio de *Narciso* y el propio gesto de recuperar una comedia escrita casi un cuarto de siglo antes también dan buena cuenta de esta evolución. Rousseau nos dice que se decide a publicar ahora un texto que cuando tenía dieciocho años le daba vergüenza mostrar en público porque está dispuesto a hacer valer su trabajo aún si «las armas no serán iguales [...] pues me atacarán con chanzas y yo solo me voy a defender con razones» (NAL, 960). Dice estar dispuesto a pelear por lo que cree que es la verdad; que ha aprendido con la publicación del *Primer discurso* que no hay manera de evitar las respuestas que solo intentan hacer daño y los ataques que solo defienden prejuicios. El único modo de vencerlos es hacerles frente (cf. NAL, 960-962). Puesto a ello, Rousseau toma una actitud guerrera, o valiente, según se mire, y, recuperando una comedia escrita por él, parece decir a los que le acusan de desertor de las ciencias y las artes: Yo, que he publicado un texto filosófico, colaboro en la Enciclopedia y ahora voy a publicar una obra de teatro, ¿puedo ser un enemigo de las ciencias y las artes? ¿Qué la historia juzgue quien se contradice! Este mismo espíritu es el que nos sirve para explicar un texto tan transgresor como el *Segundo discurso*, un obra polémica sustentada por la reflexión y los debates del que se ha convertido recientemente en *philosophe*.

Con estos precedentes, debemos considerar que la metáfora que nos propone en torno a la estatua de Glauco tiene una intención muy distinta al de la proclama de Fabricio; Rousseau ya no busca el apoyo de la sabiduría clásica en favor de

²Tomemos como ejemplo la correspondencia que se adjunta al *Primer discurso* en la edición de *La Pléiade* (DSA, 59-107).

³Amén de que la propia obra de teatro refleje las bases de su teoría del hombre, tal como propuso Charles Griswold en el análisis que ha presentado durante el congreso *Philosophie de Rousseau, Rousseau's Philosophy* celebrado en Lyon en mayo de 2012. Esperamos poder revisar más detenidamente su planteamiento cuando se publiquen las actas

sus argumentos, sino como arma con la que defender su concepción de hombre. Situemos el argumento. La estatua de Glauco aparece en el Prefacio del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Es una respuesta a la pregunta por los problemas a los que se tienen que enfrentar «el más útil y el que menos ha avanzado de todos los conocimientos humanos»(DOI, 122): el estudio del hombre. Se trata de la referencia a una estatua del dios Glauco que «el tiempo, el mar y las tormentas habrían desfigurado tanto que ya no parece un Dios sino una bestia feroz»(122).

Starobinski afirma, en el estudio previo del *Segundo discurso* en *La Pléiade*, que la metáfora nos anima a «encontrar [la] forma verdadera bajo las algas y la sal que la desfiguran»(OCP, III:lv). Esta interpretación podría casar con la imagen tal como la plantea Platón en *La República*, imagen a la que refiere, sin duda, Rousseau pero de forma crítica. Platón recoge el mito clásico de Glauco el marino, quien, tras descender al mar, se transforma en un dios errante y los que lo veían «no podían percibir fácilmente su naturaleza originaria, porque, de los antiguos miembros de su cuerpo, los unos habían sido rotos y los otros consumidos y totalmente estropeados por las aguas, mientras le habían nacido otros nuevos por la acumulación de conchas, algas y piedrecillas, de tal suerte que más bien parecía una fiera cualquiera que lo que era por nacimiento»(Platón 2000, 587; *República* 611d). Utiliza esta imagen como metáfora para ilustrar la dualidad entre cuerpo y alma señalando que para reconocer el alma, eterna, no debemos quedarnos en la exploración de los accidentes propios del cuerpo, corruptible; es una mención que continúa un estudio sobre el hombre en el que Sócrates ya habría convenido con Glauco en el diálogo precedente que el alma es necesariamente eterna. Pero Rousseau no nos habla de Glauco, sino de una estatua, como la que protagoniza el *Tratado de las sensaciones* de su amigo Condillac –texto que circula durante la redacción del discurso– y los dos términos de la comparación son «la estatua de Glauco» y «el alma humana»(DOI, 122), no la conjunción entre cuerpo y alma. La imagen de Glauco no se nos presenta como una forma oculta en un cuerpo, sino como un alma propiamente irreconocible, como la estatua, por la alteraciones que sufre «en el seno de la sociedad»(122). La posibilidad de encontrar la forma del alma tras la desfiguración no se afirma, más bien todo lo contrario, pues en su lugar «ya no encontramos más [...] que el deforme contraste de la pasión que cree razonar y el entendimiento que desvaría»(122).

El Prefacio del *Segundo discurso* es una proyección del texto ya terminado y este primer párrafo, en el que encontramos la mención a la estatua de Glauco,

es un sibilino resumen de las páginas dedicadas a la reflexión sobre la doble naturaleza del hombre. El argumento en el que aparece la estatua se desarrolla a partir de una pregunta: ¿«cómo puede conseguir el hombre verse tal cual lo ha formado la Naturaleza»(DOI, 122)? La dificultad, la razón por la cual no hay un conocimiento evidente con el que responder son «todos los cambios que ha sufrido a lo largo del tiempo y de las cosas su constitución original»(122); es decir, no solo es un problema de ocultación, sino de cambio, lo que nos recuerda a Fabricio y el problema de la segunda naturaleza, que es naturaleza y no simplemente un disfraz. Frente a la suposición de que esto pueda ser así, prevé Rousseau, para el hombre, la tarea de buscar un estado primitivo[sic], previo al desarrollo de lo artificial, que nos sirva de tercer término con el que poder «distinguir lo que guarda de su propia sustancia, de lo que las circunstancias y los progresos han añadido o cambiado»(122) en ella.

Dice David Medina que «Glauco resume el verdadero alcance del proyecto: los avatares de la estatua del dios –castigada por las tempestades y el mar, alterados sus rasgos hasta ser al final semejante a un monstruo mitológico– son análogos al proceso por el que se ha desfigurado la humanidad hasta llegar a ser irreconocible para sí misma»(Medina 1998, 95). En este caso, la interpretación resultaría demasiado extensa. No se trata de buscar una forma verdadera tras las apariencias como señala Starobinski, pero tampoco es la humanidad el objeto de la reflexión, no hay una referencia al hecho global, sino al particular, al alma. Medina quiere plantearnos que se está presentando una arqueología antropológica para «poder explicar cómo han podido producirse las sucesivas mutaciones»(95). Esto no nos parece correcto, pues no hay que confundir lo que es propio del hombre con una mutación, ni el cambio con algo negativo. Beyssade(pag. 100) ya nos advertía que no hay que confundir alteración con la depravación. El proceso de desnaturalización es propio y obligatorio del ser del hombre, es su naturaleza. No podemos confundir la pérdida de la imagen original de la estatua, con una pérdida, porque la seguimos reconociendo a Glauco, un ser que en la alteración no pierde su identidad. La metáfora refiere a otra problemática.

Richard Velkley señala que la estatua de Glauco nos presenta dos aspectos característicos de la teoría del hombre de Rousseau: 1) se hace referencia a «una imagen esculpida de un dios»(Velkley 2002, 37), por tanto, un artefacto, un producto humano, para anunciar que no buscamos simplemente reconocer a Glauco tras su disfraz de conchas y algas, sino a la tercera persona que señala Lévi-Strauss; 2) el dios elegido, Glauco, no es un dios eterno sino una criatura imper-

fecta que se transforma en divinidad al entrar en un medio que no le es propio, coincidiendo en su formación con el hombre natural que nos presenta Rousseau, con «un origen humano común que ha sido deificado y perfeccionado por una ficción poética»(37). Es decir, la segunda naturaleza representa un estado actual, una realidad, y la forma natural solo la encontraríamos en un estado perdido al que solo podemos acceder, de forma teórica, ontológica. La forma de recuperar el mito de Glauco por parte de Rousseau introduce las condiciones en la que se puede desarrollar una teoría del hombre propiamente; las condiciones a las que se atenderá Rousseau en su investigación.

Conocer el estado primitivo del hombre, su naturaleza, impone un peaje ineludible al que tendremos que enfrentarnos: la forma de darse del hombre y la necesidad de construir un modelo teórico que refiere a un hombre ficticio para poder hacernos cargo de su condición existencial. Glauco está ilustrando la crítica previa que hace Rousseau a los resultados obtenidos por otras investigaciones sobre la misma materia y que utiliza como base para no cometer el mismo error que los otros –los Grotius, Pufendorf, Locke, Hobbes, Bousset, Bordes, etc.–, que dicen que «hablan del hombre salvaje y pintan al hombre civil»(DOI, 132). Tengamos en perspectiva que el método genealógico no es la novedad que introduce Rousseau en el estudio del hombre. Todos sus contemporáneos son conscientes de la necesidad de una teoría del hombre, es un tiempo, como ya hemos comentado, en el que el *iusnaturalismo* lucha por convertirse en la doctrina oficial y la libertad del individuo se defiende en términos epistemológicos. Podríamos incluso decir que son las críticas al *Primer discurso* las que obligan a Rousseau a desarrollar una teoría del hombre propia, pues la mayoría se basan en que el hombre natural carece de virtud y que las ciencias y las artes son imprescindibles para dominar aquella «bestia salvaje»; y que la novedad, la revolución, que logra Rousseau con su teoría del hombre se fragua en la defensa de la artificialidad de la segunda naturaleza llevada al plano ontológico.

El argumento de la segunda naturaleza tal como se presenta en el *Primer discurso* nos permite dar una respuesta desde la ética a la posible maldad natural del hombre; por ejemplo, que las ciencias tienen como principal característica potenciar las capacidades del hombre, que no son un producto maniqueo y que «si los hombres son malos por naturaleza, puede suceder, es posible, que las ciencias le sirvan para producir algo bueno; pero lo que es seguro es que le servirán para realizar males mayores: ¡No se le deben dar armas a los furiosos!»(DRE, 78). Pero en el *Segundo discurso* Rousseau lleva la cuestión de la segunda naturaleza

al plano ontológico y el argumento toma una nueva dimensión: necesitamos replantearnos cual es nuestra verdadera sustancia o, al menos, qué sabemos sobre ella. Los otros, los que se equivocan y no son capaces de diferenciar un hombre salvaje de un hombre civil, no llegan a pensar en el hombre primitivo porque atribuyen a la sociedad un origen natural y lo que construyen es una genealogía del estado actual de las cosas, no de la naturaleza del hombre. Piensan en el hombre de la naturaleza a través de las imágenes, las ficciones y los mitos sobre hombres salvajes, como si estos no perteneciesen ya a una sociedad, como si estuviesen dando ya a una segunda naturaleza. No hacen un esfuerzo teórico, se limitan a diseñar un proceso histórico. Rousseau es claro al respecto de este problema al final de la primera parte del *Segundo discurso*: la historia nos permite enlazar dos hechos que consideramos reales con una sucesión de hechos intermediarios, pero cuando no estamos dentro de un historicidad, «es la filosofía [...] la que puede determinar los hechos que supuestamente los pueden enlazar»(DOI, 163); y el cambio de estado, el paso de la naturaleza a la civilización, no es histórico sino teórico. Rousseau no quiere pensar el hombre salvaje, no quiere buscar la esencia del hombre en la historia de los pueblos, no quiere conocer la genealogía del hombre occidental: quiere conocer el hombre primitivo y la única manera viable que hay de hacerlo es de forma teórica, ontológica.

No podemos dejar pasar por alto el malabarismo que realiza con los tres objetos que se transforman durante el párrafo: el hombre, la estatua y el alma; sabiendo que lo que plantea Rousseau es una comparación entre el alma y la estatua para dar respuesta a la pregunta sobre cómo conocer al hombre primitivo. Nos llama la atención que muchos lectores interpretan que los términos de la comparación la conforman hombre y estatua, y que la referencia al alma es una aclaración de la comparación. Esta es la explicación que encontramos al análisis que hacía Starobinski y que entendemos que está detrás de comentarios como el Éliane Martin-Haag, en el que se afirma que la búsqueda del hombre primitivo tiene como objetivo encontrar el arte natural[sic], «es decir, el arte de actuar según principios seguros e invariables, pues estos principios han sido inscritos por Dios en cada uno de nosotros»(Martin-Haag 2004, 90). La distribución que hace Rousseau de los términos en el párrafo no es sencilla y puede llevar a engaño, pero analizando los signos de puntuación y los conectores podemos confirmar que, primero, tenemos la pregunta que ya hemos mencionado; a continuación, la comparación entre el reconocer la estatua de Glauco y el conocer el alma, separados ambos por una coma y conectados por una partícula comparativa al inicio del

primer término; y por último, separado por punto y coma –sabiendo que Rousseau conmuta los dos puntos y el punto y coma (cf. Steward 2012, 218), podríamos incluso decir que son dos puntos– la conclusión que sacamos de la comparación: que así como por la desfiguración[sic] de la estatua vemos una bestia feroz en lugar de un dios, por la alteración[sic] del alma, «en lugar de la celeste y majestuosa simplicidad que el autor de la misma le habría imprimido, [no encontramos más] que el deforme contraste de la pasión que cree razonar y el entendimiento que desvaría» (DOI, 122). Lo que nos está diciendo Rousseau con la comparación es que como respuesta a la pregunta por el hombre primitivo, «una de las más espinosas que los filósofos podrían resolver» (122) –y si podrían es que no la han hecho–, lo que nos encontramos es un alma alterada que se asemeja a la bestia feroz en la que se ha transformado Glauco; nos encontramos con una forma que no sabemos reconocer qué es pero nos resulta feroz, temible, maligna: la maldad natural del hombre no es más que una desfiguración que no sabemos interpretar. No necesitamos buscar la forma inscrita por el creador, ese no es el objetivo, sino entender qué es lo que estamos viendo.

Rousseau compara la desfiguración[sic] de la estatua con la alteración[sic] que sufre el alma humana, la pérdida de una forma artificial plasmada en un bloque de piedra con los cambios que encara una forma que suponemos eterna, para ilustrar qué es lo que estamos considerando. Analicemos las fuerzas que desfiguran una y otra: la estatua no soporta los golpes que le dan «el tiempo, el mar y las tormentas»; el alma se altera por «la adquisición de [...] conocimientos y errores, [...] cambios [...] en la constitución de los cuerpos, y los golpes continuos de las pasiones» (DOI, 122). Hay un paralelismo entre las alteraciones a las que debe hacer frente la estatua y los casos en los que el alma se deforma: los conocimientos y los errores que posibilitan el desarrollo histórico del hombre equivalen al tiempo de una estatua capaz de recorrer las edades del hombre en su existencia; los cambios en la configuración de los cuerpos están en relación con el mar, el medio donde se encuentra la estatua y que transforma su fisonomía; y las pasiones son las tormentas, la fuerza incontrolable capaz de transformar el día más soleado en un absoluto desorden. La estatua que se nos muestra como una bestia salvaje no difiere del hombre primitivo que vemos como un contraste; el miedo que nos produce la desfiguración es un prejuicio similar al juicio que hacemos de la alteración. Podemos pensar que hay un alma y que sigue ahí como la imagen de Glauco, indiferente a la desfiguración y prolongando su presencia con la existencia de un bloque de mármol que sufre las desfiguraciones en el fondo del mar.

Pero para nosotros el mármol sigue siendo Glauco solo porque somos capaces de componer una genealogía de su estado actual porque es un artefacto del hombre; en cambio, no hay forma de componer una genealogía del estado actual del hombre en el que siga presente una forma celeste y majestuosa que desconocemos, no podemos encontrar en el estado actual del hombre, en nuestro ser, el rastro de una mano divina.

Al intentar inducir una forma universal oculta tras nuestra naturaleza corruptible actual estamos estableciendo un vínculo ontológico entre las dos naturalezas que nos conforman que está fuera de nuestro alcance. Así como la estatua sigue siendo Glauco a pesar de perder su forma porque el mármol sigue existiendo, podemos considerar que nuestra naturaleza primitiva debe estar presente en el individuo en la sustancia que posibilita su existencia, ¿pero hay en el individuo algo que no sea artificial? ¿podemos afirmar que en la diversidad de entes que observamos haya la presencia inmutable de un alma cuando nadie es capaz de actuar de forma ordenada, cuando no tenemos principios seguros e invariables a los que aferrarnos? La existencia que nos ilustra la estatua no es propia «de un ser que actúa siempre siguiendo principios seguros e invariables»(DOI, 122) inscritos por el creador. Tal como señala Bernardi, en Rousseau no podemos «confundir nunca lo general y lo universal»(Bernardi 2004, 166) porque niega en todo momento lo universal. Para Rousseau somos nuestra segunda naturaleza, ineludiblemente, y la búsqueda de un estado primitivo nos lleva a explicar cómo podemos ser productos artificiales, pues mirando a nuestro alrededor, «no se puede concebir que los primeros cambios [que afectaron al hombre primitivo], sin importar el medio por el que hayan llegado, pueden haber alterado de golpe y de la misma manera a todos los individuos de la especie»(DOI, 123). La segunda naturaleza no es un añadido, no es un accidente, es lo que tenemos ante nosotros, es lo único que podemos conocer. La elección de un dios que surge de la elevación de un simple hombre que, señala Velkey, nos recuerda que desarrollar una teoría del hombre tiene como peaje el enfrentarse a lo humano, a lo que somos.

Rousseau tiene en su cabeza una paradoja que proviene de los planteamientos que introduce en el *Primer discurso* con Fabricio y expresa en el segundo párrafo del Prefacio, tras hablar de la estatua de Glauco y el alma: «cuantos más conocimientos nuevos acumulamos, [...] más medios perdemos para adquirir el más importante de todos ellos»(DOI, 123). Le preocupa que el hombre al desarrollar su segunda naturaleza está enterrando su naturaleza original, distanciándose de su forma original, pero no entiende que por esta razón deje de ser hombre sino

que es así como desarrollamos nuestra potencialidad, alterándonos, y esta es la condición a la que tenemos que hacer frente para pensar el hombre. Esto es lo que nos indica la recuperación del mito de Glauco que Platón utiliza para defender la presencia incorruptible del alma, pero transformado en estatua. Le está dando a la segunda naturaleza sustancia suficiente como para que la teoría del hombre pueda construirse sobre la complejidad de los individuos y no sobre principios universales inducidos, como el alma.

Conocer el estado primitivo del hombre es un proceso hipotético y condicional basado en la abstracción que se apoya en el estado actual de todo aquello que nos es propio; se trata de generar un modelo ontológico que explique la existencia del hombre en su estado actual. Lo que no es posible es construir una teoría del hombre que responda a principios o conocimientos que no somos capaces de desarrollar desde nuestra propia condición.

Capítulo 4

Tipología del hombre

4.1. Entidad e identidad

Es difícil seguir la reforma de la segunda naturaleza del hombre que emprende Rousseau a lo largo del *Segundo discurso*. Dependiendo del pasaje la intensidad de los argumentos varía y por el estilo ensayístico del texto es fácil perder la perspectiva. Para apreciar la fuerza del argumento no podemos dejarnos llevar por el correr de la pluma y debemos esforzarnos en estructurar la manera en que funcionan los distintos elementos que conforman el contenido argumentativo.

También será útil buscar una guía en las partes más fáciles de reestructurar o las que se escriben en último lugar, aprovechando las lecciones que se aprenden al intentar expresar nuestros pensamientos por escrito. El grueso del texto es más difícil de retocar y los ajustes finales, los que surgen con la digestión de la investigación, se aplican siempre en los extremos: el Prefacio, la Introducción o las conclusiones. En estos momentos de rotundidad es donde se muestra realmente la validez e importancia que se le da a las ideas.

Pero, sobre todo, no podemos perder de vista el objetivo, lo que Rousseau intenta que el lector entienda, la verdad que defiende. Él mismo nos resume el sentido de sus argumentos diciendo que en la primera parte del discurso quiere «demostrar que la desigualdad apenas se aprecia en el estado de naturaleza y que su influencia es prácticamente nula»(DOI, 162) en el estado actual; y que en la segunda parte, al presentar los fundamentos de la desigualdad, tendrá que «demostrar su origen y sus progresos en los desarrollos sucesivos del espíritu humano»(162). Dos movimientos que computan para dar una sustancialidad plenamente humana a todos los asuntos del hombre desplazando la naturaleza hacia otra esfera, ajena a nuestros conocimientos. Una cuestión demasiado polémica como para ser defendida de forma directa en el siglo XVIII, por lo que Rousseau

lo presenta como una mera conjetura sobre lo que podría haber sido la genealogía del género humano: «La religión nos ordena creer que fue Dios mismo quien hizo salir al hombre del estado de naturaleza, que somos desiguales porque así lo quiso; pero no nos prohíbe formar conjeturas basadas exclusivamente en la naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean sobre lo que podría haber sido el género humano si hubiese sido abandonado a sí mismo»(133).

Tenemos que entender cómo funciona la teoría del hombre con la que Rousseau quiere justificar todo aquello que le fue revelado en el camino hacia Vincennes. Entender por qué es necesario demostrar «que la perfectibilidad, las virtudes sociales y el resto de las facultades que el hombre natural habría recibido en potencia, no podrían desarrollarse nunca por sí mismas»(DOI, 162) pero que hay razones físicas para justificar su activación. Entender las implicaciones de «la participación fortuita de diferentes causas extranjeras que podrían no haberse dado jamás y sin las cuales se habría mantenido eternamente en su condición primitiva»(162). Entender que todo el modelo teórico se estaciona dentro de la categoría ontológica de la posibilidad, libre de necesidad, para reforzar su propia moralidad como algo propio de su realización.

Durante la primera parte del *Segundo discurso*, en la que se desarrollan los términos ontológicos de la teoría del hombre, hay un diálogo constante con otras teorías enfrentadas a la par que se presenta una hipótesis de cómo el hombre natural puede civilizarse mediando la imagen del salvaje. El juego de la argumentación gira alrededor de la posibilidad de un hombre salvaje autónomo, la imposibilidad de una domesticación sin domador y la necesidad que tiene el hombre civil de ciertas facultades para sobrevivir cuando su existencia no es viable de forma independiente. Hay una dialéctica entre el proceso de desnaturalización y el de civilización que se resuelve con la figura de un hombre domesticado.

Como base está un estado de naturaleza en el que habría que situar una imagen del hombre completamente abstracta, despojada de todo aquello que le atribuimos. Su llegada a la tierra se produce con la forma de un salvaje al que, debido a su amoralidad, se le ha calificado como el buen salvaje. Este salvaje representa un momento puente entre el estado natural y el estado civil marcado por la domesticación del medio en el que, si aplicamos conceptos posteriores, podríamos decir que se realiza la educación natural. El buen salvaje representa un hombre autónomo, condición necesaria que hereda del pensamiento de un hombre de la naturaleza, que no precisa ser conservado por el medio ni desarrollar una civilización compleja para preservar su existencia. Vive en armonía con su entorno

siempre que le sea posible, conserva la condición de posibilidad del hombre de la naturaleza pero de forma activa.

El objeto de este salvaje es desmontar cualquier necesidad impuesta por un relato meta-histórico sobre el origen del estado actual del hombre, y solo tiene sentido como puente entre la absoluta carencia de moralidad en el ente hombre de la naturaleza y la identidad, completamente independiente en su moralidad, del hombre civil. Si el hombre de la naturaleza representa la posibilidad del hombre, su entidad, que podemos confirmar a posteriori por inducción puesto que existimos, debemos poder justificar que de aquella posibilidad, se debe esta realidad. Dado que aquella posibilidad se construye de forma hipotética, necesitamos un vínculo que la haga real, tangible, posible existencialmente. El concepto de hombre primitivo se construye a la contra, negando todo aquello que sabemos del hombre, que es su actualidad. Es un concepto teórico que se refiere a la posibilidad de un hombre civil, lo cual incluye su existencia y por eso Rousseau tiene que apelar al hombre salvaje como protagonista de un relato filosófico con el que explicar «los diferentes azares con los que se ha ido perfeccionando la razón humana y, a la par que deteriora la especie hasta convertir [el hombre] en un ser malo al hacerlo sociable»(DOI, 162). El hombre salvaje, que sería el primer paso dado por el hombre de la naturaleza al abandonar el espacio teórico, intenta explicar el recorrido del hombre «desde un hito tan alejado al hombre y al mundo hasta el punto en el que lo vemos hoy»(162); es la hipótesis filosófica de trabajo que sirve para establecer una distancia impermeable entre el hombre natural y el hombre del hombre u hombre civil.

Esta distancia nos sirve para eliminar las dependencias que impone la imagen de un hombre natural que no se pudiera distinguir del hombre civil más que por el desarrollo de ciertas facultades y formas externas por su actividad. Encierra en un espacio físico a otros hombres de la naturaleza y le da una condición especial a su hombre civil. La inocencia del buen salvaje, como paso posterior a la amoralidad, nos dice que no hay porqué achacar a nuestra esencia ningún mal en tanto que para juzgar la presencia de este mal apelaremos a un espacio moral y ético que nosotros mismos hemos producido. El buen salvaje degenerará o mejorará los productos de sus actos según las decisiones que tome y la influencia del contexto; pero la esencia del hombre, lo que es el hombre natural como ente, no se verá afectada por esta erosión. El argumento se desmarca por completo de las posiciones *iusnaturalistas* porque si no podemos construir la historia de un animal doméstico acusando de sus deficiencias al animal salvaje, tampoco

podemos justificar que «un puñado de gente esté rebosando de superfluidades mientras que a la multitud hambrienta le falta lo necesario»(194) culpando al ser de las cosas. Todo lo que tiene el hombre, lo consigue con su esfuerzo y con sus decisiones.

Rousseau quiere demostrar que la segunda naturaleza es una naturaleza propiamente humana y, por tanto, su única sustancia es nuestra existencia como hombres para recomponer la imagen que se tiene del estado de naturaleza. El hombre natural y el estado de naturaleza son una posibilidad ontológica, por tanto, no tienen una sustancia observable en el hombre actual más que como base filosófica para el pensamiento.

Nada más empezar el *Segundo discurso* nos encontramos con una crítica a Aristóteles, donde vemos dibujado el rechazo de los planteamientos filosóficos que no establecen correctamente las diferentes dimensiones en las que se da el estudio del hombre. Dice Rousseau que él «no examinará si, como afirma Aristóteles» las uñas pudieron ser antes garras, pudo ser tan peludo como un oso o si al andar a cuatro pies «su mirada estaría dirigida hacia la Tierra y limitado su horizonte a escasos pasos no estaría marcando [esta condición] al mismo tiempo el carácter y los límites de sus ideas»(DOI, 134); porque estas cuestiones biológicas están en manos de otras ciencias –la anatomía comparada y las observaciones de los naturalistas– y a falta de que estas establezcan sus conclusiones de manera firme, él no puede «formar más que conjeturas vagas sobre este asunto, casi imaginarias»(134). A la hora de plantearse una teoría del hombre no quiere mezclar diferentes tipos de estudios. Es suficiente pensar en un hombre «conformado en todo momento como lo [ve] hoy, andando sobre dos pies, sirviéndose de las manos como nosotros nos servimos de las nuestras, siendo capaz de otear toda la naturaleza y de sondear con sus propios ojos la vasta extensión del cielo»(134). Se plantea una tarea verdaderamente teórica en la que los argumentos sean generales y no un juego entre lo universal y lo empírico. Así, por ejemplo, cuando se le acusa de que la eterna primavera necesaria para que sea factible la existencia del buen salvaje, responde: «las razones que me oponen son siempre sacadas de París, de Londres o de algún otro pequeño lugar del mundo, yo intento no sacar las mías más que del propio mundo»(OCP, III:237).

Hay diferentes dimensiones desde las que emprender el estudio de las cosas y el hombre tiene que adaptarse a sus propios fueros. Rousseau no define de forma determinante cuales son las dimensiones que se aplicarían al hombre, pero sí parece delimitarlas a lo largo de su doctrina. Para referir con mayor claridad

las dimensiones propias de una teoría del hombre, permítasenos proponer dos conceptos con los que delimitar de una forma más explícita los términos de la teoría del hombre de Rousseau: *entidad e identidad*.

Lo normal, en la tradición historiográfica de la filosofía, es buscar los términos con los que exponer el pensamiento de cada filósofo en los conceptos que él mismo nos propone. En el caso de un autor que no escribe de forma sistemática este método no resulta sencillo. Los rousseauistas han intentado siempre aplicarlo y concretar los términos de la filosofía de Rousseau buscando en los textos conceptos preeminentes aún si ha faltado consenso. Tenemos referencias al hombre de la naturaleza, al hombre del hombre, al hombre civil o al buen salvaje, que cada lector intenta definir sin garantías de superar las dificultades que impone el propio autor a la univocidad del concepto. El único problema de esto, que tiene gran interés de puertas a dentro, es que para los no rousseauistas la imagen de Rousseau es muy complicada de entender. Nos parece que vale la pena intentar alejarse y, desde una perspectiva más amplia del sistema que la que impregna los textos, proponer términos que, aún si no están presentes en el texto de forma constante, nos sirven hoy para definir y entender mejor la idea que se está expresando.

Atendiendo a la genealogía de facultades y a las facultades mismas que aplica Rousseau en el *Segundo discurso* para construir la existencia actual del hombre, podemos comprobar que establece una diferencia entre lo inmanente y lo circunstancial. Sitúa por un lado las condiciones fisionómicas y biológicas, que solo se abstraerían a la hora de hablar de estado de naturaleza absoluto del que hemos sido arrojados para darnos. Rousseau está construyendo una entidad concreta para el hombre: una entidad que sostiene la existencia y la individualidad del hombre; si bien para pensarla necesitamos una identidad concreta y pensante originada en un espacio compartido, lo que se intenta juzgar a lo largo de la genealogía de la desigualdad. Pero atención, estas dos dimensiones no serán ajenas la una a la otra, no presentan un tipo de dualismo, sino que son elementos de un ser compuesto. La teoría del hombre se apoya en la posibilidad y no en la necesidad. No hay vínculo de necesidad entre entidad e identidad más allá de que la entidad expresa la existencia de la identidad. Ninguna de estas dos dimensiones representa una forma concreta de ser. Rousseau es claro en el manuscrito Favre: «aquellos que concluyen [...] que, en el fondo, el hombre de la sociedad no es más que el hombre natural tras una máscara, se equivocan. [...] No somos precisamente duales sino compuestos»(EMF, 57). Recordemos que el hombre de la

naturaleza no tiene solidez, que es un ente maleable, que una vez arrojado, una vez que es un hombre salvaje, sobrevive imitando a las bestias, apropiándose de sus instintos y alimentándose de forma diversa(DOI, 135). Recordemos la estatua de Glauco, el mineral, la erosión y, entre medias, la forma imaginaria que le hemos dado.

De esta manera, para pensar el hombre debemos tener en cuenta el carácter normativo que impone su entidad caracterizando dos aspectos: 1) las alteraciones del hombre quedan sujetas a un individuo concreto, 2) establece un puente entre individuos a través de la especie. Estos son los dos fundamentos que maneja Rousseau, en tanto que amor propio y piedad, para construir la genealogía de la moralidad civil a lo largo del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Pero ninguno de los dos preceptos tienen valor si nuestra entidad no nos libera de la necesidad metafísica, de aquello que es ajeno a nuestra forma de realizarnos, dándonos un espacio plenamente humano en el que único principio externo será la propia preservación de la entidad. Un principio que podría considerarse autocontenido, dado que la muerte es la negación de la existencia y por tanto de la propia entidad. Podemos ver reflejada esta exaltación de la existencia en diferentes lugares, como en la nota IX del *Segundo discurso*, donde la maldad del hombre civil surge con los intereses creados, mientras que la amoralidad del salvaje se justifica porque su único interés es el de la existencia; pero se desarrolla especialmente en la excursión V de las *Ensoñaciones* que tendremos ocasión de comentar.

El problema del que se hace cargo Rousseau con su teoría del hombre, tal como se presenta en el *Segundo discurso*, es que solo podemos conocerlo en su alteración; por eso no debemos compararlo con el alma de Glauco, sino con su estatua. Una de las características que implica la idea de alma es la de virtuosidad. Si afirmamos que somos hombres porque hay un alma humana animando un cuerpo material, estaríamos afirmando la presencia de una virtuosidad en nuestro interior aún a pesar de que el cuerpo pueda tener la capacidad de corromper nuestros actos y pensamientos. Tomando como premisa esta corrupción física de la virtud no habría espacio para la liberación empírica del sujeto y sólo la vía metafísica, la racionalista, podría justificar una superación del dogma. Rousseau no acepta plenamente la vía metafísica y quiere liberar de este yugo al hombre dándole un espacio propio donde la virtud pueda construirse en lo humano, pues no hay honor sin una vida virtuosa, lo ha aprendido de Plutarco. Ni tampoco hay un orden natural en nuestro interior que se pueda hacer cargo de nuestros actos

porque somos siempre los últimos responsables de nuestras decisiones; somos los que construimos nuestra propia ficción ya que, siendo la mentira y el error dos realidades de lo humano, somos capaces de apropiarnos moralmente de cualquier acto. Podríamos resumir la situación con la observación que hace Mark Cladis al analizar la posición de Rousseau respecto del problema de la teleología: «historia y sociedad son las condiciones de nuestro desarrollo moral para bien o para mal»(Cladis 1995, 183). La única guía externa que podemos considerar es la supervivencia, la posibilidad de una existencia que no implica necesidad. Sabemos que es bueno mantenerse con vida porque la existencia hace posible la moral y la moral nos permite llegar a ser virtuosos; el resto de nuestra realidad se da en un espacio cerrado sobre el propio individuo y sus decisiones.

La lección que aprendemos sobre el hombre es que con la aparición de un hombre del hombre, de una identidad, «el alma y las pasiones humanas se alteran poco a poco, cambian, por así decirlo, de naturaleza»(DOI, 192). Como sustancia de esta alteración, aparece la entidad en tanto que garantía de que es posible la existencia individual del hombre.

4.2. Emilio o una antropología del individuo

Roger Masters afirma que para Rousseau «comprender la naturaleza humana se basa en los fundamentos del hombre, no en su fin o perfección»(Masters 1976, 5). Nuestro punto de vista es que una vez asentados los fundamentos del hombre, el conocimiento del hombre en Rousseau se traduce en un estudio de su proceso de alteración individual y que es en este proceso donde se conoce «la naturaleza humana»; la identidad. Otra cuestión será la naturaleza del hombre o su entidad que, en términos filosóficos, se reduce a demostrar la posibilidad de una existencia individual como un ente hombre; y en términos físicos es una tarea fisiológica.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, la reflexión antropológica prioriza el aspecto entitativo, buscando justificar una genealogía de la desigualdad puramente humana, y el estudio de la identidad individual solo se muestra de forma secundaria o en como aceptar las afecciones morales propias, la falta de autenticidad con la que se da un ciudadano, etc. Se nos presenta una teoría del hombre, pero no una antropología. Teniendo en cuenta que con este texto quiere denunciar la transformación de la segunda naturaleza del hombre en un simulacro público, Rousseau no tenía la necesidad

de desarrollar de forma compleja el problema de la identidad, que, dependiente de la entidad, se da en el individuo. Este estudio, sí lo podemos encontrar desarrollado en *Emilio*.

Robert Derathé señala, como ya hemos comentado, que hay dos hombres naturales distintos, «el del *Segundo discurso* y el de *Emilio*» (Derathé 1984, 110), pero que solo Emilio es realmente un hombre con todas las letras. No creemos que haya realmente dos hombres diferentes en estos dos textos sino dos formas distintas de tratar el problema del hombre amén de la evolución del pensamiento de Rousseau. En el *Segundo discurso* Rousseau desarrolla un argumento ontológico, centrado en la defensa de una teoría del hombre concreta y sus consecuencias; a saber, que hay una entidad y una identidad, que el hombre es un ser compuesto de dos elementos diferentes y que nuestros problemas son completamente nuestros. El siguiente paso que encontramos en *Emilio* supone ya desarrollar una antropología en la que el objeto de estudio es el hombre actual como sujeto atrapado en su identidad y necesitamos explicar qué es una educación natural; cómo surge y cómo se construye un hombre. Por tanto, si queremos conocer realmente el pensamiento antropológico de Rousseau debemos acudir a *Emilio, o sobre la educación*.

John Morley afirma, a principios del siglo pasado, disponiendo de menos información que otros muchos comentaristas pero con una lucidez que parece haberse perdido por culpa de las distintas apropiaciones del texto, que, «al escribir Emilio, [Rousseau] se sienta a considerar qué es el hombre y qué se puede hacer con él» (Morley 1905, 198). No debemos despistarnos ni por el título ni por el uso de los conceptos; aunque en el título de *Emilio* se miente la educación, no es manual pedagógico. Es cierto que Rousseau no se muestra nada sistemático y, como bien dice Yves Vargas, «cualquiera que haya sido lo suficientemente paciente como para leer Emilio de cabo a rabo [...] sabe que este libro habla de todo lo que le interesa a la filosofía del siglo XVIII» (Vargas 2005, 179), pero no debemos perder de vista el objeto de estudio, el niño entendido como proyecto de hombre. Un objeto que da sentido a la afirmación de Rousseau en el propio texto: «Nuestro verdadero estudio es el de la condición humana» (EDE, 252)

En el Prefacio Rousseau es claro, aconsejando incluso que se acuda a otros tratados pedagógicos si se buscan consejos para educar a un niño: Emilio no es un tratado de educación, sino un tratado sobre la educación. El problema que plantea como base es que al mirar hacia otros tratados educativos –que es el material al que se acercaría cuando proyecta el manual pedagógico que luego se

convierte en *Emilio*– comprueba que en todos se descuida al alumno. Razón por la que aconsejará a los pedagogos sobre las bases de su oficio: «Comenzad por estudiar mejor a vuestros alumnos, pues casi seguro que no sabéis nada sobre ellos»(EDE, 242). El ciudadano de Ginebra se siente contrariado porque entiende que la educación que se propone para los niños no se ajusta a lo que debe ser la pregunta pedagógica fundamental: ¿qué puede aprender un niño?(242); y se decide a ofrecer su propia respuesta. Los resultados de su investigación son una presentación tipológica de las diferentes facultades del hombre y de su uso. Unos resultados que no se presentarán de forma sistemática, como cabe esperar.

El método de exposición que escoge Rousseau es una narración moral, una ficción sin ningún vínculo con la realidad particular cargada de «ideas generales» –por tanto necesarias y útiles para todos los hombres– con las que formar al lector, que es el verdadero alumno. Rousseau define el texto como «un tratado sobre la bondad original del hombre, destinado a demostrar como el vicio y el error, extraños a su constitución, se introducen en ella desde el exterior alterándolo insensiblemente»(RJJ, 934), por lo que puede catalogarse incluso como advertencia o vacuna. Como pasa con la mayoría de las obras de Rousseau, *Emilio* responde a la urgencia de promover un mensaje en la esfera pública que en el siglo XVIII se confunde prácticamente con la académica.

Debemos hacer notar las diferencias que hay entre este tratado y *Las Confesiones*, que podría parecer un estudio antropológico similar. El texto autobiográfico se nos propone como «el único retrato de hombre, pintado exactamente desde su naturaleza y en toda su verdad, que existe y que probablemente existirá [...] que puede servir como primer término en la comparación para el estudio de los hombres, que está sin duda todavía comenzando»(LCF, 3). En cambio, con *Emilio*, Rousseau dice proponer un texto que busca participar en la cuestión que considera más útil de todas, «el arte de formar hombres»(EDE, 242). El texto autobiográfico tiene el valor de mostrar un hombre con total sinceridad, es decir, un hombre descrito por sí mismo sin tapujos, exponiendo aquello que ningún otro hombre es capaz de conocer si él no lo expone. El texto educativo ofrece un análisis basado en observaciones que busca conocer aquello que el hombre por sí mismo no es capaz de conocer, como se da y adquiere la capacidad de desarrollar la intimidad que se expone en la autobiografía. Si en *Emilio* se aplica el método genealógico al hombre, en *Las Confesiones* se expone un individuo de la especie en toda su complejidad para que podamos compararlo con la propia ficción que construimos de nosotros mismos y conocernos mejor gracias a que conocemos

realmente otro hombre.

Emilio se plantea como un estudio del hombre a través de sus accidentes aplicando el método genealógico rousseauniano al hombre concreto. Recordemos que en el *Segundo discurso* se aplica este método a lo social y llegamos a la conclusión de que los límites de lo humano se encuentran dentro de un espacio libre en el que la última palabra la tiene el hombre. En *Emilio* se aplica este mismo método al hombre y los resultados son los diferentes estadios por los que pasa el hombre hacia la conquista de este espacio.

El texto se nos presenta como una «colección de reflexiones y de observaciones sin orden y casi sin coherencia»(EDE, 241), pero reconocemos a lo largo de su lectura una secuencia de alteración concreta. Los pasos que recorremos en esta sucesión están, sin duda, en relación con la forma que tiene Rousseau de articular la cuestión del hombre. Se describe al hombre desde el exterior, desde la única perspectiva que podemos tener, ofreciéndonos un modelo de lo que es el hombre de los hombres. La estructura, disposición y valoración de las observaciones que componen aquella pintura en la que reconocemos un individuo concreto expresan la respuesta de Rousseau a nuestra pregunta por el ser del hombre.

El lector puede perderse entre las distintas observaciones y las distantes pinceladas porque Rousseau salta de piedra en piedra con una agilidad perturbadora, pero el investigador no puede perder de vista que al final se atraviesa solo un río. Acordarse de que «se trata de un nuevo sistema de educación que se propone para que sea examinado por sabios y no un método para los padres y las madres»(LMO, 783). Si la teoría antropológica que presenta Rousseau se esconde detrás de las formas dibujadas por una pluma que no se acomoda en la exposición sistemática, no por ello deja de impregnar los fundamentos del discurso, como comprobamos con una lectura atenta. Debemos ir más allá, por ejemplo, de los diferentes términos y expresiones con los que se refiere a lo largo del texto a lo que podríamos englobar como el hombre del hombre –hombre de la sociedad, ciudadano, hombre civil, hombre privado, burgués, paisano, etc.– y no perder de vista que este es el objeto de todas las reflexiones. Esta es la razón por la que consideramos útil recurrir a los conceptos entidad e identidad como guía.

En el apartado anterior(pág. 187), decíamos que la identidad representa el problema fundamental al que se enfrenta un pensamiento antropológico de Rousseau. Tras la expulsión del estado de naturaleza de forma pasiva nos vemos obligados a apropiarnos de nuestra nueva condición de forma activa. Se sustituye el espacio metafísico por la circunstancia vital y se establece el marco en el que se

puede pensar el hombre a sí mismo. No hay un conocimiento metafísico al que podamos aspirar para responder a la pregunta por el hombre, solo una circunstancia de la que tenemos que hacernos cargo sin ayudas externas.

Esta teoría del hombre se funda, primeramente, sobre una evidencia de la que Rousseau no parece dudar: somos hombres. En su cabeza no parece haber ninguna duda de que la entidad del hombre es propiamente humana y no se plantea la necesidad de definir el ser del hombre con características muy concretas porque el hombre tiene que ser siempre hombre. No hay ningún problema metafísico al que tenga que hacer frente respecto las diferentes formas en las que se da el hombre; la sustancia siempre debe ser la misma.

Ya se ha hecho referencia a que Rousseau prefería considerar a los grandes primates como hombres antes de negarle el derecho de ser hombre a quien era un hombre y que no hay ningún tipo de proto-darwinismo en Rousseau. Otra cosa es que Rousseau muestre gran interés y flexibilidad sobre los diferentes evoluciones fisiológicas de los hombres en las diferentes latitudes del mundo. La curiosidad que le producen estos «animales antropomorfos [con] conformaciones próximas a la especie humana»(DOI, 210) se convierte en una pregunta acerca de cómo diferenciar el hombre salvaje del animal y su preocupación es no despojar de la consideración de hombre al hombre que no ha desarrollado una cultura reconocible por el observador. El problema subyacente es que no sabemos reconocer el orden que se oculta en su naturaleza, que juzguemos erróneamente por culpa de las limitaciones de nuestro conocimiento y no que el mono pueda ser hombre.

No podemos confundir el hecho de que Rousseau le de un carácter prioritario a la segunda naturaleza como un espacio de alteración fuerte de nuestro ser, con la posibilidad de que esta maleabilidad afecte a nuestra sustancia. Sabemos, y no se debe perder de vista, que Rousseau afirma el orden natural aún si no podemos conocerlo; este es el argumento metafísico que desarrolla en *La carta a Voltaire* cuando señala que no podemos juzgar si todo está bien o todo está mal porque no alcanzamos a conocer la perspectiva del todo, de la naturaleza(cf. LAV, 1068). Pensemos en el ejemplo transgresor con el que introduce esta idea en la carta señalando que «el cadáver de un hombre alimenta a gusanos, lobos o plantas»(1067) y que si bien esto no compensa la muerte de un hombre, debe valorarse positivamente como bien común en «el sistema del universo»(1068) como parte del ciclo de la vida; pues posibilita la circulación de la sustancia y permite la existencia de otros seres entre los que se pueden encontrar los hijos de dicho hombre.

Puesto que la sustancia del hombre, su entidad, no es un problema propiamente, la teoría del hombre que presenta Rousseau se centra en otros aspectos: 1) revalorizar la libertad y las implicaciones de su uso; 2) reafirmar que la existencia es la principal certeza que manejamos y que el cuerpo que la permite es, por tanto, un aspecto fundamental y no solo una cárcel; 3) establecer un nuevo sujeto y objeto epistemológico. Tres intenciones que no han pasado por alto los lectores que se acercan a Rousseau desde la sociología o la antropología más práctica. Lo que no debe llevarnos a concluir que el problema del hombre en Rousseau tiene una proyección hacia el ámbito sociológico o etnográfico, sino que Rousseau construye su antropología teniendo en cuenta estas dimensiones porque lo considera necesario para hablar del hombre real frente a imágenes que le parecen excesivamente idealizadas.

La necesidad de justificar la libertad del hombre individual viene dada por la querrela de la liberación epistemológica que abandera la filosofía de la ilustración¹. La propuesta propuesta de Rousseau se sitúa en un espacio de síntesis de los principales argumentos. Ni se decanta por el bando del racionalismo o la metafísica, ni el del empirismo y el sensualismo, adopta una postura a mitad de camino. Encierra al hombre en una identidad que lo emancipa de las leyes naturales y necesidades teleológicas, le sirve para validar el método de los conocimientos funcionales y posibilita la construcción de un espacio moral particular.

Dice Terence Marshall que «tanto Rousseau como los filósofos de la Ilustración coinciden en que la popularización de la ciencia no significa tanto la popularización del conocimiento como una educación negativa, es decir, una sustitución incesante de la opinión popular por la duda universal»(Marshall 1978, 424). La diferencia entre unos y otros está marcada por cómo justificar esta duda. Entre sus contemporáneos reina la creencia de que la duda se debe a la falta de progreso científico y que la senda marcada por la ciencia moderna, ya sea en su concepción racionalista o empirista, acabará con ella. Rousseau, en cambio, considera que debemos asumir que la duda es algo inevitable y necesario; no podemos soñar con dejar atrás las dudas cuando vivimos entre las aguas de una ficción individual y colectiva. Estamos obligados a asumir la presencia del error incluso desde la posibilidad antropológica, en tanto en cuanto nos desarrollamos libremente. La emancipación del hombre llega al tomar esta conciencia de la responsabilidad

¹Se puede ampliar información sobre esta problemática en la introducción al manuscrito Favre en *La Pléiade*. John S. Spink expone las grandes líneas del contexto en el que se produce el debate en el apartado titulado «La puericultura, o Wolmar educador»(OCP, iv:lvii)

plena que tiene sobre sus decisiones, sobre el espacio en el que habita y que construye; llega con la consciencia del individuo que habita la segunda naturaleza del hombre.

Una de las consecuencias de que el hombre se dé como identidad es que no solo es capaz de apropiarse de todo lo que le rodea sino que necesita dominar el espacio en el que se da para generar un mundo propio y comprensible. La construcción de la identidad es la vía por la que nos emancipamos, por la que adquirimos la famosa mayoría de edad, y la razón por la que nos vemos obligados a ordenar lo que nos rodea de forma responsable. Siendo la identidad una construcción que depende de nuestra actividad voluntaria, no podemos vincular nuestros problemas con un orden ajeno a ellos; aún si hay, como reconocemos en la naturaleza, un orden que está por encima de nuestros deseos y fuera de nuestro alcance. La liberación epistemológica que nos propone Rousseau se puede resumir en la asunción de que la vida nos obliga al error y a darle al propio error un valor fundador, como hemos señalado en el primer capítulo, por permitirnos proyectar nuestro espacio moral en lo que nos rodea.

La construcción de este espacio propio a través de la alteración es la articulación que permite vincular identidad con entidad. Debemos tener en cuenta que la entidad supone introducirse en el ámbito de la necesidad, pues existir es algo necesario, pero que, como ya se ha señalado, el salto entre la necesidad y la libertad se soluciona con la presencia de la posibilidad. Lo importante es qué es lo que hacemos con nuestra existencia y cómo conseguimos desarrollarla en tanto que alteración. Podemos encontrar una reflexión sobre las condiciones en las que se produce la transformación en el primer manuscrito que conocemos de *Emilio*, que, como todo borrador del ciudadano de Ginebra, es más sistemático que el texto final. Dice Rousseau que todos los seres de la naturaleza nacen siendo débiles y que necesitan crecer para desarrollarse de forma sólida, condición que el hombre aprovecha para apropiarse de ellos a través de la domesticación. La posibilidad de domesticar animales y plantas ha sido básica para el progreso y la subsistencia del hombre, «aunque lo más importante para él es apropiarse del hombre mismo»(EMF, 56).

Pensemos en la solidez adquirida por un animal como un estado estático en el que le permite centrarse en una actividad existencial que se ajusta al orden natural. Esta solidez es la misma en la que se da el hombre de la naturaleza en un mundo edénico salvo que, en vez de ser el individuo el que se ajusta, es el medio el que lo hace. El hombre necesita de la misma solidez que el animal para sub-

sistir. La diferencia es que nosotros seríamos capaces de adquirir esta armonía a través de una domesticación del medio, ya sea teórica o práctica, al construir nuestra propia naturaleza. Teniendo en cuenta lo que podemos observar –un cuerpo desprovisto de las herramientas necesarias–, sin un medio domesticado según nuestras necesidades no somos viables salvo en la hipótesis del estado de naturaleza. El problema de la apropiación se desarrolla dentro de una dialéctica entre lo salvaje y lo civil que se aplica en la primera parte del *Segundo discurso*. Aunque en esta ocasión la utiliza para estudiar la relación entre la identidad y la entidad del hombre porque ya no está tratando el problema de la cultura, sino que busca explicar cómo es un hombre que se apropia de su medio una vez que abandona el equilibrio, imposible, de una naturaleza edénica. Sale a relucir el carácter antropológico de *Emilio*, que, como tratado, quiere demostrar que una vez aparecida la identidad, el «hombre no será nunca más el hombre de la naturaleza, [sino] el hombre privado, el hombre doméstico, el hombre que los hombres han adiestrado para sí»(EDE, 56).

La idea de la domesticación no es un asunto baladí en los debates entre los hombres de las luces tras renovarse los términos de la querrela sobre el alma de las bestias(cf. Guichet 2006b, 39-73). Los trabajos de Locke dan un nuevo auge a la observación de la conducta animal como estudio previo en la reflexión antropológica, el animal deja de ser un objeto natural con su propio devenir y pasa a ser un objeto de laboratorio, un elemento de comparación(75-111). El hombre se vuelve a pensar como un ente poseedor de una animalidad particular y no es casualidad que aparezcan reflexiones y estudios al respecto, como el *Tratado sobre los animales* de Condillac, o que los trabajos naturalistas de Buffon tengan tantos lectores. No es casual tampoco, por tanto, que Rousseau piense la domesticación, y que mientras Locke compara la conducta animal con la del hombre en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* –«hay bestias que parecen tener tanto de conocimiento y de razón como algunos animales a los que llamamos hombres»(Locke 1983, 360)–, él establezca paralelismo entre la doma de los animales salvajes y la del hombre salvaje.

Pero el principal argumento con el que se plantea la antropología de Rousseau es el de dar consistencia a las verdades reveladas en la iluminación de Vincennes. Desde la afirmación de los problemas que implica la presencia de la segunda naturaleza, su pensamiento evoluciona desde la crítica a la cultura hacia el análisis de la identidad. Esta es una de las razones por las que hemos comenzado este trabajo preguntándonos por la coherencia de la vida y revisando el papel que

tienen la mentira y la ficción a la hora de permitir una consistencia en lo individual frente a la variabilidad con la que nos damos constantemente. Esta reflexión marca la culminación de la idea de identidad, que en esta última etapa alcanza una mayor consistencia, pero que reconocemos mejor lo que implica en textos anteriores; donde podemos observar como van apareciendo modelos de hombre con una naturaleza cada vez más maleable.

Como señalábamos al comentar la referencia a la estatua de Glauco, el principal cometido que tendría la identidad en este momento es explicar la pérdida de la forma natural del hombre y la posibilidad del hombre tal como nos conocemos. Rousseau construye un modelo de hombre de la naturaleza acorde a estas necesidades y, si bien ha sido referido como expresión de autenticidad, en el *Segundo discurso* el hombre de la naturaleza tiene un carácter teórico, hipotético, y adquiere su sentido de la posibilidad de promover una imagen concreta del hombre civil. En *Emilio* el modelo recoge sobre sus hombros la idea de una educación natural y aparece ante nosotros de forma dialéctica. El objetivo del texto no es tanto deshacer y atacar presupuestos de otros autores sino construir, por lo que hay tiempo para una descripción de la naturaleza del hombre. Todos los textos muestran, de una u otra forma, la concepción del hombre como ser que tiene que construirse, pero donde se tratan sus principios antropológicos es en lo que se ha dado en conocer como un tratado pedagógico.

Robert Derathé nos advierte de que «el problema de la educación no es, a ojos de Rousseau, un problema de técnicas pedagógicas, sino una investigación psicológica sobre la naturaleza del hombre» (Derathé 1984, 199), por lo que en la educación moral que recibe Emilio, está presente también su condición de hombre y no es una acción pedagógica sino una transformación del sujeto que recibe esta educación material. Teniendo en cuenta lo que Rousseau plantea como herramienta para el estudio del hombre, como nos recuerda Lieve Spaas, «la sustitución mental del sujeto y pasar del sujeto que observa a la posición de objeto observado por otro» (Spaas 2000, 248); podemos considerar que, como afirma Martin Rueff, lo que se oculta tras esta educación a partir de las cosas es una «descripción del hombre estructural porque hace aparecer el contenido de su antropología como un modelo. Mejor dicho, su análisis parte de la estructura, es decir, vínculos y relaciones definidas de manera formal con algunas propiedades (los principios) y, a partir de la estructura que se establece, Rousseau demuestra que su *Emilio*, es decir su Emilio, es un modelo» (Rueff 2003a, 75). Pero es un modelo particular, es un modelo que no se apoya en una propuesta universal sino en una genealogía

del individuo.

Cuando Rousseau introduce el error individual como posición dominante en la constitución de la realidad del hombre, vence una serie de limitaciones epistemológicas pero también genera nuevos problemas. Si, como se hace en el bando metafísico, la liberación del individuo se produce a través de la razón como propiedad inmanente del hombre, se puede justificar una ética; pero cuando se prima la formación de una realidad ficticia porque prima la libertad individual, tenemos que justificar cómo diferentes voluntades pueden generar una única ética. Para ello, se precisa un sistema que nos permita encontrar un orden, o al menos su posibilidad, en un espacio complejo de interpelaciones morales. Esta es la razón por la que hemos escogido el término identidad para tratar lo que también podría ser considerado como segunda naturaleza y afirmar que la segunda naturaleza del hombre se impone a la primera como resumen del ser del hombre.

En el Prefacio de *Emilio* nos señala que al hablar de la educación no se puede plantear esta actividad como algo universal porque hay que valorar a cada individuo dentro de su contexto; pero que «todas las aplicaciones posibles particulares no son esenciales para el asunto que [quiere] tratar»(EDE, 243). El objetivo de sus reflexiones debe ser generalizable porque el objeto estudiado no es el hombre, sino el alumno, el niño, el hombre que desarrolla una identidad; un hombre en proyecto. La validez de su argumento se basa en «que en todos los sitios donde nazcan hombres, se pueda hacer lo que nos propone»(243). Sería erróneo por tanto centrarse en un aspecto general de la segunda naturaleza o en una cultura global como algo definitorio del hombre cuando, en la doctrina de Rousseau, es su particularidad siempre la que va por delante. La cultura, por ejemplo, es la expresión de actuaciones conjuntas de individuos formando un grupo consistente, como sucede en la referencia que hace a Moises en las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*: no menciona que fuese aquel un pueblo elegido, solo resalta la capacidad de este legislador para construir una nación durable a partir de «un enjambre de fugitivos aciagos, sin arte, sin armas, sin talentos, sin virtudes, sin coraje»(CGP, 956). Sin volverse concreta, sin volverse sobre el individuo, la teoría del hombre de Rousseau carece de fuerza y de sentido; por eso encontramos este vuelco hacia el individuo tan particular en *Emilio*, cuando llega el momento de presentar una antropología.

Peter Jimack, que es toda una autoridad en lo que a *Emilio* se refiere, hace una análisis muy interesante sobre el nombre del alumno. En primer lugar, señala que Rousseau tardó en decidirse por el nombre y fue dejando espacios en

blanco donde correspondía hasta decidirse. Observando que el aumento del número de espacio en blanco coincide con la elección de un nombre, podríamos decir que escoge el nombre al mismo tiempo que el alumno se convierte en el personaje principal del texto (cf. Jimack 1960, capítulo 8, pág. 178). En segundo lugar, el nombre no parece provenir de un «método racional y preconcebido del autor: sabemos que es justo cuando el niño empieza a tener la necesidad de un régimen especial para sí, que se crea un niño particular a partir de él, por así decirlo» (197). Es decir, cuando el propio alumno necesita comenzar a crear su propia ficción como cualquier otro individuo. En un primer momento, el propio Rousseau comienza su tratado como proyecto universal, protagonizado por un individuo abstracto, pero los principios de su propia antropología tiran abajo su pretensión. Decía Groethuysen que «el hombre de la naturaleza no ha desaparecido, está ahí, en cada niño» (Groethuysen 1949, 25); pues una vez convertidos en hombres salvajes parece ser que también acaban reclamando su propia identidad.

A partir del momento en el que Emilio reclama para sí un nombre, su propia ficción, está descubriéndose ante nosotros como modelo del nuevo sujeto epistemológico, un modelo compuesto, no dual, que reclama para sí su propia condición moral. Al pensar en él como una identidad sostenida por una entidad nos liberamos de la esquizofrenia del alma eterna y el cuerpo corruptible, para presentarnos como un animal particular, como existencia natural libre de las cadenas de la necesidad y responsable de su unidad que se desarrolla como forma única, ya sea deficiente o brillante, pero siendo siempre e inevitablemente hombre.

4.3. Educación: alteración y apropiación

La afirmación con la que comienza Rousseau el libro I de *Emilio*, «todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas; todo degenera entre en manos del hombre» (EDE, 245), ha sido repetida hasta la saciedad por todo tipo de lectores. Es una frase tan popular que, por desgracia, ha hecho que olvidemos la continuación del párrafo, en la que Rousseau explica qué significa estar entre las manos del hombre: cultivar las especies de una tierra en otra; injertar los árboles para que den frutos que no le son propios; mutilar los perros, los caballos y los esclavos; alterar todo lo que alcanzamos. Caer entre las manos del hombre supone someter a una voluntad caprichosa que «no quiere nada tal cual lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera el hombre» (245); una situación que nos revela dos premisas sobre las que se articulará todo el tratado sobre la educación y que

son mucho más importantes que las implicaciones metafísicas de la polémica entre el orden del ser y el desorden del hombre: 1) la naturaleza, en su perfección y orden, puede caer entre las manos de un ente caprichoso porque somos capaces de alterar nuestro medio; 2) la segunda naturaleza que construye el hombre degenera a través de los excesos que podemos observar en su actividad.

La pérdida del orden natural no es un asunto maniqueo, no es el mal en sí, solo es una vía, la del hombre, y nos puede conducir hacia la corrupción o hacia la perfección. La presencia de la segunda naturaleza en la que nos damos no se puede considerar como pérdida porque «sin [ella] todo iría aún peor»(EDE, 245). Dependemos de nuestra segunda naturaleza tanto como de la naturaleza misma. Sin ella, no seríamos capaces de existir salvo en el hipotético estado de naturaleza que ya no habitamos en el que nuestra existencia sería autosuficiente. La segunda naturaleza es nuestra condición y necesitamos impregnarnos de ella porque es el único lugar en el que podemos estar ya; y, por ello, necesitamos participar en la apropiación del medio, desarrollarnos como segunda naturaleza, porque es la única manera que tenemos de poder sobrevivir nosotros y la especie.

En el manuscrito Favre, en un párrafo al que ya nos hemos referido porque es revelador de la antropología que subyace en *Emilio*, Rousseau afirma que «cada hombre es un ser doble; la naturaleza actúa en su interior, el espíritu social se muestra en el exterior»(EMF, 57). Una condición que se puede observar desde la evidencia. Lo que no es evidente es que a partir de esta observación podamos decir que el hombre es un ser dual. Como ya se ha comentado, el hombre es un ser compuesto porque ninguna de estas dos formas de darse es perfecta. Esta es la razón principal por la que no se puede confundir la adecuación del hombre a su naturaleza con una adecuación del hombre a la naturaleza que habita en su interior. Ni a la hora de apropiarnos del medio ni a la hora de construir un hombre dejamos de seguir los pasos que nuestra entidad maleable predispone y hace necesarios para nuestra conservación. Por esto mismo consideramos que tienen vigencia los términos que escogemos, entidad e identidad; porque sirven para articular las dos dimensiones que necesitamos para ser hombres sin mezclar espacios ontológicos. La preeminencia de una identidad no supone la extinción de una entidad, y la presencia de una entidad no impone necesidades a una identidad más allá de la existencia que posibilita. Entidad e identidad nos dicen que son necesarios un soporte y una realización para poder ser esa forma compuesta y consciente capaz de sobrevivir con la que se da el hombre. La entidad expresa aquello que Rousseau define como una carencia existencial y debe ser desarro-

llada a través de la educación; «todo lo que no tenemos al nacer y necesitamos siendo adultos nos lo da la educación»(247); la identidad, es el fruto de los tres tipos de educación que recibe el discípulo.

Para hablar sobre los efectos y tipos de educación, debemos tener en cuenta el significado de la educación en el contexto de Rousseau. En primer lugar, tal como refleja la Enciclopedia, al hablar de la educación se está hablando de un término con carácter «abstracto y metafísico»(ENC, 5:296). En segundo lugar, debemos saber que educación y pedagogía no se confunden. Podemos comprobarlo con la presencia de la figura del pedagogo en la propia Enciclopedia definido en relación a lo que hoy entendemos como pedagogía, como aplicación de una disciplina funcional. La educación tiene un sentido filosófico, tan física como intelectual y, encuadrada en el debate de la liberación epistemológica del hombre, se plantea como la construcción de un hombre sano y libre; un hombre completo.

Cabe señalar que aún hoy se conserva en Francia una visión de la educación más global que la que tenemos en España. Un ejemplo ilustrativo es que para ser bachiller es necesario superar pruebas gimnásticas además de intelectuales. Una confirmación cultural es que en los diccionarios francófonos se define la educación como una formación moral, intelectual y física o como formación y desarrollo del ser humano; mientras que en los diccionarios hispánicos se diferencia entre educación y educación física. Nuestros vecinos conservan el espíritu de la Enciclopedia que, además de considerar la educación como un «término abstracto y metafísico», indicaba que sus objetivos son: «1º la salud y la bondad en la conformación del cuerpo; 2º lo relativo a la rectitud y la instrucción del espíritu; 3º los *mores*, es decir, la conducta de la vida y las cualidades sociales»(ENC, 5:296). Estos tres objetivos que presenta Dumarsais en el artículo de la Enciclopedia son los mismos que plantea Rousseau en *Emilio* con los tres tipos de educación que propone: «El desarrollo interno de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza; el uso que aprendemos a hacer de estos desarrollos es la educación de los hombres; y la adquisición de nuestra propia experiencia sobre los objetos que nos afectan es la educación de las cosas»(EDE, 247); busquemos las implicaciones antropológicas que oculta este trío educativo.

En el tercer párrafo del libro I, tras establecer la fragilidad metafísica en la que se encuentra el hombre, Rousseau hace un llamamiento a las madres para que protejan a sus hijos el tiempo suficiente como para que no se desvirtúe su identidad al entrar en contacto con el simulacro público; que le permitan seguir el proceso educativo con normalidad. Comenzando por la educación de la natu-

raleza que significa poder desarrollar sus órganos, sus sentidos, sus fuerzas sin imposiciones. Les pide proteger al recién nacido ya que si «damos forma a las plantas con el cultivo y a los hombres con la educación»(EDE, 246), es porque son los suficientemente débiles para doblegarse a nuestros caprichos. La paradoja de la educación de la naturaleza es que en nuestras manos, el niño puede ser desfigurado hasta que nos resulte irreconocible y que «la raza humana se habría extinguido si el hombre no hubiese comenzado por ser niño»(247); nada protege al hombre de sí mismo y solo la responsabilidad de mantener la especie nos obliga a proteger la posibilidad de existencia que nos otorga nuestra entidad.

El proceso de alteración que se produce con la educación natural se sustenta en la debilidad física, en la falta de solidez de nuestro cuerpo y de nuestro espíritu en la edad temprana, y tiene por objeto alcanzar el vigor suficiente como para que nuestra identidad sea capaz de dominar nuestra fisionomía. La educación natural es posible por que hay una entidad que debe apropiarse de sí misma y debe formarse correctamente, pues «hace falta que el cuerpo tenga vigor para obedecer al alma»(EDE, 269); ya que «cuanto más débil sea el cuerpo, más poder de decisión tiene; cuanto más fuerte sea, más obedece»(269). Un apropiación que se desarrolla a partir de una entidad con una existencia particular y se da con la formación de una identidad capaz de ensimismarse que, poco, a poco, adquiere mayor protagonismo; tal como constatamos al observar que «al hacernos mayores adquirimos fuerza, nos hacemos menos inquietos, menos revoltosos y nos encerramos más en nosotros mismos»(289). Es un proceso equivalente a la domesticación de una fiera, lo que no puede confundirse con un mero adiestramiento porque la fiera no aceptaría realizar los ejercicios que le exigimos sin antes apropiarse del nuevo espacio que hemos otorgado a su existencia y que sustituye a su espacio natural. Recordemos que Rousseau compara las mutilaciones que reciben un caballo o un perro en la doma con la que sufre el esclavo, aunque a este no lo mutilamos para encauzar sus instintos en un espacio concreto sino para privarle de su libertad.

La educación de las cosas aparece en el momento en el que el niño comienza a domesticar su cuerpo. Se encuadra en el paso que lleva de la alteración que producen unas sensaciones puramente afectivas, con las que el infante «no percibe más que el placer y el dolor»(EDE, 282), hasta la apropiación de los sentidos con los que «comienza a distinguir objetos»(282). El límite entre la educación natural y la de las cosas podría ponerse en el paso de un cuerpo pasivo que sufre alteraciones a la constitución de una consciencia activa capaz de reconocer estas

alteraciones como sensaciones. No es necesario que la consciencia sea consciente de si misma ni de su cuerpo, solo necesita ser consciente de lo exterior; puesto que, conocernos pasa, como sucede con cualquier conocimiento antropológico, por ser capaces de derivar nuestro ser en el otro(cf. Gouhier 1984, 12-13) y para ello debemos ver en lo que nos rodea algo más que objetos externos.

El cambio sensorial que supone el paso de una educación natural hacia la de las cosas es que el niño cambia una actividad sensible primaria, consistente en la aceptación o el rechazo de sensaciones, a la construcción de las primeras relaciones entre sensaciones. Es así que Rousseau quiere protegerlo de la confusión que puede causarle relacionar los objetos que comienza a percibir con sensaciones de carácter afectivo, evitando prejuicios que, en su falta de comprensión de los objetos, todavía no puede tener(cf. EDE, 283). Con la educación de las cosas el individuo comienza el desplazamiento al que nos debe llevar la educación, en tanto que camino del niño al hombre, para dejar de ser una «unidad numérica, el entero absoluto»(249). Aparece la sombra de la conciencia a través de la actividad; y así es que conforme avanza la educación de las cosas, el alumno de Rousseau necesita un nombre porque en este encontrarse con lo exterior comienza a gestarse la primera forma de consciencia, la de poseer un régimen particular y necesitar una identidad.

La educación de los hombres se hace posible conforme avanza el desarrollo físico del niño a la par que recibe la educación de las cosas. Para poder recibir una educación de los hombres, el niño necesita apropiarse de las facultades ocultas en los órganos que posee el hombre, donde podrían residir las facultades virtuales. Recordemos que en la nota x del *Segundo discurso* donde trata la cuestión de si los grandes simios podrían ser hombres, dice que los que arguyen que no lo son por carecer de lenguaje o parecer estúpidos olvidan que «si bien el órgano de la palabra es natural en el hombre, la palabra en sí misma no»(DOI, 210). Lo que sí es natural es que Rousseau relacione el dominio del cuerpo con la aparición de la educación de los hombres, en tanto que hace falta aplicar nuevas facultades que suponen un plus sobre la apropiación de los sentidos porque suponen apropiarse del espacio que puede dominar, y para ello es necesario establecer relaciones complejas entre los objetos y las sensaciones; es necesario un conocimiento y una consciencia abstracta. La educación de los hombres requiere que dominemos el uso de la imaginación y la memoria.

«En el comienzo de la vida, cuando la memoria y la imaginación están todavía inactivas, el niño no está atento más que a lo que le está afectando a los

sentidos»(EDE, 294); con la aparición de estas dos facultades que le permiten abstraer los conocimientos sensibles empieza una nueva etapa. En ella es capaz de asimilar la extensión de los objetos, lo que le permite avanzar no solo hacia la formación de un lenguaje sino que también comienza a apropiarse de las cosas. Los elementos que participan en el medio en el que se da pasan a ser sus cosas y el sujeto comienza a conformar un espacio moral en el que es capaz de dominar las afecciones externas. Tal como observa Éric Zernik con acierto, a nuestro parecer, «lo que aprehendo con la imagen no es el ser en persona, sino la traza de una trascendencia, de una mirada diferente, en resumen, de una intención»(Zernik 2004, 61); la imaginación es el comienzo de la emancipación del individuo que deja de apropiarse de aquello que recibe pasivamente y pasa a domesticar su entorno. Comienza entonces la educación de los hombres al poblarse su medio de objetos surgidos de la actividad de otros hombres, de utensilios y de información, de los que también debe apropiarse generando los suyos propios.

El niño avanza hacia su segundo nacimiento, como hombre del hombre; «anteriormente, no es nada más que lo que ya era en el seno de su madre, no tienen ningún sentimiento, ninguna idea, y a penas tiene sensaciones; ni siquiera siente su propia existencia»(EDE, 298). La travesía hacia la hombría no empieza hasta que abandonamos lo que, en algunas notas, refería Rousseau como la edad de la naturaleza. Nosotros lo expresamos como la adquisición de una identidad en toda la extensión del término, de una capacidad moral, consciente y activa, con la que poder apropiarse del medio; el final de una etapa de alteración en la que el individuo toma control de su existencia. La identidad indica que el niño tiene ya su propio lugar en el mundo, no solo un nombre con el que los otros le reconocemos su particularidad, sino que él también puede reclamar su nombre activamente y construir para nosotros una ficción propia con la que rellenar su nombre de una vida.

Ya hemos explicado que no nos interesa aferrarnos a conceptos que aparecen en el texto como receptáculos para la doctrina de Rousseau, que preferimos utilizar términos que nos resulten expresivos y posibiliten que se entienda, fuera del propio texto, la idea que encontramos expresada en él. Nos parece equivocado, por ejemplo, aferrarse a la perfectibilidad como concepto fuerte en el pensamiento de Rousseau cuando solo lo utiliza cuatro veces en un único texto. No por ello deja de ser curioso que Rousseau pueda reconocer la utilidad de los términos que nosotros escogemos. A nuestro entender, la forma más sencilla de explicar la constitución de un «niño del hombre», un niño capaz de enfrentarse a la educa-

ción de los hombres con una conciencia y una actividad propia e independiente, es a través la adquisición de una identidad por parte de la entidad. En palabras de Rousseau, esta apropiación de la existencia se puede describir como una «extensión de la identidad sobre todos los momentos de su existencia»(EDE, 301). Con esta cita no queremos hacer de la identidad un concepto fuerte para Rousseau, solo queremos justificar, en cierto grado, la utilidad de la palabra para expresar lo que está pensando el ginebrés en tanto que él también acude a ella.

Las principales líneas antropológicas que nos marcan estas tres educaciones a las que hace referencia Rousseau es que el hombre necesita educarse en tanto que necesita apropiarse de su ser en un proceso de alteración; por tanto, es un ente que comienza a ser como tal en el momento en el que lo podemos calificar como auto-domesticado. Si hay algo que podamos considerar como propio de nuestra entidad es que nacemos con la capacidad de educarnos, de aprender. Podemos ilustrar nuestra entidad como un «alma encadenada en órganos imperfectos y sin desarrollar que no tiene ni siquiera el sentimiento de su propia existencia»(EDE, 280); lo que deja «los movimientos, los gritos del niño que acaba de nacer [como] efectos puramente mecánicos, desprovistos de conocimiento y de voluntad»(280). La clave de lo que llegamos a ser está en la educación, un proceso en el que no solo nos desarrollamos, no solo nos apropiamos de nosotros mismos, sino que también nos inventamos. Dice Michel Soëtard que en el Prefacio de Emilio se anuncia que «la formación del hombre descansa sobre dos pilares: el conocimiento positivo de lo que es, y el sueño de lo que debe ser»(Soëtard 2012, 139); la duda que nos queda es si hay límites para estos sueños.

Otorgar una importancia fundamental a la educación como elemento antropológico no es una boutade de Rousseau. Como ya hemos señalado, la Enciclopedia recoge la importancia de la educación como elemento constituyente del hombre en todas sus dimensiones; y, por ejemplo, Jean Rostand expone en un estudio sobre el hombre en Helvétius y Diderot(Rostand 1951) que estos dos contemporáneos de Rousseau se enfrentaban, a la hora de definir el hombre, en los límites de la alteración que produce la educación. Para Helvétius el hombre estaría completamente sometido a su educación, algo necesario para que podamos explicar la diversidad, mientras que Diderot considera que la organización biológica también participa, que hay un cierto determinismo fisiológico que incluso afectaría a la inteligencia de cada individuo y explica las diferencias entre sujetos. La propuesta de Rousseau se sitúa a mitad de camino; afirma un determinismo biológico para concretar la particularidad de nuestra entidad en tanto que animal

versado hacia la alteración -si nuestro cuerpo fuese demasiado sólido, no podríamos apropiarnos de él-, pero cede, antes que otorgar el dominio completo sobre nuestro devenir a la identidad, porque no sabemos hasta dónde alcanza nuestra naturaleza: «ignoramos lo que nos permite ser nuestra naturaleza; ninguno de nosotros ha medido la distancia que se puede dar entre un hombre y otro»(EDE, 281). Un punto que nos obliga a repensar la idea de la perfectibilidad.

La educación, tal como se plantea en Rousseau, se desarrolla como una apropiación de todo lo que somos capaces de alcanzar; y podemos decir que si dentro de aquello que conocemos no somos capaces de reconocer el orden que impregna nuestra forma y nos guía, nos encontraríamos con una paradoja como la del destino: una vez que hemos llegado no podemos afirmar que ninguna de las decisiones que nos han llevado hasta allí no haya sido prefijada anteriormente. Pero más allá de la falsa sensación de libertad en la que podríamos darnos, está la descripción que se hace del proceso de alteración. Si necesitamos de la identidad para dominar nuestra entidad, aunque esta entidad establezca unos límites fisiológicos concretos, el movimiento que se está planteando es de apropiación, no de desarrollo, que es lo que parece indicar la idea que encontramos tras la palabra perfectibilidad. El modelo de hombre que podríamos educar es un modelo que choca, en pocas palabras, con el modelo de hombre que solo tenemos que alimentar para que se desarrolle. Teniendo en cuenta, además, que en el proceso de humanización del niño se introduce de forma concreta la aparición de un espacio moral que le permite tomar decisiones y apropiarse de su entorno; ¿por qué pensaría en ello si considera que el hombre ya viene cargado con las herramientas necesarias?

Retomemos algunas lecturas sobre lo que sería la perfectibilidad. Starobinski la plantea como la capacidad del hombre para responder al obstáculo; la manera que tenemos de superar la insuficiencia. Su expresión son tanto productos sociales como técnicos, como teóricos. El propio pensamiento sería un producto de la perfectibilidad. A diferencia del modelo de hombre que nos encontramos en Emilio, que necesita apropiarse hasta de sí mismo, el hombre perfectible del que nos habla Starobinski se apropiaría del medio de forma pasiva, porque posee lo necesario para hacerlo. Beyssade llevaba el problema un paso más allá porque le da un carácter concreto a esta perfectibilidad con la que podemos salvarnos; en ella encontramos virtualmente todas las necesidades que necesita el hombre para llegar a ser un hombre del hombre. No es una característica del hombre, sino una propiedad que posibilita el posterior desarrollo humano, el recipiente

en el que descansan las facultades virtuales que necesitamos para ser hombres y cuyo sentido lo encontramos cuando actuamos, ya de forma activa, logrando armonizar las diferentes facultades virtuales con las necesidades que impone la existencia. Y Goldschmidt nos ofrecía una definición mucho más concreta basada en siete puntos: 1) es la condición por la que el hombre adquiere sus facultades; 2) es necesaria para comprender el hombre y la podemos conocer científicamente porque incluso tendría una expresión biológica; 3) es pasiva y precisa de causas externas que la motiven; 4) no es la razón ni se puede reducir al raciocinio, pero posee el carácter moral que le atribuimos a esta facultad; 5) introduce la posibilidad de dominar nuestro miedo a través de la definición de un marco ético; 6) no tiene una dirección concreta, no tienen que llevarnos hacia una perfección porque es corruptible; 7) está en relación con nuestra socialización. El sentido que tendría dentro del sistema de Rousseau sería el que posibilita la introducción de la razón y la libertad en el espacio antropológico lanzándonos hacia lo social con tres exigencias: 1) desplazamiento de las posiciones doctrinales fuera de su sistema en favor de una reflexión científica; 2) posibilita que el hombre se asiente plenamente dentro de un espacio biológico; 3) abre la puerta a una animalidad en el darse del hombre que permite vincular los hombres salvajes con los hombres civilizados.

Podríamos establecer fácilmente puentes entre el sentido que tendría la perfectibilidad dentro del sistema de Rousseau con la educación. En el caso de Starobinski, que apela a una insuficiencia en el hombre, la única diferencia es que Rousseau afirma que es esta insuficiencia la que nos obliga a educarnos apropiándonos de todas aquellas alteraciones que sufrimos para adquirir la solidez necesaria para sobrevivir; una solidez que sin duda es necesaria para que el individuo pueda enfrentarse a los obstáculos vitales. En el caso de Beyssade, llamar perfectibilidad a una posibilidad abstracta no dista mucho de decir que el hombre tiene la posibilidad de educarse, de apropiarse de su cuerpo y aprovechar sus órganos, en los que reposarían las facultades virtuales, conforme consigue establecer la armonía que nos aporta la educación en la apropiación del cuerpo. En el caso de Goldschmidt, solo podemos pensar que el campo que intenta cercar cree que se llama perfectibilidad, pero es en realidad otro. No encontramos ningún aspecto de la idea que implica la perfectibilidad que no se pueda explicar a través de la educación. En cambio, sí que nos encontramos que la educación, tal como la expone Rousseau, imposibilita al hombre como animal perfectible por varias razones.

Goldschmidt señala que la perfectibilidad no debe entenderse como un proceso unívoco hacia una mejora, pero que no sea unívoca, no significa que no sea universal, y Rousseau no concibe el hombre como un ente universal; sí podemos generalizarlo, pero no universalizarlo. El hombre se construye a sí mismo en la diversidad, de clima, de sociedades, de capacidades, etc. Podemos pensar que la perfectibilidad permite al individuo adquirir posteriormente particularidades o que la perfectibilidad solo se da en el grupo y no en el individuo; esto no evita que su carácter sea discordante con el planteamiento antropológico que hace Rousseau, donde la diversidad es parte constituyente y debe respetarse en todo momento. Tampoco podemos evitar que la perfectibilidad introduzca un espectro ético anterior a la apropiación por la identidad de su espacio moral, lo que resulta contradictorio con el resto del sistema; especialmente, con sus reflexiones sobre la amoralidad del hombre de la naturaleza. ¿Carecería el hombre de la naturaleza de perfectibilidad? Puede ser, porque el propio niño hasta su segundo nacimiento tampoco posee moralidad ni ha comenzado a apropiarse; puede ser que la perfectibilidad sirva para describir una parte del proceso educativo. Pero, si hay una razón por la cual entendemos que la perfectibilidad no tiene sentido dentro de la antropología de Rousseau es porque el movimiento que describe va de dentro hacia afuera, mientras la educación va de fuera hacia adentro. La formación del individuo precisa de alteración y de apropiación. Si hubiese algo en su interior que le permitiese desarrollarse sin necesidad de apropiarse de sus alteraciones, la apropiación no sería precisa más que a la hora de enfrentarse al medio. Rousseau insiste demasiado en la necesidad que tenemos de apropiarnos del propio hombre como para que esta posibilidad sea aceptable.

Independientemente de los matices que podemos aplicar a la idea de la perfectibilidad, esta debe ser entendida siempre como una externalización de algo depositado en el hombre y todo lo que define al hombre como animal es superfluo: «Todos los animales tienen exactamente las facultades necesarias para conservarse. Todas las que tiene el hombre son superfluas»(EDE, 305). El único movimiento que puede dar sentido a la existencia del hombre es el de la dominación de nuestras carencias. Esta es la única perfectibilidad a la que podemos aspirar y solo lo podemos lograr con la educación.

Cabe recordar que según Bertrand Binoche el recorrido que tiene el término perfectibilidad es muy concreto; nace en 1755 entre las manos de Rousseau y de Grimm y muere en 1838 en las manos de Comte(cf. Binoche 2004, 8). A partir de este momento solo se usaría a modo de reliquia. En el caso particular de Rous-

seau, que no sabemos si se le ocurre a él o lo aprende de Grimm, el recorrido es aún más corto, pues a partir del *Segundo discurso* lo evita completamente y no lo encontramos ni en la correspondencia. La palabra tendrá su propio recorrido y será utilizada por diferentes autores en diferentes contextos: ilustración francesa, escocesa e inglesa; idealismo alemán; etc. Se desarrolla alrededor del concepto un debate que, aún si se quiere relacionar con Rousseau por ser quien le dio gran popularidad al término, podríamos decir que no le interesó personalmente porque, como hemos comentado, su visión del hombre no concordaba con esta idea. Como curiosidad anotaremos el caso de Charles-George Leory quien, según el análisis de Laurent Fedi(2004), considera que es la facultad propia de los animales con sensaciones y memoria y que su efecto es darles la posibilidad de instruirse; es decir, que tenemos otro caso de un pensador que acaba vinculando perfectibilidad con la educación.

Perfectibilidad es un término del que podemos acordarnos porque tiene su propia historia, pero desde nuestro punto de vista es muy fácil entender porqué Rousseau lo deja de utilizar nada más mencionarlo y comprobar que dibujaba un modelo de hombre que no era el que tenía en mente. En *Emilio* aparece de forma clara que aquello que más nos define como hombres es nuestra insuficiencia para existir, nuestra debilidad fisiológica, y que nuestra condición es la de sobreponernos a ella a través de la apropiación de nuestro cuerpo y la domesticación del medio. Pero esta idea, a través de la falta de instinto o de la idea del buen salvaje, ya está presente en el *Segundo discurso*, en el primer acercamiento de Rousseau a una antropología. Incluso podemos considerar que en el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, al introducir el problema de la segunda naturaleza del hombre, Rousseau ya está pensando en que la sustancia del hombre es muy básica, poco más que la existencia y que en su preservación se encuentra el único principio ético ajeno a las convenciones sociales, pues en este discurso hay una defensa de la especie por encima del individuo. No podemos evitar acordarnos de Burgelin y la idea de que hay una filosofía de la existencia en Rousseau; ya sea por su culpa o porque Rousseau realmente tenía esta idea en la cabeza, no podemos evitar ver el pensamiento del ciudadano de Ginebra como apología y reflexión de la existencia que se salva a sí misma con o sin una filosofía acorde.

Capítulo 5

Un hombre libre y un mundo finito

Los textos de Rousseau parecen alejarnos de la idea, tan difundida, de que define el hombre como un ser libre y perfectible. Ni siquiera a la hora de plantear una teoría del hombre en el *Segundo discurso*, se puede afirmar que estos dos conceptos expresen los principios de la misma cuando el objeto que se persigue con ella es otro. A saber, eliminar la necesidad metafísica en el ámbito de lo humano y plantear que el hombre debe construir todos aquellos elementos que conforman su mundo. Rousseau quiere reforzar la sustancialidad de la segunda naturaleza y si planteamos que el hombre posee una libertad y una perfectibilidad, estamos introduciendo factores a los que se podría otorgar la etiqueta de metafísicos y, por tanto, necesarios. En lo que sería propiamente una antropología, afirmar que el hombre es perfectible no parece casar con la condición de un hombre que se debe apropiarse de su existencia cuando se propone que la sustancia es particular y, por tanto, todo en el hombre tiende hacia el individuo. Si no cabe la posibilidad de pensar en un hombre universal y debemos explicar la diversidad desde la generalización, es complicado aceptar la presencia fuerte de un término con clara dimensión metafísica. Puede parecer que la libertad sí tiene un lugar para definir la entidad débil del hombre, pero si tenemos en cuenta que, para Rousseau, solo podemos ser libres dentro del espacio moral, que los animales, guiados por sus instintos, no son libres, la libertad como principio supone un problema; sería diferente si la introduyésemos como parte del proceso de humanización.

Hay lecturas como la de Jean-Luc Guichet que sí consideran que hay una libertad metafísica presente en la teoría del hombre de Rousseau (cf. Guichet 2006b, 247). No podemos negar que Rousseau mencione la libertad al referirse al hombre salvaje o al niño, pero es una presencia poco definida. El problema es que desde el punto de vista de una antropología estructurada, el hombre salvaje ya es un hombre moral, no es aquel hombre de la naturaleza teórico y amoral porque

ha comenzado con la apropiación de su existencia. La idea de libertad metafísica también la podemos encontrar en reflexiones metafísicas y éticas, amén de ciertos argumentos ontológicos; pero en el caso concreto del individuo su presencia es como la del cóndor que vemos capaz de sobrevolar las cumbres más altas pero no podemos acompañarlo hasta su nido. La idea de una libertad metafísica es comparable a la de la perfectibilidad en tanto que tiene sentido desde la perspectiva de un discurso metafísico sobre el hombre, pero Rousseau no se queda ahí, quiere hablar sobre el factor biológico y nos plantea una antropología más ontológica en la que ya no son conceptos funcionales si no los descontextualizamos por completo.

Guichet no ignora ni evita el interés biológico con el que Rousseau hace avanzar su teoría del hombre y, para compensar la presencia de la libertad metafísica añade dos tipos más de libertad en la antropología de Rousseau. Además de la libertad metafísica, encontraríamos la libertad animal y la libertad social. La libertad animal sería la base biológica con la que explicar la entidad del hombre; una libertad «puramente animal e inmediata»(Guichet 2006b, 268) que se traduce como tendencia impulsiva hacia la independencia y se expresa en la impaciencia con la que el animal hombre reacciona hacia cualquier vínculo. Su tipología nos dice que es una libertad «pre-racional, pre-reflexiva y esencialmente reactiva»(268). Sería la libertad que impregna nuestra entidad y que dominamos gracias a la perfectibilidad como proceso en el que logramos construir, a partir de esta libertad metafísica, una libertad civil. Esta «libertad civil y moral, específica del hombre, se define como la capacidad de gobernarnos como parte de una totalidad social y humana de la que dependemos íntimamente. No se trata ya de independencia sino de autonomía»(269).

Estos dos tipos de libertades se ajustan a la doctrina antropológica de Rousseau, funcionan perfectamente dentro del sistema, incluso tal como lo hemos planteado como proceso de alteración y apropiación entre la entidad y la identidad. El único pero, porque siempre lo hay, es que los adjetivos empleados podrían ser menos matizados para no generar una confusión entre el plano antropológico y ético. Es nuestro afán el de encontrar los términos más expresivos y generales posibles para poder exportar el pensamiento de Rousseau, y por eso proponemos hablar de la libertad negativa y la libertad positiva, recogiendo el uso que hace Rousseau de estos dos adjetivos al establecer que hay dos tipos de educaciones: «Llamo educación positiva a la que tiende a formar el espíritu prematuramente y enseñar al niño los deberes del hombre. Llamo educación negativa a la que

intenta perfeccionar los órganos, los instrumentos de nuestros conocimientos, antes de darnos conocimientos y que nos prepara para la razón ejercitando los sentidos»(LAB, 945). Paralelamente, la libertad negativa es la condición de nuestra entidad y de nuestra relación con el mundo físico, y la libertad positiva el ser del espacio moral que forja la identidad.

Hablar de una libertad negativa nos permite expresar de un modo más concreto el ser a la contra con el que nos afecta la educación de las cosas. Es la libertad que nos impulsa hacia nuestros límites existenciales dando solidez a nuestras facultades, dándoles una dirección y un sentido; es la acción física, la actividad de nuestros órganos, decisiones y actos de carácter no voluntario que dejan de ser vegetativos porque la presencia de un mundo externo les obliga a generar un espacio propio. No es una libertad propiamente humana, sino una libertad que se va concretando conforme nos apropiamos de nuestro cuerpo, conforme este se deja domesticar y que puede encontrar su fundamento en la existencia particular. Podría considerarse que es propia de nuestra entidad o de nuestro cuerpo; pero también podría confundirse con la existencia misma porque como señala Jean-Marc Chavarot, «lo esencial está ahí, en el sentimiento de las cosas, sin lo que no habría existencia»(Chavarot 2009, 124). La libertad negativa es lo que nos lleva a saber que existimos, por lo que antes que principio existencial, sería expresión de la existencia y un primer término para la presencia del individuo.

La libertad positiva sería la que adquirimos una vez que la memoria y la imaginación nos dejan liberarnos de la constante sensación de existencia, del apego al presente de los objetos, y comenzamos a manejarnos dentro de un espacio moral en el que la identidad toma el timón. Es la libertad que se amplía y se corrompe con la educación de los hombres, según nos enseñen verdades o falsedades, y que defendemos como propia con nuestra capacidad de apropiarnos de la información pública. Es el terreno en el que se construyen los conceptos con los que conquistamos los objetos que nos rodean en tanto que elementos de nuestra mente. Si tiene razón Ryan Patrick Hanley y «lo que nos hace realmente humanos es la capacidad de escoger y juzgar bien»(Hanley 2012, 245) sin la libertad positiva no podríamos ser humanos. Es el inicio y la sustancia sobre la que se puede construir la racionalidad que Rousseau define como una actividad voluntaria concreta: «es el arte de comparar lo que llamamos razón humana»(EDE, 417) y Beyssade describía como actividad que comienza con la comparación y a partir de ahí se desarrolla como la facultad que conocemos y yacía virtualmente en nuestro ser (cf. Beyssade 1988, 208). Es decir, que la idea de libertad positiva

nos sitúa dentro de la posibilidad del desarrollo, sea como sea, de nuestra humanidad, marcada siempre por una voluntariedad y los afectos de objetos externos, positivos.

Tenemos que hacer un pequeño inciso. Los términos libertad negativa y positiva se asocian, a día de hoy, con el nombre de Isaiah Berlin, por lo que no podemos dejar de comentar algo al respecto. Hay que señalar que Berlin desarrolla el planteamiento de una libertad negativa y positiva dentro de un marco puramente político y social; es cierto que parece intentar cargar los términos con un sentido ulterior que afectaría a otros ámbitos, pero nos parece que, si los transportamos hacia, por ejemplo, la antropología, el argumento se debilita. Dice Berlin que la idea de libertad negativa depende simplemente del poder que se tenga para elegir entre al menos dos posibilidades (cf. Berlin 2003, 230) y que la libertad positiva expresa el deseo del individuo por ser su propio dueño (cf. 231). El problema de la libertad negativa se desarrolla como el espacio de posibilidad y condición en el que construimos nuestras decisiones: opciones, facilidades, transcendencia, obligaciones, contexto social, etc. En el caso de Rousseau, tal como lo proponemos, nos referimos a una situación casi inversa, pues es una libertad que se desarrolla como limitación, como choque con nuevos límites, por lo que la decisión no es condicionada más que por las posibilidades de actuación que nos da la existencia. Al respecto de la libertad positiva Berlin menciona que tiene un sentido de «autodominación» (235), lo que sí nos acerca a la idea que mencionamos en Rousseau como la necesidad de la apropiación. Esquemáticamente, diríamos que la libertad negativa es el motor de la alteración existencial y la libertad positiva la fuerza de apropiación; que la una expresa el ser de la entidad y la otra la de la identidad. Pero a la hora de tomar decisiones dentro en el espacio positivo de la libertad, Berlin plantea la presencia de un deseo absoluto que debemos dominar con las lecciones que nos enseña la libertad negativa. En la antropología de Rousseau, la virtud en las decisiones se puede vincular con la preservación de la existencia y encuentra su lugar gracias a la experiencia de la libertad negativa, pero a la hora de tomar decisiones desde esta condición, no nos encontraremos con un deseo absoluto sino con un decisión enfrentada a las posibilidades ofertadas por un mundo positivo construido con la apropiación de nuestra existencia. Sería aquí, a la hora de tomar decisiones positivas, cuando nace el ciudadano y, tal vez, podríamos enlazar el análisis de Berlin, si su intención es hablar de la libertad negativa y positiva dentro del simulacro civil.

Un debate importante que se plantea al hablar de dos tipos de libertad es la

relación que se establece entre ambas al presentar un modelo de hombre que sea verdaderamente general. En este caso, debería ajustarse al modelo de hombre como entidad e identidad que hemos planteado. La libertad negativa se mantendría presente como la entidad porque recoge los límites del hombre, de su condición existencia; y la libertad positiva se construye en el proceso de apropiación sobre la libertad negativa sin poder salir de la condición que esta expresa. Por lo tanto, la libertad negativa es sustancia de nuestra libertad, como lo es la entidad de nuestra identidad, pero cabe señalar que como concepto generalizable, podría darse el caso de que acepte cambios en nuestra condición. Es decir, si al hablar de la entidad nos vemos abocados a señalar que su sustancia es la existencia en tanto que realización de la posibilidad de la misma y que por ello está libre de cadenas metafísicas, la libertad negativa también sería sustancia de nuestra libertad en el caso de cambiarse nuestra condición. Por ejemplo, si tal como se sueña hoy, pudiese darse el caso de que en un futuro consigamos desprender nuestra identidad de nuestra entidad natural y podamos vivir en un espacio cibernético; cambiaría nuestra condición, pero nuestra entidad seguiría forjándose en la posibilidad de nuestra existencia y la libertad negativa expresaría igualmente estos límites existenciales. Igualmente, nos encontraríamos que los objetos serían otros pero que necesitaríamos desarrollar una libertad positiva y una apropiación de los mismos del mismo modo en el que nos desarrollaríamos dentro del espacio natural. El sistema antropológico propuesto sí se muestra como un modelo general consistente y sus elementos le son acordes.

Estos juegos conceptuales e hipotéticos pueden parecer muy alejados del pensamiento de Rousseau, que es un añadido y un desarrollo que no casa con las maquinaciones de un habitante del siglo XVIII. Habría que tener en cuenta que el modelo de sujeto que propone Condillac en el *Tratado de las sensaciones* es una estatua, que Vaucanson ya había construido el primer androide, el famoso Flautista, o la inquietud que Rousseau muestra ante la posibilidad de que los orangutanes sean hombres. La posibilidad de pensar en un hombre cuya condición no fuese la de un hombre tal como lo conocían no era un juego teórico que no se formulase. Si Rousseau prefiere explicar el hombre de manera general y no universal, como ya hemos comentado, es porque pone la diversidad por delante de la forma, y si afirma que el objetivo de la reflexión antropológica es conocer cuál es nuestra condición actual para poder adecuarnos a ella es porque piensa en una condición concreta para el individuo. Su antropología es práctica, pero no por vocación moral, sino porque Rousseau confunde la verdad con la bon-

dad y el conocimiento nos sirve para tomar decisiones porque nos muestra las posibilidades que realmente tenemos a la hora de elegir: «Para no correr detrás de quimeras, no olvidemos lo que conviene a nuestra condición. La humanidad tiene su lugar en el orden de las cosas [...] El resto depende de causas extrañas que no están en absoluto en nuestro poder»(EDE, 303).

La búsqueda de este equilibrio es lo que conduce a Rousseau en la v excursión de las *Ensoñaciones* hacia el reencuentro con la naturaleza. Comentábamos a lo largo del capítulo 1, que en la iv excursión Rousseau reforma el problema de la mentira hacia la necesidad de la misma para ordenar el espacio del individuo; sin el uso de la mentira nos resulta imposible construir una ficción con la que reconocernos, con la que apropiarnos de la existencia a través de la extensión constante de una identidad. Esta necesidad se transmite igualmente a los fundamentos antropológicos de su pensamiento, con el choque entre la entidad particular e individual y la identidad que se apropia de las alteraciones. Un juego que se articula sobre la posibilidad de generar un espacio moral del que nos aprovechamos para actuar libremente, liberarnos frente la presión cultural que nos quiere llevar a asumir el simulacro público y que nos obliga a la desdicha de ser siempre responsables de nuestro destino, de nuestra construcción. Rousseau asume en la excursión iv que no ha faltado a su palabra de actuar como portavoz de la verdad, acepta el reto de seguir pensando aún cuando las fuerzas le fallen; pero, ¿cuándo podrá descansar? Rousseau solo podrá descansar cuando todos los habitantes de su mundo, de nuestro mundo, decidan aventurarse a construir un estado de naturaleza donde ya es imposible; cuando decidamos aplicar nuestra libertad positiva para construir aquello que nos niega esta misma libertad. La V excursión, además de ser uno de los fragmentos más bellos de Rousseau, presenta lo que podríamos considerar como el modelo de mundo acorde para el modelo de hombre que tiene en mente. Frente a la vorágine de errores y ficciones en la que estamos obligados a sobrevivir para poder continuar con nuestra existencia, la isla de St. Pierre, en medio del lago de Bienne, representa la posibilidad de una existencia tranquila, ordenada y estable: expresa la guía moral que obtenemos de la naturaleza.

La descripción del paraje que conforma el lago es tan idílica como metafórica: «esta bonita cuenca de forma casi redonda encierra en su interior dos pequeñas islas, una habitada y cultivada, de una media legua de circunferencia, y la otra, más pequeña, despoblada y baldía, que acabará siendo destruida por el transporte de la tierra que se le saca continuamente para reparar los daños que la olas y

las tormentas hacen a la grande»(RPS, 1040-1041). Una isla que representa lo humano, domesticado en tanto que está cultivado, pero sin dejar de estar expuesto a lo natural; la otra, una pequeña y lejana presencia de la naturaleza que estamos obligados a recordar cuando se pone en juego nuestra existencia. Las dos islas representan perfectamente la dialéctica entre naturaleza y humanidad que articula toda la doctrina de Rousseau: un espacio próspero gobernado por el hombre que se acuerda del otro solo cuando se producen algún contratiempo como si estuviese a nuestra disposición. Y representan, igualmente, el aislamiento que acepta el paseante, desde la primera excursión, como vía de alcanzar la felicidad en este mundo; un aislamiento que ahora es concreto, como la existencia, pero que Rousseau desearía que fuese una prisión a perpetuidad porque, en la isla, es ordenado y armónico. La vida en la isla de St. Pierre lo aleja del mundo y lo devuelve a una sociedad simple en la que no tiene necesidad ni de deshacer las maletas porque no hay más actividad posible que dedicarse a la propia existencia, un viaje continuo.

El recuerdo de la estancia se convertirá en una oda al ocio, el principal cometido en la vida de los griegos y cuya negación, el negocio, nos dicen hoy que es lo que nos hace felices. Pero Rousseau no quiere saber nada de los negocios mundanos y si encuentra la paz en la isla es porque puede dedicarse al «*far niente*»(RPS, 1042). La única actividad que se esforzará en realizar, además de comer y dormir, es herborizar. Pero el herborizar tiene un significado especial para el ginebrés, pues representa la posibilidad de conocer el orden de la naturaleza, describir las plantas, clasificarlas, es la mayor aspiración que podemos tener en nuestra condición. Se reencuentra con la naturaleza y, además, con una sociedad que está dispuesta a honrar una existencia natural, como ilustra el proyecto de repoblación de la isla deshabitada: a Rousseau se le ocurre que podrían soltar una pareja de conejos para que puedan «multiplicarse en paz sin temor y sin dañar a nadie»(1044) y todos los habitantes de la isla organizan una gran desfile para llevar a los nuevos pobladores. Los habitantes de la isla St. Pierre, reconocen y celebran en la naturaleza el mismo ejemplo que encuentra Rousseau.

La vida en la pequeña isla de St. Pierre representa realizar la afirmación tajante que Rousseau planteaba en Emilio: «El hombre verdaderamente libre no quiere más que lo que puede y hace lo que le place»(EDE, 309).

Conclusiones

Para concluir las reflexiones que hemos desarrollado a lo largo de los 5 capítulos de este trabajo, queremos ofrecer una breve genealogía de los fundamentos del pensamiento antropológico de Rousseau tal como se nos presentan después de nuestro análisis.

Tomemos como referencia para el inicio de esta genealogía la Iluminación de Vincennes, ese momento mitificado en el que Rousseau habría sentido como «mil luces cegaban su espíritu» e «infinitud de ideas brillantes se presentaban al unísono»(LAM, 1135) para revelarle las grandes verdades que logra «esparcir malamente en [sus] tres principales escritos; a saber, el primer discurso, el de la desigualdad, y el tratado de la educación, tres obras que son inseparables y forman en conjunto un mismo todo»(1136). El ginebrés lamenta, al narrar el evento, no haber sido capaz de retener nada más que la prosopopeya de Fabricio, que será el eje del *Primer discurso*, como ya hemos comentado, y marca el comienzo de una trilogía en la que reflexiona sobre la condición del hombre desarrollando, paso a paso, un pensamiento antropológico cada vez más complejo; paso a paso porque Rousseau no recuerda todas las verdades que le fueron reveladas durante la iluminación y debe recuperarlas, o repensarlas.

En el primer vértice de la trilogía, el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau afirmará la independencia metafísica del hombre, defendiendo la presencia de una segunda naturaleza de la que somos los únicos responsables. El argumento que presenta requiere una teoría del hombre particular que el ginebrés no expondrá en el texto; bien puede ser esta la razón por la que insistirá tantas veces en que este primer discurso es un texto débil e incompleto. Sus críticos percibieron rápidamente las carencias que tenía y atacaron esta insuficiencia desde el primer momento. Críticas como la de Bordes, Bonnet o Grimm, insisten en la incompatibilidad que hay entre el argumento de Rousseau y las premisas antropológicas del siglo XVIII. La completa independencia que otorga al hombre por habitar en una segunda naturaleza no es aceptable ni para el empirismo, ni

para el racionalismo, ni para la religión.

Rousseau está obligado a presentar las razones antropológicas necesarias para que su argumento sobre la segunda naturaleza sea válido y ya encontramos un primer esbozo en su siguiente publicación, *Narciso o el amante de sí mismo*. Dedicada a aquellos que no quieren escuchar sus razones, la pieza teatral ilustra con su trama la capacidad que tienen los artificios para desnaturalizar al hombre y la ceguera con la que reaccionamos ante estas transformaciones. Pero los argumentos no se muestran directamente hasta su reencuentro con la Academia de Dijon y el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres*, en el que presenta una teoría del hombre propia.

El *Segundo discurso* será también el segundo vértices de la trilogía sobre la condición del hombre. En la primera parte encontramos el acercamiento a la teoría del hombre que ha tenido una mayor difusión. Es aquí donde se describe al hombre como un ser libre y perfectible, pero hay que saber que esta descripción se realiza como parte de una teoría del hombre y no como desarrollo de un pensamiento propiamente antropológico. Rousseau nos lo advierte desde las primeras líneas: conocer al hombre implica estudios fisiológicos de los que no se piensa ocupar porque su análisis se desarrollará en términos metafísicos y morales.

El objetivo que persigue con el texto no es describir cómo es el hombre, sino justificar una visión de la condición metafísica y moral de la humanidad. Sirve como ejemplo de esta voluntad el resumen que hace Rousseau de los argumentos presentados en la primera parte: 1) «Después de haber demostrado que la desigualdad apenas es perceptible en el estado de naturaleza y que su influencia es en él prácticamente nula»(DOI, 162). 2) «Después de haber demostrado que la perfectibilidad, las virtudes sociales y otras facultades que el hombre natural habría recibido en potencia no podrían desarrollarse nunca por sí mismas»(162). Se busca demostrar que nada en el estado de naturaleza, como contraposición a la segunda naturaleza, tanto de forma externa como interna, gobierna nuestro destino; somos completamente responsables de nuestro devenir y solo podemos explicarlo de forma histórica, acumulando los hechos conocidos, o de forma filosófica, completando una cadena de sucesos con suposiciones(162-163). La conclusión se apoya en argumentos que Rousseau utiliza como hipótesis teóricas, véase el estado de naturaleza o el hombre de la naturaleza, y en argumentos epistemológicos sobre el origen y la sustancia de nuestros conocimientos; dos líneas de argumentación con las que responde a las críticas recibidas por el primer discurso y establece los fundamentos que necesita el reino del «hombre del hombre».

Para entender correctamente la argumentación metafísica que nos propone Rousseau debemos tener en cuenta que él nunca niega el orden natural que tanto lo atrae y que esta admiración no implica un pensamiento propiamente naturalista. El ginebrés considera que entre el hombre y la naturaleza se da una distancia inconmensurable. Hay un orden natural, pero la posibilidad de conocerlo está fuera del alcance de los hombres. Razón que explica su búsqueda en la contemplación y en la estética vías de aproximación y apropiación de una realidad que siempre nos será ajena.

Nuestra condición tiene como límites los que nos impone la segunda naturaleza. El problema es justificar cómo puede ser posible que, siendo seres físicos, nuestro cuerpo no participe de este orden; o, ¿cómo puede alejarnos nuestra segunda naturaleza de lo que sería nuestra sustancia? La respuesta a esta pregunta la encontramos en el argumento de la causa externa: el hombre no es un ser necesario sino posible. Podríamos existir sin libertad ni consciencia encerrados en el estado de naturaleza aún si nuestro cuerpo posee virtualmente las facultades necesarias para que podamos convertirnos en el hombre del hombre. Es el azar el que cambia todo; por alguna casualidad ajena a nosotros hemos perdido la viabilidad natural y tenemos que hacernos responsables de nuestra propia existencia, que será la única herencia que conservaremos realmente del estado de naturaleza. Una vez que nos convertimos en los guardianes de nuestro existir, debemos evolucionar, activar las facultades ocultas en nuestros órganos, volvernos inteligentes y adquirir los medios necesarios para la conservación de nuestra existencia individual y la de la especie; si bien, como es el azar el que nos ha dado este chance, no tenemos obligación de hacerlo.

Nuestro cuerpo es naturalmente un cuerpo de hombre y no de otro ser. Recordemos que Rousseau no conoció el darwinismo e incluso si piensa que hay hombres que podríamos confundir con los grandes simios, no duda en ningún momento de la humanidad de nuestro cuerpo; la entidad del hombre se da en un cuerpo de hombre. Esta caracterización de nuestra entidad, sin embargo, nos lleva a una nueva dificultad: ¿cómo explicamos que nuestros conocimientos no son siempre virtuosos y acordes al orden natural cuando son producidos por instrumentos que ha creado la propia naturaleza? Rousseau responde a este problema, en el *Segundo discurso* planteando una epistemología particular para el hombre según la cual el conocimiento tiene un carácter progresivo y comunitario. Apelando a las tesis lingüísticas de su amigo Condillac justifica a través de la importancia que puede tener el lenguaje para el desarrollo del conocimiento la tesis

según la cual la evolución epistemológica del hombre no se produce de forma autónoma y está sometida a lo social. Esta tesis le ofrece, además, la posibilidad de explicar, evitando interrupciones metafísicas, la aparición de las sociedades. El nacimiento de la civilización es una actividad complementaria al desarrollo del conocimiento y conjunta a la aparición del sujeto epistemológico. Por esta razón la filosofía puede plantear un modelo de origen social basado en la adquisición de conocimientos y la admisión de falsedades, como sucede en la segunda parte del discurso con la famosa idea del hombre que cierra un terreno y lo reclama para sí.

Debido a que el *Segundo discurso* busca, principalmente, un debate moral, la cuestión antropológica se convierte rápidamente en un problema moral a través de la política. Pero Rousseau volverá a reflexionar sobre la condición del hombre y sus implicaciones en el tercer vértice de la trilogía: *Emilio*. Todo este tratado sobre la educación, que como ya hemos comentado no es un tratado pedagógico sino sobre la formación y el desarrollo del hombre particular, nos lleva a realizar el recorrido anunciado en el *Segundo discurso*: la salida del estado de naturaleza, la adquisición de la responsabilidad sobre la existencia, el desarrollo epistemológico del sujeto, la construcción conjunta de un espacio social, la construcción de una sociedad y la convivencia social. Es un texto complejo del que nos interesa, para la pregunta por el hombre, el libro I.

En el libro I Rousseau reflexiona sobre el nacimiento al mundo del sujeto consciente, el abandono de la edad de la naturaleza: el movimiento que permite a un individuo que «no es nada más que lo que era en el seno de su madre», un cuerpo físico sin «ningún sentimiento, ninguna idea y apenas alguna sensación»(EDE, 298), convertirse en un hombre particular. A lo largo del primer libro conocemos la genealogía del modelo antropológico tal como este se presenta para posibilitar el origen del sujeto, el que podrá afirmar «Pienso luego existo»(LMO, 1099) una vez que se desarrolle propiamente. Un proceso que podríamos definir como la apropiación de una existencia y se expresa como la apropiación de las alteraciones sufridas por una entidad concreta a través de en una identidad consciente.

Lo que será especialmente interesante en este movimiento de Rousseau es cómo identifica el sujeto epistemológico y el sujeto moral a través de la apropiación. Digamos que somos capaces de conocer en tanto que somos capaces de decidir; solo podemos conocer moralizando las sensaciones, sublevándonos frente a las alteraciones externas, objetivándolas en una entidad ajena a nuestra

identidad. Rousseau diferencia la actividad sensorial del cuerpo y la percepción de objetos externos, para lo que necesitamos una actividad del intelecto; «percibir los objetos es sentir, percibir las relaciones, es juzgar»(OCP, IV, 1122). Sin esta apropiación de las sensaciones que sufre nuestro cuerpo como alteraciones, no podemos hablar propiamente de un hombre consciente capaz de actuar con libertad; de otro modo la existencia manaría naturalmente. Debemos humanizar nuestra existencia física y el mundo físico que nos rodea, «el hombre se apropia de todo, pero lo que más le importa de todo aquello de lo que se apropia es el hombre mismo»(EMF, 56).

La propia naturaleza nos induce a esta apropiación a través de la forma que tienen de nacer y desarrollarse todos sus habitantes. «Los hombres, los animales, las plantas, todos los cuerpos organizados nacen pequeños, delicados, flexibles»(EMF, 55). Tenemos la oportunidad de intervenir en el desarrollo de otros seres vivos y domesticarlos, pero este mismo chance es el que tenemos con nuestro cuerpo, con nuestra existencia, es el chance de la educación. Por esto mismo educar no es solo un proceso pedagógico, sino la formación y construcción de un ciudadano a partir de un cuerpo que está dispuesto para aprender. Con la educación el niño se convierte en Emilio y se proyecta como un verdadero ciudadano, un habitante de nuestra segunda naturaleza, de la condición del hombre del hombre.

Somos los responsables de nuestra propia existencia y no podemos hacer nada con ella sin conocerla, sin apropiarnos de ella. Los cuidados que recibe el niño de los padres son el primer paso de la educación porque el cuerpo necesita fortalecerse para poder dominarse y se nos presentan como una apropiación del niño por la sociedad. Por eso Rousseau apela a una intervención mínima, a esperar que el cuerpo adquiriera una mínima consciencia tratándolo de la forma más neutra posible. La educación natural supone completar la gestación hasta que el propio niño pueda apropiarse de las alteraciones que sufre: las sensaciones y las necesidades físicas que en un primer momento no le causan más que agitación y desesperación. Esta apropiación supone los primeros conocimientos que adquiere el hombre que, a ojos de Rousseau, comparados con las ciencias que hemos desarrollado socialmente, son mucho mayores: «Nos sorprenderíamos de los conocimientos que posee el más bruto de los hombres si siguiésemos sus progresos desde su nacimiento»(EDE, 281). Una vez que hemos abandonado el hipotético estado de naturaleza –ver, incluso, el vientre de la madre– iniciamos un aprendizaje que «comienza con nuestro nacimiento; antes de hablar, antes de entender»,

porque los hombres «nacemos capaces de aprender»(279). El resultado de esta primera educación, la de la naturaleza, son las primeras piedras de una identidad que se extenderá a lo largo de nuestra existencia unificando todo tipo de conocimientos. «El alma, encadenada en órganos imperfectos y a medio formar, ni siquiera tiene el sentimiento de la propia existencia»(279). En cambio la identidad sí que poseerá esta consciencia a través de una existencia moral particular que se apropia de toda nuestra actividad.

Por todo esto se nos presenta el hombre en Rousseau como un ser compuesto que se define por una entidad concreta y una identidad particular. Su entidad es la de un cuerpo de hombre, un cuerpo dispuesto para aprender, carente de instintos suficientes y con órganos capaces de desarrollarse de un modo particular en un cuerpo «bien formado, vigoroso y sano»(EDE, 268). La identidad se desarrollará sobre esta sustancia individual, recogiendo las alteraciones que sufre a través de una apropiación en un espacio moral propio que es capaz de desarrollar a posteriori en diálogo con otros hombres en los que debe ser capaz de reconocer a su propia especie.

Conclusions

Pour conclure les réflexions que nous avons présentées au long des cinq chapitres qui composent ce volume, nous allons essayer d'établir une généalogie sommaire des fondements de la pensée anthropologique de Rousseau d'après nos analyses.

Lors de l'illumination de Vincennes, cet événement mythifié où Rousseau est « ébloui de mille lumières » et « des foules d'idées vives [qui] s'y pressentirent à la fois », le citoyen de Genève connaît les « grandes vérités » sur l'humanité qui ont « été bien faiblement épars dans les trois principaux de [ses] écrits, savoir, ce premier discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inséparables et forment ensemble un même tout » (LAM, 1135-1136). De cet instant précieux il n'arrive à retenir que la prosopopée de Fabricius, un fragment encadré dans le débat sur le luxe, axe autour duquel les arguments du *Premier discours* se développent. Un *Premier discours* qui est le commencement des réflexions de Rousseau sur la condition des hommes, thème récurrent dans toute la trilogie. Mais notons que la théorie anthropologique résultant de ces démarches se constitue pas à pas parce que le Citoyen de Genève doit reconstruire le souvenir de toutes ces vérités qui lui ont été révélées mais qu'il n'a pas réussi à noter.

Le premier volet de la trilogie, le *Discours sur les sciences et les arts*, a comme objectif l'affirmation de l'indépendance métaphysique de l'homme grâce à la médiation d'une seconde nature dont l'homme est complètement responsable. L'argument impose une théorie de l'homme particulière, mais Rousseau n'en parlera point dans ce texte qu'il dit plusieurs fois être incomplet. Cette insuffisance a été repérée rapidement par ses adversaires, et les critiques qu'il reçoit la visent directement. Bordes, Bonnet ou Grimm, par exemple, mettent l'accent dans leurs réponses sur l'incompatibilité des arguments de Rousseau avec les prémisses anthropologique du XVIII^e siècle. La totale indépendance de la seconde nature de l'homme n'est pas acceptable, ni du point de vue de l'empirisme, ni de celui du ra-

tionalisme, ni de celui de la religion. Pressé par ses rivaux, Rousseau est obligé de présenter des raisons anthropologiques, ontologiques et épistémologiques suffisantes pour valider ses arguments à propos de la corruption de la seconde nature de l'homme.

Il commence sa défense après le *Premier discours*, lors de la première publication de : *Narcisse ou l'amant de lui-même*. Cette pièce, que Rousseau aurait laissé de côté depuis ses vingt ans, bien avant l'illumination de Vincennes, illustre comment l'homme peut être dénaturé par des artifices, et l'aveuglement dans lequel il se complaît. Construite autour du problème de la seconde nature de l'homme, il la dédie à tous ceux qui ne veulent pas écouter ses raisons, bien qu'il ne les ait pas encore présentées publiquement.

Mais cette première théâtrale n'appartient pas à la trilogie dont le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* compose le deuxième volet. Considéré par son propre auteur comme un des ses chefs-d'œuvre, le *Second discours* nous offre les premiers arguments d'une théorie de l'homme rousseauiste. C'est dans ce texte où nous trouvons la définition de l'homme la plus répandue : Rousseau y décrit l'homme comme un être libre et perfectible. Toutefois cette description est faite dans le cadre d'une théorie de l'homme et non d'une anthropologie. Dès le début du texte, Rousseau nous rappelle que connaître l'homme implique des études physiques dont il ne s'occupe point, parce que son analyse ne suit que les enjeux métaphysiques et moraux. Il ne veut pas décrire l'homme, mais donner sa vision de la condition des hommes dans ce cadre, défendre une théorie de l'homme qui permet la complète indépendance de la seconde nature humaine.

À la fin de la première partie du *Second discours*, Rousseau fait le point des principaux arguments présentés : 1) « Après avoir prouvé que l'Inégalité est à peine sensible dans l'État de Nature, et que son influence y est presque nulle » (DOI, 162) ; 2) « Après avoir montré que la perfectibilité, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles mêmes » (162). Ce qu'il veut démontrer tout au long de ces pages, c'est que rien à l'état de nature ni rien à l'intérieur de l'homme ne gouvernent son destin. Il établit sa théorie de l'homme, une théorie qui permet l'indépendance de la seconde nature et nous rend responsables de notre propre devenir. Il confronte les critiques théologiques, rationalistes et empiriques, reçues à la suite de son *Premier discours*, à l'aide d'arguments métaphysiques et épistémologiques pour faire place à « l'homme de l'homme ».

Pour bien comprendre les arguments métaphysiques de Rousseau, insistons qu'il ne nie pas l'ordre naturel dont il se montre constamment admirateur, et ne confondons pas son admiration pour la nature avec une pensée naturaliste. L'attitude de Rousseau face à la nature relève de sa certitude de l'existence d'un ordre naturel mais qui est hors de la portée de l'homme. Notre condition est limitée par les bornes de la seconde nature humaine.

Au demeurant, si nous sommes des être physiques et si nos corps participent de l'ordre de la nature, comment est-il possible d'exister sans participer à cet ordre ? Comment est-il possible que la seconde nature de l'homme détruise ainsi ce qui est ordonné ? Face à ce conflit métaphysique, Rousseau joue la carte de la cause externe : l'homme n'est pas affecté par l'ordre naturel, parce qu'il n'est pas nécessaire. On pourrait exister à l'état de nature éternellement, comme des hommes de la nature, même si notre corps possédait virtuellement les facultés nécessaires pour qu'on devienne l'homme de l'homme. Ce n'est que le hasard qui a tout changé. Une cause externe nous a fait quitter l'éternel printemps où la nature veillait à la viabilité de notre existence, et nous sommes maintenant responsables de notre devenir. C'est avec ce changement que nous commençons un procès de dénaturalisation grâce auquel nous devenons l'homme de l'homme, l'homme qui est gardien de sa propre existence, l'homme qui agit librement, l'homme qui s'approprie des facultés cachées dans son corps. Nous sommes obligés d'acquérir les moyens pour la préservation de notre existence et celle de l'espèce, mais c'est un hasard qui nous a donné cette possibilité, donc nous n'avons même pas l'obligation de le faire mais nous choisissons de survivre.

L'homme n'a pas de responsabilités métaphysiques au-delà de sa responsabilité acquise par hasard sur sa propre existence, même si notre corps est naturellement le corps d'un homme. Remarquons que Rousseau n'a pas connu le darwinisme et même s'il pense qu'il y a des hommes que nous pouvons confondre avec des singes, il ne se doute pas de l'humanité de notre corps : l'entité de l'homme c'est le corps de l'homme avec ses virtualités et son existence.

Puisque l'entité de l'homme est son corps par nature, Rousseau doit ajouter à l'argument métaphysique des explications épistémologiques. Si nos facultés sont virtuelles et appartiennent à notre corps, comment justifier alors qu'avec leur activation nous n'acquérons pas des connaissances vertueuses toujours en accord avec l'ordre naturel ? Comment justifier que notre existence ne soit pas gouvernée par la nature quand notre seconde nature est construite avec des données qui nous sont offertes par l'ordre naturel ? La réponse de Rousseau dans le *Se-*

cond discours consiste à proposer une épistémologie particulière selon laquelle les connaissances sont acquises progressivement et collectivement. Il fait appel aux thèses linguistiques de son ami Condillac sur l'importance du langage pour le développement des connaissances, thèses à l'aide desquelles il veut justifier que l'évolution épistémologique des hommes n'est pas possible individuellement et est soumise à la dimension morale du social. Cette idée lui permet d'expliquer aussi l'apparition des sociétés, évitant des discontinuités métaphysiques. La naissance de la civilisation serait une activité complémentaire au développement des connaissances et conjointe à l'établissement du sujet épistémologique. C'est pour cela que la philosophie peut présenter un modèle de l'origine du social depuis l'acquisition des connaissances et des faussetés, un modèle du développement du simulacre public, comme celui proposé par Rousseau dans la seconde partie du texte. De même que la possibilité de notre existence, la possibilité de nos connaissances correspond à l'autre limite qui nous libère de la nécessité.

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* nous offre une théorie de l'homme, mais son principal objectif est de démontrer comment se constitue une seconde nature humaine corruptible ; au demeurant l'enjeu anthropologique n'est pas développé complètement, car soumis aux arguments moraux. Pour mieux enquêter sur les implications anthropologiques, nous devons chercher dans le troisième volet de la trilogie : l'*Émile*. Ce traité sur l'éducation n'est pas à proprement parler un traité pédagogique, mais un traité sur « le soin que l'on prend de nourrir, d'élever et d'instruire les enfants » (ENC, 5 : 397). Rappelons-nous la définition de l'éducation considérée par l'Encyclopédie comme un terme abstrait et métaphysique ; ce n'est pas une question formative mais constitutive de l'homme. Le texte est une étude sur l'objet de l'éducation, l'élève, depuis l'abandon de l'état de nature à l'acquisition des responsabilités sur sa propre existence, au développement épistémologique du sujet et à son adaptation à la société.

Dans le livre I, Rousseau réfléchit sur la naissance au monde du sujet conscient, l'abandon de l'âge de la nature : cette transformation qui permet à celui qui auparavant « n'est rien de plus que ce qu'il était dans le sein de sa mère », n'est rien qu'un corps physique avec « nul sentiment, nulle idée, à peine a-t-il des sensations », de devenir un homme conscient de « sa propre existence » (EDE, 298). C'est tout au long de ce premier livre que nous découvrons la généalogie anthropologique du sujet épistémologique, grâce au modèle d'homme qu'explique l'existence des différents individus, et qui peut affirmer « Je pense, donc

j'existe » (LMO, 1099). Un processus qu'on peut définir comme l'appropriation d'une existence dont l'expression est l'appropriation des altérations de l'entité par une identité.

Le modèle proposé par Rousseau dans ce premier livre nous intéresse par l'identification du sujet épistémologique et du sujet moral, en raison de l'idée d'appropriation. Selon ce modèle nous serions capables de connaître parce que nous sommes capables de décider. Nous ne pouvons rien connaître sans la moralisation des sensations, sans la transformation des sensations en des relations avec les objets. Rousseau fait la différence entre l'activité sensorielle du corps et la réception des objets dans l'intellect : « apercevoir les objets, c'est sentir ; apercevoir les rapports, c'est juger » (OCP, T. IV, 1122). Sans l'appropriation des relations que les sensations ne perçoivent pas, nous ne pourrions pas à proprement parler d'un homme conscient parce qu'il pourrait s'identifier avec les objets. C'est avec la moralisation que nous devenons libres, sinon l'existence pourrait s'écouler « naturellement ». Nous devons « humaniser » toute notre existence physique, « l'homme s'approprie de tout mais ce qu'il lui importe le plus de s'approprier c'est l'homme même » (EMF, 56).

La nature même disposerait de cette appropriation, « les hommes, les animaux, les plantes, tous les corps organisés naissent petits, délicats, flexibles, et prennent avec un accroissement insensible plus de force et de solidité » (EMF, 55). Tout est disposé pour qu'on puisse intervenir sur le développement des êtres, de l'extérieur ou de l'intérieur : nous avons l'opportunité d'élever des animaux et d'élever notre corps. En somme, c'est dans l'ordre naturel que nous trouvons la possibilité de devenir l'homme de l'homme grâce à l'éducation.

C'est avec l'éducation que l'enfant, l'homme de la nature, devient Émile et citoyen, un homme capable d'exister librement à l'espace délimité par notre seconde nature. Nous sommes responsables de notre propre vie, mais nous ne le pouvons sans l'appropriation de notre existence. Depuis que nous avons quitté un hypothétique état de nature, voire même le ventre de la mère, nous commençons l'appropriation de notre existence grâce à l'éducation qui « commence à [la] naissance ; avant de parler, avant que d'entendre » (EDE, 281) parce que « nous naissons capables d'apprendre » (279). Les soins que l'enfant reçoit de ses parents, dans le premier livre de l'*Émile*, sont le commencement de l'éducation parce qu'ils permettent au corps de se développer suffisamment pour commencer l'appropriation des sensations ; et c'est pour cela que Rousseau fait appel à une intervention minimale du cours de la nature. L'élevage du corps doit donner

la possibilité à l'enfant de domestiquer ses sensations et ses besoins physiques qui, au premier moment, ne lui produisent que de l'agitation et de la souffrance. C'est ce processus que Rousseau appelle l'éducation de la nature, au cours duquel nous développons la science « commune à tous les hommes », nous arrivons à maîtriser notre corps, et nous apprenons des connaissances que « nous ne songons guère (...) parce qu'elles se font sans qu'on y pense et même avant l'âge de raison » (EDE, 281). Le résultat de cette éducation, c'est une identité consciente, Émile, à la différence de l'âme « enchaînée dans des organes imparfaits et demi-formés [qui] n'a même pas le sentiment de sa propre existence » (EDE, 279).

L'homme pour Rousseau est ainsi un être dual, défini par une entité concrète et une identité particulière. Son entité réside dans l'existence de son corps d'homme, un corps disposé à l'apprentissage, sans les instincts nécessaires pour la survie et avec des organes capables de développer des facultés concrètes quand le corps est « bien formé, vigoureux, et sain » (EDE, 268). L'identité est bâtie sur cette substance individuelle, à la manière d'une appropriation constante des altérations dans l'existence concrète grâce à un espace moral propre. Un espace moral qui s'ouvrira, dans la continuation de l'*Émile*, vers ceux que l'homme reconnaîtra comme appartenant à sa propre espèce pour construire une société.

Bibliografía consultada

Fuentes primarias: Rousseau

- Rousseau, Jean-Jacques (1965-1998). *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. 52 vols. Editado y anotado por R.A. Leigh. Ginebra: Publications du Institut et Musée Voltaire.
- (1974). *Lettres philosophiques*. Seleccionadas y presentas por Henri Gouhier. París: Vrin. 232 págs.
 - (1995). *Œuvres Complètes Tome V: Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 1928 págs.
 - (1997). *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*. Presentado por Érik Leborgne. París: Flammarion - GF. 225 págs.
 - (1999a). *Institutions chimiques*. Texto revisado por Bruno Bernardi y Bernadette Bensaude Vincent. París: Fayard. 360 págs.
 - (1999b). *Œuvres Complètes Tome IV: Émile. Éducation - Morale - Botanique*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 1958 págs.
 - (2000). *Œuvres Complètes Tome II: La Nouvelle Héloïse. Théâtre - Poésies. Essais Littéraires*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 2051 págs.
 - (2001). *Œuvres Complètes Tome I: Les Confessions et autres textes autobiographiques*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 1969 págs.
 - (2003a). *Lettres philosophiques*. Presentado y anotado por Jean-François Perrin. La Flèche: Librairie Générale Française. 571 págs.
 - (2003b). *Œuvres Complètes Tome III: Du Contrat social. Écrits Politiques*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 1978 págs.
 - (2009). *Émile ou de l'éducation*. Introducción, notas y bibliografía de André Charrak. París: Flammarion - GF. 843 págs.
 - (2010). *Institutions chimiques*. Édition critique par Christophe Van Staen. París: Honoré-Champion. 408 págs.

Fuentes primarias: Autores Siglo XVIII

- Alambert, Jean Le Rond de (1967). «Jugement sur Emile». En: *Œuvres de D'Alambert*. Ginebra: Stalkatine, págs. 463-467.
- Buffon, George-Louis Leclerc (2003). *Discours sur la nature des animaux*. París: Éditions Payot & Rivages. 173 págs.
- (2009). *Histoire naturelle*. París: Folio. 343 págs.
- Condillac, Étienne Bonnot (1964). *Lógica y extracto razonado del Tratado de las sensaciones*. Traducido por J. Gimeno y Josefina Amalia Villa. Buenos Aires: Aguilar. 205 págs.
- (1984). *Traité des sensations et Traité des animaux*. París: Fayard. 437 págs.
- (2002). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. París: Vrin. 192 págs.
- Diderot, Denis y Jean Le Rond d'Alambert, eds. (1966). *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une société de gens de lettres*. Facsímil. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag (Günther Helboog).
- Grimm, Friedrich Melchior (1981). *La correspondance littéraire*. 2 volúmenes. Uppsala: Upsaliensis Academiae.
- Helvétius, Claude-Adrien (1758). *De l'Esprit*. París: Libraire Durand. 644 págs.
- Hume, David (1766). *A concise and genuine account of the dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau: with the letters that passed between them during their controversy. As also, the letters of the Hon. Mr. Warpole, and Mr. D'Alambert, ... Translated from the French*. Oxford: Oxford Text Archive.
- Kant, Immanuel (2000). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara. 690 págs.
- (2007). *Qu'est-ce que les lumières?* Traducido y anotado por Jean-Michel Muglioni. París: Hatier. 96 págs.
- Lahontan, Louis Armand (1704). *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un sauvage, dans l'Amérique*. Amsterdam: La Veuve de Boeteman. 222 págs.
- Lamy, Bernard (1706). *Entretiens sur les Sciences, dans lesquels on apprend comme l'on doit étudier les Sciences, et s'en servir pour se faire l'esprit juste, et le cœur droit*. Lyon: Libraire Jean Certe. 494 págs.
- Locke, John (1983). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. París: Vrin.
- Maistre, Joseph (2008). *Contre Rousseau (De l'état de nature)*. Barcelona: Mille et une nuits. 96 págs.
- Malebranche, Nicolas (2006a). *De la recherche de la vérité. Livres I-III*. Presentado, editado y anotado por Jean-Christophe Bardout. París: Vrin. 512 págs.

- (2006b). *De la recherche de la vérité. Livres IV-VI*. Presentado, editado y anotado por Jean-Christophe Bardout. París: Vrin. 413 págs.
- (2006c). *Éclaircissements sur la recherche de la vérité. Réponse à Regis. Annexes*. Presentado, editado y anotado por Jean-Christophe Bardout. París: Vrin. 480 págs.
- (2010). *Conversations chrétiennes. Méditations sur l'humilité et la pénitence. Lettre de Vauglade*. Presentado, editado y anotado por Jean-Christophe Bardout. París: Vrin. 420 págs.

Fuentes primarias: Otros

- Alvarez, Mariano (2007). *Teoría de la historicidad*. Madrid: Síntesis. 376 págs.
- Andrade, Oswald y Leslie Bary (jul. de 1991). «Cannibalist Manifesto». En: *Latin American Literacy Review* 19.38, págs. 38-47.
- Berlin, Isaiah (2003). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza. 332 págs.
- Derrida, Jacques (1967). *De la Grammatologie*. París: Les Éditions de Minuit. 445 págs.
- Descartes, René (2008). *Œuvres et lettres*. Presentado por André Bridoux. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 1424 págs.
- Ferrater-Mora, José (1979). *El ser y la muerte*. Barcelona: Planeta. 215 págs.
- Goffman, Erving (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu. 278 págs.
- Liebniz, Gottfried Wilhelm (2002). *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial. 137 págs.
- Magritte, René (1997). *Les mots et les images*. Bruselas: Labor. 270 págs.
- Platón (2000). *La república*. Madrid: Alianza Editorial. 605 págs.
- Plutarco (1987). «De l'éducation des enfants». En: *Œuvres morales tome I*. Traducido y presentado por A. Phillippon y J. Sirinelli. París: Les belles lettres.
- (2001). *Vies parallèles*. París: Gallimard. 2296 págs.

Fuentes secundarias: Erudición rousseauista

- Alcione, Deniz (2010). «A máscara de Emílio». En: *Conjetura: filosofia e educação* 15.1, págs. 55-66.
- Althusser, Louis (1972). «Sobre el Contrato Social». En: *Presencia de Rousseau*. Traducido por José Sazbón. Buenos Aires: Nueva Visión, págs. 57-101.
- Ansart, Michèle (1975). *Dénaturation et Violence dans la pensée de J.J. Rousseau*. París: Klincksieck. 302 págs.

- Antón, Jose A. (nov. de 2011). «Naturaleza e historia en Rousseau: los ecos del origen». En: *Eikasia*, págs. 31-52.
- Aumètre, Jacques (2000). «Rousseau et la philosophie de l'histoire». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 101-110.
- Babbitt, Irving (mar. de 1920). «Rousseau and Conscience». En: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 17.7, págs. 186-191.
- Bachofen, Blaise y Bruno Bernardi, eds. (2011). *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à d'Alambert*. Lyon: ENS Éditions. 256 págs.
- Baczko, Bronislaw (1974). *Rousseau, solitude et communauté*. Traducido por Claire Brendel-Lamhort. París: Mouton. 420 págs.
- Balibar, Étienne (2002). «Apories rousseauistes: subjectivité, communauté, propriété». En: vol. 13, págs. 13-36.
- Barber, Benjamin (nov. de 1978). «Jean-Jacques Rousseau's "Preface to Narcisse"». En: *Political Theory* 6.4: *Special Issue: Jean-Jacques Rousseau*, págs. 537-542.
- Barny, Roger (2006). «La querelle Rousseau / Encyclopédie et la discussion sur l'éducation nationale à la Convention (1792-1793)». En: *Penser Jean-Jacques Rousseau*. Ed. por Yves Vargas. Le Mesnil-sur-l'Estrée: Le Temps des Cerises, págs. 25-47.
- Bénichou, Paul (1984). «Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau». En: *Pensée de Rousseau*. Ed. por G. Genette y T. Todorov. Tours: Éditions du Seuil, págs. 125-146.
- Bernardi, Bruno (2002). «La notion d'intérêt chez Rousseau: une pensée sous le signe de l'immanence». En: *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 149-173.
- (2004). «L'art de généraliser». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por A. Charra y J. Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 155-169.
- Bertrand, Aliénor (2002b). «Sentiment naturel et origine de la volonté: Rousseau et Condillac». En: *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 201-223.
- Besse, Guy (1988). *Jean-Jacques Rousseau. L'apprentissage de l'humanité*. París: Messido/Éditions sociales. 445 págs.
- (2006). «Jean-Jacques Rousseau, el político y el humano». En: *Penser Jean-Jacques Rousseau*. Ed. por Yves Vargas. Le Mesnil-sur-l'Estrée: Le Temps des Cerises, págs. 79-104.

- Beyssade, Jean-Marie (1988). «Rousseau et la pensée du développement. Facultés virtuelles et développement chez J.-J. Rousseau». En: *Entre forme et histoire*. Ed. por B. Balan O. Bloch y P. Carrive. París: Meridiens-Klincksieck, págs. 195-214.
- (2002). «Choix des principes et irréversibilité du temps chez Jean-Jacques Rousseau». En: *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 131-147.
- Blondel, Eric (2006). *Rousseau (1712-1778)*. París: Ellipses. 64 págs.
- Bouchilloux, Hélène (2002). «L'origine du mal selon Rousseau: la perversité de la représentation?». En: *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 225-246.
- Boulad-Ayoud, Josiane (2000). «Rousseau et le romantisme allemand». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 189-201.
- Bréhier, Émile (1952). «Les lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau». En: *Études de philosophie moderne*. París: PUF.
- Bruno Bernardi, François Guénard y Gabriela Silvestrini, eds. (2005). *Religion, liberté, justice. Sur les «Lettres Écrites de la Montagne» de Jean-Jacques Rousseau*. París: Vrin. 320 págs.
- Burgelin, Pierre (1963). «L'éducation de Sophie». En: *Présence de Jean-Jacques Rousseau. Entretiens de Genève 1962*. Ed. por Société Jean-Jacques Rousseau de Genève. Tomo XXXV de los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau de Genève*. Ginebra: Librairie Armand Colin, págs. 113-138.
- (1965a). «Hors des ténèbres de la nature». En: *Rousseau et la philosophie politique*. París: Presses Universitaires de France.
- (1965b). «Le thème de la bonté naturelle dans l'Émile». En: *Revue de théologie et de philosophie* 4, págs. 337-352.
- (1973). *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Facsímil ed. 1952. París: Vrin. 598 págs.
- Cassirer, Ernst (1956). *The question of Jean-Jacques Rousseau*. Traducido, anotado y presentado por Peter Gay. New York: Columbia University Press. 152 págs.
- (1984). «L'unité dans l'œuvre de Rousseau». En: *Pensée de Rousseau*. Ed. por Gérard Genette y Tzvetan Todorov. Tours: Éditions du Seuil, págs. 41-65.
- (2006). *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Traducido por Marc B. de Launay. Prefacio de Jean Starobinski. Barcelona: Hachette. 131 págs.

- Charbonnel, Nanine (2006). *Philosophie de Rousseau*. 3 vols. Lons-le-Saunier: Aréopage.
- Charrak, André (Abril-Junio de 2001b). «Rousseau et la musique: passivité et activité dans l'agrément». En: *Archives de Philosophie* 64.2, págs. 325-342.
- (2002a). «Du droit naturel au droit naturel raisonné». En: *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 107-118.
- (2002b). *Le vocabulaire de Rousseau*. París: Ellipses. 61 págs.
- (2004). «Descartes et Rousseau». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por André Charrak y Jean Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 19-30.
- (2013). *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*. París: Vrin. 222 págs.
- Chavarot, Jean-Marc (2009). *Sensibilité et sensivité chez Jean-Jacques Rousseau*. Prefacio de Arlette Joli. Argenteuil: Le Cercle herméneutique. 216 págs.
- Cladis, Mark (1995). «Tragedy and Theodicy: A Meditation on Rousseau and Moral Evil». En: *The Journal of Religion* 75.2, págs. 181-199.
- Cohen-Halimi, Michèle y Francis Cohen (1997). «Rousseau et la géographie de la perfectibilité». En: *Corpus* 34: *Géographies et philosophies*, págs. 91-108.
- Colleman, Patrick (mayo de 1977). «Characterizing Rousseau's Emile». En: *MLN* 92.4: *French Issue*, págs. 761-778.
- Collinet, Michel (mayo de 1962). «L'homme de la nature ou la nature de l'homme». En: *Le Contrat Social* VI.3.
- Deprun, Jean (1989). «Fontenelle, Helvétius, Rousseau et la casuistique du mensonge». En: *Fontenelle: actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987*. Ed. por Alain Niderst. París: PUF, págs. 423-431.
- Derathe, Robert (1962). «Rousseau et le problème de la monarchie». En: *Le Contrat social* VI.3.
- Derathé, Robert (1948). *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. París: PUF. 203 págs.
- (1950). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. París: PUF. 463 págs.
- (1963). «La religion civile selon Rousseau». En: *Présence de Jean-Jacques Rousseau. Entretiens de Genève 1962*. Ed. por Société Jean-Jacques Rousseau de Genève. Tomo XXXV de los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau de Genève*. Ginebra: Librairie Armand Colin, págs. 161-180.
- (1984). «L'homme selon Rousseau». En: *Pensée de Rousseau*. Ed. por G. Genette y T. Todorov. Tours: Éditions du Seuil, págs. 109-124.

- Derrida, Jacques (1972). «La lingüística de Rousseau». En: *Presencia de Rousseau*. Traducido por José Sazbón. Buenos Aires: Nueva Visión, págs. 21-55.
- Destain, Christian (2005). *Jean-Jacques Rousseau: L'au-delà du politique. De la solitude des origines humaines à la solitude autobiographique*. Bruselas: Éditions OUSIA. 439 págs.
- d'Istria, Gérard Colonna y Jean-Pierre Guillot (2002). «Un palliatif a la médiocrité moderne: L'éducation du goût dans l'Émile». En: *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 247-273.
- Durkheim, Émile (Ene.-Feb. Mar.-Abr. de 1918). «Le Contrat social de Rousseau». En: *Revue de Métaphysique et Morale*, págs. 1-23.
- (1919). «La pédagogie de Rousseau». En: *Revue de Métaphysique et Morale* XXVI, págs. 152-180.
- «Éducation» (1988). En: *Encyclopédie Thématique Jean-Jacques Rousseau*. URL: <http://agora.qc.ca/thematiques/rousseau.nsf/Dossiers/Education> (visitado 28-02-2012).
- Emery, Leon (1961). «Rousseau and the Foundations of Human Regeneration». En: *Yale French Studies* 28: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 3-12.
- Émery, Léon (1962). «L'Émile et l'homme moderne». En: *Le Contrat Social* VI.6.
- Favre, Léopold (1912). «Le manuscrit Favre de l'Émile». En: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 8, págs. 233-316.
- Fellows, Otis (jun. de 1960). «Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship». En: *PMLA* 75.3, págs. 184-196.
- Goldschmidt, Victor Ernest (1983). *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. París: Vrin. 803 págs.
- (1984b). «Individu et communauté chez Rousseau». En: *Pensée de Rousseau*. Ed. por G. Genette y T. Todorov. Tours: Éditions du Seuil, págs. 147-161.
- Gouhier, Henri (1963). «Ce que le vicaire doit à Descartes». En: *Présence de Jean-Jacques Rousseau. Entretiens de Genève 1962*. Ed. por Société Jean-Jacques Rousseau de Genève. Tomo XXXV de los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau de Genève*. Ginebra: Libraire Armand Colin, págs. 139-160.
- (1976). *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*. Trad. por Maria Garin. Roma: Laterza. 369 págs.
- (1981). «Rousseau: Fabricius et le mondain». En: *Métaphysique, histoire de la philosophie: recueil d'études offert à Fernand Brunner*. Ed. por G. Boss y col. Neuchâtel-París: La Baconnière-Payor, pág. 317.

- Gouhier, Henri (1984). *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Facsímil ed. 1970. París: Vrin. 288 págs.
- (1992). «Modèle, mythe, et réalité dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau». En: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau T. XL*. Ginebra: Droz.
- Gourevitch, Victor (2012). «A Provisional Reading of Rousseau's Reveries of the Solitary Walker». En: *The Review of Politics* 74, págs. 489-518.
- Grøethuysen, Bernhard (1949). *J.-J. Rousseau*. París: Gallimard. 340 págs.
- (1985). *J.-J. Rousseau*. Trad. por Aurelio Garzón del Camino. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 404 págs.
- Guérault, Martial (1972). «Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte». En: *Presencia de Rousseau*. Traducido por Raquel Puszkín. Buenos Aires: Nueva Visión, págs. 141-162.
- Guichet, Jean-Luc (2006a). «Le Discours sur l'économie politique, une réévaluation». En: *Penser Jean-Jacques Rousseau*. Ed. por Yves Vargas. Le Mesnil-sur-l'Estrée: Le Temps des Cerises, págs. 173-181.
- (2006b). *Rousseau, l'animal et l'homme: l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. París: Éditions du Cerf. 465 págs.
- Hanley, Ryan Patrick (Abr. de 2012). «Rousseau's Virtue Epistemology». En: *Journal of the History of Philosophy* 50.2, págs. 239-263.
- Hochart, Patrick (1972). «Derecho natural y simulacro. La evidencia del signo». En: *Presencia de Rousseau*. Traducido por Carlos López Iglesias. Buenos Aires: Nueva Visión, págs. 103-131.
- Imbert, Francis (1978). «À propos de la contradiction chez Rousseau». En: *Revue de Métaphysique et de Morale* 83, págs. 171-203.
- (1997). *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*. París: L'Harmattan. 333 págs.
- Jimack, Peter (1960). *La genèse et la rédaction de l'Emile de J.-J. Rousseau: étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution*. Vol. 13. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. 425 págs.
- Knee, Philip (2000). «L'enjeu des apparences». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 259-272.
- Labussière, Jean-Louis (2004). «Rousseau et la perfectibilité, de l'individu à l'espèce». En: *L'homme perfectible*. Ed. por Bertrand Binoche. Seyssel: Champ Valon, págs. 91-114.
- Lama, Ernesto (1952). *Rousseau*. Milán: Edizione Viola Ave. 64 págs.

- L'Aminot, Tanguy (2006). «La réception de Rousseau». En: *Penser Jean-Jacques Rousseau*. Ed. por Yves Vargas. Le Mesnil-sur-l'Estrée: Le Temps des Cerises, págs. 13-23.
- Lanson, Gustave (1912). «L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau». En: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 8, págs. 1-31.
- Leduc-Fayette, Denise (1974). *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. París: Vrin. 194 págs.
- Lévi-Strauss, Claude (1972). «Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre». En: *Presencia de Rousseau*. Traducido por Jorge Pérez. Buenos Aires: Nueva Visión, págs. 9-19.
- Lincoln, C. H. (jul. de 1897). «Rousseau and the French Revolution». En: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 10, págs. 54-72.
- Litholdo, A. (1969). *A unidade do pensamento de Jean-Jacques Rousseau na perspectiva de seu testemunho*. Presidente Prudente: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente. 143 págs.
- Marie, Dominique (1995). «Correspondance et Autobiographie. Genèse réelle et genèse imaginaire de l'idée du complot dans deux lettres de Jean-Jacques Rousseau». En: *Études Jean-Jacques Rousseau 7: Politique de Rousseau*.
- (2001). «De la politique à l'autobiographie, l'idée de peuple chez J.-J. Rousseau». En: *Études Jean-Jacques Rousseau 13: Rousseau et la critique contemporaine*.
- Marshall, Terence (nov. de 1978). «Rousseau and Enlightenment». En: *Political Theory* 6.4: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 421-455.
- (feb. de 1982). «Rousseau Translations: A Review Essay». En: *Political Theory* 10.1, págs. 103-123.
- Martin-Haag, Éliane (2004). «Le discours généalogique et le problème de son statut». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por André Charrak y Jean Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 87-102.
- Masson, Pierre-Maurice (1916). *La religion de Rousseau*. 3 vols. París: Hachette.
- Masters, Roger (Agt. de 1975). «The Social Problem in the Philosophy of Rousseau by John Charvet; Anthropologie et Politique. Les principes du Système de Rousseau by Victor Goldschmidt». En: *Political Theory* 3.3, págs. 340-344.
- (1976). *The political philosophy of Rousseau*. Princenton: Princenton University Press. 464 págs.
- (2012). *La philosophie politique de Rousseau*. Lyon: ENS Éditions. 520 págs.
- May, George (1969). *Rousseau par lui-même*. París: Éditions du Seuil. 189 págs.

- McClintock, Robert (Otoño de 1974). «Rousseau and the Dilemma of Authority». En: *History of Education Quarterly* 14.3, págs. 309-333.
- Medina, David (1998). *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad*. Barcelona: Destino. 436 págs.
- Melzer, Arthur (1998). *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*. Traducido por Jean Mouchard. Sagim: Belin. 494 págs.
- Menin, Marco (2012). «Jean-Jacques Rousseau vitaliste. La moralisation de l'hygiène médicale entre régime diététique et éthique alimentaire». En: *Nunciatus: annali di storia della scienza* 27.1, págs. 81-109.
- Montero-González, Martha Soledad (2011). «El Emilio: conocimiento e instrucción». En: *Magistro* 5.9, págs. 113-126.
- Moreau, Joseph (1977). *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Madrid: Espasa-Calpe. 268 págs.
- Morley, John (1905). *Rousseau*. 2 vols. Londres: MacMillan.
- Mornet, D. (1912). «L'influence de J.J. Rousseau au XVIIIe siècle». En: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 8, págs. 33-67.
- Mounier, Jacques (1980). *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813*. París: PUF. 342 págs.
- Pariente, Jean-Claude (1972). «El racionalismo aplicado de Rousseau». En: *Presencia de Rousseau*. Traducido por Carlos López Iglesias. Buenos Aires: Nueva Visión, págs. 163-188.
- Parry, Gerant (2001). «Emile: Learning to Be Men, Women, and Citizens». En: *The Cambridge Companion to Rousseau*. Ed. por Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 247-271.
- Philonenko, Alexis (1984). *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du Malheur*. 3 vols. París: Vrin.
- Pintor-Ramos, Antonio (2005). «Rousseau y la libertad». En: *Naturaleza y Libertad. La filosofía ante los problemas del presente*. Ed. por Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. Salamanca, págs. 253-279.
- (2007). *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. 366 págs.
- Politzer, Robert (Ene. de 1957). «A Detail in Rousseau's Thought: Language and Perfectibility». En: *Modern Languages Notes* 72.1, págs. 42-47.
- Radica, Gabrielle (2008). *L'Histoire de la Raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. París: Honoré-Champion. 816 págs.

- Ramos, Iago (2012). «Recepción y proyección emotiva de Jean-Jacques Rousseau en el s. XX». En: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 39, págs. 137-170.
- Riley, Patrick (nov. de 1978). «The General Will before Rousseau». En: *Political Theory* 6.4: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 485-516.
- Roussel, François (2004). «Trouble dans la représentation ou l'empire du sexe». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por André Charrak y Jean Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 103-115.
- Rueff, Martin (1999). «L'élément et le principe. Rousseau et l'analyse». En: *Corpus* 36: *Jean-Jacques Rousseau et la chimie*, págs. 141-162.
- (2000). «L'ordre et le système: l'empirisme réfléchissant de Jean-Jacques Rousseau». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 275-344.
- (2003a). *Anthropologie et poétique la notion de modèle chez Jean-Jacques Rousseau*. Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses. 2024 págs.
- (2003b). «Apprendre à voir la nuit: l'optique dans la théorie de l'homme». En: *Corpus* 43: *La connaissance du physique et du moral (XVIIe-XVIIIe siècles)*, págs. 139-226.
- Salaün, Franck (2004b). «Les larmes de Wolmar. Rousseau et le problème du matérialisme». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por André Charrak y Jean Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 71-86.
- Schinz, Albert (oct. de 1912). «Rousseau devant l'érudition moderne». En: *Modern Philology* 10.2, págs. 265-288.
- (nov. de 1922). «Le mouvement rousseauiste du dernier quart de siècle: Essai de bibliographie critique». En: *Modern Philology* 20.2, págs. 149-172.
- (nov. de 1925). «L'affaire de la Correspondance Générale de Jean-Jacques Rousseau et la Société J.-J. Rousseau». En: *Modern Philology* 23.2, págs. 167-173.
- (1927). *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes*. París: Alcan. 52 págs.
- (1929). *La pensée de Jean-Jacques Rousseau: essai d'interprétation nouvelle*. París: Alcan. 521 págs.
- (1971). *État présent des travaux sur J.J. Rousseau*. Facsímil de la ed. de 1941. Nueva York: Kraus Reprint. 411 págs.
- Schulte-Tenckhoff, Isabelle (2000). «Rousseau et le droit des gens». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 153-162.

- Scott, John (2012). «Do You See What I See? The Education of the Reader in Rousseau's *Emile*». En: *The Review of Politics* 74, págs. 443-464.
- Senellart, Michel (2002). «Censure et estime publique chez Rousseau». En: vol. 13, págs. 67-105.
- Soënard, Michel (2012). *Rousseau et l'idée de l'éducation*. París: Honoré-Champion. 264 págs.
- Sosoe, Lukas (2000). «Rousseau et le romantisme allemand». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. Prefacio de Lionello Sozzi. París: L'Harmattan, págs. 59-77.
- Sosso, Paola (1999). *Jean-Jacques Rousseau: imagination, illusions, chimères*. París: Honoré-Champion. 269 págs.
- Spaas, Lieve (2000). «Rousseau et fractures de l'identité». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 247-258.
- Spell, J. R. (Abr. de 1934). «A Tentative Bibliography of Spanish Translations of the Works of J. J. Rousseau». En: *Hispanic Review* 2.2, págs. 134-152.
- Spink, John (1963). «Les premières experiencias pédagogiques». En: *Présence de Jean-Jacques Rousseau. Entretiens de Genève 1962*. Ed. por Société Jean-Jacques Rousseau de Genève. Tomo XXXV de los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau de Genève*. Ginebra: Librairie Armand Colin, págs. 93-112.
- Starobinski, Jean (1971). *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Saint-Amand: Gallimard. 457 págs.
- (Otoño de 1979). «Rousseau's Happy Days». Trad. por Annette Tomarken. En: *New Literary History* 11.1: *Anniversary Issue: II*, págs. 147-166.
- (1983). *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Traducido por Santiago González Noriega. Madrid: Taurus. 230 págs.
- (2001). «Chapter 13: The Motto Vitam impedere vero and the Question of Lying». En: *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 365-396.
- Steward, Philip (2012). *Éditer Rousseau. Enjeux d'un corpus (1750-2012)*. Lyon: ENS Éditions. 336 págs.
- Strauss, Leo (1984). «L'intention de Rousseau». En: *Pensée de Rousseau*. Ed. por G. Genette y T. Todorov. Tours: Éditions du Seuil, págs. 67-94.
- Termolle, Michel (2000). «Les dialogues dans l'*Émile*. Dynamisme et passivité dans l'acte d'apprentissage». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 231-246.

- Terrase, Jean (1970). *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*. Bruselas: Palais des Académies. 314 págs.
- Thiery, Robert, ed. (1992). *Rousseau, l'Émile et la Révolution: actes du colloque international de Montmorency, 27 septembre - 4 octobre 1989*. París: Universitas. 561 págs.
- Trousson, Raymond y F. Eigeldinger, eds. (2006). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. París: Honoré-Champion. 961 págs.
- Van Staen, Christophe (2006). «Une “pensée du vivant” dynamique et hétérogène. Réflexions sur le Rousseau de Christian Destain, Jean-Luc Guichet et Yves Vargas». En: *Revue belge de philologie et d'histoire* 84.4, págs. 1141-1159.
- (2008). «La masque ou la chair». En: *Revue philosophique de Louvain* 106.3, págs. 557-587.
- (2011). «Endosser la fourrure du chat qui griffe à défaut de pouvoir être lui». En: *Études Jean-Jacques Rousseau* 18: *Rugosité de Rousseau*, pág. 9.24.
- Vargas, Yves (2005). *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*. Pantin: Le Temps des Cerises. 213 págs.
- (2006). «L'unité du rousseauisme». En: *Penser Jean-Jacques Rousseau*. Ed. por Yves Vargas. Le Mesnil-sur-l'Estrée: Le Temps des Cerises, págs. 105-124.
- Velkley, Richard (2002). *Being after Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press. 192 págs.
- Vicenti, Luc (2004). «Rousseau et l'amour de soi». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por André Charrak y Jean Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 143-153.
- Vinh-De, Nguyen (1991). *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Quebec: Presses de l'Université du Québec. 253 págs.
- Wade, Ira (oct. de 1931). «Review of *La pensée de Jean-Jacques Rousseau (essai d'interprétation nouvelle)*». En: *The French Review* 5.1, págs. 53-57.
- Waterhouse, Francis (mar. de 1922). «An Interview with Jean-Jacques Rousseau». En: *PMLA* 37.1, págs. 113-127.
- Weiss, Penny (feb. de 1987). «Rousseau, antifeminism and Woman's Nature». En: *Political Theory* 15.1, págs. 81-89.
- Zernik, Éric (2004). «Le discours généalogique et le problème de son statut». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por André Charrak y Jean Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 57-69.

Fuentes secundarias: Erudición Siglo XVIII

- Aarsleff, Hans (2002). «Condillac a-t-il trop donné aux signes? (Condillac et Wittgenstein)». En: *Condillac. L'origine du langage*. Ed. por A. Bertrand. París: PUF, págs. 85-111.
- Bertrand, Aliénor (2002a). «Le langage naturel, condition logique de l'institution des langues». En: *Condillac. L'origine du langage*. Ed. por A. Bertrand. París: PUF, págs. 113-144.
- Binoche, Bertrand (2004). «Les équivoques de la perfectibilité». En: *L'homme perfectible*. Ed. por Bertrand Binoche. Seyssel: Champ Valon, págs. 13-35.
- Blanckaert, Claude (2004). «La perfectibilité, sous conditions? Éducation d'espèce, flexibilité d'organisation et échelle d'aptitude morale en anthropologie (1750-1820)». En: *L'homme perfectible*. Ed. por Bertrand Binoche. Seyssel: Champ Valon, págs. 114-144.
- Bourdin, Jean-Claude (2004). «Matérialisme et perfectibilité. D'Holbach et Helvétius». En: *L'homme perfectible*. Ed. por Bertrand Binoche. Seyssel: Champ Valon, págs. 147-169.
- Cassirer, Ernst (2008). *La philosophie des Lumières*. Traducido y presentado por Pierre Quillet. París: Fayard. 354 págs.
- Charrak, André (2001). *Raison et perception. Fonder l'harmonie au XVIIIe siècle*. París: Vrin. 319 págs.
- (2003). *Empirisme et métaphysique: l'«Essai sur l'origine des connaissances humaines» de Condillac*. París: Vrin. 158 págs.
- (2006). *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle: la philosophie seconde des Lumières*. París: Vrin. 221 págs.
- (2009). *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. París: Vrin. 176 págs.
- Cornille, Jean-Louis (2001). *La lettre française. De Crébillon fils à Rousseau, Laclos, Sade*. Lovaina: Peeters. 131 págs.
- Creighton, Douglas (sep. de 1956). «Man and Mind in Diderot and Helvétius». En: *PMLA* 71.4, págs. 705-724.
- Dauphin, Claude (2011). «La Querelle des Bouffons: crise du goût musical et scission du royaume sous Louis XV». En: *Synergies 4: Espagne*, págs. 139-153.
- Deprun, Jean (1989). «Fontenelle, Helvétius, Rousseau et la casuistique du mensonge». En: *Fontenelle: actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987*. Ed. por Alain Niderst. París: PUF, págs. 423-431.

- Ehrard, Jean (1994). *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. París: Albin Michel. 861 págs.
- Fedi, Laurent (2004). «Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux». En: *L'homme perfectible*. Ed. por Bertrand Binoche. Seyssel: Champ Valon, págs. 170-199.
- Goodman, Dena (1991). «The Hume-Rousseau affair: from private *querelle* to public *procès*». En: *Eighteenth-Century Studies* 25, págs. 171-201.
- Gouhier, Henri (1983). *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*. París: Vrin. 480 págs.
- Grissis, Snaith (Winter de 2011). «Visualizing “Race” in the Eighteenth Century». En: *Historical Studies in the Natural Sciences* 41.1, págs. 41-103.
- Grøethuysen, Bernhard (1966). *Philosophie de la Révolution française*. París: Gonthier. 224 págs.
- MacPhail, Eric (Primavera de 1999). «Diderot and the Plot of History». En: *New Literary History* 30.2: *Cultural Inquiries*, págs. 439-452.
- McKeon, Michael (Verano de 2005). «Recent Studies in the Restoration and Eighteenth Century». En: *Studies in English Literature, 1500-1900* 45.3: *Restoration and Eighteenth Century*, págs. 707-771.
- Ferrer, Anacleto, ed. (2008). *La querrelle de los bufones*. Editado y anotado por Anacleto Ferrer. Traducido por A. Ferrer, B. Chilet y M. Hamerlick. Valencia: Museu Valencià de la Il·lustració y de la Modernitat. 235 págs.
- Ndiaye, Aloyse-Raymond (2000). «Les preuves de Dieu chez Rousseau, Malebranche et le “Militaire Philosophe”». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 111-133.
- Pariante, Jean-Claude (2002). «L'effacement du logique chez Condillac». En: *Condillac. L'origine du langage*. Ed. por A. Bertrand. París: PUF, págs. 57-83.
- Peñalver-Simo, Mariano (1991). «Hombre y tiempo en el pensamiento de Diderot». En: *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 1, págs. 143-162.
- Rostand, Jean (1951). «La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot». En: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 4.3-4, págs. 213-222.
- Salaün, Franck (2004a). «Diderot et le concept de perfectibilité». En: *L'homme perfectible*. Ed. por Bertrand Binoche. Seyssel: Champ Valon, págs. 200-217.
- Tinland, Franck (2004). «État de nature et perfectibilité: effacement d'une origine». En: *L'homme perfectible*. Ed. por Bertrand Binoche. Seyssel: Champ Valon, págs. 59-90.

Vermeren, Patrice (2011). «La república independiente, el poder constituyente y el héroe de la emancipación». En: *Revista de Filosofía* 67, págs. 65-85.

Fuentes secundarias: Erudición filosófica

Cassirer, Ernst (1970). *Rousseau, Kant, Goethe: Two essays*. Con introducción de Peter Gay. Princeton: Princeton University Press. 99 págs.

Gibson, James (sep. de 1966). «Organizations Theory and the Nature of Man». En: *The Academy of Management Journal* 9.3: *Theories of Organization*, págs. 233-245.

Goldschmidt, Victor Ernest (1984a). *Écrits Tome 2. Études de Philosophie Moderne. Spinoza - Montesquieu - Rousseau - Hegel - Schopenhauer*. París: Vrin. 272 págs.

Gossiaux, Pol-Pierre (1995). *L'homme et la nature: genèse de l'anthropologie à l'âge classique, 1580-1750*. Bruselas: De Boeck Université. 402 págs.

Harris, Marvin (1998). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo Veintiuno. 690 págs.

Herzfeld, Michael (1987). *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe*. New York: Cambridge University Press. 260 págs.

Lalande, André (1980). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. París: Presses Universitaires de France. 1323 págs.

Störig, Hans (2000). *Historia universal de la Filosofía*. Trad. por Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos. 808 págs.

Referencias bibliográficas

Abreviaturas

- CGP *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. En OCP Tomo III, págs. 951-1041.
- DCS *Sobre el Contrato social*. En OCP Tomo III, págs. 347-470.
- DOI *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hom-
bres (Segundo discurso)*. En OCP Tomo III, págs. 111-237.
- DRE *Última respuesta de Jean-Jacques Rousseau de Ginebra [a Bordes]*. En OCP
Tomo III, págs. 71-96.
- DSA *Discurso sobre las Ciencias y las Artes (Primer discurso)*. En OCP Tomo III,
págs. 3-107.
- EDC *Esbozos de las Confesiones*. En OCP Tomo I, págs. 1148-1164.
- EDE *Emilio, o sobre la Educación*. En OCP Tomo IV, págs. 241-877.
- EMF *Émile, première version (Manuscrit Favre)*. En OCP Tomo IV, págs. 53-238.
- ENC *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers,
par une société de gens de lettres*. Se indica volumen y plancha como loca-
lizador.
- EOL *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. En OCP Tomo V, págs. 373-429.
- ICH *Institutions chimiques*, pág. 360.
- LAB *Carta a Christophe de Beaumont, Arzobispo de París*. En OCP Tomo IV,
págs. 925-1030.
- LAM *Cuatro cartas a Malesherbes*. En OCP Tomo I, págs. 1130-1147.
- LAV *Carta a Voltaire*. En OCP Tomo IV, IV:1059-1075.
- LCF *Las Confesiones*. En OCP Tomo I, págs. 1-656.
- LMO *Cartas Morales*. En OCP Tomo IV, págs. 1081-1118.
- MCL *Idea de método para la composición de un libro*. En OCP Tomo II, págs. 1242-1247.
- NAL *Narcisse o el amante de sí mismo*. En OCP Tomo II, págs. 797-1046.
- OCP *Œuvres Complètes*. Edición *Bibliothèque de la Pléiade* en 5 tomos. Con-
sultar referencia completa en «Fuentes primarias: Rousseau»: Tomo 1,

- Rousseau 2001; Tomo II, Rousseau 2000; Tomo III, Rousseau 2003b; Tomo IV, Rousseau 1999b; Tomo V, Rousseau 1995.
- PCC *Projet de Constitution pour la Corse*. En OCP Tomo III, págs. 901-950.
- RJJ *Rousseau juez de Jean-Jacques*. En OCP Tomo I, págs. 657-992.
- RPS *Ensoñaciones de un paseante solitario*. En OCP Tomo I, págs. 993-1099.

Referencias autor-año

- Aarsleff, Hans (2002). «Condillac a-t-il trop donné aux signes? (Condillac et Wittgenstein)». En: *Condillac. L'origine du langage*. Ed. por A. Bertrand. París: PUF, págs. 85-111.
- Alvarez, Mariano (2007). *Teoría de la historicidad*. Madrid: Síntesis. 376 págs.
- Andrade, Oswald y Leslie Bary (jul. de 1991). «Cannibal Manifesto». En: *Latin American Literacy Review* 19.38, págs. 38-47.
- Baczko, Bronislaw (1974). *Rousseau, solitude et communauté*. Traducido por Claire Brendel-Lamhort. París: Mouton. 420 págs.
- Berlin, Isaiah (2003). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza. 332 págs.
- Bernardi, Bruno (2004). «L'art de généraliser». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por A. Charrak y J. Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 155-169.
- Beyssade, Jean-Marie (1988). «Rousseau et la pensée du développement. Facultés virtuelles et développement chez J.-J. Rousseau». En: *Entre forme et histoire*. Ed. por B. Balan O. Bloch y P. Carrive. París: Meridiens-Klincksieck, págs. 195-214.
- (2002). «Choix des principes et irréversibilité du temps chez Jean-Jacques Rousseau». En: *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 131-147.
- Binoche, Bertrand (2004). «Les équivoques de la perfectibilité». En: *L'homme perfectible*. Ed. por Bertrand Binoche. Seyssel: Champ Valon, págs. 13-35.
- Boulad-Ayoud, Josiane (2000). «Rousseau et le romantisme allemand». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 189-201.
- Burgelin, Pierre (1973). *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Facsímil ed. 1952. París: Vrin. 598 págs.
- Cassirer, Ernst (1970). *Rousseau, Kant, Goethe: Two essays*. Con introducción de Peter Gay. Princenton: Princenton University Press. 99 págs.

- (1984). «L'unité dans l'œuvre de Rousseau». En: *Pensée de Rousseau*. Ed. por Gérard Genette y Tzvetan Todorov. Tours: Éditions du Seuil, págs. 41-65.
 - (2006). *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Traducido por Marc B. de Launay. Prefacio de Jean Starobinski. Barcelona: Hachette. 131 págs.
 - (2008). *La philosophie des Lumières*. Traducido y presentado por Pierre Quillet. París: Fayard. 354 págs.
- Charrak, André (2003). *Empirisme et métaphysique: l'«Essai sur l'origine des connaissances humaines» de Condillac*. París: Vrin. 158 págs.
- Chavarot, Jean-Marc (2009). *Sensibilité et sensivité chez Jean-Jacques Rousseau*. Prefacio de Arlette Joli. Argenteuil: Le Cercle herméneutique. 216 págs.
- Cladis, Mark (1995). «Tragedy and Theodicy: A Meditation on Rousseau and Moral Evil». En: *The Journal of Religion* 75.2, págs. 181-199.
- Collinet, Michel (mayo de 1962). «L'homme de la nature ou la nature de l'homme». En: *Le Contrat Social* VI.3.
- Condillac, Étienne Bonnot (2002). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. París: Vrin. 192 págs.
- Deprun, Jean (1989). «Fontenelle, Helvétius, Rousseau et la casuistique du mensonge». En: *Fontenelle: actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987*. Ed. por Alain Niderst. París: PUF, págs. 423-431.
- Derathé, Robert (1948). *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. París: PUF. 203 págs.
- (1950). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. París: PUF. 463 págs.
 - (1984). «L'homme selon Rousseau». En: *Pensée de Rousseau*. Ed. por G. Genette y T. Todorov. Tours: Éditions du Seuil, págs. 109-124.
- Durkheim, Émile (Ene.-Feb. Mar.-Abr. de 1918). «Le Contrat social de Rousseau». En: *Revue de Métaphysique et Morale*, págs. 1-23.
- (1919). «La pédagogie de Rousseau». En: *Revue de Métaphysique et Morale* XXVI, págs. 152-180.
- Emery, Leon (1961). «Rousseau and the Foundations of Human Regeneration». En: *Yale French Studies* 28: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 3-12.
- Fedi, Laurent (2004). «Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux». En: *L'homme perfectible*. Ed. por Bertrand Binoche. Seyssel: Champ Valon, págs. 170-199.
- Ferrater-Mora, José (1979). *El ser y la muerte*. Barcelona: Planeta. 215 págs.

- Goffman, Erving (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu. 278 págs.
- Goldschmidt, Victor Ernest (1983). *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. París: Vrin. 803 págs.
- Goodman, Dena (1991). «The Hume-Rousseau affair: from private *querelle* to public *procès*». En: *Eighteenth-Century Studies* 25, págs. 171-201.
- Gouhier, Henri (1963). «Ce que le vicaire doit à Descartes». En: *Présence de Jean-Jacques Rousseau. Entretiens de Genève 1962*. Ed. por Société Jean-Jacques Rousseau de Genève. Tomo XXXV de los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau de Genève*. Ginebra: Libraire Armand Colin, págs. 139-160.
- (1976). *Filosofía e religione in Jean-Jacques Rousseau*. Trad. por Maria Garin. Roma: Laterza. 369 págs.
- (1983). *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*. París: Vrin. 480 págs.
- (1984). *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Facsímil ed. 1970. París: Vrin. 288 págs.
- Gourevitch, Victor (2012). «A Provisional Reading of Rousseau's Reveries of the Solitary Walker». En: *The Review of Politics* 74, págs. 489-518.
- Grimm, Friedrich Melchior (1981). *La correspondance littéraire*. 2 volúmenes. Uppsala: Upsaliensis Academiae.
- Groethuysen, Bernhard (1949). *J.-J. Rousseau*. París: Gallimard. 340 págs.
- (1985). *J.-J. Rousseau*. Trad. por Aurelio Garzón del Camino. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 404 págs.
- Guichet, Jean-Luc (2006b). *Rousseau, l'animal et l'homme: l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. París: Éditions du Cerf. 465 págs.
- Hanley, Ryan Patrick (Abr. de 2012). «Rousseau's Virtue Epistemology». En: *Journal of the History of Philosophy* 50.2, págs. 239-263.
- Harris, Marvin (1998). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo Veintiuno. 690 págs.
- Hume, David (1766). *A concise and genuine account of the dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau: with the letters that passed between them during their controversy. As also, the letters of the Hon. Mr. Warpole, and Mr. D'Alambert, ... Translated from the French*. Oxford: Oxford Text Archive.
- Jimack, Peter (1960). *La genèse et la rédaction de l'Emile de J.-J. Rousseau: étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution*. Vol. 13. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. 425 págs.

- Lévi-Strauss, Claude (1972). «Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre». En: *Presencia de Rousseau*. Traducido por Jorge Pérez. Buenos Aires: Nueva Visión, págs. 9-19.
- Locke, John (1983). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. París: Vrin.
- Magritte, René (1997). *Les mots et les images*. Bruselas: Labor. 270 págs.
- Marshall, Terence (nov. de 1978). «Rousseau and Enlightenment». En: *Political Theory* 6.4: *Jean-Jacques Rousseau*, págs. 421-455.
- Martin-Haag, Éliane (2004). «Le discours généalogique et le problème de son statut». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por André Chartrak y Jean Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 87-102.
- Masson, Pierre-Maurice (1916). *La religion de Rousseau*. 3 vols. París: Hachette.
- Masters, Roger (Agt. de 1975). «The Social Problem in the Philosophy of Rousseau by John Charvet; Anthropologie et Politique. Les principes du Système de Rousseau by Victor Goldschmidt». En: *Political Theory* 3.3, págs. 340-344.
- (1976). *The political philosophy of Rousseau*. Princenton: Princenton University Press. 464 págs.
- (2012). *La philosophie politique de Rousseau*. Lyon: ENS Éditions. 520 págs.
- May, George (1969). *Rousseau par lui-même*. París: Éditions du Seuil. 189 págs.
- Medina, David (1998). *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad*. Barcelona: Destino. 436 págs.
- Morley, John (1905). *Rousseau*. 2 vols. Londres: MacMillan.
- Philonenko, Alexis (1984). *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du Malheur*. 3 vols. París: Vrin.
- Pintor-Ramos, Antonio (2007). *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. 366 págs.
- Platón (2000). *La república*. Madrid: Alianza Editorial. 605 págs.
- Plutarco (2001). *Vies parallèles*. París: Gallimard. 2296 págs.
- Ramos, Iago (2012). «Recepción y proyección emotiva de Jean-Jacques Rousseau en el s. XX». En: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 39, págs. 137-170.
- Rostand, Jean (1951). «La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot». En: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 4.3-4, págs. 213-222.
- Rousseau, Jean-Jacques (1995). *Œuvres Complètes Tome V: Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 1928 págs.
- (1999b). *Œuvres Complètes Tome IV: Émile. Éducation - Morale - Botanique*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 1958 págs.

- Rousseau, Jean-Jacques (2000). *Œuvres Complètes Tome II: La Nouvelle Héloïse. Théâtre - Poésies. Essais Littéraires*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 2051 págs.
- (2001). *Œuvres Complètes Tome I: Les Confessions et autres textes autobiographiques*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 1969 págs.
- (2003b). *Œuvres Complètes Tome III: Du Contrat social. Écrits Politiques*. París: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade. 1978 págs.
- Rueff, Martin (2003a). *Anthropologie et poétique la notion de modèle chez Jean-Jacques Rousseau*. Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses. 2024 págs.
- Schinz, Albert (1927). *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes*. París: Alcan. 52 págs.
- Soëtard, Michel (2012). *Rousseau et l'idée de l'éducation*. París: Honoré-Champion. 264 págs.
- Spaas, Lieve (2000). «Rousseau et fractures de l'identité». En: *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Ed. por I. Schulte-Tenckhoff J. Boulad-Ayoud y P.-M. Vernes. París: L'Harmattan, págs. 247-258.
- Starobinski, Jean (1971). *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Saint-Amand: Gallimard. 457 págs.
- (1983). *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Traducido por Santiago González Noriega. Madrid: Taurus. 230 págs.
- (2001). «Chapter 13: The Motto Vitam impedere vero and the Question of Lying». En: *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 365-396.
- Steward, Philip (2012). *Éditer Rousseau. Enjeux d'un corpus (1750-2012)*. Lyon: ENS Éditions. 336 págs.
- Störig, Hans (2000). *Historia universal de la Filosofía*. Trad. por Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos. 808 págs.
- Trousseau, Raymond y F. Eigeldinger, eds. (2006). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. París: Honoré-Champion. 961 págs.
- Van Staen, Christophe (2006). «Une "pensée du vivant" dynamique et hétérogène. Réflexions sur le Rousseau de Christian Destain, Jean-Luc Guichet et Yves Vargas». En: *Revue belge de philologie et d'histoire* 84.4, págs. 1141-1159.
- (2008). «La masque ou la chair». En: *Revue philosophique de Louvain* 106.3, págs. 557-587.
- Vargas, Yves (2005). *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*. Pantin: Le Temps des Cerises. 213 págs.

- Velkley, Richard (2002). *Being after Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press. 192 págs.
- Weiss, Penny (feb. de 1987). «Rousseau, antifeminism and Woman's Nature». En: *Political Theory* 15.1, págs. 81-89.
- Zernik, Éric (2004). «Le discours généalogique et le problème de son statut». En: *Rousseau et la philosophie*. Ed. por André Charrak y Jean Salem. París: Publications de la Sorbonne, págs. 57-69.