



**Universidad de Granada**  
**Facultad de Filosofía y Letras**

## **TESIS DOCTORAL**

**TÍTULO: *LENGUAJE, CULTURA Y POLÍTICA EN ROUSSEAU. DE LA TEORÍA DE LA MÚSICA AL CONTRATO SOCIAL***

**AUTOR: José Antonio Antón Amiano**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II**

**PROGRAMA DE DOCTORADO FILOSOFÍA**

**GRANADA 2015**

Editor: Universidad de Granada.Tesis Doctorales  
Autor: José Antonio Antón Amiano  
ISBN: 978-84-9125-228-3  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/40804>

- PRÓLOGO.....	5-7
----------------	-----

## 1ª Parte: Música y lenguaje en Rousseau

<b>I – DE LA MÚSICA AL LENGUAJE: cómo se fragua el pensamiento lingüístico de Rousseau</b>	
1-Introducción.....	8-10
2-Al principio fue la música.....	10-13
3-Direcciones múltiples.....	13-21
4-Diacronías del lenguaje y la música.....	22-30
<b>II – LA TEORÍA DEL LENGUAJE en el <i>EOL</i> y en el <i>Segundo Discurso</i></b>	
1-El <i>EOL</i> y su lugar en la obra de Rousseau.....	31-37
2-La cuestión del origen en Rousseau (excursus)	
2.1- Origen y naturaleza.....	38-44
2.2- ¿Historia sin naturaleza?.....	44-50
3-El origen del lenguaje:	
3.1-“L´embarras de l´origine des langues”.....	50-59
3.2- Lenguaje, libertad e igualdad.....	59-62
3.3 -El lenguaje de acción y su relación con el origen del lenguaje...	62-66
3.4 -Las pasiones.....	66-71
3.5 -El canto y la palabra.....	71-73
3.6 -El carácter figurado del lenguaje.....	73-77
3.7 -Acerca de la primera lengua.....	77-80
4-El advenimiento de la escritura.....	81-94
<b>III- ROUSSEAU ANTROPÓLOGO</b>	
1- Ir lejos para ver de cerca.....	95-97
2-La teoría de los climas.....	97-100
3- <i>Les premiers temps</i> o el segundo origen.....	100-107
4- Estado de guerra y piedad.....	107-111
5-Salvajismo-barbarie-civilización.....	112-115
6- El Sur.....	115-123
7- El Norte.....	124-126
<b>IV – EVOLUCIÓN DE LAS FORMAS CULTURALES</b>	
1-La imagen del mundo antiguo.....	127-131
2-La deshumanización del arte y de las lenguas.....	131-135
3-La imitación artística: <i>ut pictura poesis</i> .....	135-142
<b>V- DEL LENGUAJE A LA POLÍTICA: el último capítulo del <i>EOL</i>.....</b>	<b>143-149</b>

## **2ª Parte: LENGUAJE, CULTURA Y POLÍTICA**

### **I- LA CRÍTICA DE LA CULTURA**

- 1- Rousseau escritor contracultural: el *Premier Discours*.....151-155
- 2- Rousseau y el teatro:
  - 2.1-La construcción de la opinión pública: el *Préface à Narcisse*.....155-167
  - 2.2-La ruptura con los *philosophes* : la *Lettre à D'Alembert*.....167-178

### **II- ROUSSEAU NOVELISTA: la reforma literaria**

- 1- Los motivos del lobo: *excursus* sobre la escritura.....179-185
- 2- *Julie* y la búsqueda del gran público:
  - 2.1· Nuevos medios, viejos anhelos.....186-189
  - 2.2· Un juego de espejos: los prefacios de la novela.....189-191
  - 2.3· La autocontradicción literaria.....191-195
  - 2.4· El mundo rural: comunidad y transparencia.....195-209
  - 2.5· Pasión, virtud y felicidad.....209-216

### **III- ROUSSEAU EDUCADOR: la educación del nuevo hombre**

- 1- *Emile*, ¿tratado de educación?.....217-219
- 2- ¿Educación privada?.....219-225
- 3- Lenguaje, educación y cultura:
  - 3.1· El llanto instituye el orden social.....226-228
  - 3.2· La educación lingüística.....228-232
  - 3.3· Robinson Crusoe.....232-239
  - 3.4· La educación sentimental.....239-244
- 4-El campo y la educación política.....244-250

### **IV- ROUSSEAU ESCRITOR POLÍTICO**

- 1 – “Todo pasa por la política”: el problema de la unidad de la obra....251-254
- 2 - El *Contrato Social*:
  - 2.1· del estado de naturaleza al pacto social.....255-266
  - 2.2· voluntad general y soberanía.....266-271
  - 2.3· leyes, pueblos y gobiernos.....271-276
  - 2.4· la democracia.....276-279
  - 2.5· la cuestión de la propiedad.....279-283
- 3-Políticas económicas.....283-291
- 4-Políticas educativas .....291-305
- 5-Comunidad cultural y comunidad política.....305-324

### **V – EL ESCRITOR EN SU LABERINTO**

- 1 - ¿Quién soy yo? De la vocación de sinceridad a la inagotabilidad del proceso introspectivo.....325-330
- 2- ¿Quién es el autor? El dilema existencial entre la persona y el autor..330-336
- 3- El valor de la escritura: la unidad recuperada.....336-342
- CONCLUSIONES.....343-346

*“Has esperado y comprendido el lenguaje  
de esa nueva estirpe y supiste leer en su alma.  
Para tu corazón hinchado de deseo de un signo  
ha sido suficiente; y es por signos  
que desde siempre los dioses nos han hablado”*

*(F. Hölderlin, Rousseau)*

“Los pájaros trinan, sólo canta el hombre, y uno no puede escuchar un canto o una sinfonía sin decirse al instante: aquí hay otro ser sensible”<sup>1</sup>

## **PRÓLOGO**

Esta tesis traza una doble perspectiva sobre la cuestión del lenguaje. Por un lado, examinamos la teoría lingüística de Rousseau, su génesis musical, sus proposiciones fundamentales y su imbricación con otras partes de su sistema. El lenguaje es el primer elemento de humanización y socialización, cumple por tanto examinar su origen y desarrollo para comprender el devenir humano y su situación presente. Por otro lado, pretendemos establecer en nuestra segunda parte un dominio práctico, aquí entendido como discurso transformador de la realidad, que no sólo describe pormenorizadamente las condiciones de la alienación en las que está inserto el propio discurso, sino que establece las condiciones de superación de tal estado. Esta es la razón por la que consideramos esta perspectiva desde el dominio de la praxis social y política, que es a nuestro juicio la finalidad última de la obra<sup>2</sup>, la aspiración práctica si se quiere de un sistema teórico que no puede entenderse ni separado de esta finalidad ni segmentado en elementos autónomos o, incluso, incompatibles.

El primer problema con el que tropieza nuestro intento es la existencia misma de una teoría lingüística en Rousseau. Wyss ha dejado abierta la pregunta:

“Pero, en primer lugar, ¿hay un pensamiento lingüístico en Rousseau? Al menos no constituye un cuerpo fácil de aislar: está esparcido en la obra entera del escritor; hay que reconstituirla con la ayuda del *Essai sur l'Origine des Langues*, los escritos sobre la música, ciertas páginas del *Emile*, de la *Nouvelle Héloïse*, del *Second Discours*, pero también con los principales pasajes de las obras autobiográficas, donde encontraremos una contribución indirecta pero preciosa de ese corpus”<sup>3</sup>.

Efectivamente, no es fácil aislar este dominio en primer lugar porque no parece concebido sino en relación con su antropología, en la que ocupa sin embargo una posición más relevante de lo que la tradición filosófica le ha asignado. Trazar las

---

<sup>1</sup> EOL, OC V, p. 421. Todas las referencias a las obras completas de Rousseau remiten a las *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, collection “Bibliothèque de la Pléiade”, 5 vol., 1959-1995, bajo la dirección de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. En un primer momento se darán las referencias correspondientes de la obra aludida y el volumen en el que se integra. Cuando se usen otras ediciones se señalará explícitamente. La traducción es nuestra, salvo indicación expresa de lo contrario. Hemos cotejado principalmente las traducciones en español de Mauro Armiño en Alianza editorial y, en caso de duda o discordancia, mostramos ambas traducciones o el término original.

<sup>2</sup> Para el concepto de praxis aquí aplicado nos remitimos a lo que dice Habermas en el prólogo a la segunda edición de *Teoría y praxis*: “La teoría indica las condiciones bajo las cuales ha sido objetivamente posible una autorreflexión de la historia del género; y nombra al mismo tiempo el destinatario que, con ayuda de la teoría, se puede ilustrar sobre sí y sobre su papel potencialmente emancipativo en el proceso histórico”. Ciertamente, Habermas se refiere aquí a la teoría social de Marx, origen de esta perspectiva teórico-práctica del discurso. Nosotros sugerimos que esta cuestión surge en Rousseau como discurso que pretende modificar a su interlocutor en vistas al cambio social y político. Habermas sostiene que “las teorías que según su estructura sirven para la clarificación de cuestiones prácticas están trazadas para pasar a formar parte de la acción comunicativa. Las interpretaciones que pueden alcanzarse en el marco de tales teorías no son inmediatamente efectivas en tanto que orientaciones para la acción; encuentran, más bien, su poder legítimo en el contexto terapéutico de una formación reflexiva de la voluntad”. Es en este punto donde queremos situar nuestro análisis de la obra de Rousseau en la segunda parte de nuestra tesis. J. Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos 1990, p.13,15 (1ª 1963)

<sup>3</sup> André Wyss, “L’accent ment moins que la parole” en VVAA, *Rousseau secondo Jean Jacques*, (1979), Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1980, p.98

características propias de este dominio parece tanto más necesario cuanto que tampoco los estudios sobre historia y filosofía del lenguaje parecen haber reparado excesivamente en él. Ahora bien, poner el foco sobre el lenguaje no implica mostrarlo separadamente, más bien pretendemos lo contrario, consideramos importante intentar integrarlo en el conjunto de su sistema, primero porque así parece haberlo concebido el mismo Rousseau y, segundo, porque desde nuestra situación presente una relectura de sus textos desde un cierto paradigma lingüístico-comunicativo nos puede proporcionar algunas claves de interpretación y transformación de nuestro mundo. Pero, ¿es que acaso Rousseau tiene algo que decir a nuestra época? Al menos así lo pretendía nuestro autor desde el momento en que estableció su interlocución con todo lector presente y futuro que intentara rebasar las constricciones de su tiempo y transformar el mundo en el que vive. Alguien que como nuestro autor se ha situado en el eje histórico de la modernidad, defendiendo y a la vez criticando las ideas ilustradas, puede tener algo que decir aún a una época dominada por la razón instrumental, heredera de aquel proyecto. Para alguien que busque no sólo comprender su época, sino cambiarla, puede decirse que Rousseau es un autor cada vez más moderno y necesario.

Como hemos dicho, nuestro propósito es revisar la teoría del lenguaje de Rousseau para ponerla en relación con su teoría sobre la sociedad y con su pensamiento político. Puede decirse de otro modo que entendemos la obra de Rousseau como un todo y nos proponemos tratarla sistemáticamente, aunque sugerimos que la cuestión del lenguaje puede ser una buena puerta de entrada para mostrar la relación entre sus partes y esclarecer aspectos de este sistema, especialmente en la génesis y alcance de algunas ideas. Para ello hemos decidido dividir esta tesis en dos partes del siguiente modo: la primera se ocupa de su producción en los años cuarenta y mediados de los cincuenta, centrándose en sus reflexiones sobre la música y el lenguaje y que, en el contexto de su antropología filosófica y cultural, enlazan con la segunda parte donde, tomando como puntos de referencia su reforma personal y su salida de París, revisamos su obra literaria, pedagógica, política y autobiográfica desde la perspectiva de un programa de reforma social y política. Pese a que nuestro recorrido abarca toda la obra de Rousseau, hemos hecho especial hincapié en nuestra primera parte en los avatares y vinculaciones de una obra aparentemente menor, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, situándola como eje de la reflexión lingüística.

La antedicha división sigue un criterio que pretende ser en lo posible genético -si bien en más de una ocasión nos veremos obligados a cruzar textos que difieren en su relación cronológica- intentando establecer una cierta secuencia de su pensamiento en relación tanto con la época de producción como con la situación social y personal del autor, generalmente partiendo de lo que el mismo Rousseau dice. A efectos metodológicos tiene la ventaja de observar cómo germinan y se asientan ciertas ideas, cómo se desarrollan diferentes líneas de pensamiento que, en algunos casos acaban confluyendo. Además, podemos ver la obra próxima a su experiencia vital, hecho nada extraño a Rousseau, quien lo experimentará como un problema existencial y lo tematizará filosóficamente, de ahí el seguimiento de su periplo intelectual y personal que da un ligero tinte biográfico y narrativo a ciertas partes de nuestro trabajo. Los problemas de datación cronológica de algunos textos, el seguimiento de algunas líneas de pensamiento que pudieran diferir temporalmente o la misma división en dos partes pueden tal vez crear algunas dudas sobre su conveniencia, pero creemos que la visión de conjunto de la obra de Rousseau que queremos mostrar lo justifica. Quizás se puedan observar también ciertas limitaciones en una tesis que pretende tratar sobre el lenguaje y abarcar, al mismo tiempo, diferentes ámbitos del saber que rebasan el académicamente filosófico -siempre, claro está, que presupongamos que existe ese

límite en el ejercicio de la actividad filosófica-. La cita de Wyss inquiriere por la posibilidad de una teoría del lenguaje. En nuestra opinión, si tal posibilidad existe es inseparable de un conjunto de problemas que demandan finalmente una teoría general del ser humano y la sociedad. Y a nosotros nos interesa lo primero en función de lo segundo. Posiblemente, un planteamiento temático *in abstracto* de la cuestión lingüística arrojaría una impresión algo más académica pero, además de nuestra limitación al respecto, dejaría fuera la comprensión del dilema existencial del autor –la separación entre su vida y su obra-, su relación de amor-odio con la escritura y con formas culturales -incluida la filosofía- que, al tiempo que contribuye a su desarrollo impugna y, en general, su inserción problemática en la sociedad y época en que vivió. Estos aspectos que, de un modo u otro, han atraído tantas veces a los estudiosos de Rousseau y que le dan un tinte e incluso un encanto especial a su obra, no nos parecen negar la posibilidad de un sistema en Rousseau como a veces se ha dicho al hablar del “problema Rousseau”, al contrario, dan a esta pretensión sistemática una perspectiva práctica que es importante destacar.

En resumen, nuestra tesis sostiene en primer lugar que la teoría del lenguaje de Rousseau es relevante para comprender algunos de los problemas generales de su pensamiento filosófico, primero en vistas al esclarecimiento del surgimiento mismo de este pensamiento y, segundo, para entender la relación que el autor establece entre el orden cultural y político. Segundo, que el lenguaje es para Rousseau más que un objeto teórico, un elemento de transformación tanto personal como colectiva sobre el que es preciso actuar de manera renovada, revalorizando la función expresiva y asociativa que tenía en sus orígenes.



## 1 - DE LA MUSICA AL LENGUAJE: CÓMO SE FRAGUA EL PENSAMIENTO LINGÜÍSTICO DE ROUSSEAU

“Es al poeta a quien corresponde hacer poesía, y al músico el hacer música, pero es sólo al filósofo al que le incumbe hablar con propiedad de uno y otro”.

### 1 -Introducción

El periodo que se extiende desde 1742 hasta 1950 es para Rousseau un tiempo de tentativas. Por una parte las sus proyectos musicales, que abarcan, la composición musical, la reforma de su lenguaje técnico y el comienzo de la especulación teórica sobre la naturaleza de la música, lo que le llevará muy pronto -desde sus primeras óperas a sus artículos de l'*Encyclopédie*- a un inacabable debate con Rameau<sup>4</sup> que marcará indeleblemente la evolución teórica de sus escritos, tanto por el carácter marcadamente polemista de algunas obras como por la integración de elementos de reflexión aparentemente diversos. La otra parte es precisamente la de su proyecto más reconociblemente filosófico, a partir de la “iluminación de Vincennes” y de la publicación de su exitoso *Primer Discurso* en 1750<sup>5</sup>.

Ambos proyectos, el musical y el filosófico, parecen entrecruzarse de un modo llamativo: ¿hay una relación sistemática entre ambos o bien se trata de dos proyectos dispares sometidos al azar de las circunstancias vitales del autor? Y, en su caso, ¿cómo se relacionaría con el resto de su pensamiento? Este es un camino que no se ha examinado con la misma atención que otros enfoques de su obra. Es cierto que las mismas explicaciones autobiográficas de Rousseau tienden a renegar de su condición de escritor y a reivindicarse como músico, tras una larga carrera como escritor, expresando así una aparente antinomia entre el género musical y el filosófico. Pero esta reconstrucción autoexplicativa es un dato más, aunque a nuestro entender lo suficientemente interesante para que, al tiempo que analizamos su obra, no perdamos de vista el recorrido vital e intelectual del autor.

En el plano de la composición y ejecución musical Rousseau estrenó en 1745 *Les Muses Galantes*, lo que supuso su primer choque con Rameau, quien lo calificó de impostor y plagiaro; también reconstruyó las *Fêtes de Ramire*, ópera, con otro título, del tandem Rameau-Voltaire y que Rousseau retocó por encargo. Por último, en 1746

---

<sup>4</sup> Su obra de referencia es el *Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels*, 1722, con la que que Rousseau aprendió los principios de la composición musical. Tras la publicación de la *Lettre sur la musique française*, Rameau replica con las *Observations sur notre instinct pour la musique et son principe* (1754), les *Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie* (1755) y la *Suite des Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie* (1756) y la *Lettre a l'Abbé Arnauld*, 1756), obras en las que defiende la superioridad del principio de armonía y critica los errores y contradicciones de Rousseau en l'*Encyclopédie* y en la *Lettre sur la musique française (Examen de deux principes* O.C. V, intro CXLVI-CXLVII). Rousseau considera que sus artículos musicales son una respuesta erudita a Rameau: “En lugar de hacer canciones a mis enemigos, les hago artículos de Diccionario ». CC., 146, tII, pp.112-113, cfr. *Dictionnaire de musique*, OC V, intro., CCLXXI.

<sup>5</sup> Rousseau ha señalado el momento de su trasmutación de músico a escritor como el origen de sus desgracias, así en el arranque del libro VIII de *Las Confesiones*, donde dejando atrás sus actividades musicales se dispone a hablar del *Primer Discurso*, dice: “He debido hacer una pausa al final del precedente libro. Con este comienza en su primer origen la larga cadena de mis desgracias », *Les Confessions*, VIII, O.C. I, p.349. En *Rousseau juge de Jean Jacques*, añadirá : « Su vida está cortada en dos partes que parecen pertenecer a dos individuos diferentes (...) es decir, el tiempo en que él ha publicado libros marca la muerte de uno y el nacimiento del otro » O.C. I, p. 676.

compuso *l'Allée de Silvy*. Todas estas obras musicales, más o menos tentativas, son más significativas por su encuentro con Rameau, e, incidentalmente con Voltaire, y, sobre todo, por el repudio, escenificado públicamente, del primero<sup>6</sup>.

Pero también había propuestas teóricas. En 1742 Rousseau se presentó en París ante la Academia de ciencias con un innovador método del lenguaje musical que pretendía simplificar el sistema de notación. Rechazado su nuevo método, publicó en 1743 la *Dissertation sur la musique moderne*, junto a un informe publicado en el diario *Le Mercure* en febrero de 1743, exponiendo públicamente su proyecto de reforma en el ámbito técnico de la música. Pese al rechazo, la Academia presagió su futuro filosófico al constatar que “esta obra está hecha con arte y enunciada con mucha claridad”<sup>7</sup>. En esta misma época de los 40, pero sin una datación segura en muchos casos, Rousseau comenzó a pergeñar por escrito sus ideas musicales, aún incipientes, en principio alrededor de las diferencias entre la ópera italiana y francesa. Los años 40 se cierran para él con un encargo significativo: escribir los artículos de música de *L'Encyclopédie*, redactados apresuradamente entre Enero y Marzo de 1749<sup>8</sup>.

La década de los 50 es, sin embargo, el período en el que sus ideas toman cuerpo y, aunque hay varios centros de interés, comienzan ya a producirse convergencias sistemáticas. La maduración filosófica que se produce en Rousseau a lo largo de estos escritos sobre la música, en función de la fundamentación que trata de darles, así como la toma de partido ilustrado y la no desdeñable afirmación de su identidad en la escena pública, son convergentes con aspectos centrales de sus dos Discursos.

Sin embargo, todo esto simplemente pudo no haber ocurrido pues, pese a los vaticinios de Rameau, Rousseau triunfó plenamente en el campo musical en 1752 con el estreno de su ópera *Le Devin du village* que, pese a su éxito en Fontenaibleau ante el rey, alejó de modo definitivo y por voluntad propia a su autor de la carrera musical. Pese a la posibilidad de una pensión vitalicia ofrecida por Luis XV, Rousseau –según su propio testimonio- prefirió preservar su independencia<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Al preestreno de *Les Muses Galantes* asistió Rameau quien, indignado, acusó a Rousseau de plagio e impostor, ver *Les Confessions*, I, pp.333-335. Rousseau retocó, por encargo de Richelieu, *Les Fêtes de Ramire*, compuesta por el tandem Rameau-Voltaire, lo que le alejó aún más del primero, aunque no aún del segundo, *ibid.* p.335-338. Ver también OC. V, *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (a partir de ahora *EOL*), introd. VII.

<sup>7</sup> *Correspondance Générale de JJ Rousseau* (a partir de ahora *C.G.*), collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Théophile Dufour, Armand Colin, Paris 1924 (20 volúmenes), I, Appendice VI, p.384, (hay otra edición: JJ Rousseau, *Correspondance complète*, ed. Critique établie et annoté par R.A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire – Oxford, The Voltaire foundation, 1965-1998, 52 vol. Cuando nos refiramos a ella, mediante citas de otros autores que usan esta edición, usaremos las siglas *CC*). Rameau objetó que aunque los signos eran sencillos y claros, no podían ser seguidos con la rapidez de ejecución necesaria, cuestión en la que Rousseau coincide, ver *Les Confessions*, VII, p.285 y *Dictionnaire de Musique*, «Caractères de musique». Rousseau volverá sobre la cuestión, en *Emile* II, donde aconseja que Emilio no se de prisa en aprender a leer ni palabras ni música: “Un canto llega al oído más fielmente que al ojo”, p.405.

<sup>8</sup> «(Diderot) me propuso la parte de la música que yo acepté y que ejecuté muy deprisa y muy mal en tres meses», *Les Confessions*, VII, p. 348 y n. 1. Rousseau los firmó con la letra S. Para una comparación de las nuevas entradas en el *Dictionnaire de Musique*, OC V, pp.1734-1739, e Introd. CCLXIX. Para más detalle ver la Introducción general y las particulares de la obra señalada y del *Origine de la mélodie*, en O.C. V.

<sup>9</sup> A partir de 1751 Rousseau ha iniciado otro proyecto: el de su reforma personal. Rousseau busca su libertad e independencia económica, a la vez que renuncia a los símbolos de su clase: ropa, espada, reloj: «Renuncié para siempre a todo proyecto de fortuna y ascenso», *Les Confessions*, VIII, p.362. Rousseau renunciaría más adelante a una pequeña pensión ofrecida por Federico de Prusia y a otra más generosa ofrecida por el rey Jorge de Inglaterra, negociada discretamente por David Hume, ver R. Zaretsky & J.T. Scott, *La querrela de los filósofos*, Buridán, m 2010 (Yale, 2009), p.158, 191-192. Su resolución fue la de sostenerse como copista “a tanto la página”, sólo entre 1770 y 1777 copió no menos

Rousseau parece sustituir progresivamente la composición musical por la especulación filosófica. A fines de 1951 publicó su *Lettre à Grim*, pero donde sus escritos musicales de los 40 y los artículos enciclopédicos hallarán una primera expresión teórica relativamente integrada es con la *Lettre sur la musique française*, escrita en 1752. A partir de aquí, y con una datación imprecisa, Rousseau desarrollará sus ideas musicales y lingüísticas en diversas obras en las que nos centraremos. Estas obras desarrollan un complejo de teoría musical, estética, filosofía y antropología en los que se desarrollan diferentes ideas: la crítica del concepto de armonía, la defensa de la melodía como principio de la música, el origen simultáneo de música y lenguaje, el carácter expresivo de éste, la explicación del devenir histórico en función de su separación, la crítica de la cultura. Este último aspecto es central en su *Primer Discurso*, logrando la integración teórica de muchos de estos temas en el *Segundo Discurso*, si bien la existencia misma del *Ensayo sobre el origen de las lenguas (EOL)* muestra la incompletud de algunos de sus desarrollos. Es así como el debate sobre la música se abre a una reflexión general sobre la cultura y el ser humano, teniendo como eje la reflexión sobre el lenguaje y abarcando diversos dominios teóricos que van de la Gramática y la Retórica hasta la Climatología, pasando por la Anatomía, ensamblándose todo en una teoría general del ser humano o Antropología.

En resumen, podemos concluir que la primera parte de la década de los 50 fue para Rousseau un verdadero hervidero de ideas que le llevaron a investigar e interrelacionar campos en principio diversos. Vamos a intentar seguir su pensamiento en esta época, para ver cómo toman forma sus ideas relativas al lenguaje a través de su reflexión musical.

## 2 –Al principio fue la música

Su primera obra se ocupa del lenguaje musical, lo que indica ya el camino hacia la teoría lingüística; que su preocupación sea en este momento el sistema de escritura no deja de parecer casi un destino.

El interés de la *Dissertation sur la musique moderne* es que en ella se justifica una nueva notación musical por su simplicidad, inspirándose para ello en el modelo griego, que ya desde el principio Rousseau toma como referencia inalcanzable, pues nuestra música no logrará nunca aproximarse a la música griega -sostiene en la carta-. El afán de simplicidad no remite aquí, filosóficamente, a un criterio meramente metodológico, sino a un retorno imitativo a los orígenes de la cultura helénica. Incidentalmente, pero relevante para entender el desarrollo posterior de sus ideas, Rousseau destaca la síntesis de la simbología griega, donde las letras del alfabeto servían tanto para el lenguaje, como para la notación musical y aritmética:

“En lo que ellos eran más sabios y afortunados que nosotros, que estamos obligados a trabajar nuestra imaginación sobre una multitud de signos inútilmente diversificados”<sup>10</sup>.

---

de 11.200 páginas, Anacleto Ferrer (ed.), *Grimm, Diderot, Rousseau y D’Alembert: la querrela de los bufones*, MuVIM, Valencia, 2008, p.123.

<sup>10</sup> *Dissertation sur la musique moderne*, OC V, p. 168. El *Projet Concernant de nouveaux signes pour la musique* fue leído ante la Academia de ciencias en 1742. La *Dissertation sur la musique moderne* fue publicada separadamente en 1743 como respuesta a las críticas académicas recibidas.

Esta idea, que en principio parece limitarse a la notación musical, tiene algo de intuición prematura; será en escritos posteriores donde Rousseau establecerá su alcance, al sostener, que música y lenguaje surgieron juntos –lo que la lengua griega aquí parece atestiguar-. Este afán de simplicidad, a imitación de las lenguas antiguas, va unido a otra intuición interesante, aparentemente deducible del sentido de la cita de Lucrecio que encabezaba el texto (*Immutat animus ad pristina*): lo que tenemos nos parece lo mejor, si no conocemos otra cosa. Cada nuevo descubrimiento provoca un daño sobre las cosas y hechos de la antigüedad, modificando nuestros sentimientos acerca de sus logros. La ambigüedad respecto al progreso cultural, característica del *Primer Discurso*, aparece en esta reivindicación de la antigüedad<sup>11</sup>.

En una fecha probablemente no muy posterior a esta disertación, Rousseau escribe la *Lettre sur l'opéra italien et français*, aunque no la publica. Época aún de esbozos y tientos, en esta obra muestra su posición sobre las dos culturas musicales dominantes:

“La música italiana me place soberanamente, pero no me llega; la música francesa sólo me gusta porque me llega”<sup>12</sup>.

Su gusto musical va a variar posteriormente, pero Rousseau ya está perfilando aquí una distinción en principio estética entre agrado y emoción. Pese a que esta *Lettre* se posiciona a favor de la música francesa y de Rameau, el contexto de la discusión manifiesta algunos de los problemas teóricos en los que se verá envuelto posteriormente. La obra trata sobre el status de la ópera dentro del género artístico en un contexto de debate histórico. En la así llamada *querelle des anciens et modernes*, los defensores del modelo clásico negaban a la ópera el rango artístico de la comedia y la tragedia por la inferioridad ontológica de la música respecto a la palabra. Del clásico *ut pictura poesis* se seguía lógicamente el dictum *ut poesis musica*<sup>13</sup>. El transfondo intelectualista de este canon se vio reforzado por el cartesianismo:

“Los filósofos de los siglos XVII y XVIII habían considerado la música como un arte menor o –para ser más exactos- como un ‘lujo inocente, debido a su carácter ‘caprichoso’ y a su intrínseca carencia de racionalidad”<sup>14</sup>.

Esta inferioridad de la música se remonta a Platón y Aristóteles y es deudora, en último término, del concepto aristotélico de mimesis, eje sobre el que se articula la reflexión

---

<sup>11</sup> “Pues el bien que tenemos bajo la mano, si no hemos conocido nada más agradable, es preferido y visto como el mejor; un nuevo descubrimiento daña a las cosas antiguas y modifica nuestro sentimiento respecto a lo que existía antes, Lucrecio, *De rerum natura*, V. 1409-1412. Cfr. *Dissertation sur la musique moderne*, p. 155, n.1. Lucrecio había escrito «sensus» en lugar de «animus».

<sup>12</sup> *Lettre sur l'opéra italien et français*, OC V, p.255. En su introducción general al tomo V de las *Oeuvres Complètes*, B. Gagnebin data esta obra en 1742 (XVII). En la introducción especial a esta obra, Olivier Pot sostiene que no puede ser posterior a 1745 (LXXV) y sitúa su redacción después de Diciembre de 1744 (LXXVI)

<sup>13</sup> Béatrice Didier, *La musique des lumières*, PUF, Paris, 1985, p.19. Esta subordinación es la causa del carácter secundario que se atribuirá a la música pura: «Podría asombrar que, en un siglo que ha visto el triunfo de la fuga - no solamente con J.S. Bach a quien los filósofos no conocían - sino en la música francesa también, con François Couperin y tantos otros, la noción de música pura estuviera tan poco extendida», p. 20. Según Didier, tanto Lutero como el Concilio de Trento, prefieren la música cantada a la música pura por ser esta sospechosa de alguna suerte de depravación. Curiosamente, Rousseau rechaza la música pura por razones similares, pues ésta se limita a producir un placer sensitivo, p.267.

<sup>14</sup> Enrico Fubini, *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*, Madrid 1999 (Torino 1976), p. 201. Sin embargo, un estudio del número de entradas musicales en *L'Encyclopédie* –alrededor de 1700– permite a este autor afirmar que “la música no ocupaba, ni mucho menos, un lugar de segunda fila en el ámbito general de los enciclopedistas”, p. 206.

estética: la obra copia la realidad natural y, en su caso, la embellece; este modelo, con todas sus tensiones, perdura en el siglo XVIII<sup>15</sup>. Precisamente, el problema de la ópera del XVIII es, según Rousseau, la inverosímil correlación entre el canto y su objeto natural:

“No es posible imaginarse que dos personas conversen de modo natural cantando”, al menos no seriamente pues, “cuanto más grave es el tema mayor es la extravagancia (de la conversación)”<sup>16</sup>.

Se trata de un género donde la falta de naturalidad expresiva afecta a su calidad imitativa y, por tanto, artística. La ópera italiana, en lugar de tomar “lo que la fábula tiene de maravilloso, toma lo que la historia tiene de ilustre”, pretendiendo describir y exaltar una realidad, no una ficción. Sin embargo, a un texto operístico demasiado serio le suele acompañar una música demasiado viva y alegre; el *décalage* sólo podría evitarse eliminando la música –no parece considerar la posibilidad de una música menos alegre-, conclusión de Rousseau que presupone la preeminencia del texto o, al modo estético en que Rousseau lo plantea en esta época, la fealdad de la música se debe a una representación inapropiada del lenguaje.

Al contrario, en la ópera francesa, el texto se sostiene por su soporte musical. Como aquí el lenguaje verbal se desarrolla en un contexto fantástico la simbiosis con la música es menos chocante. Parece como si Rousseau considerara aún la ficción como el ámbito propio de la música, sin embargo no es así, pues elogia que los temas cantados se sigan del canto natural: los gritos de guerra, los sacrificios... Es decir, la música vale en la medida en que se acomoda al lenguaje, pero no es posible cualquier mezcla -por ejemplo el tono épico del discurso histórico no parece trasladable al canto-. Más adelante veremos que el origen del lenguaje está ligado a su distorsión metafórica de la realidad, por lo que en rigor se podría afirmar que la música es más propicia para la fábula que para la historia.

Ahora bien, en tanto que música la italiana es superior; es más, la música italiana es en realidad universal:

“La música italiana no es tan propia de la lengua y genio de su nación como para no combinar con todas las otras” (pues puede ser cantada en cualquier idioma, incluido el alemán y el francés, en este caso con ciertos ajustes estéticos). “La música italiana es incontestablemente una música universal y si pertenece a los italianos no es que su carácter sea propio a su lengua y nación, sino que ellos han sido los primeros que han encontrado el suficiente genio y fuego para darle ese carácter brillante”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> E. Cassirer dice que en el XVIII, “del mismo modo que hay leyes universales inviolables de la naturaleza, habrá leyes del mismo tipo y dignidad para la imitación de la naturaleza”, *Filosofía de la Ilustración*, FCE Mexico 1943 (1ª 1932), p. 309. Ver al respecto nuestro capítulo “La imitación artística: *ut pictura poiesis*”. Sobre la mimesis en Platón ver *República* III, X, *Sofista* 235e ss. y *Leyes* II, 669 ss. Sobre Aristóteles ver *Poética* 1448b, 5 ss. Sobre las diferencias entre ambos ver I. Düring, *Aristóteles*, UAM, México 1990 (Heidelberg, 1966), p. 264 ss.

<sup>16</sup> *Lettre sur l'opéra italien et français*, p.250. El paréntesis es nuestro. Esta afirmación puede parecer chocante en quien, más tarde, va a postular el carácter musical del primer lenguaje.

<sup>17</sup> *Ibid*, 254, nuestro el paréntesis. En la *Lettre sur la musique française* sostendrá aún que un francés puede cantar bien música italiana, pero no al contrario (p. 301). Véase, sin embargo, su giro en el *EOL*: “la lengua italiana, como la francesa, no es por sí misma una lengua musical”, VII, p. 392.

¿Se trata de la acción del espíritu universal sobre el *volksgeist*? Más bien diríamos que Rousseau no tiene aún una respuesta clara, pero ciertamente en esta época parece ya intuir que no se trata de una propiedad intrínseca del *bel canto*, aunque su análisis se verá constreñido durante un tiempo bajo el dominio de estas coordenadas nacionales. Pero si la música italiana tiene connotaciones universales, la música francesa sólo conviene a su lengua, pues,

“la mezcla de acentos extranjeros con la dulzura de los nuestros no ha podido nunca ser admitida”<sup>18</sup>.

Rousseau se debate en una ambigüedad aún no resuelta, que tiende a poner el acento, a veces, en el carácter de la lengua y, las más de las veces, en la unidad lengua-música. En suma, podemos ver dibujadas en la *Lettre*, al menos 3 cuestiones de largo alcance en el pensamiento de Rousseau:

1 – La música imita la palabra. Rousseau, que en esto sigue en realidad una concepción antigua en la que aún no ha profundizado, no abandonará nunca este punto de vista<sup>19</sup>.

2 – Hay una antítesis fundamental en el campo musical, entre dos conceptos y culturas musicales: la francesa y la italiana. Pero esta antítesis pasará de lo nacional a lo conceptual cuando Rousseau subsuma la música francesa como un caso del principio de armonía (teorizado por Rameau), ocurriendo lo mismo con la música italiana y el principio de melodía (teorizado por el mismo Rousseau). Esta antítesis tomará cuerpo nuevamente bajo parámetros geográfico-culturales en el *EOL*: las lenguas del Sur son melódicas, las lenguas del Norte racional-armónicas (pues armonía se asocia a lo racional). En este momento, sin embargo, Rousseau no ha desarrollado suficientemente esta antítesis, pues no ha establecido aún su teoría sobre la melodía, ni ha perfilado su teoría antropológica donde las antítesis se enmarcarán en la misma naturaleza humana. Su campo de reflexión se limita a la relación música-palabra desde parámetros estético-musicales.

3 - La oposición entre placer (físico) y sentimiento (moral), que adquirirá rango filosófico propio. La música italiana agrada al oído, pero la francesa toca el corazón. Después sostendrá lo contrario, cuando explique que el agrado es algo físico que se produce en el oído mediante la técnica de la armonía, un artificio intelectual en el fondo, del que la música francesa –sobre todo a causa de Rameau- es el mejor ejemplo. En cambio, la melodía expresa pasiones de índole moral y la música italiana representará, en principio, este sentido moral de la música, lo que se extenderá después al concepto geográfico del sur y, en general, a los orígenes mismos de la música y el lenguaje. Y todo esto ocurrirá, en realidad, porque habrá un giro lingüístico en su teoría, que pondrá el acento en las características del lenguaje, en tanto que constitutivo de la música.

### 3- Direcciones múltiples

*“Eh toi, musique ravissante  
Du Carcani chef d’oeuvre harmonieux,  
Que tu plais, quand Catine chante!  
Elle charme à la fois notre oreille & nos deux*

---

<sup>18</sup> Ibid., p.255.

<sup>19</sup> “Platón considera la *mousiké* como unión de palabra y sonido, y considera el arte musical puro como degeneración (...) Aristóteles fue el primero que reconoció la música pura como forma artística especial”, Düring, 1990, pp.267-268.

*Beaux sons, que votre effet est tendre  
Heureux l'amant qui peut s'attendre  
D'occuper en d'autres momens  
La bouche qui vous fait entendre  
A des soins encore plus charmans!*”<sup>20</sup>

El anonimato era una estrategia habitual entre los *philosophes*. Helvetius, Diderot, Montesquieu y, principalmente, Voltaire hicieron uso de esta estratagema para sortear la censura. No fue este el caso de Rousseau, quien, excepcionalmente, hizo uso de este recurso en la *Lettre à Grimm* (1752)<sup>21</sup>. En esta carta Rousseau se muestra por primera vez en contra de la música francesa. Su estilo alambicado no impide que en ella se pueda entrever una contraposición estética entre la cultura francesa y la italiana, en función del origen de esta sensibilidad, que manifiesta una oposición naturaleza-razón:

“Feliz Italia, cuyos habitantes han recibido de la naturaleza ese gusto exquisito (...) más feliz Francia de adquirir ese mismo gusto a fuerza de estudios y de conocimientos, y de deber al arte de pensar el más precioso arte de sentir”<sup>22</sup>.

Aunque aún lejos de su posterior rechazo a la secta filosófica por pretender dictar los gustos y las ideas, Rousseau contrapone aquí la labor pedagógica de los *philosophes* con las disposiciones naturales del pueblo italiano. Grimm había sostenido que mientras que la corte dictaba modas, los *philosophes* dictaban leyes, lo que incluía las del gusto<sup>23</sup>. Pero Grimm no había tomado aún posición contra la música francesa, sino simplemente, contra cierta música francesa que no era de su agrado. Rousseau, en cambio, sitúa el marco de discusión en la lengua francesa:

“...la razón decisiva que asegura la superioridad del recitativo italiano: a saber, la relación más grande de éste con la declamación italiana que el recitativo francés con la declamación francesa”<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Lettre à Bordes n° 46 (1741), *CG*, I, p.142.

<sup>21</sup> R. Zaretsky/J.T. Scott, 2010, pp. 100-101. Las razones de este anonimato, inusual en un autor que incluso llegó a ser calificado de exhibicionista por los *philosophes* es, según Olivier. Pot –editor de la *Lettre*-, precisamente el deseo de mantener su ligazón con estos pues, en esta época, aún consideraban a Rameau como uno de los suyos (“Artiste Philosophe” en expresión de D’Alembert). Rousseau no quería enfrentarse abiertamente a sus compañeros ni pretendía una guerra frontal con Rameau, aunque su oposición fuera cada vez más manifiesta. El detonante posterior de la *Querelle des bouffons* resituará a los *philosophes* en la línea de rechazo a Rameau y de apoyo explícito a Rousseau en este punto (véase el Preface del tomo VII de *L’Encyclopédie* redactado por D’Alembert. cfr. *Lettre à Grimm*, introd. LXXXIII-LXXXIV). Aún así puede encontrarse algún caso más del uso de pseudónimos por parte de Rousseau en *CG*, II, pp. 1-10 y en su colaboración musical en *L’Encyclopédie*. Para la opinión de Rousseau contraria el anonimato ver sus *Lettres écrites de la montagne*, O.C. III.

<sup>22</sup> *Lettre à Grimm*, OC V, p. 266-267

<sup>23</sup> *Lettre à Grimm*, p.266. Según Didier: “A partir de la *Querelle (des Bouffons)* e incluso un poco antes, los Philosophes dictan el gusto musical en Francia » 1985, p.189 y n. 81. Ver también Grimm, *Lettre sur Omphale* (1752), donde el autor se jacta del poder de *les Philosophes* :” Es a los Philosophes (...) es a sus elogios que M. Rameau debe principalmente la justicia y los honores » p. 35, cfr B. Didier, 1985, p.188. Rousseau –citando a Platón en *Las Leyes*- también reconocía este papel del filósofo en la *Lettre sur la musique française*: “...corresponde al poeta hacer poesía, y al músico hacer música ; pero sólo al filósofo le pertenece el hablar bien de una y otra”, OC V, p.292.

<sup>24</sup> Ibid. p.268. Rousseau define el recitativo, en general, como “un modo de canto que se aproxima mucho a la palabra, una declamación en música, en la que el músico debe imitar, en tanto que le sea posible, las inflexiones de la voz del declamador », *Dictionnaire de musique*, « Récitatif », p. 1007. Los philosophes vieron en el recitativo un intento de retorno a la declamación griega, Didier, 1985, p.233

A esta incipiente problemática sobre la relación música–lengua, Rousseau añade la primera crítica al principio de armonía, “un principio arbitrario” que ha servido para producir muchos músicos que “se han puesto a hacer armonía antes de que su oído y la experiencia se lo hayan enseñado”. La acusación de intelectualismo, entreverada de elogios al talento e, incluso al “fuego” de Rameau, se cierra con esta sentencia que establece el contraste de las dos posiciones musicales:

“Hay que reconocer en M. Rameau (...) más saber que genio: o al menos un genio ahogado por demasiado saber”<sup>25</sup>.

Una tercera crítica, centrada también en Rameau, se dirige al uso del acompañamiento musical, sobre todo al abuso de variadas polifonías instrumentales que, según Rousseau, destruyen la unidad de acción y desorientan la atención del espectador. La subordinación de la música al texto es fundamental, pero los artificios musicales de Rameau acaban desnaturalizando la pieza.

Será en 1753 cuando Rousseau se situará en el centro de la polémica al publicar la *Lettre sur la musique française*, escrita un año antes al socaire de la llamada *Querelle des Bouffons*<sup>26</sup>, la polémica suscitada a partir de la representación en agosto de 1752 en París de una ópera italiana, la *Serva Padrona* de Pergolesi. Rousseau establece aquí públicamente su posición y, de un modo similar al *Primer Discurso* (1750) Rousseau nada contra corriente, exponiendo una opinión contraria al gusto dominante, pues sostiene enérgicamente que la música italiana es superior a la francesa. Han pasado 10 años desde la *Lettre sur l'opéra italien et français* y han ocurrido algunas cosas: un año en Venecia, su alejamiento de Rameau, el éxito del *Primer Discurso*... Sobre todo comienza a percibirse un cambio de perspectiva filosófica que le aleja de la opinión al uso. Rousseau aprovecha esta polémica entre la música francesa y la italiana para edificar los cimientos de su teoría musical y lingüística. En la *Lettre sur la musique française* podemos encontrar estas ideas-fuerza inéditas:

1- La superioridad de la música italiana sobre la francesa. El gusto musical de Rousseau y su ruptura con Rameau varían su opinión sobre la ópera italiana, pero, recordemos, que en lo puramente musical ya la consideraba superior. Al admitir que su simbiosis lingüístico-musical es también superior, el filósofo Rousseau se verá impelido a una indagación sobre las condiciones que la hacen posible.

2- La superioridad de la melodía sobre la armonía, teorizada en esta *Lettre* y eje central de toda su crítica a Rameau. Rousseau perfilará más adelante la genealogía de la primera (en el *Origen de la Melodía* y el *EOL*) para mostrar su nacimiento simultáneo con el lenguaje.

---

<sup>25</sup> Ibid. p.271- 272. Según Fubini “Rameau no poseía una profunda cultura filosófica y, menos aún, literaria, motivo por el cual afrontó la problemática musical desde otro punto de vista: el perfil físico-matemático”, 1999, p. 200

<sup>26</sup> Para un explicación de su significado en la música francesa y en la filosofía del XVIII ver B. Didier, 1985, pp.187ss. La *Querelle* está perfectamente documentada en Anacleto Ferrer (ed.) 2008, pp.21-60. Ferrer sostiene que “los *philosophes* aprovecharon la oportunidad que les brindaba la llegada de los Bufones a París para desprestigiar al gobierno en la persona de los músicos que éste amparaba y los espectáculos que promovía (...) por su parte, el gobierno, movido por el propósito de distraer la atención de una capital justamente indignada por los problemas políticos y religiosos, se sirvió también de la polémica estética, sobre todo a partir de la intervención de Rousseau, al instigar a quienes, partiendo de una concepción de la música como quintaesencia del alma nacional, veían peligrar el honor de Francia”, pp.59-60.



3 – La teoría de los climas como explicación de las diferencias lingüísticas, que aparece por primera vez en esta *Lettre* y que tiene gran peso en la etiología antropológico-lingüística del *EOL* y en posteriores obras.

Sin embargo, la perspectiva diacrónica, central en el *Segundo Discurso* y en el *EOL*, apenas tiene presencia aquí.<sup>27</sup>

La estrategia de la *Lettre* consiste en mostrar primero, mediante una especie de reducción al absurdo, cómo sería el canto de una lengua cuya música le es ajena para, a continuación, describir las cualidades de la verdadera música. Rousseau parece partir en realidad de un prejuicio: hay lenguas inadecuadas para el canto o, al menos, lenguas en las que el canto es una aberración musical, un “todo monstruoso”. No señala una lengua concreta, pero se puede sobreentender que la hipótesis abarca a muchas lenguas nacionales, pues como dice al principio, “los alemanes, los españoles y los ingleses, han pretendido durante largo tiempo tener una música apropiada a su lengua (...) Nosotros tenemos aún ese mismo sentimiento”. Pero para saber si es cierto, hay que someter este prejuicio “a la prueba de la razón”... y el resultado será negativo.<sup>28</sup>

Si este canto hipotético sería desagradable -segundo paso- lo sería por los rasgos de su constituyente último, la lengua, no por la música. Esto obligaría a explicar el origen de estas diferencias lingüísticas. La música instrumental procede de la música vocal, de quien recibe sus giros de canto, su medida, lo que está determinado por el modo en que la lengua acompasa y sitúa los sonidos de las vocales breves y las largas, unas en relación con las otras:

“He dicho que la música nacional extrae su principal carácter de la lengua que le es propia, y debo añadir que es, principalmente, la prosodia, quien constituye su carácter (...) la música más agradable, al menos la cadenciosa, sería aquella donde las tres medidas (la de la prosodia, el verso y la del canto) se ensamblan lo más perfectamente posible”<sup>29</sup>.

El carácter expresivo de la música procede de las inflexiones y acentos de la lengua. Sin embargo, Rousseau no va a explicar aquí su génesis, sino que se va a limitar a un análisis de las potencialidades de la lengua italiana, “una lengua propia de la música”, y a dibujar algunas antinomias, como la que se bosqueja en este pasaje entre razón y pasión:

---

<sup>27</sup> “Entre 1750 y 1755 hay en su pensamiento una nebulosa teoría aún mal definida” que le lleva a escribir sobre música, lenguaje, antropología, dentro del mismo texto; así, por ejemplo: “la parte central del Príncipe de la mélodie ou Réponse aux erreurs sur la musique (editada como *Examen de deux principes avancés par M. Rameau*) contiene un primer estado de los capítulos XII-XIX del *EOL*, una parte del cual absorbe, a su vez, un fragmento del *Segundo Discurso*, suprimido por demasiado extenso y fuera de lugar” OC V, *Lettre sur la musique française*, intro. CVII y *Dictionnaire de musique*, intro CCLXXIII, respectivamente.

<sup>28</sup> *Lettre sur la musique française*, p.291. Didier señala que es muy probable que Rousseau no conociera a Purcell, Victoria, Pachelbel y, lo que es peor, a algunos autores franceses: «...no es la menor de las paradojas de esta carta que, queriendo examinar si la música francesa existe o no, no revise las obras musicales producidas en Francia, sino que parta inmediatamente de una teoría del genio, o su ausencia, en la lengua francesa ». 1985, p. 56

<sup>29</sup> Ibid.294. El *Dictionnaire de musique* no da ninguna explicación relevante sobre el concepto de prosodia, salvo que es un cántico cuyo origen son los sacrificios griegos. Según el RAE la prosodia es la parte de la gramática que enseña la recta pronunciación y acentuación, estudiando los rasgos fónicos que afectan a la métrica, especialmente los acentos y su cantidad.

“Si me preguntaran cuál de todas las lenguas tiene una gramática mejor, respondería que es la del pueblo que razona mejor; y si me preguntaran cuál de todos los pueblos debe tener una mejor música, yo respondería que es aquél cuya lengua le es más propia”<sup>30</sup>.

Dulce, sonora, armoniosa y acentuada, estos son los rasgos que hacen que la lengua italiana sea la propia de la música, es decir, la italiana es una lengua musical por naturaleza; en cambio la francesa es una suerte de artificio; lo que se muestra mediante la siguiente asimetría: un cantante italiano no podría cantar música francesa, pero sí al contrario, ¿por qué?:

“(Porque los cantantes italianos) nunca han podido reconocer en ella (en la música francesa) ni frases ni canto (...) sino sólo secuencias de notas situadas sin elección y como al azar; las cantan del mismo modo que (los franceses) leeríais palabras árabes escritas en caracteres franceses”.

Rousseau desnaturaliza la música francesa para naturalizar la italiana. La imitación cultural le parece factible sólo en la dirección del hablante francés hacia la música italiana, pues en esta hay una naturalidad cuya universalidad traspasa fronteras, no así en la artificiosa música instituida sobre la lengua francesa. Es por tanto un prejuicio -al parecer extendido en su época- creer que si la música italiana puede ser tocada por franceses, pero no al contrario, la causa sería la superioridad de la música francesa; al contrario, la conclusión correcta debiera ser que “los italianos tienen una melodía y nosotros no”<sup>31</sup>.

La clave está en el aspecto melódico de las lenguas en su origen. Este será el hallazgo de Rousseau y el eje de su teoría musical. La música sólo puede ser bella cuando se da este encuentro o adecuación natural de palabra y música. Así, según Fubini, “si la música debe volver a encontrar su condición más genuina, la de ser el acento de las palabras, su esencia deberá consistir entonces en la sucesión temporal, es decir, en la melodía. La armonía, o sea la simultaneidad de los sonidos, viene a ser como una desviación, como una corrupción”<sup>32</sup>.

En el *Diccionario de música* Rousseau dice que la melodía se relaciona, por un lado, con la armonía (el aspecto externo del sonido cuyo fin es “halagar al oído con sonidos agradables”) y, por otro, más importante, con la moral. La armonía es para Rousseau un hecho externo, físico y como tal puede ser analizado matemáticamente, tal y como ha hecho Rameau. Pero el límite de su recepción es también físico: la armonía agrada al oído pero no alcanza las profundidades del alma humana. En cambio la melodía crea “efectos morales”, pues ella es a la vez resultado y expresión de las pasiones humanas:

“Ese principio es el mismo que hace variar el tono de la voz, cuando se habla, según las cosas que se dice y los movimientos que se experimentan diciéndolas. Es el acento de las lenguas el que determina la melodía de cada nación; es el acento de las lenguas quien hace que se hable cantando”<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Ibid., 297, ver *EOL* cap.II. Vico hablaba de lenguas poética y lenguas filosóficas en su *Ciencia Nueva* (1744), libro II.

<sup>31</sup> Ibid, p.301 y nota del mismo Rousseau. Los paréntesis son nuestros.

<sup>32</sup> Fubini, 1999, p. 207.

<sup>33</sup> *Dictionnaire de musique*, p.885. No está fechada la época de esta entrada, pero el término parece posterior a *l'Encyclopédie*, ver p.1734. “Si la armonía es la base común y la sola melodía constituye el carácter, no sólo la música moderna ha nacido en Italia, sino que hay alguna apariencia de

La melodía tiene un aspecto puramente humano y a la vez natural, pues lo natural es aquí entendido como sentimiento. En la melodía se expresa toda la espontaneidad humana, esos “movimientos” que se producen en el alma al ser afectada y que el verdadero canto expresa. Podría decirse que mientras que la armonía puede hacer vibrar las cuerdas de un instrumento por simpatía, la melodía hace vibrar las cuerdas de las almas, de las cuáles es a la vez expresión La melodía expresa, por tanto, la esencia comunicativa del alma humana.

La ruptura con el principio de armonía establecido por Rameau conlleva una ruptura con el racionalismo musical y el sensualismo. La armonía, aunque necesaria, es derivada, es una subordinación de la razón al sentimiento. La música francesa, sometida al poder de la armonía, es poco expresiva y “cuanto más se perfecciona en apariencia, más se deteriora en realidad”<sup>34</sup>, una paradoja del progreso utilizada con profusión a partir del *Primer Discurso*.

En el plano estrictamente musical, Rousseau sostiene que en toda ópera debe haber una única línea melódica. Es lo que llama la unidad de la melodía:

“Esta unidad de melodía me parece una regla indispensable y no menos importante en música que la unidad de acción en la Tragedia”<sup>35</sup>.

La unidad de la melodía permite el unísono instrumentos-voz, de mayor belleza y expresividad que las armonías contrapuntísticas. En la perfecta correspondencia entre la sinfonía y el canto, “es siempre en la parte vocal donde hay que buscar el origen de todas las bellezas del acompañamiento”<sup>36</sup>, y esta parte vocal no se expresa mediante armonías sino en la simplicidad y unicidad melódica. Un canto, una melodía, este es el lema. Sin embargo, Rousseau no desdeñará del todo una cierta disparidad entre instrumento y voz; es la diferencia que establecerá entre idea accesoria e idea principal:

“Si el sentido de las palabras comporta una idea accesoria de la que el canto no habrá podido dar cuenta, el músico lo insertará entre los silencios o en las prolongaciones (...) para engalanar el canto o hacerlo más expresivo, ya embelleciendo el tema principal, ya añadiendo otro subordinado a éste”<sup>37</sup>.

Rousseau parece aquí admitir cierta libertad de connotación musical no estrictamente imitativa del canto; tomemos como ejemplo el silencio: ¿cómo podría ser representado musicalmente? Rousseau sugiere que puede ser imitado con un murmullo o con un leve ruido. A veces el silencio nos lleva a dormirnos y un ruido nos sobresalta –dice–; otras, en cambio, un ruido monótono nos adormece, y el silencio producido por su detención nos sobresalta. Del mismo modo, la imitación musical puede rebasar los límites de la imitación lingüística para, en cierto modo, añadir un plus que, en último término, le pertenece. Esta distinción nos permite matizar la concepción de Rousseau respecto del

---

que, entre todas nuestras lenguas vivas, la música italiana es la única que realmente puede existir”, *Lettre sur la musique française*, pp. 308-309, segunda nota del autor.

<sup>34</sup> *Lettre sur la musique française*, p.315

<sup>35</sup> Ibid. p.305.

<sup>36</sup> Ibid.p.306.

<sup>37</sup> Ibid. p.307. Ver la n.2: la división idea principal-idea accesoria se inspira directamente en Port-Royal y su distinción entre idea clara y connotación.

criterio naturalista de mimesis<sup>38</sup>. Si la connotación musical parece admisible es porque la música no imita estrictamente la naturaleza o, dicho de otro modo, lo que Rousseau entiende aquí por naturaleza es otra cosa:

“...Rousseau se sirve del concepto de imitación de la naturaleza como instrumento crítico y como categoría estética; ahora bien, lo usa con un significado nuevo: naturaleza se vuelve sinónimo de pasión, de sentimiento, de inmediatez.”<sup>39</sup>.

La música no es un mero representante sino un efecto de la pasión, por eso la puede expresar miméticamente pues es su indicio natural. Rousseau le atribuye una cualidad representativa especial: “La música funciona como un *signe mémoratif* ligado a una experiencia moral” de tal modo que “pone al alma en la disposición que los objetos la pondrían”<sup>40</sup>. Este rasgo de signo memorativo es determinante en el plano psicológico y estético. La capacidad evocadora de la música está en relación directa con su origen afectivo, de tal modo que podríamos decir que en el receptor se produce una sintonía entre las vibraciones musicales y las vibraciones emocionales a las que su experiencia está ligada; así podemos leer en el *EOL*:

“Los sonidos en la melodía no actúan sobre nosotros sólo como sonidos, sino como signos de nuestras afecciones, de nuestros movimientos; es así como excitan en nosotros los movimientos que expresan y en los que nosotros reconocemos la imagen”<sup>41</sup>.

Sin embargo, la música está ligada a la experiencia lingüística cuya explicación no está aún lo suficientemente desarrollada, sobre todo en lo que respecta a aspectos semiológicos fundamentales. La música parece tener también alguna relación con el significado de las palabras y Rousseau aún no ha explicado cuál es, en el orden puramente lingüístico, la supuesta relación natural entre significado y significante, que haría que la música conectara tan profundamente con la expresión lingüística de nuestras emociones. Aquí hay un vacío teórico que el *EOL* tratará de rellenar siguiendo esta línea impresionista iniciada en su reflexión musical. Por ejemplo, cuando Rousseau habla de la connotación musical, presupone que la música debe seguir siempre que pueda el significado de las palabras en el orden narrativo, pero esta relación inherente permite excluir ciertos elementos; así por ejemplo al prescribir cuál debe ser la relación entre músico y libretista advierte al primero:

“...el acento está determinado por el poeta, y el músico apenas puede, sin caer en contrasentidos, apartarse de esto ni por la elección ni por la fuerza de la justa expresión de las palabras. Pero, en cuanto a las otras

---

<sup>38</sup> « Du Bos (...) llega a sugerir que los pasajes instrumentales de una ópera pueden excitar los afectos de la audiencia cuando las palabras no pueden hacerlo”, D. Medina, *Jean Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad*, Destino, Barcelona 1998, p. 205. Sin embargo Du Bos no parece atribuir a estos efectos más que un carácter secundario y embellecedor. Rousseau, en cambio, parece llegar al límite de un problema ligado a la idea de imitación: “Este estallido de la noción de imitación, (es) acompañado o provocado por un ensanchamiento del concepto de naturaleza que, designando a la vez el mundo exterior y los sentimientos humanos, pone en tela de juicio la distinción entre objetividad y subjetividad », Didier, 1985, p. 29.

<sup>39</sup> Fubini, 1999, p. 208

<sup>40</sup> *Lettre sur la musique française*, intro. CXX. Sobre la posterior influencia de Rousseau en la música expresiva ver n.2, p.307.

<sup>41</sup> *EOL*, XIV, p. 417

partes, que no son por otro lado inherentes a la lengua (la armonía y el ritmo) puede, hasta cierto punto, combinarlas a su antojo»<sup>42</sup>.

El poeta elige las palabras que expresan el objeto y junto a su significado impone su acentuación. La poesía y la música parecen aquí ligadas tanto en el orden semántico como fonético. Las primeras lenguas, dirá más adelante, fueron lenguas de poetas. Precisamente el interés por el recitativo en Rousseau tiene que ver con esta relación imitativa entre música y palabra, así como con sus posibles paralelismos con la declamación griega. El recitativo es un tipo de declamación donde todas las inflexiones se hacen por intervalos armónicos. Su función operística es ligar las partes, dar sentido al todo de la obra musical, resaltando, por contraste, la parte sinfónica y expresando,

“una multitud de cosas que no pueden o no deben ser expresadas por la música cantante”.

El recitativo parece un término medio entre el canto y la palabra, así lo define Rousseau:

“un modo de canto que se aproxima mucho a la palabra, una declamación en música, en la que el músico debe imitar, en tanto que le sea posible, las inflexiones de la voz del declamador»<sup>43</sup>.

La transición del canto a la palabra desde el punto de vista de la representación operística parece poco natural, formándose un “contraste ridículo que destruye toda ilusión”; para conservar la verosimilitud es preciso crear esta “lengua hipotética” que hace que “el oído o el espíritu puedan ser engañados”. Ardid artístico, el recitativo mejor es, sin embargo, el que se acerca más a la palabra, pues esta es, en realidad, el objeto a imitar: el engaño ha de ser, en realidad, lo más natural posible, al contrario del artificio barroco<sup>44</sup>. Ahora bien, el recitativo demostraría también las carencias de la lengua francesa, pues en esta lengua no resulta ni natural ni expresivo, como sí es el caso del recitativo italiano, cuya agilidad y carácter melódico se corresponden con el verdadero canto<sup>45</sup>. Así llegamos a una conclusión demoledora sobre la naturaleza musical de la lengua francesa:

---

<sup>42</sup> *Fragmens d'observations sur l'Alceste*, OC V, p.443. El paréntesis es nuestro. «El ritmo se aplica propiamente al valor de las notas» dice en el *Dictionnaire de musique*, «Rythme», p. 1024. Sin embargo Rousseau llega a decir que las posibilidades de la música italiana de expresar todos los sentimientos y caracteres, llevan al músico a no depender del poeta, *Lettre sur la musique française*, p. 318 y n.1. sobre el posible contrasentido.

<sup>43</sup> *Lettre sur la musique française*, p. 318-319, *Dictionnaire de musique*, «Récitatif», p. 1007. Según Didier, los *philosophes* vieron en el recitativo un intento de retorno a la declamación griega, 1985, p.233.

<sup>44</sup> “El abuso (...) de fugas, imitaciones, dobles diseños y otras bellezas arbitrarias y de pura convención, que apenas tienen otro mérito que la dificultad vencida”, *Lettre sur la musique française*, p. 308. “Al contrario que la estética clásica que define la imitación a partir del artificio que se supone que proporciona la clave del fenómeno natural (...) Rousseau concibe la imitación como una reactivación de la espontaneidad natural con el fin de llevar a término su energía latente”, R. Trousson y F.S. Eigeldinger, (eds), *Dictionnaire Jean Jacques Rousseau*, Honoré Champion, Paris 2006, “Musique”, p.635. Puede compararse esta idea del engaño artístico con el concepto de mentira de las *Rêveries*: “callar una verdad que no se está obligado a decir no es mentir” pues “mentir es ocultar una verdad que debe manifestarse”, *Les Rêveries su promeneur solitaires*, quatrième promenade, OC. I, p.1026 (a partir de ahora, *Les Rêveries*).

<sup>45</sup> *Lettre sur la musique française*, p.319-320. “La lengua italiana, considerada en relación al canto, tiene una gran ventaja sobre la lengua francesa, pues todas sus vocales tienen sonido pleno (...)

“No hay medida ni melodía en la música francesa, porque la lengua no es susceptible de tales ; el canto francés es un continuo ladrado (...) Los franceses ni tienen música ni pueden tenerla ; o si alguna vez la tienen, tanto peor será para ellos”<sup>46</sup>.

Pero el problema recae sobre la lengua más bien que sobre la música. Recordemos que Rousseau había admitido que la música italiana es la universal y que podía ser cantada en otros idiomas; sin embargo, aquí va a acabar rechazando esta posibilidad: nada peor que,

“tomar prestada aquella (música) de otra lengua (...), preferiría antes que conservásemos nuestra desahucible y ridículo canto que asociar aún más ridículamente la melodía italiana a la lengua francesa, es demasiado monstruoso para ser admitido, y el carácter de nuestra lengua nunca se podrá prestar a eso”<sup>47</sup>.

El rechazo a la mezcla cultural es patente en Rousseau desde el principio. La identidad cultural-nacional de la música parece aquí un requisito inquebrantable; lo que no se ve aún actuar es el rechazo del progreso y de su proceso de aculturación homogeneizante, aunque la música y, por extensión, la cultura francesa parece aquí asumir implícitamente sus rasgos negativos. Como consecuencia de este debate, la música acaba adquiriendo un rasgo tan profundamente cultural como la lengua y, en la terminología de combate con que las partes se empleaban en la querrela, la sentencia de Rousseau presupone un rechazo genérico de la cultura francesa. Lo que había comenzado como un debate estético sobre el gusto musical amplía cada vez más su perspectiva.

Sin embargo -y contra la interdicción teórica- Rousseau, influido por la música italiana, no se privó de imitarla en su exitosa ópera *Le Devin du Village*, como recordará bastante tiempo después:

“(La romanza) no la he sacado, como toda la obra, más que de mi cabeza. La compuse después de volver de Italia, apasionado por la música que allí había oído”<sup>48</sup>.

---

más sensibles a las pasiones que cualquier otro pueblo, las expresan en sus cantos con mayor energía y vigor”, François Ragenet, *La paix de l’Opéra ou Parallèle impartial de la musique française et de la musique italienne* (1702), pp. 524 y 519, cfr. Medina, 1998, pp.198-199.

<sup>46</sup> *Lettre sur la musique française*, p.328. Obsérvese cómo Rousseau habla de los franceses en 3ª persona.

<sup>47</sup> Ibid 328, nota del autor. En el *EOL* XII, p.412 vuelve sobre el problema de la transculturalidad de la música y la imposibilidad de que músicos extranjeros ejecuten la ópera francesa. Sin embargo, cuando tiempo después, Rousseau oyó las versiones francesas de las óperas de Gluck, debió reconocer que era posible una ópera tan expresiva como la italiana en francés, B.Didier, p. 198 y 232. Voltaire, en cambio, admite la mezcla: música italiana, pero en París se debe declamar en francés. Diderot incluso admite la mezcla de lenguas, ibid. p. 234

<sup>48</sup> *Rousseau Juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, OC I, p. 871 (la obra es también conocida como *Dialogues*). Conviene contrastar el punto de vista de Didier, quien sostiene que, pese al carácter netamente italiano de la obertura, considera el mayor mérito de la ópera “la fidelidad respecto a nuestra tradición nacional”, pp. 211-212

## 4-Diacronías del lenguaje y la música

“En todas las naciones hay dos cosas que hay que respetar: la religión y el gobierno (...) se podría añadir que hay una tercera: la música del país.”<sup>49</sup>

La *Lettre sur la musique française* tuvo un impacto público negativo, al punto que la integridad física y moral de Rousseau se vio seriamente expuesta. En Diciembre de 1753 la orquesta de la ópera de París cuelga a modo de ahorcamiento un muñeco que, presuntamente, representa a Rousseau; ese mismo mes se le prohíbe la entrada al recinto. Que el ataque a la ópera francesa tiene connotaciones políticas ha sido destacado por Launay, quien afirma que “sus diatribas ‘antinacionales’ contra la música francesa no son, políticamente, más que un pretexto o un símbolo (...) El 15 de Diciembre de 1753 se había enviado una carta sellada para hacerle salir del reino”<sup>50</sup>.

Estamos situados en pleno fragor de la *Querelle des bouffons*, de la que Philipp Blom resalta su similitud con las disputas religiosas:

“Era mucho más que una mera opción de gusto, puesto que se parecía mucho a la controversia entre los jansenistas y los jesuitas, se convirtió en un tema sustitutivo para una discusión política que no podía ser mantenida en público so pena de prisión”.<sup>51</sup>

Como era de esperar, la *Lettre sur la musique française* también irritó profundamente a Rameau, quien en el curso de los años 50 escribiría varias obras atacando las ideas musicales de Rousseau. Rameau había sido considerado por D’Alembert el Descartes de la música, pues desarrolló una teoría musical sustentada en principios físicos y matemáticos -inspirada por el mismo Descartes- que consiste en el análisis del fenómeno de la resonancia y de su acción mecánica sobre nuestra sensibilidad:

“El fenómeno musical nace de la acción del cuerpo sonoro que impresiona el cuerpo sensible (sentidos y cerebro). En la medida en que el sonido físico está organizado armónicamente (es decir, a partir de ciertas relaciones matemáticamente determinadas por las leyes físicas de la resonancia) este sonido da ocasión al alma de producir mediante el juicio una representación”<sup>52</sup>.

Su concepción sobre la música es física: son las vibraciones de los cuerpos sonoros quienes emiten un conjunto de sonidos armónicos unidos a la emisión de un sonido

<sup>49</sup> Jean Le Rond d’Alembert, *de la liberté de la musique*, cfr Ferrer (ed.), 2008, p. 52.

<sup>50</sup> En D. Bourdin, *Essai sur l’essai sur l’origine des langues de JJ Rousseau: pour une approche pragmatique du texte*, Slaktine, Genève-Paris 1994, introducción de M. Launay, p.13. Launay cita el diario del marqués de Argenson y destaca la pasividad de los *philosophes*. Rousseau cuenta el incidente del ahorcamiento simbólico en *Les Confessions*, donde llega a afirmar que la orquesta de la ópera se confabuló para asesinarle, VIII, p. 385, ver la n. 2 sobre la posible exageración. También se vio privado durante un tiempo de los honorarios que le correspondían por las representaciones de *Le Devin du village*.

<sup>51</sup> Philipp Blom, *Encyclopédie: el triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Anagrama, Barcelona 2007 (Londres, 2004), p.173.

<sup>52</sup> *Dictionnaire Jean Jacques Rousseau*, artículo « Musique », p. 633-634. La obra de Descartes es el *Compendium musicae*, escrita en 1618 y publicada en 1650; sobre el origen y desarrollo de esta tradición desde el *Cinquecento* ver Fubini, 1999, p. 165-167. Los escritos polémicos, incluso libelos anónimos, de Rameau contra Rousseau continuaron hasta 1762, fecha de la *Lettre aux philosophes, concernant le corps sonore et la sympathie des tons*. En el tomo VII de *l’Encyclopédie*, D’Alembert, también aludido por Rameau, se vio obligado a intervenir, “consumando la ruptura entre los enciclopedista y el teórico de la armonía”, *Examen de deux principes*, O.C. V, intro.p. CXLVII. D’Alembert sostiene en sus *Réflexions sur la musique en général et sur la musique française en particulier* que sólo los filósofos, entre los que cita a Rousseau, tienen competencia sobre el asunto, pues “el espíritu de análisis que exige, parece apenas compatible con el genio de la invención”; por otra vía, D’Alembert acaba proclamando la subordinación de la música a la lengua, cfr. Ferrer (ed.), 2008, p.48, 50. Cabe recordar que, originalmente, Diderot y D’Alembert encomendaron los artículos de música de *l’Encyclopédie* a Rameau, quien declinó la oferta. Precisamente de ahí vienen sus primeras críticas.

fundamental (la diferencia entre sonido musical y ruido residiría en esta armonía). El mérito indudable de Rameau fue elevar el status de la música en el cuadro general del saber y de las artes:

“Si la música puede ser reducida en sus fundamentos, si puede ser racionalizada en sus principios (...) no se la podrá seguir considerando tan sólo como placer sensorial. ‘Mi objetivo es restituir a la razón los derechos que perdió dentro del campo de la música’ – afirma Rameau-”<sup>53</sup>.

Si Rameau pretendía derribar, al menos en el campo musical, la barrera establecida entre arte y razón, subsumiendo el primero en la segunda mediante un reduccionismo físico-matemático, Rousseau pretendía, en el fondo, mantener esta dicotomía, elevando el valor del arte frente a la ciencia. Su concepción del arte tiene rasgos mucho más humanistas e impresionistas:

“El arte del músico consiste en sustituir la imagen sensible del objeto por los movimientos que su presencia excita en el corazón del espectador (...) (El músico) no representará directamente esas cosas, sino que excitará en el alma los mismos movimientos que se experimenta viéndolas”<sup>54</sup>.

Sin embargo, Rousseau tenía una deuda con Rameau, tanto en lo personal como en lo teórico. Las obras que examinamos a continuación se insertan en esta problemática, que parece derivar en una encrucijada. El *Examen de deux principes avancés par M. Rameau*<sup>55</sup> intenta satisfacer esta doble deuda, aunque su no publicación muestra a qué punto está cuestión queda mal cerrada para Rousseau. Probablemente, ya en la primera versión del *Segundo Discurso* había una reflexión sobre la génesis del lenguaje donde respondía, a su vez, a los citados ataques de éste; pero esa parte fue expurgada antes de su publicación –y es tema de debate más adelante-. La respuesta a Rameau se iba dilatando en su publicación e, independientemente del affaire personal<sup>56</sup>, los problemas teórico- musicales fueron conduciendo a Rousseau a cuestiones de largo alcance. Mientras que Rameau había establecido mediante el análisis la ontología musical derivándola del principio de armonía, la defensa del principio de la melodía conducía a Rousseau hacia una explicación donde el análisis de la naturaleza de la melodía se unía a una descripción de la génesis histórica del lenguaje y de la música, a lo que hay que añadir un relato sobre la evolución de los principios de armonía y melodía en el que se condensa la evolución cultural. Por último, la explicación se insertaba en una reflexión

<sup>53</sup> Fubini, 1999, p. 201

<sup>54</sup> *Dictionnaire de musique*, « Imitation », p.861, nuestro el paréntesis. Du Bos influye indudablemente en el concepto de mimesis en Rousseau, véase este pasaje: “...el músico imita los tonos, los acentos, los suspiros, las inflexiones de la voz (...) Todos estos sonidos tienen (...) una fuerza maravillosa para emocionarnos, porque son los signos de las pasiones instituidos por la naturaleza, de donde han recibido su energía, mientras que las palabras articuladas no son más que los signos arbitrarios de las pasiones”, *Réflexions critiques sur la peinture et la poésie* (1719), I pp. 466-467, cfr D. Medina, p. 202.

<sup>55</sup> Es una obra sin datar, no publicada en vida. Aunque su elaboración recorre los años 50 y, posiblemente, parte de los 60, ver introd.CL-CLI, OC V. Conviene, sin embargo, constatar, según Starobinski, la gran afinidad temática que hay entre esta obra, el *Principio de la melodía* y los artículos “más importantes” del *Dictionnaire de musique* con los capítulos musicales del *EOL* (XII-XX), *EOL*, introd. CXCI-CXCII. Según O. Pot, la parte expurgada pertenecería en concreto a la reflexión original sobre el origen del lenguaje (en OC III, p.146) y sería el germen, a su vez, de los capítulos XII a XVII del *EOL*. (*Examen deux principes avancés par M. Rameau*, introd, p.CL-CLL).

<sup>56</sup> Todavía en 1761 Rousseau dirá, quizás con algo de presunción: « Rameau, que continúa dándome la tabarra vilmente y que pretende el honor de una respuesta directa que seguramente no le daré » Lettre à Malesherbes n° 1133 (25-10-1761) CG VI, p. 217.



general sobre el ser humano. Este giro teórico nos introduce en otra perspectiva e intereses filosóficos, en la misma medida en que la música comienza a adquirir una posición diferente, al ser parte integrante de una investigación más vasta: la naturaleza humana.

La melodía –dice en su réplica mencionada a Rameau- “es un lenguaje como la palabra” y establece su medida y ritmo mediante el acento. La armonía, en cambio, se fundamenta en el cálculo de acordes e intervalos:

“Los sonidos agudos o graves representan los acentos semejantes en el discurso, las breves y las largas las cantidades semejantes en la prosodia (...) ¿Hay alguien lo suficientemente frío y desprovisto de sentimiento como para decir o leer cosas apasionadas sin suavizar o reforzar la voz?”, (pero Rameau) “no considera la melodía como un canto, sino como un relleno cuya función es agradar”<sup>57</sup>.

Sin embargo, los antiguos no podían concebir un canto sin medida, ni una medida que no fuera poética. Se cantaba el verso, pero no la prosa, ¿por qué? Porque el verso contiene la otra parte constitutiva de la melodía, el ritmo, mientras que la prosa sólo precisa de entonación. Rousseau acude al expediente de la antigüedad para justificar aspectos que provienen de su teoría musical. Por otra parte, una psicología moral parece necesaria para entender la diferencia entre el agrado de los sentidos y el sentimiento propiamente moral. La armonía es causa, sí, pero sólo causa física de la música. Aún así, según Rameau “la armonía puede provocar en nosotros diferentes pasiones según la proporción de acordes que se emplee”<sup>58</sup>, ciertamente, pero para Rousseau esta emoción es sólo un placer de la sensación. Conviene aquí ver la diferencia entre el plano físico y el moral, pues todos estamos sometidos a impresiones de placer y dolor,

“pero esas impresiones puramente físicas no son por sí más que sensaciones. Sólo pueden producir pasiones, incluso a veces virtudes, ya cuando la impresión profunda y duradera se prolonga en el alma y sobrevive a la sensación, ya cuando la voluntad, movida por otros motivos, resiste al placer o consiente al dolor; además, es preciso que esta voluntad permanezca reinante”<sup>59</sup>.

La duración y la interacción dominante de la voluntad son las dos condiciones que Rousseau establece para que la emoción trascienda el plano físico. Cuando mucho tiempo después establezca estos principios, el dominio de la memoria como propio de la experiencia humana y el acorde unísono de las voluntades como principio de la acción social y política, mostrará en el fondo la profunda relación que hay entre sus reflexiones musicales y el conjunto de su filosofía. La armonía no puede aspirar a producir esta transformación moral pues no es más que la epidermis de la música, su límite es el órgano físico, “pero los acentos de la voz penetran hasta el alma; pues son la expresión natural de las pasiones y pintándolas las excitan”<sup>60</sup>. Si para Rameau el hecho musical pertenece a un orden objetivo y, en el fondo, extrahumano, para Rousseau el principio melódico está unido necesariamente al canto humano, forma primigenia de la música:

---

<sup>57</sup> *Examen de deux principes avancés par M. Rameau*, OC V, p.357, el paréntesis es nuestro.

<sup>58</sup> *Observations sur notre instinct pour la musique et son principe*, Preface, p.VI, cfr. *Examen de deux principes*, p.358, n.5.

<sup>59</sup> *Ebauches des Réveries* (también llamadas *Cartes à jouer*), OC I, p. 1165, ver también la n.1 para el subtítulo.

<sup>60</sup> *Examen de deux principes avancés par M. Rameau*, pp.358-359

« Es por el canto, no por los acordes, que los sonidos tienen expresión, fuego, vida; es el canto únicamente quien introduce los efectos morales que dan toda la energía a la música »<sup>61</sup>.

El otro texto que examinamos aquí es *El Origen de la Melodía*<sup>62</sup>, texto crucial que formaba parte de la primera versión del *Examen de deux principes avancés par M. Rameau*. En él se habla de la música griega y del papel fundamental de la medida y el ritmo. « Pivote epistemológico » de su tesis fundamental sobre la melodía, este texto penetra en las relaciones música-lenguaje, cuyo nexo común es la melodía, y siguiendo la tesis del *Segundo Discurso*, que establecía el grito como origen del lenguaje, indaga sobre esta raíz común. Si la melodía se funda en la naturaleza humana, la armonía se constituye aquí como su degeneración más que como un elemento estructural, integrándose dentro de la problemática general de la degeneración histórico-cultural. Ahora se trata prioritariamente de ver la génesis de la música, unida a la génesis del lenguaje y, secundariamente, de mostrar su relación con el desarrollo social. Prueba de lo primero es el enfoque que se da a la cuestión de la imitación, presentada ahora no como un principio estético, sino antropológico. Según Rousseau, aunque ignoramos el estado natural del hombre, podemos inferir indirectamente, por su carácter imitador, que el hombre pudo comenzar reproduciendo gritos del medio:

“... y según las diversas especies que habitan cada lugar, los hombres, antes de tener lenguas, han podido tener gritos diferentes de un país a otro” (lo que unido a la variedad orgánica según el efecto del clima ha podido generar) “el acento nacional antes incluso de la formación del lenguaje”<sup>63</sup>.

El acento sería, por tanto, prelingüístico. Como veremos, la cuestión del origen del lenguaje ya había sido planteada problemáticamente en el *Segundo Discurso*, pero si respecto al origen del lenguaje algo parecía claro en esta obra era esta remisión genética al grito como origen:

“El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más enérgico y el único del cual tuvo necesidad, antes de que precisara persuadir a los hombres reunidos, es el grito de la naturaleza »<sup>64</sup>.

Pero mientras que en el *Segundo Discurso*, ese grito es « arrancado por una especie de instinto », en el *Origen de la Melodía* surge de la imitación animal, porque según se

---

<sup>61</sup> Ibid. Sin embargo es posible excitar movimientos del alma mediante la sola armonía, por ejemplo, el ardor de los soldados provocado por los instrumentos militares. Hay un segundo problema que trata Rousseau en este libro: la armonía no abarca en realidad la totalidad de sonidos, pues hay más sonidos que los armónicos, por ejemplo los tonos menores, que no son disonantes, pero no son deducibles del sistema de Rameau. Sobre esta problemática ver Fubini, 1999, p. 201

<sup>62</sup> Obra sin datar, no publicada en vida, se sitúa cronológicamente entre la *Lettre sur la musique française* y el *Second Discours*, por un lado, y el *Examen de deux principes* y el *EOL* por el otro, *L'origine de la mélodie*, O.C. V, introd, CXXXIX. El tema de la música griega reaparece en el *EOL*, cap. XVIII y XIX, este último sobre la degeneración de la música, que se cree pudo ser elaborado originalmente para el *Second Discours*. « Pero todo el contenido conceptual y temático del *Origen de la Melodía* está en el *Ensayo* (...) constituye el crisol de un momento clave de su reflexión », *L'Origine de la Mélodie*, O.C. Vintro, CXXXVIII.

<sup>63</sup> *L'Origine de la mélodie*, OC V, p.331. Nuestro el paréntesis.

<sup>64</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité (Second Discours)*, O.C. III, p.148. « La lengua natural, que no es más que el grito natural » *L'origine de la mélodie*, p.338.

dice aquí, “ignoramos si hay un tipo de grito que le sea propio (al hombre)”<sup>65</sup>. Cabe recordar que según cierta versión tradicional, el lenguaje podría haber surgido por imitación de fenómenos naturales. Sin embargo, la variación entre ambos textos manifiesta el problema de la génesis última del lenguaje como un dilema entre el universalismo del determinismo natural y el relativismo de la diferencia cultural. Este dilema tiene su origen en la contraposición anterior entre armonía y melodía pues mientras que la armonía era un principio universal, la melodía parecía estar en relación con el carácter nacional de las lenguas, ¿cómo hacer entonces compatibles ambos principios? Aquí Rousseau lo resuelve yuxtaponiendo prácticamente ambas causas:

“El (acento patético) no es más que, por así decir, la amplificación del grito de la naturaleza modificado en cada lengua por las inflexiones que le son propias”<sup>66</sup>.

En el *Dictionnaire de musique* Rousseau distingue 3 tipos de acento: gramatical, lógico y patético u oratorio. El primero se refiere a los sonidos de las sílabas y su acentuación, el segundo a la relación entre proposiciones, mediante, por ejemplo signos de puntuación, y el tercero a “las inflexiones de la voz, por un tono más o menos elevado, por un hablar más vivo o más lento, expresa los sentimientos que agitan a aquél que habla”<sup>67</sup>. Rousseau se empeña en diferenciar el aspecto universal- natural del particular-cultural de este acento:

“Una cosa es el acento universal de la naturaleza, que arranca a todo hombre gritos inarticulados, y otra cosa es el acento de la lengua, que engendra la melodía particular a una nación”. (Y aunque) “reine en su alma el mismo fondo de pasión” (hay una diferencia de) “más o menos imaginación y sensibilidad”<sup>68</sup>.

Por tanto, el grito es un universal lingüístico, aún cuando su expresión puede variar culturalmente, del mismo modo que la sensibilidad humana, siendo una, se expresa de modo diverso. La variedad cultural se relaciona con el orden natural, aunque no se inscribe en él completamente. Rousseau ha retrotraído la cuestión del origen de la música como imitación, sustentada por Aristóteles<sup>69</sup>, al grito de la naturaleza, imitación natural de nuestras pasiones. El predominio del enfoque genético se opone, en todo momento, a la explicación meramente estructural de Rameau. Por otra parte, la cuestión de la música se convierte aquí, definitivamente, en la cuestión del lenguaje, porque, pese a que algunos hablan del origen de la música como imitación de los pájaros o el viento, el verdadero origen de la música no es ese:

---

<sup>65</sup> *L'Origine de la mélodie*, p.331

<sup>66</sup> Manuscrito de Neuchâtel, frag. 46, cfr. *L'Origine de la mélodie*, p. 342, n.3. El citado manuscrito forma parte de los borradores y variantes del *Origine de la mélodie*, ver introd. CXXXVII.

<sup>67</sup> “Accent”, p. 614. OC V, p.1734. Rousseau, que se inspira tanto en textos de la antigüedad (Dionisio de Halicarnaso) como en Port-royal y en el tratado de prosodia francesa del abate d'Olivet; en la opción acento- articulación, Rousseau se decanta por la anterioridad del primero, B. Didier, 1985, p. 120, 122.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp.614-615. Nuestros los paréntesis.

<sup>69</sup> El arte poético (esto incluye la música) surge de la imitación, connatural a todos los seres humanos desde la infancia; esta capacidad agrada a todos los seres humanos. “El imitar es conforme con nuestra naturaleza, como la música y el ritmo”, Aristóteles, *Poética* V, 1448 b ,1- 25 Biblioteca Nueva, Madrid 2000.

“El canto debió formarse con la lengua”<sup>70</sup>.

Esta aparente simultaneidad no explica, sin embargo, sus posibles diferencias que, según Rousseau, son más bien cuantitativas, pues lo que distingue al canto del habla es la duración:

“Parece que a los sonidos que forman la palabra sólo les falta la permanencia para formar el verdadero canto”<sup>71</sup>.

La voz cantante es permanente y sostenida, la voz hablante fluye continuamente. En cuanto sonido son lo mismo, pero su ser en el tiempo difiere. La melodía -añadirá Rousseau- tiene cien veces más energía que la misma palabra. Es esta fuerza la que le da su permanencia y penetración emocional. Pero esta energía es también propia de la lengua pues, al principio -especula Rousseau-, la melodía reinaba sobre la articulación lingüística:

“Es claro que en su nacimiento cada lengua debió suplir articulaciones menos numerosas por sonidos más modificados, poner en principio las inflexiones y los acentos en el lugar de las palabras y las sílabas y cantar tanto más cuanto menos hablaba»<sup>72</sup>.

El canto es lenguaje, en la medida en que el habla articulada aún no es tal. El canto sería aquí, más que un suplemento del habla, un consituyente legítimo de la lengua hablada. Esta lengua no era, estrictamente, articulada; esta limitación de articulaciones, llevaba a ese tipo de modificación melodiosa del sonido que es el canto. A fin de cuentas se trataba de expresar las pasiones y, en origen, el habla contaba con recursos muy elementales. Así,

“la melodía naciente con la lengua se enriqueció, por así decirlo, de la pobreza de aquella”<sup>73</sup>.

Esta carencia en el origen del lenguaje explica la anterioridad del uso figurado del lenguaje sobre el sentido propio, pues habiendo más significados pasionales que significantes lingüísticos, la polisemia y el tropo se hicieron inmediatamente presentes en el lenguaje. Pero, en realidad, no podemos entenderlo como una carencia, sino al contrario, como la posibilidad de decir “cosas interesantes”, pues se hablaba desde el sentimiento. El ser humano fue poeta y orador antes que filósofo, y la verdad poética es anterior a la verdad racional pues, en aquél entonces,

“las almas (...) fermentaban (...) con la levadura de la verdad”.

Esta es la edad de oro que Rousseau situará después en “*les Siècles de Barbarie*”<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> *L'Origine de la mélodie*, p.332: “...esta modificación de la voz que se llama canto, modificación que debió naturalmente nacer y formarse con la lengua”. Rousseau atribuye a Lucrecio la teoría de la imitación del canto de los pájaros como origen de la música. Se hace eco también de la hipótesis de Diodoro de Sicilia: la música surgió de la imitación del silbido del viento en los rosales, *Dictionnaire de musique*, “Música”, p. 919.

<sup>71</sup> *Dictionnaire de musique*, “Chant », p. 695: « El canto es un suerte de modificación de la voz humana, por la cual se forman sonidos variados y apreciables” . La entrada “Chanter” añade: “agradables al oído, mediante intervalos admitidos por la Música”, p. 694

<sup>72</sup> *L'Origine de la mélodie*, p.332.

<sup>73</sup> *Ibid.* 333.

Como “la voz parlante y la voz cantante son absolutamente de la misma naturaleza”<sup>75</sup> su transición de la una a la otra se producía de modo natural, tal que por ejemplo para los griegos (imagen especular del lejano origen en los albores civilizados) hablar y cantar era prácticamente la misma cosa; en cambio, hoy en día en la ópera es preciso lograr el artificio que permita imitar esa transición natural perdida, lo que en rigor mostraría la artificiosidad de la música moderna. La imagen del despertar de la humanidad a la comunicación lingüístico-musical muestra los rasgos ideales de las primeras asociaciones humanas:

« Los primeros instantes en que el género humano abrió los ojos sobre él mismo fueron momentos de transporte y de entusiasmo (...) como la dificultad de hacerse entender no permitía decir más que cosas interesantes, se decían con fuego porque apenas se podían verbalizar; el calor, el acento, el gesto, todo animaba los discursos que había que sentir más bien que entender (...) porque no diciendo sino cosas importantes y necesarias, no se decían sino con interés y calor, y finalmente del esfuerzo por mantener con versos el tono en el cual eran pronunciados, surgió el primer germen de la verdadera música, que no es tanto el acento simple de la palabra como ese mismo acento imitado»<sup>76</sup>.

El acento pasional lo animaba todo y él es origen de la música. La música verdadera imita el acento, pero el acento no parece otra cosa que la expresión pura del sentimiento, como podemos leer en *Julie*:

“El acento oratorio o patético, es decir, el arte de hablar al oído y al corazón en una lengua sin articular palabras”<sup>77</sup>.

El acento tiene ya algo de musical, debido a su altura de tono (graves y a agudos) y duración; pero también tiene algo de lingüístico, si pensamos en las sílabas largas o breves. Así, los tonos musicales de la voz cantante imitan los acentos de la voz parlante, dice Rousseau<sup>78</sup>. Estas posibilidades sonoras generadas por el acento desarrollaron el lenguaje y la música en origen, en una dirección verdadera, es decir, en la dirección de las pasiones. Así fue en los orígenes:

“Apenas los primeros rayos de ese genio celeste hubieron abrazado los corazones, los primeros pueblos reunidos se pusieron a cantar en tono sublime a los dioses (...) los héroes (...) y las virtudes (...) Todo era

---

<sup>74</sup> Ibid. Por eso, en el *Dictionnaire de musique* Rousseau sostiene que el canto no parece natural al hombre, pues ni el salvaje, ni el mudo, ni el niño cantan: “El canto melodioso y apreciable no es más que una imitación apacible y artificial de los acentos de la voz hablante o apasionada; se grita y se lamenta sin cantar, pero se imita cantando los gritos y las quejas”, “Chant”, p. 695 (el artículo pertenece a los que redactó para la *Encyclopédie*, ver OC V, p. 1734). El canto no es propio del estado salvaje; de hecho, que los actuales pueblos primitivos canten es aquí, para Rousseau, una prueba de que estos no están en aquel estado, sino en uno más avanzado donde existe ya la institución social y lingüística.

<sup>75</sup> *L'Origine de la mélodie*, p.333.

<sup>76</sup> Ibid. pp.333-334.

<sup>77</sup> *La Nouvelle Héloïse (Julie)*, OC II, p.133. Nos referiremos a esta obra utilizando en todo momento el nombre de su protagonista, tal y como su autor solía hacer.

<sup>78</sup> *Manuscrit de Neuchâtel R.72 (788 I g)*, frag. 53, cfr. *L'origine de la mélodie*, p.334, n.1. En el fragmento 46, podemos leer: “(el acento patético) es el lenguaje o imitación de las pasiones, las cuales, con la ayuda de ese tono patético y vehemente que la expresa y excita, se comunica del interlocutor a quienes le escuchan ».

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

Es el tiempo de la felicidad de los seres humanos, donde incluso,

“la inocencia daba un acento más dulce a la voz del placer”<sup>79</sup>.

La música no es para Rousseau sino melodía, y esta no es sino la suma del acento y el ritmo. La melodía es, o era,

“la expresión fuerte, sostenida y apreciada del acento gramatical y oratorio, acento que consiste menos en la duración relativa de los acentos que en los grados, y el número no le era menos esencial que la entonación”<sup>80</sup>.

Simbiosis del acento, que establece el tono, y del ritmo, que establece la sucesión temporal de los sonidos, la melodía expresa la particularidad de cada acento y las establece las diferencias culturales. Llegamos así al corolario musical:

“Es el acento de las lenguas el que determina la melodía de cada nación”<sup>81</sup>.

El *Origen de la melodía* incluye una breve visión histórica de la evolución de lenguaje y música en dos órdenes diferentes por culpa de “los desarrollos de la razón”, desarrollo paralelo a todo el proceso de decadencia de la cultura occidental: racionalismo, tiranía, esclavitud y, finalmente, las invasiones bárbaras, forman la secuencia del proceso que acabará por expulsar a la melodía del lenguaje, sustituyéndola por la sonoridad:

“Esos hombres groseros que el norte había engendrado acostumbraron a todos los oídos a la rudeza de su órgano (...) graznaban en lugar de hablar y su voz dura y despojada de acento era ruidosa sin ser armoniosa”.

De este modo, la melodía en el lenguaje fue sustituida por,

“la fuerza y duración de los sonidos” (pues siendo duro el paso de un sonido a otro) “no había nada mejor que detenerse lo más posible en cada uno”<sup>82</sup>.

El reencuentro de música y lenguaje se produce –según Rousseau- en la ópera. Esta superación de la dialéctica histórica es, en cierto modo, una manera de saldar cuentas teóricas con el frente polémico de su teoría musical y de conectar con sus primeras reflexiones sobre la ópera francesa e italiana:

---

<sup>79</sup> *L'Origine de la mélodie*, p.334

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 336

<sup>81</sup> *Dictionnaire de musique*, art. « Mélodie », pp. 884-5.

<sup>82</sup> *Ibid*. 339, nuestro el paréntesis. Idea posiblemente suscitada por Condillac: “Cuando estos bárbaros inundaron el Imperio romano (...) el latín, confundido con sus idiomas, perdió su carácter. He aquí de dónde procede la falta de acento”, E. B. de Condillac *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (1746), Tecnos, Madrid 1999, p. 192 (a partir de ahora *Ensayo*).

“La música se encontró absolutamente desprovista de los efectos morales que había producido cuando era doblemente la voz de la naturaleza. Pero, cuando introduciendo la música en nuestros teatros se la ha querido restablecer en sus antiguos derechos y hacer de ella un lenguaje imitativo y apasionado, ha habido que aproximarla a la lengua gramatical (...) La melodía ha encontrado, por así decirlo, una nueva existencia y nuevas fuerzas en su conformidad con el acento oratorio y apasionado”<sup>83</sup>.

Pero la recuperación de sus viejos derechos exige el respeto de las diferencias culturales. Cada nación tiene en realidad su forma melódica de expresión derivadas de la naturaleza de la lengua. No es por tanto posible la conversión de la música francesa y la italiana por la diferencia de su acento; pero hay aún algunas lenguas que tienen un sustrato de pasión que puede conferir a su canto algo de “sus antiguos derechos”. En la música al menos, no estaría todo perdido.

El conjunto de problemas suscitados alrededor de la querella musical ha enriquecido sin duda los planteamientos filosóficos de Rousseau, cuando no ha sido la causa misma de algunos derroteros de su pensamiento. Es especialmente reseñable que la polémica que se ha iniciado alrededor de cuestiones aparentemente estéticas, centradas en el gusto musical, haya abierto el camino de sus reflexiones antropológicas. Su rechazo, por ejemplo, de la mezcla cultural y del etnocentrismo tendrán la misma radicalidad que la oposición que ha planteado entre ópera francesa e italiana. Ciertamente, la cuestión nacional parece esconder significados diversos que no se limitan al gusto. Al identificar continuamente la música francesa con Rameau, Rousseau se ha situado en una oposición institucional de la que no se va a apartar en buena parte de su obra. Será en torno a su teoría del lenguaje donde veremos, a continuación, como se ensamblan estos elementos.

---

<sup>83</sup>

Ibid. 340.

## 2 – LA TEORÍA DEL LENGUAJE EN EL EOL Y EN EL SEGUNDO DISCURSO

### 1- El EOL y su lugar en la obra de Rousseau

El *Essai sur l'origine des langues (où il est parlé de la musique et de l'imitation musicale)* se publicó por primer vez en 1781 en Ginebra, dentro de un volumen titulado *Traité sur la musique*. En una carta a su editor Du Peyrou<sup>84</sup>, Rousseau explica que el *Ensayo sobre el Origen de las lenguas (EOL)* es continuación de la *Lettre sur la musique française* y la *Réponse à M. Rameau* (editada como *Examen de deux principes avancés par M. Rameau* en la edición de la Pléyade), el cuál va, a su vez, a continuación de la *Lettre sur la musique française*. Mientras que la *Réponse à M. Rameau* está sin datar con exactitud (aunque se sitúa entre 1753 y el EOL), la *Lettre sur la musique française*, redactada en 1752, se publicó en 1753, año también de la convocatoria por la Academia de Dijon del concurso sobre la desigualdad entre los hombres (el *Segundo Discurso* se publica en 1754). Esto da una una idea del conjunto de temas que Rousseau estaba tratando en esta época.

La crítica especializada ha discutido en profundidad la relación del EOL con el *Segundo Discurso*, tanto para intentar fijar la cronología del primero como, principalmente, para establecer su relación orgánica con el segundo. ¿Es el EOL anterior, simultáneo o posterior al *Segundo Discurso*? Esta parece haber sido la pregunta clave. Sabemos por el mismo Rousseau que una parte, al menos, del EOL aparecía originalmente en el *Segundo Discurso*, integrando una “historia hipotética de los gobiernos”, según califica Rousseau el proyecto de esta segunda obra<sup>85</sup>; sin embargo, esa parte fue retirada por su autor de la versión definitiva del mencionado *Segundo Discurso*. Esto lo dice él mismo en el *Projet de Preface* con el que prelude el EOL:

“La segunda pieza no fue en principio sino un fragmento del Discurso sobre la desigualdad que suprimí como demasiado largo y fuera de sitio. Lo retomé con la ocasión de los Errores de Rameau”<sup>86</sup>.

La cuestión a debate ha sido a qué parte se estaría refiriendo aquí. Por otro lado, en el capítulo IX de *Las Confesiones*, escrito entre 1769 y 1770, Rousseau hace alusión al EOL como uno de los proyectos que le ocupaban en 1761<sup>87</sup>, por lo que parece claro que la obra ha sido al menos retocada bastante tiempo después de su inicio -un somero análisis de estilo permite ver que la obra no tiene la cuidada prosa de la mayoría de sus

---

<sup>84</sup> *Correspondance Complète (CC)* t. XXIII, lettre n° 3921 (26-1-1765), pp.179-182, cfr. OC V, EOL, intro CLXV. En esta misma carta Rousseau propone publicar en el tomo VI de sus futuras obras completas, el EOL a continuación de la “*Réponse à Rameau*” (*Examen sur les deux Principes avancés par M. Rameau*) y la *Lettre sur la musique française*.

<sup>85</sup> EOL, OC V, intro. CLXXII. Ver, *Discours sur l'origine de l'inégalité (Seconde discours)*, Preface : « Las investigaciones políticas y morales a que da lugar la importante cuestión que examino, son por tanto útiles de todas maneras, y la historia hipotética de los gobiernos, son para el hombre una lección instructiva bajo cualquier punto de vista », O.C. III, p. 127. Conviene no olvidar que las *Institutions Politiques* es un proyecto de los años 50 de Rousseau, del que finalmente surgió el *Contrato Social*, ver A. Kremer-Marietti, introducción a JJ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, pp. 25-26., L'Harmattan, Paris 2009 (1ª edición Aubier Montaigne, Paris 1973).

<sup>86</sup> EOL, p. 373. Rousseau dice “*Le second morceau*”; seguimos aquí la traducción de Medina, 1998. p.182. La primera versión tachada dice: “*je l'achevai*”, en vez de “*je le repris*”, Nota b sobre el manuscrito, ibid. p.1135. El “*Projet de Preface*” fue pensado para la edición de la trilogía que se menciona a continuación.

<sup>87</sup> *Les Confessions*, XI, p. 560: “Algunos otros escritos de menor importancia (...) el principal de esos escritos (...) era un Ensayo sobre el origen de las lenguas ».



escritos-. Rousseau no publicó el *EOL* en vida por diversas dudas sobre su interés, oportunidad y consistencia temática:

“No creo que ese garabato pueda soportar la impresión separadamente, pero quizás podrá pasar en la recopilación general aprovechándose del resto”<sup>88</sup>.

Rousseau creía que la obra podría encajar en la edición de sus obras completas pero, posteriormente, pensó incluirlo en una curiosa trilogía, junto al *Lévite d'Ephraïm* y *De l'imitation théâtrale*. En ambos casos parecía considerar que el texto respondía a su inacabable polémica con Rameau. De hecho, en algún momento Rousseau alude a contenidos del *EOL* bajo la expresión “un ensayo sobre el principio de la melodía”, alusión a *Du principe de la Melodie o Réponse aux erreurs de la musique* y que en las Obras Completas de La Pléiade figura como borrador y/o variante del *Examen de deux Principes avancés par M. Rameau*. Estas obras comparten temáticamente la cuestión de la música; así es posible encontrar en el *Examen de deux Principes avancés par M. Rameau* “las ideas expuestas en los capítulos XII a XIX del *EOL*, y, en lo que concierne a los capítulos XVIII y XIX, un texto muy próximo a la versión definitiva”; es decir, Rousseau se referiría en su prefacio a la segunda parte del *EOL*, cuya temática es, salvo el último capítulo, la música. Es muy posible, por tanto, que, la parte expurgada del *Segundo Discurso*, cuya redacción comenzó a finales de 1753, girara en torno al nacimiento y degeneración de la música<sup>89</sup>.

Según esta misma versión, habría que situar la redacción de la obra entre 1754 y 1761. La razón no es sólo esta afinidad musical de las dos obras. Se piensa que la obra nunca podría ser anterior a 1754 pues, por ejemplo, Rousseau cita obras publicadas en ese año, algunas de indudable influencia sobre él, como es el caso de las *Remarques de M. Duclos sur la Grammaire generale et raisonnée de Port Royal*. Así, las últimas líneas del *EOL* dicen:

“Acabará estas reflexiones superficiales, pero que pueden hacer nacer otras más profundas, con el pasaje que me las ha sugerido: ‘Sería materia de un examen bastante filosófico observar en los hechos y mostrar mediante ejemplos cómo el carácter, las costumbres y los intereses de un pueblo influyen sobre la lengua’”<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Lettre à Malesherbes n° 1133 (25-7-1761), *CG*, VI p.216. En esta misma carta (p. 216, n.3) califica al *EOL*, sin nombrarlo explícitamente, como « el pequeño escrito de que os había hablado » y pese a hablar de su edición conjunta con otras obras para paliar sus carencias, expresa el deseo de que « pueda ser dada a parte a causa de Rameau, quien continua dándome la tabarra vilmente y quien pretende el honor de una respuesta directa que por supuesto no le daré », pp.216-217. Malesherbes, mostrando un interés más vivo, le aconsejó su publicación, ver *Les Confessions*, XI, p..560 y n.4 y Lettre de Malesherbes n° 1156 (25-10-1761) y n° 1177 (18-11-1761), *CG* VI, p.261-262 y p. 296 respectivamente. El punto de vista de Rousseau sobre el *EOL* no es siempre tan cauteloso: « ...y otros escritos no menos estimables que no han aparecido (...) Dudo que ningún filósofo haya meditado más profundamente », *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, p.791.

<sup>89</sup> *EOL*, intro, p. CXCIX. Es la opinión de tres de los especialistas en Rousseau: M.E. Duchez, Ch. Porset y R. Wolker. Para la alusión referida al principio de la melodía ver *Emile*, O.C., IV, p. 672, nota de Rousseau y nota b del editor en p. 1618. Sobre el establecimiento del texto, la fecha y las relaciones con las otras obras aludidas ver O.C. V, introd, CLXIV y CXCVIII- CXCIX. *Du Principe de la Melodie* se ha datado, verosímilmente, en 1755.

<sup>90</sup> *EOL*, cap. XX, p.429. Charles Pineau Duclos (1704-1772) fue secretario de l'Académie française y responsable de la 4ª edición de su Dictionnaire (1762). Sus *Remarques sur la Grammaire de Port-Royal* (París, 1754) “forman uno de los tres comentarios mayores – en su siglo- de esta célebre

Ch. Duclos, amigo de Rousseau, había propuesto esta indagación antropolingüística en su comentario al primer capítulo de la llamada *Grammaire de Port Royal*, comentario que sin duda seduciría también a Rousseau por su explicación de la decadencia política del lenguaje, tema presente explícitamente en el último capítulo del *EOL* obra<sup>91</sup>.

Algunos autores como Lanson, y después Philonenko, creen que esta cita puede ser sobrevenida: dado que el manuscrito que se conserva es de 1761, la cita podría haber sido introducida en el momento de la revisión definitiva del texto en Motiers en 1763<sup>92</sup>.

Entre la crítica especializada es habitual establecer la culminación o reelaboración del *EOL* a principios de la década de los 60, incluida la elaboración del índice –sobre esto último hay claras indicaciones grafológicas-. Cuestión distinta es el sentido e intención de la obra. Puede argüirse por ejemplo, como sostiene J.Derrida, que incluso aunque las citas de Duclos fueran tardías, “la lectura del *Commentaire sur la Grammaire Générale* parece haber marcado profundamente, e incluso inspirado, todo el Ensayo»<sup>93</sup>. Esto último, como se verá en la lectura comparada del texto, parece bastante consistente.

En resumen, la versión que parece dominar hoy respecto a la cronología del texto es que la redacción de la obra abarca entre 1754 y 1761; algunos detalles permiten suponer alguna relectura y modificación del autor en 1763<sup>94</sup>, aunque no es fácil precisar hasta qué punto. Aún así, hay motivos para poner en duda algunos puntos de esta interpretación. Por muy aceptable que sea el trabajo filológico realizado para el establecimiento del texto, la cuestión musical no es el único tema del *EOL*, por lo que parece lógico preguntarse por los aspectos lingüísticos y antropológicos del mismo y por su filiación con el *Segundo Discurso*, obra que sirve aquí de referencia temática y temporal. En una primera época del problema, a fines del XIX, el mismo Lanson lanzó la hipótesis de la anterioridad del *EOL* respecto al *Segundo Discurso*. Precisamente, la tesis de Lanson se sustentaba, por un lado, en la influencia de algunos autores:

“Por su materia y su contenido, el *Ensayo* surge de la misma corriente de pensamiento que se encuentra en el *Ensayo* de Condillac sobre el origen de los conocimientos humanos (1746) y la *Lettre* de Diderot»<sup>95</sup>.

Y por otro, y principalmente, en aspectos sistemáticos:

“Por mi parte, tengo razones para pensar, sobre ciertos indicios positivos, que el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* data de una época en que los puntos de vista sistemáticos no estaban formados, y que su primitivo título (*Ensayo sobre el principio de la*

---

gramática», Jean-Loui Tritten, *Histoire de la langue française*, Ellipses, Paris 1999, p.153. La *Grammaire* de Arnauld & Lancelot -comunmente *Grammaire de Port-Royal*- es de 1660.

<sup>91</sup> Para Duclos, la lengua se ha vuelto « más propicia para la conversación que para la tribuna », al contrario que entre los romanos y los griegos, donde “una pronunciación sostenida y una prosodia fija y distinta deben conservarse principalmente en los pueblos que son obligados a tratar públicamente los asuntos, porque un orador de pronunciación firme y variada debe ser oído de más lejos que otro”, *Grammaire Générale et raisonnée de Port Royal, par Arnauld et Lancelot, suivie du Commentaire de M. Duclos* (1754), cito la edición de Bossange et Masson, Paris 1810, cap. I, p. 387-388. A partir de ahora *Commentaire* ( usualmente, *Remarques*).

<sup>92</sup> G. Lanson « L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *Annales*, 1912, ver Alexis Philonenko, *JJ Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris 1984, vol. I, p.133.

<sup>93</sup> Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, Les éditions de Minuit, Paris 1967, p. 276

<sup>94</sup> Según Starobinski, que en el manuscrito se haya tachado el habitual título “Citoyen de Genève” con el que Rousseau se presentaba, podría explicarse por la renuncia pública de éste a su ciudadanía ginebrina el 12 de Junio de 1763. *EOL*, introd., p. CC. Por otra parte, la observación grafológica del manuscrito permite pensar que incluso la subdivisión en capítulos, y algunas notas y correcciones posteriores, pudieron venir de la misma pluma de Rousseau en 1763, en la época del *Projet de Preface*, *ibid.* CCIII.

<sup>95</sup> Lanson, « L’unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *Annales*, 1912, p.1; cfr, Derrida 1967, p.275-6. Ver también en *Annales de Jean Jacques Rousseau*, t VIII, p.5, cfr. OC I, p. 560, n.3.

*melodía*), respondía a la obra de Rameau intitulada *Demostración del principio de la armonía* (1749-1750) (...) Yo situaría por tanto la redacción del *Ensayo* de Rousseau lo más tarde, en 1750, entre la redacción y el éxito del *Primer Discurso*»<sup>96</sup>.

En su momento Lanson fue refutado por Masson, quien descubrió el *Projet de Preface*. Una prueba crucial para este autor era que en el primer manuscrito que se conserva de 1761, “el texto forma un todo: no es más que una sola disertación; la división en capítulos ha sido introducida en la revisión de Motiers. En consecuencia, no es sólo al capítulo XX, sino a todo el *Ensayo* que se aplican esas últimas líneas de la obra (...) Por consiguiente, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* ha sido primitivamente, en 1754, una larga nota del *Segundo Discurso*; en 1761 se convirtió en una disertación independiente, aumentada y corregida para dar respuesta a Rameau »<sup>97</sup>.

La mayor parte de la crítica, incluido el mismo Lanson, ha acabado admitiendo la fijación cronológica de la obra por parte de Masson. En cuanto a las razones sistemáticas de Lanson, bien podría plantearse la cuestión al revés y suponer que Rousseau no tenía hacia 1750 los conocimientos ni la madurez suficiente para abordar la obra<sup>98</sup>.

Sin embargo, la cuestión de la relación del *EOL* con el *Segundo Discurso* ha planteado problemas de coherencia sistemática, así como algunas dudas sobre lo anteriormente expuesto. En esta segunda época del debate, casi todos los comentaristas se han fijado en el capítulo IX y en sus relaciones conceptuales con el *Segundo Discurso*. R. Derhaté señalaba al respecto:

“...Masson (...) admite que el *Essai* había sido concebido por Rousseau como una nota a situar de apéndice al *Discours sur l'inégalité*. Esta segunda hipótesis nos parece la más verosímil, al menos en lo que respecta a los capítulos IX y X que nos interesan aquí y que manifiestan las mismas preocupaciones que el *Discours sur l'inégalité*”<sup>99</sup>.

En las Obras Completas de la Pléiade, Derathé volvía sobre este tema: el cap. IX, (“Formación de las lenguas meridionales”) desarrolla temas emparentados con el *Segundo Discurso*, “y, por eso, no debiera ser posterior al año 1754. Sin conocer el dato de composición del *EOL*, los historiadores sitúan la fecha o bien en la época en que Rousseau preparaba sus artículos de música para *l'Encyclopédie* (1749-1750), o bien más tarde, en el momento en que redactaba las notas del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1753-1754)”<sup>100</sup>.

Este debate se acentuó en relación con el concepto de piedad, que en el *EOL* parece diferir del que podemos leer en el *Segundo Discurso*. Starobinski, por ejemplo, sugería en un primer momento la anterioridad del capítulo IX, por su diferente concepción de la piedad. Rousseau sostiene ahí que quien no ha reflexionado no puede ser compasivo, lo que sugiere una concepción intelectualista de la piedad en contraste con la versión espontaneísta del *Segundo Discurso*. Starobinski sostuvo en un primer momento –pero después se retractó– que este concepto espontaneísta de piedad en el *Segundo Discurso*

---

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Pierre- Maurice Masson, “Questions de chronologie rousseausite”, *Annales de la société Jean Jacques Rousseau* (1913), VIII, pp.37-61, cfr. Derrida 1967, p.277-78. Las cuestiones de datación, están muy bien expuestas por Starobinski, *EOL*, O.C. V, introd.: Notes sur l'établissement du texte, CXCVII-CCIV. Tanto Starobinski como Derrida se acogen a la autoridad de Masson. Una exposición también muy interesante, con alguna aportación destacable, es la de Ch. Porset en la introducción a su edición, JJ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Ducros, Bordeaux 1968.

<sup>98</sup> *Les Confessions*, cap. XI, p560, n.3, Texto establecido y anotado Bernard Gagnebin y Marcel Raymond.

<sup>99</sup> Robert Derathé, *Le Rationalisme de JJ Rousseau*, PUF, Paris 1948, p. 17 n.2

<sup>100</sup> *Fragments politiques*, O.C. III, p. 529, n1, en p. 1533.

era el definitivo, pues aparece en textos posteriores<sup>101</sup> y, por tanto, habría habido una evolución en el pensamiento del autor del *EOL* al *Segundo Discurso*.

No se ha señalado suficientemente lo curioso de la posición de Derrida a este respecto, pues ha sido uno de los que más empeño ha puesto en mostrar la consistencia sistemática del concepto de piedad en el *Segundo Discurso* y el *EOL*, resaltando el carácter innato y virtual de la piedad y la función mediadora de la imaginación, compatible con las diversas definiciones de la piedad, análisis en general aceptado como correcto por la crítica roussoniana<sup>102</sup>.

Ch. Porset también ha sostenido que podía haber una evolución de su pensamiento al respecto, pero en un sentido algo diferente a lo que sostenía Starobinski:

“Si hay una mutación en la teoría de la piedad, el corte no parece que deba situarse entre el *Ensayo* de una parte y el *Segundo Discurso* y el *Emilio*, sino, más bien, entre el *Segundo Discurso*, de una parte, y de otra el *Ensayo* y el *Emilio*»<sup>103</sup>.

La cuestión de la evolución del pensamiento de Rousseau es una hipótesis que parece molestar a la crítica roussoniana, siendo en general rechazada. Véase a este respecto como responde V.Goldschmidt:

“La evolución o la mutación no es solamente entre el *Discurso* y los otros libros, es interior al mismo *Discurso* (...) De ahí que está permitido preguntarse si la evolución (o mutación) no resuelve (aquí, como allí) un problema artificial, nacido de una lectura apresurada de los textos, en detrimento de un problema real, planteado por el *Discurso* mismo, y cuya solución haría desvanecer toda apariencia de contradicción entre las tres obras»<sup>104</sup>.

Para Goldschmidt la caracterización “libresca, por no decir escolar” de las tres edades del ser humano del capítulo IX del *EOL* genera suficientes contradicciones con el *Segundo Discurso* como para decidirse por la de esta obra, mucho más estructurada, como la versión definitiva del pensamiento de Rousseau, so pena de afirmar que “el capítulo nueve, en tal caso, contendría una corrección y propiamente una refutación del *Discurso*”<sup>105</sup>. Aún así, este autor admite, muy parcialmente, que el *EOL* tendría como función «rellenar el cuadro dibujado al principio de la segunda parte del *Discurso*»<sup>106</sup>. Esto nos parece cierto en lo que respecta al capítulo IX, de carácter mucho más histórico. A este respecto, Ch Porset ha señalado un detalle interesante: Rousseau acaba el cap VIII del *EOL* diciendo: “entro en una larga digresión sobre un tema tan trillado”, y, sin embargo, en el Preface del *Segundo Discurso* decía: “esas investigaciones tan

---

<sup>101</sup> Ver *Emile* IV, p. 261. Para ver el papel negativo que atribuye a la reflexión en la formación del *amour propre*, ver, *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, pp.861ss. Starobinski expuso esta hipótesis en la primera edición de las Obras Completas, pero lo ha descartado posteriormente, ver OC V, introd : Note sur l'établissement du texte, CCI-CCIII. Sobre esta polémica ver también Derrida, 1967, p.274.

<sup>102</sup> Derrida, 1967, « Le débat actuel : l'économie de la pitié », pp.243-272.

<sup>103</sup> Charles Porset (ed.), 1968, pp. 18-19. Sobre los problemas de datación y su relación con el *Segundo Discurso*, ver también, Ch. Porset, “L'inquietante étrangeté de l'Essai sur l'origine des langues.Rousseau et ses exégetes » SVEC, 154, 1976, pp 1715-1718. También, R. Wokler, « L'Essai sur l'origine des langues en tant que fragment du Discours sur l'inégalité », Rousseau et Voltaire en 1978, actas del coloquio de Niza (junio de 1978), Ginebra-París, 1981

<sup>104</sup> VictorGoldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, J. Vrin, Paris 1983, p. 338. La alusiones son siempre al *Segundo Discurso*.

<sup>105</sup> Ibid, p. 418, 434. E incluso, como sugería desdeñosamente Philonenko, tendríamos que llegar a admitir que “esta obra, en suma menor, corre el riesgo de convertirse en el gran proyecto abortado de Jean Jacques”, 1984, vol. I, p. 134.

<sup>106</sup> Ibid, p.235. Aunque aquí se refiere a una parte, la teoría de los climas, atribuye al *EOL* la función de estudiar “esas causas que van a desencadenar y determinar la historia”. Es importante cotejar esta afirmación con esta otra: “es preciso descartar toda tentativa de reorientar o corregir el *Discurso* a partir de ese capítulo”, *EOL*, IX, p. 435.

difíciles de hacer y de las cuales se ha tratado tan poco hasta aquí”, lo que lleva a Porset a afirmar muy coherentemente: “es fundado creer que la cuestión del origen de las instituciones humanas no se hubo convertido en trivial hasta después del *Segundo Discurso*. Esto podría bastar para situar la redacción del capítulo IX después de 1754, en una época en la que efectivamente Rousseau podía dar la impresión que se repetía”<sup>107</sup>.

## Conclusiones al debate y valor de la obra

En realidad, todos los autores actuales están más bien situados en la siguiente hipótesis: el *EOL* tiene diferentes estratos de reflexión y, por tanto, se ha redactado en épocas diferentes. El peso que en la actualidad han adquirido los textos musicales en la datación de esta obra parece, sin embargo, producir una extraña sensación sobre la concepción y sentido mismo de la obra. Hay que tener en cuenta, como ha señalado Derrida, que por muy importante que fuera para Rousseau demostrar -contra Rameau- la causa de la degeneración de la música, la música no ocupa en el texto más que un tercio de la obra<sup>108</sup>. La obra tiene a nuestro juicio más alcance y pretensiones. Lo que si nos parece interesante es la posibilidad de mostrar las líneas de convergencia entre sus ideas estético-musicales y sus ideas lingüísticas, culturales y políticas, que atraviesan el conjunto de su obra. El *EOL*, en este sentido, se sitúa en una encrucijada. Vaughan ha dicho que el proyecto es incluso anterior al *Primer Discurso* precisamente por su conexión sistemática con los escritos de música<sup>109</sup>. Esta idea nos parece plausible, sin necesidad de abandonar las investigaciones empíricas que fijan su actual cronología en un marco largo de tiempo y que no recogen, en realidad, toda la dimensión del problema, tal y como el mismo Derrida ha señalado. Es posible hablar de un proyecto como tal de investigación tanto sobre la estructura del binomio lenguaje -música como sobre el devenir de ambas realidades. El modo de trabajo de Rousseau, mediante borradores que iba modificando<sup>110</sup>, permite entender que nos encontramos con diferentes estratos que es preciso poner en relación con otros textos. El *EOL* es una obra con diferentes niveles temáticos y de reflexión, escrita en diferentes períodos, lo cual no impide su unidad de sentido en torno a la cuestión general del origen y evolución del lenguaje y la música – y por extensión del ser humano-, así como su relación con el devenir cultural y político de las sociedades humanas. En este aspecto, coincidimos con Starobinski, Derrida y Derathé<sup>111</sup>. La revisión de su obra teórico-musical permite sostener –independientemente de las certidumbres e incertidumbres cronológicas- que su reflexión sobre el lenguaje es una consecuencia necesaria de su teoría musical, a la vez que permite ver la formación de ciertas categorías estéticas y psico-morales que van a integrarse en su reflexión antropológica<sup>112</sup>. La confluencia de ambas líneas, la lingüística y la musical, se entrecruza con la reflexión sobre la naturaleza humana característica del *Segundo Discurso*, incorporándose así nuevos

---

<sup>107</sup> Porset (ed.), 1968, pp. 88-89

<sup>108</sup> 1967, p. 279

<sup>109</sup> *Political writings*, I, 10, cfr. Derrida, 1967, p. 244

<sup>110</sup> *L'origine de la mélodie*, O.C. V, intro, CXXXVII: “Es sabido que Rousseau tenía la costumbre de escribir, antes de la redacción definitiva de cada una de sus obras, numerosas notas, borradores copias », y no es raro el caso donde « un borradores anteriores con nuevos elementos».

<sup>111</sup> Derathé, 1948, p.17,y n.2. Para los otros dos autores ver las notas a ellos referidas.

<sup>112</sup> Ver Porset (ed.), 1968, p.15: « Rousseau habría entonces procurado hacer de su texto una obra verdaderamente liberada de sus circunstancias, donde la defensa de la melodía habría encontrado su fundamento en una filosofía del lenguaje”.

elementos conceptuales y metodológicos a esta indagación. Unir diferentes corrientes especulativas parece uno de los propósitos, logrado o no, del *EOL*.

En suma, el *EOL* puede ser visto por un lado como una continuación de su polémica sobre la música francesa y, en general, de sus ideas musicales, insertas en un debate con Rameau, cuyo comienzo es anterior al *Segundo discurso*; por otro, se observa en él un desarrollo de algunos temas suscitados en esta última obra; incluso hay un nexo de unión con su teoría política, según el vínculo referido en el último capítulo. No nos parece descabellado considerar –como ya otros han dicho– que en esta obra puede encontrarse una teoría general del signo fundadora de “la modernidad de la ciencia lingüística”<sup>113</sup>, en la medida en que la reflexión sobre el signo abarca palabra y escritura, música, gesto... tomados como un todo. No olvidamos tampoco que la Antropología ha reivindicado algunos de sus capítulos como fundadores de esta ciencia<sup>114</sup>. Tampoco nos parece irrelevante que el *EOL* haya surgido de una reflexión política, dada su imbricación con el *Segundo Discurso*. De hecho podemos ver ambas obras como dos recorridos, en sentido inverso, de la política hacia el lenguaje y viceversa:

“En el primer texto, la ‘política’ se encuentra justificada por la ‘lingüística’, en el segundo, el estado de lo lingüístico se encuentra justificado por el estado de lo político”<sup>115</sup>.

El signo distintivo del *EOL* es el intento de articulación de la teoría musical, lingüística, cultural y política en un todo filosófico, en un contexto histórico que puede ser visto tanto de crítica al *Ancien Régime* como de crítica de la modernidad<sup>116</sup>. Por otra parte, el *EOL* parece cerrar en cierto modo un círculo cuyo inicio era la reflexión musical. Esto permite pensar en una conexión estructural y sistemática interesante:

“...el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en relación a la *Carta sobre la música francesa*, recuerda a lo que es el *Discurso sobre la desigualdad* en relación al *Primer Discurso*: una explicación que justifica una primera acta de acusación, mostrando que las razones son usadas ahí en vista de los orígenes, de los principios, de la esencia de las cosas”<sup>117</sup>.

El *Primer Discurso* y la *Carta sobre la música francesa* denunciarían los síntomas del mal, mientras que el *Segundo discurso* y el *EOL* se remontarían a los orígenes para explicar las causas, mostrando a su vez una estado ideal con el que contrastar la situación actual. Estas obras comparten una misma hipótesis de trabajo y permiten delimitar y contextualizar el pensamiento de Rousseau en la década de los 50. Nuestro propósito, a continuación es examinar ambas obras en orden, fundamentalmente a dos conceptos: la idea de origen y el concepto de lenguaje. Para ello alternaremos la lectura del *Segundo Discurso* con el *EOL*, obra esta a la que dedicaremos un extenso análisis que comprenderá tanto desarrollos internos en la obra de Rousseau como influencias externas de otros autores, que nos permitan aclarar y delimitar las ideas de éste.

---

<sup>113</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, 1972, éditions de minuit, Paris, “Le cercle de Génève », p.168. Según Derrida el Rousseau fundador de las ciencias humanas debe extenderse al campo de la lingüística.

<sup>114</sup> Claude Lévi- Strauss, “*JJ Rousseau, fundador de las ciencias del hombre*”, en VV.AA., *Presencia de Rousseau*, pp. 10.

<sup>115</sup> A. Kremer-Marietti, 2009, p.27.

<sup>116</sup> Jean-Marie Hombert (ed.), *Aux origines des langues et du langage*, Fayard, Paris 2005, pp.22,39.

<sup>117</sup> *EOL*, O.C. V, intro. CLXVII; esta introducción es de Starobinski.

## 2 – La cuestión del origen en Rousseau

“Souvent on ignore l’origine d’un art (...). Dans ces occasions il faut recourir à des suppositions philosophiques, partir de quelque hypothèse vraisemblable, du quelque événement premier”<sup>118</sup>.

### 2.1- Origen y naturaleza

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

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

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

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

« el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas que sin cesar renacen (...) ha cambiado, por así decirlo, de apariencia al punto de ser casi irreconocible; y en ella ya no se encuentra, en vez de un ser que actúa siempre por principios ciertos e invariables, en lugar de esta celeste y majestuosa simplicidad con la cual su autor la había moldeado, sino el deforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento en delirio”<sup>119</sup>.

El ser humano ha sido formado por la naturaleza según principios ciertos e invariables. Esta naturaleza no excluye aquí la posibilidad de un autor<sup>120</sup>. Por otra parte, aunque se presupone una naturaleza en general, aquí se habla sólo de la naturaleza humana. Este sería el plano metafísico de la antropología roussoniana, aquel que se refiere a los “principios ciertos e invariables” que la naturaleza ha establecido en el ser humano. ¿Cómo debemos entender las otras expresiones? La constitución original y el estado primitivo, pese a su adherencia metafísica, parecen remitir a una esfera temporal. Por un lado está la simplicidad, un rasgo constitutivo de la naturaleza humana y, por otro, el progreso de la diada pasión-razón, diada mutuamente alterada en su interacción, que trastorna la simplicidad original.

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

<sup>118</sup> D. Diderot, *Encyclopédie*, article « Art ».

<sup>119</sup> *Seconde Discours*, p.122.

<sup>120</sup> En el *Discours sur les sciences et les arts (Premier Discours)* dice: “Es un gran y bello espectáculo ver al hombre salir en cierto modo de la nada por sus propios esfuerzos”, OC III, p.6. La perspectiva del *Segundo Discurso* es, del mismo modo, poco obediente con el relato bíblico.

Urge, por tanto, restituirla, al menos en un sentido teórico que nos permita responder pertinentemente a las preguntas: ¿qué es el ser humano? ¿Cuál es su verdadera naturaleza? Estas preguntas sobre la estructura antropológica parecen volverse también sobre una forma pretérita, pues preguntar por lo que es conlleva, en cierto modo, preguntar por lo que ya no es pero en algún momento pudo ser, por tanto: ¿qué era el ser humano? ¿Cuál era su naturaleza? Metafísica e historia parecen, por tanto, necesitarse mutuamente tanto como se excluyen. El mismo Rousseau nos dice que no es tarea fácil deslindar ambos órdenes:

“Pues no es ligera empresa la de distinguir lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que quizás no ha existido y que probablemente no existirá nunca, y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente”<sup>121</sup>.

Este conocido pasaje ejemplifica no sólo el objeto propio de su investigación, sino el carácter singular de su obra y estilo. Efectivamente, no es liviana empresa encontrar la forma originaria del ser humano, en tanto que ésta no existe; y sin embargo nada tan necesario de ser definido para el conocimiento antropológico. Obsérvese, sin embargo, que Rousseau sólo es rotundo respecto al presente (“*n’existe plus*”), pero el pasado y el futuro quedan abiertos a la contingencia (“*peut-être, probablement*”)<sup>122</sup>.

Rousseau opone en este último pasaje lo originario a lo artificial. En esta relación lo original sería “el residuo que no se deja explicar por la sociedad”<sup>123</sup>. Esta oposición aparece expresada a continuación con los términos naturaleza/constitución humana. Vamos a distinguirlas: la naturaleza humana, *de iure*, remite al orden del ser y de los principios; la segunda, *de facto*, describe el orden del devenir y sus efectos. Así, al menos, parece sostenerlo Rousseau:

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

La naturaleza humana permanece, pero el ser humano se va a alejar de ella, constituyéndose según sucesivos cambios, obra de la naturaleza y de él mismo, que lo alejan de su ser. Sin embargo, el primer momento de las diferencias parece abrir una brecha, de hecho, entre dos tipos de seres humanos:

“Es inconcebible que esos primeros cambios, sea cual sea el medio por el que se hayan producido, hayan alterado a la vez y de la misma manera a todos los individuos. Unos se perfeccionaron o deterioraron, habiendo adquirido diversas cualidades buenas o malas no inherentes a su naturaleza; otros permanecieron largo tiempo en su estado original”<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> *Seconde Discours*, p.123.

<sup>122</sup> El “hombre de la naturaleza”, designa al hombre pasado y al hombre futuro, dice T. Todorov, *El Jardín imperfecto*, Paidós, Barcelona 1999, p.150. “El hombre natural no es ni anterior, ni exterior a la sociedad. A nosotros nos corresponde reencontrar su forma, inmanente al estado social fuera del cual la condición humana es inconcebible.”, C.Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Gallimard, Paris, 2008, O C I, p.420

<sup>123</sup> P.Burgelin, *La philosophie de l’existence de JJ Rousseau*, Vrin, Paris 1971, p.219

<sup>124</sup> *Seconde Discours*, p.123.



No sabemos aún la causa, pero podemos ver una separación histórica en el género humano entre quienes permanecieron en estado original y quienes entraron en el juego del devenir histórico, ya sea para mejorar o empeorar. Quizás debamos adelantar aquí que, *sensu stricto*, no hay axiología moral posible en el hombre natural, luego sólo del hombre histórico se diría bueno o malo, notas extrínsecas de la naturaleza humana, aún cuando Rousseau no escatime el elogio moral de su inocencia<sup>125</sup>.

La diferencia entre los que cambiaron y los que permanecieron es tanto más enigmática cuanto que, en la continuación del texto, se afirma que esta cesura es “el primer origen de la desigualdad”. Sin embargo, Rousseau añadirá inmediatamente que esta es una tesis “que es más fácil demostrar así en general que precisar en sus verdaderas causas». <sup>126</sup> La cuestión del cambio y la de la desigualdad parecen quedar así unidas *ad aeternum*, según un principio que vendría a decir: todo cambio en la naturaleza humana crea desigualdad. Pero, aún cuando Rousseau pueda establecer el origen de la desigualdad en la primera variación (no universal) de la constitución humana, no puede precisar, de hecho, cual sería esta variación. Conviene recordar que el mismo Rousseau distingue claramente entre las diferencias físicas individuales y la desigualdad moral y política que: “depende de una especie de convención y se halla establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres”, mientras que, por el contrario, “no se puede preguntar cuál es el origen de la desigualdad natural»<sup>127</sup>. Los hombres son iguales entre sí, pese a las diferencias físicas. Según Rousseau, por tanto, no habría que adjudicar a la naturaleza responsabilidad alguna en el asunto de la desigualdad. Y sin embargo, la analogía que traza con el mundo animal, permite pensar lo contrario:

“...los hombres, los cuales, según opinión común, son por naturaleza tan iguales entre sí como lo eran los animales de cada especie antes de que diversas causas físicas hubieran introducido en algunas las variedades que (ahora) observamos”<sup>128</sup>.

¿No hay realmente relación entre naturaleza y sociedad, es decir, entre diferencia y desigualdad? El pasaje de Rousseau se inspira claramente en Buffon, quien desde una óptica más naturalista había sostenido que “no hubo originariamente más que una única especie de hombres, que habiéndose multiplicado y expandido por toda la superficie de la tierra, ha sufrido diferentes cambios por la influencia del clima, por la diferencia de la

---

<sup>125</sup> “La naturaleza humana no era, en el fondo, ni mejor ni peor, pero los hombres encontraron que la bondad conveniente al puro estado de naturaleza ya no era ya la que convenía a la sociedad naciente”, *Seconde Discours* p.170. Según J. Starobinski la bondad del hombre natural, por su incapacidad para el mal, es más bien un juicio retrospectivo de Rousseau, pues “el hombre de la naturaleza vive ‘inocentemente’ en un mundo amoral o premoral”, *Jean- Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid 1983 (Paris 1971), p.37.

<sup>126</sup> “A la larga, todos los hombres devienen semejantes, pero el orden de ese progreso es diferente”, *EOL*, X, p.407. Según la explicación del cap X del *EOL*, la evolución del Sur y del Norte no son simétricas: el primero permanece más próximo a los orígenes, mientras que el segundo representa todo lo negativo de la evolución histórica.

<sup>127</sup> *Seconde Discours*, p.131 Pues en la pregunta está la respuesta: “porque está establecida por la naturaleza”. Esta es la razón por la que Rousseau eliminó la segunda parte de la pregunta de la Academia de Dijon; la pregunta original era: “Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres, y si ésta está autorizada por la ley natural”.

<sup>128</sup> *Ibid.* p. 123. Los subrayados y el paréntesis son nuestros. El sentido evolucionista de este pasaje es realmente remarcable.

alimentación, por la de la manera de vivir, por las enfermedades epidémicas, y también por la mezcla”<sup>129</sup>.

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

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

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

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

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

3 – Una historia humana, que comienza con la aparición de la agricultura y de la metalurgia. Representa el estado de sociedad, pero conserva aún algunos rasgos naturales que van difuminándose con el progreso técnico y la división social.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> *Histoire naturelle générale et particulière*.in-12. vol.VI, Paris, 1752 : « *Histoire naturelle de l'homme ; Variétés dans l'espèce humaine*, pp.333-335, cfr. *Seconde Discours*, p.123, n.2.

<sup>130</sup> Seguimos aquí, en parte, la clasificación que hace Burgelín 1971, p.271-277, a partir del *Segundo Discurso* y el *EOL*: 1º Estadio de naturaleza: reino de la sensación y de la indolencia. 2º Estadio salvaje: descubrimiento de relaciones, nacimiento de la industria y de la prudencia. 3º Estadio de barbarie: nacimiento del lenguaje, de la moral, de la propiedad que engendra la desigualdad y la guerra. 4º Estadio social: las naciones, el amor; descubrimiento del mérito y de la belleza. 5º Estadio de civilización: la escritura y nuestra actual decadencia. Una distinción aún más pormenorizada es la de M. Duchet, *Antropologie et histoire au siècles des lumières*, François Maspero, Paris 1971,p. 376. No menos

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

“¿Qué es lo que Rousseau dice sin decirlo, ve sin verlo? Que la suplencia ha comenzado desde siempre (...) Lo que tiene por nombre origen no es sino un punto dentro del sistema de la suplementaridad (...) La suplementaridad es condición de posibilidad de todo lo humano”<sup>131</sup>.

En efecto, la cuestión del origen adopta diferentes puntos de vista en Rousseau. En el mismo estado de naturaleza se inserta, por decirlo así, un origen temporal; son los comienzos reales del estadio salvaje, localizables en frases de este tipo:

“Las generaciones se multiplicaban inútilmente (...) Los siglos transcurrían con toda la tosiedad de las primeras edades”<sup>132</sup>

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

“Esto tiempos de barbarie eran el siglo de oro; no porque los hombres estuvieran unidos, sino porque estaban separados”<sup>133</sup>.

Podemos situar alrededor de estas protosociedades, como un resto viviente del origen, la ilusión primitivista:

“El ejemplo de los salvajes encontrados, en casi todo los casos, en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer en él siempre, que ese estado es la verdadera juventud del mundo»<sup>134</sup>.

La cuestión del origen del lenguaje, que tratamos más adelante, se ve afectada por esta basculación, de tal modo que encontraremos una reflexión aporética en la descripción del estado de naturaleza en el *Segundo Discurso* y otra, plenamente desarrollada, alrededor de los primeros tiempos, en el *EOL*. En el primer caso se trata de la dificultad

---

detallado y clarificador es el análisis de Lovejoy, que citamos más abajo. Ver también el *Dictionnaire Jean Jacques Rousseau*, art. «état de nature», p.645.

<sup>131</sup> Derrida, 1967, p.308, 345, 347. Derrida se centra en la constante contradicción que hay en Rousseau entre lo que declara y lo que escribe. La búsqueda del origen en Rousseau conlleva una infinita remisión de significantes donde –según Derrida– el origen es siempre mostrado a través de algo que lo suple: el estado de naturaleza, la primitividad, la infancia... que no serían más que diferentes maneras de desplazar un significado cuyo contenido último y propio es, en realidad, vacío.

<sup>132</sup> Goldschmidt, 1983, pp. 239-240. Este autor ha hecho notar el problema de la temporalidad en el estado de naturaleza; sin embargo, según él, y este es un lugar común, el estado de naturaleza se explica “por una exigencia de método”.

<sup>133</sup> *EOL*, cap. IX, p. 396

<sup>134</sup> *Seconde discours*, p.171. Joseph De Maistre (1753-1821) fue uno de los primeros en lanzar la acusación de primitivismo: “Él ha tomado constantemente al salvaje por el hombre primitivo”. Según De Maistre, al intentar diferenciar ambos estados, Rousseau conseguiría el efecto contrario al propuesto: “Hay, por tanto, varios estados de naturaleza, lo que parece bastante singular, pero entonces, ¿cuál es el bueno?”, *Les soirées de Saint-Petersbourg* (1821), “Deuxième entretien”, Robert Laffont, Paris 2007, p. 485 y n.3, p. 990. Lovejoy ha refutado convincentemente este tipo de acusaciones, como mostramos más adelante.

para explicar la transición naturaleza-cultura en el orden lingüístico; en el segundo, se trata de mostrar la evolución cultural del lenguaje. En cualquier caso, ante la emergencia del lenguaje ya no se va a elogiar la separación, sino la transparencia de la unión amorosa y de las primeras formas de vida comunitaria:

“Allí estuvo, en fin, la verdadera cuna de los pueblos, y del puro cristal de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor”<sup>135</sup>.

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

Pero la cuestión del origen tiene aún varios renacimientos. Respecto al estado de civilización, sería posible una versión no desdeñable de la idea de origen, representada por el mundo antiguo. En este caso, el acento está en el aspecto moral y político de la integración comunitaria, representada en términos generales por Grecia y Roma, pero, especialmente, por Esparta,

“esta ciudad tan célebre por su feliz ignorancia como por la sabiduría de sus leyes, esta república de semidioses más bien que de hombres, a tal punto sus virtudes parecían superiores a la humanidad”<sup>136</sup>.

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

Otra reproducción del estado original, en su forma civilizada, la encontraremos en el elogio de la vida rural de *Julie* y del *Emile*. La vida rural, más natural, está próxima a los orígenes por su sencillez y humanidad. Clarens representaría una forma de utopía agraria sustentada en lo que se ha llamado una moral de fraternidad restringida.

Entre la visión literaria de Clarens y la ciudad-patria de Esparta, otras ciudades o formas de vida históricas se promoverán como formas más o menos presentes del origen, por ejemplo Suiza<sup>137</sup>.

Esta continua refluencia de la idea de origen, ya sea como esencia, como categoría antropológica variable, como momento histórico o, incluso, como geografía sentimental, no daría cuenta suficiente de la extensión de esta problemática en el conjunto de la obra de nuestro autor. Así, según Derathé, la obra de Rousseau pasará por tres versiones del hombre natural: el hombre primitivo (en el *Segundo Discurso*), el hombre genérico (en el *Emilio*), el corazón o el mismo Jean Jacques (en *Las*

---

<sup>135</sup> *EOL*, IX p.406. El posterior elogio de la fiesta popular por parte de Rousseau en la *Lettre a D'Alembert* o en *Julie*, serían una réplica simbólica de estos primeros tiempos, ver Starobinski, 1983, pp.118-119. Siguiendo a Derrida, G. Dalmasso sostiene que este momento de la fiesta muestra que “la sociedad nace así como lenguaje, es decir, como duplicación del placer”, pues los objetos naturales (fuego, agua) pasan de ser objetos de necesidad a objetos de la pasión que proyecta, por la vía de la imaginación, una primera significación convencional: “Los objetos de necesidad y de supervivencia se convierten en objetos imaginados y por lo tanto en lugar para la constitución de la sociedad, es decir, de la propia humanidad”, Gianfranco Dalmasso, *La política de lo imaginario*, Encuentro, Madrid 1983, p. 57

<sup>136</sup> *Premier Discours*, p.12. ver al respecto, D. Leduc-Fayette, *JJ Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Vrin, Paris 1974, Deuxième partie, chap.1, pp.71-101

<sup>137</sup> Rousseau ofrece diversas descripciones: sobre los Montagnons, *Lettre à D'Alembert*, OC V, p.55ss; sobre la Suiza “antigua”, *Projet de constitution pour la Corse*, OC III, 913-915. En *Julie* encontramos tanto descripciones de la vida rural como de Ginebra, una ciudad que para Rousseau puede llegar a representar muchos aspectos de la ciudad-patria: “Pero, ¿por qué Roma y siempre Roma? Quedémonos en Ginebra”, *Julie*, sixième partie, lettre V, p.657

*Confesiones*)<sup>138</sup>. Antropología, historia y biografía llegan a unirse en esta búsqueda de los orígenes; recordemos al respecto lo que dice Starobinski sobre la búsqueda de la transparencia y la infancia individual e histórica: “En la biografía personal, así como en la historia de la humanidad, este tiempo se sitúa más cerca del nacimiento, en la cercanía del origen “; en ese tiempo, “nada alteraba la transparencia y evidencia de las almas”<sup>139</sup>.

En suma, podemos afirmar, con Baczkco, que “toda su obra es una continua variación sobre el tema de los orígenes”<sup>140</sup>. El origen se dice de muchos modos, se reproduce como la hidra y, pese a su filiación natural, resurge continuamente en el orden social e histórico. En el siguiente capítulo nos limitaremos a mostrar la cuestión en relación con el estado de naturaleza. Más adelante retomamos la cuestión de “los primeros tiempos” o “sociedad comenzada”.

## 2.2. ¿Naturaleza sin historia?

Desde un punto visto histórico, el concepto de naturaleza, y con él el de naturaleza humana, es el eje sobre el que pivota el cambio conceptual e ideológico de toda una época. Así, según J. Ehrard, “la gran ambición del siglo es restaurar, contra el cristianismo, la unidad de la naturaleza humana y devolver al hombre moderno la supuesta inocencia de los primeros tiempos”. No es extraño por tanto que el concepto cobre ciertos rasgos de su opuesto teológico, por ejemplo su extensión semántica y su potencia dialéctica serían la contrafigura de la omnipresencia y omnipotencia divina. Así, según Ehrard, su campo semántico abarcaría las nociones de ley, razón, sentimiento, virtud, felicidad, sociedad, necesidad, providencia, orden, libertad: “Esto muestra la flexibilidad tranquilizadora del término, cuya particularidad es unir contrarios”<sup>141</sup>.

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

---

<sup>138</sup> R. Derathé, “L’homme selon Rousseau”, en *Pensée de Rousseau*, Seuil, Paris 1984, p.114. Esta tesis sobre las diferentes identificaciones del hombre natural en la obra de Rousseau es suscrita, en uno u otro de los estadios, por bastantes autores, p.ej: “El hombre natural (...) es él mismo”, Todorov, 1999, p.151 Burgelin sostiene que naturaleza y corazón se reenvían mutuamente: analizar el corazón humano es deslindar lo que hay de original y artificial. Lo primero reenvía a la esencia humana y lo segundo al estado de naturaleza y “uno no adquiere sentido sino como revelador del otro”, 1971, p. 218. En esta transición, el concepto de autenticidad acaba ocupando un lugar preeminente.

<sup>139</sup> Starobinski, 1983, p. 21. Según Burgelin, no sería contrario al espíritu de Rousseau considerar sus textos como novelas: “Doy mis sueños como sueños dejando al lector su utilidad para las gentes despiertas”, *Emile* II, p. 80, cfr. 1971, pp 5-6. Esta perspectiva narrativa y metafórica ha sido desarrollada, en diálogo con Derrida, por Paul De Man, “La retórica de la ceguera”, en *Visión y ceguera*. Universidad de Puerto Rico, 1991. Para este autor -contra Derrida- Rousseau no permanecería en un estado de ceguera ante su propio discurso, comportándose de modo tan paradójico como un guarda forestal que actúa cuál cazador furtivo, antes al contrario, se trata de una modalidad retórica que el mismo autor asume. Por tanto, habría que considerar tanto los textos de Rousseau como los de Derrida como narraciones y, a diferencia de las declaraciones epistemológicas, « las historias no se cancelan entre sí », p. 133.

<sup>140</sup> B.Baczko., *Rousseau solitude et communauté*, Paris-L Haye 1970, p.71.

<sup>141</sup> J. Ehrard, *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, ed. Flammarion, París 1970, p. 421.

perfección, sin que Rousseau haya optado deliberadamente por ninguno en exclusiva”<sup>142</sup>.

El dinamismo positivo de la perfectibilidad consistiría en desarrollar la naturaleza humana, aunque, a la vez, la descripción de esta evolución en el *Segundo Discurso*, cuya valoración es negativa, arroja una extraña ambivalencia sobre el concepto de perfectibilidad, lo que ha permitido hablar a Lovejoy de un evolucionismo pesimista en Rousseau<sup>143</sup>. En el *Segundo Discurso* todo cambio está bajo sospecha. Pero obsérvese la valoración tan ambigua que hace Rousseau de la perfectibilidad:

“Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre”<sup>144</sup>.

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

La tensión entre lo natural y lo histórico tiene su justificación metafísica en esta ambivalencia permanencia/dinamismo de la naturaleza humana. En realidad, esta tensión es muy fértil, pues obliga a Rousseau a redefinir constantemente el origen y a revalorizarlo en función de ciertos rasgos que pueden ser sociales (amor, lenguaje expresivo, familia, pequeñas comunidades...), lo que le lleva a ampliar el espectro antropológico de su reflexión a la esfera social, cultural y política. La antropología de Rousseau es menos cerrada de lo que cabría suponer según su descripción del estado de naturaleza. Esta antropología tiene su justificación primera en lo que, en el fondo no es sino una corrección del tema establecido por la Academia de Dijon: ¿cómo saber lo que es la desigualdad si aún no sabemos lo que es el ser humano?<sup>145</sup>. Los que se han remontado al estado de naturaleza querían explicar los fundamentos de la sociedad, pero Rousseau pretende, antes que esto, explicar la naturaleza humana remontándose más atrás conceptualmente para, a continuación, dar cuenta del problema de la desigualdad. El resultado, sin embargo, es chocante pues lo social se presenta como un advenimiento extrínseco a la naturaleza humana. La antropología y la sociología no parecen

---

<sup>142</sup> Burgelin, 1971, p.223 y 219, respectivamente.

<sup>143</sup> Rousseau se pregunta sobre el ser humano: “¿Por qué el hombre es el único es capaz de volverse imbecil?”, *Seconde Discours*, p.142. Hay que recordar que perfectibilidad no es sinónimo de progreso, versión profana de la doctrina religiosa de la providencia -dice Todorov-; en cambio, el sentido puramente humano de la perfectibilidad permite entender que esta muestre continuamente luces y sombras: “Esta cualidad justifica todo esfuerzo, pero no asegura el menor éxito”, *El espíritu de la Ilustración*, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona 2008, p. 22. Sobre el origen del concepto de perfectibilidad y su menor proximidad a la concepción optimista de las luces ver A. Lovejoy, *Essay in the history of ideas*, “The supposed primitivism of Rousseau’s Discourse of inequality” (chap.II), Johns Hopkins University press, Baltimore 1948, cito por la edición de Greenwood press, Westport, Connecticut, 1978, p.25.

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> *Seconde Discours*, p.122. Ver también la p. 125, incluida la n.2, sobre la supresión en el discurso del concepto de ley natural, segunda parte de la pregunta planteada. Por su parte, la Academie de Dijon rechazó oficialmente esta obra así : “(La obra) no ha sido acabada de leer a causa de su extensión y de su mala tradición », OC III, introd.XLIII, ver también ibid., p. 125, n.2.

estrictamente complementarias bajo este prisma. En este contexto, el concepto de perfectibilidad se introduce, precisamente contra el naturalismo de Buffon:

« La celebre frase de Buffon : ‘el hombre, no es hombre sino porque ha sabido reunirse con el hombre’, es, en principio, la expresión de una necesidad biológica (...) Si Rousseau inventa el término *perfectibilidad* es, precisamente, porque no acepta que la especie engendre al hombre, y que todo pase bajo el signo de la necesidad »<sup>146</sup>.

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

“Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil”<sup>147</sup>.

Esta ilusión retrospectiva consistiría en situar en el antes lo que pertenece al después, de tal modo que el principio estaría contaminado por una especie de círculo vicioso. Para Rousseau, el concepto de estado de naturaleza ha sido el ídolo del teatro de los sistemas filosóficos, debe ser por tanto detectado en su mal uso y expurgado de sus erróneas connotaciones. Esta constatación es importante metodológicamente, pues permite observar la coherencia de su propia estrategia y precaverse ante el tipo de confusión categorial que el autor denuncia, confusión de la que, por cierto, ni él mismo, ni sus intérpretes, estarían a salvo<sup>148</sup>.

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

“He comenzado algunos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas, menos con la esperanza de resolver la cuestión que con la intención de esclarecerla y reducirla a su verdadero estado”<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Duchet, 1971, p. 332-333.

<sup>147</sup> *Seconde Discours*, p.132. Véase por ejemplo el error de Hobbes: presupone la guerra en un estado presocial, cuando la guerra precisaría de actores colectivos. O el de Grotius: “Su modo más habitual de razonar es establecer siempre el derecho a partir del hecho”, *Du Contract social*, livre I, chap. II, OC III, p. 353. Sobre estas cuestiones ver en la segunda parte los apartados dedicados al *Contrato social*.

<sup>148</sup> Según Lovejoy, muchos han identificado incorrectamente el elogio al estado de barbarie de Rousseau con un elogio al estado de naturaleza, en parte porque “a esta sociedad patriarcal y comunista, en supuesta correspondencia con las tribus salvajes existentes, es a lo que un número de escritores anteriores había llamado estado de naturaleza”, 1978, p. 30. El mismo Rousseau señala varias veces la distancia que hay entre el estado de naturaleza y las actuales “naciones bárbaras y salvajes”, *Seconde Discours*, p.136, n.VI. Es más, según Lovejoy, el discurso primitivista, no sería propio de Rousseau, al contrario, Rousseau estaría imitando una tradición pero revertiendo su sentido: “...la tensión primitivista era el lado tradicional e imitativo del contenido del *Discurso*, en contra de lo que se suele pensar. La relativa innovación consistía en repintar el retrato del verdadero hijo de la naturaleza para que apareciera con un aspecto mucho menos agradable, incluso aunque mantuviera algunos de sus antiguos rasgos”. Si la literatura primitivista exaltaba al hombre de la naturaleza, Rousseau lo pintaba “en un estado de virtual idiotéz” que contrastaría con las pretensiones edificantes, sobre todo del pensamiento deísta. Rousseau, sin embargo, se habría alineado junto a los antagonistas del primitivismo y de la religión, al punto que, según Lovejoy, el *Segundo Discurso* ayudó a debilitar el predominio de las ideas primitivistas en la mente del lector del siglo XVIII. Lovejoy, 1978, p. 23, 25. Ver también la n.440 de nuestra p. 107.

<sup>149</sup> *Seconde Discours*, p.123. El subrayado es nuestro.

Para tal propósito es preciso dejar fuera los experimentos, los libros científicos y todos los hechos, incluidos los sobrenaturales. Para Durkheim este momento metodológico consiste en una “purga intelectual” semejante a la duda cartesiana, con vistas a “liberar las proposiciones evidentes” que permitan construir el edificio científico<sup>150</sup>. Tales evidencias antropológicas no son verificables experimentalmente, por eso rechaza Rousseau la idea de una posible reproducción experimental de los orígenes, presente en diversos autores de la época que, inspirada en las teorías de Locke, pretendería probar la inexistencia de ideas innatas<sup>151</sup>. La inanidad de los libros científicos se debería al problema antes aludido, pero en su versión semántica o ídolo del ágora: se ha abusado tanto del concepto “ley natural” que se ha vuelto equívoco y contradictorio; en los antiguos porque,

“someten indistintamente al hombre y a todos los demás animales a la misma ley natural”, (y en los modernos porque) “no reconocen bajo el nombre de ley sino una regla prescrita a un ser moral, es decir, inteligente y libre, y considerado en su relación con los otros”<sup>152</sup>.

En el primer caso, la ley de la naturaleza se refiere a un principio común de conservación, es decir, a algo que se limita al orden de la necesidad natural. Esta idea negaría la capacidad humana de autodeterminación. En el caso de los modernos el problema es el aludido carácter social de su concepción de la naturaleza humana. En definitiva, nadie ha logrado remontarse al estado de naturaleza, y aunque la Biblia lo niega, la mayoría de filósofos coincide en su existencia:

“No se nos ha ocurrido a ninguno de nosotros poner en duda que el estado de naturaleza hubiera existido (...) mientras que es evidente, por la lectura de los libros sagrados que (...) hay que negar que, incluso antes del diluvio, los hombres hayan podido encontrarse en el puro estado de naturaleza”<sup>153</sup>.

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

“concediendo a los escritos de Moisés la fe que les debe todo filósofo cristiano, hay que negar que se hayan encontrado los hombres alguna

---

<sup>150</sup> E. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Tecnos, Madrid 2000, p. 109. El texto sobre Rousseau fue publicado por primera vez en 1918, mientras que el que trata sobre Montesquieu fue la tesis doctoral de Durkheim, publicada en latín en 1892 y en francés en 1937.

<sup>151</sup> *Seconde Discours*, p. 124, n.1. La nota III de Rousseau (p.134) se extiende sobre casos de niños salvajes cuadrúpedos para resolver si el bipedismo es esencial a la naturaleza humana: “Eso probaría tan sólo que el hombre puede dar a sus miembros un destino más cómodo que el que les ha dado la naturaleza, no que la naturaleza ha hecho al hombre para andar de otro modo que el que ella le ha enseñado” En realidad, según Rousseau, los niños cuadrúpedos siguen el ejemplo de los animales que les han criado. Un ejemplo interesante de cómo Rousseau se acercó a la teoría de la evolución y la rechazó por motivos metafísicos y metodológicos, como le ocurrió a Descartes en su fundamentación de la Física, pues, “tras mostrar la posibilidad de esos cambios (evolutivos), habría, antes de admitirlos, que mostrar su verosimilitud”, p.197.

<sup>152</sup> Ibid, nuestro el paréntesis; ver n.3 y n.4. Sobre la cuestión del derecho natural ver R. Derathé, *JJ Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, París 1995 (Paris, 1950), especialmente, sobre la relación entre estado de naturaleza y ley social, el cap. III.

<sup>153</sup> Ibid p.132.



vez, incluso antes del diluvio, en estado puro de naturaleza, a menos que hayan vuelto a caer en él por algún acontecimiento extraordinario”<sup>154</sup>.

Esto afecta no sólo a la Biblia sino a quienes han podido dejarse llevar, aún en parte, por su esquema explicativo, como sería el caso para Rousseau de Condillac y su hipótesis sobre el origen del lenguaje, que examinaremos extensamente más adelante. En efecto Condillac<sup>155</sup> presupone, tras el diluvio, una pareja de niños que se extravía en el desierto “sin conocer ningún signo”. Al admitir la era postdiluviana, asume el relato bíblico e introduce una hipótesis que Rousseau considera sobrenatural e incongruente. Aproximando -un tanto forzosamente- a Condillac al lado de la religión, Rousseau pretende para su investigación un estatuto más epistemológico, situando aparentemente el estado de naturaleza en un plano más metodológico que ontológico, justamente lo que pretendía Condillac. Para ello, equipara su método hipotético con el de la ciencia:

”No hay que tomar las investigaciones (...) como verdades históricas, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más próximos al esclarecimiento de la naturaleza de las cosas que a mostrar el verdadero origen, y parecidas a aquéllas que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo”<sup>156</sup>.

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

“Sobre los mismos principios que acabo de establecer no podría formarse ningún otro sistema que no me proporcionara los mismos resultados”, (por eso añadiré en las conclusiones): “Tal fue, o debió de ser el origen de la sociedad”<sup>157</sup>.

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

---

<sup>154</sup> Ibid. Starobinski descarta que Rousseau asuma lo que la religión ordena, quedándose sólo con la hipótesis antropológica de la naturaleza humana, *ibid.*, p. 133, n.2 y 4. En la traducción española, Mauro Armiño considera un ardid de Rousseau el aceptar las escrituras como hechos para, desde los hechos, buscar otras hipótesis explicativas, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Alianza, Madrid 1996, p. 207, n.3.

<sup>155</sup> E.B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746; cito siguiendo el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos 1999, parte II, cap I. (a partir de ahora *Ensayo*).

<sup>156</sup> *Seconde Discours*, p.135.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 162 y 178. El paréntesis y el subrayado es nuestro.

Ahora bien, ¿sería realmente posible pensar al ser humano de modo extra-social y extrahistórico? Según H. Gouhier, un ser humano sin historia es un concepto no sólo posible, sino necesario.<sup>158</sup> Un ser humano puramente natural es un concepto necesario en cuanto esencia misma de lo humano. Conocerse a sí mismo, la máxima atribuida a Sócrates, es llevada por Rousseau a esta oposición entre naturaleza e historia: la naturaleza humana es extrahistórica y condición de posibilidad del conocimiento y reforma de la historia humana. La historia, en cambio, es un hecho contingente, pudo no haber sido o suceder de otro modo, luego no habría contradicción alguna en concebir el ser del hombre y su devenir, pues no son opuestos que se integran en el mismo género ni se siguen, por tanto, de un juicio puramente apodíctico.

Pero existe también el otro lado de la cuestión. La historia parece también la condición de posibilidad del conocimiento del estado de naturaleza. Sin la presencia actual de la estatua de Glauco, no sería posible este giro hacia atrás. Del mismo modo, la historia, que por un lado oculta la naturaleza, en cuanto conciencia se vuelve hacia ella, es más, es preciso dar cuenta de todo su recorrido para entender nuestra naturaleza. Como dice Gouhier, el drama histórico de la filosofía, o el drama filosófico de la historia, consistiría en que el deseo de autoconocimiento surja del hombre civilizado (*l'homme de l'homme* en la expresión de Rousseau). La filosofía, que busca al hombre natural (*l'homme de la nature*), surge del mismo progreso que lo ha desvirtuado<sup>159</sup>. Con razón, el mismo Rousseau constata la paradoja intelectual cuando afirma que es “a fuerza de estudiar al hombre que nos hemos puesto fuera del alcance de conocerle”.

Los contrarios se necesitan mutuamente. La naturaleza parece precisar de una historia que la diferencie tanto como el hombre parece necesitar ser desnaturalizado para comenzar a comprender su verdadera realidad en otra parte. Y este descubrimiento constata en el devenir histórico una distancia imposible de eliminar, pero puede convertirse también en un destino: “Buscarás la edad en que quisieras que tu especie se hubiera detenido”, dice Rousseau<sup>160</sup>.

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

« Quizás quisieras poder retroceder, y ese sentimiento debe hacer el elogio de tus primeros ancestros, la crítica de tus contemporáneos y el espanto de aquellos que tengan la desgracia de vivir después tuyo »<sup>161</sup>.

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

“...las cualidades que has recibido, que tu educación y tus hábitos han podido depravar, pero no destruir»<sup>162</sup>.

---

<sup>158</sup> H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*, Vrin, Paris 1984, p. 27. Para lo que sigue ver chap.1 : « Nature et historie dans la pensée de JJ Rousseau », publicado también como artículo en *Annales de la Société Jean Jacques Rousseau*, nº33 (1953-1955) ; se puede leer en línea en <http://www.sjir.ch/index.php/Annales/Annales-en-ligne>.

<sup>159</sup> Ibid. p.12

<sup>160</sup> *Seconde Discours*, p. 123

<sup>161</sup> Ibid., p. 133.

Hay caminos de retorno, aunque estos no llevan necesariamente hacia el pasado<sup>163</sup>. Elogio del pasado, crítica del presente, miedo del futuro. Estos son los ingredientes del relato.

### 3- El origen del lenguaje

#### 3.1- « L'embarras de l'origine des langues »

“La parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole »

El conjunto de problemas ligados a la investigación del lenguaje realizada por Rousseau se enmarca dentro de una tradición que vamos a tratar de situar sintetizadamente. En principio nos limitaremos a la tradición moderna, que es la que directamente influye en Rousseau a través de los autores que podemos constatar que leyó, así como el marco general de discusión de su siglo.

Podemos situar este marco retrotrayéndonos a Descartes y a Locke. En Descartes la cuestión del lenguaje se halla ligada, y subordinada, a la del pensamiento, del que aquel es su signo:

“El lenguaje es, en efecto, el único signo cierto de un pensamiento latente en el cuerpo”<sup>164</sup>.

Si la razón humana es una y común a todos, la idea de una procedencia común del lenguaje parece seguirse naturalmente. Si bien la facultad lingüística es común a los seres humanos, diferenciándonos de animales y máquinas (por lo que no se puede reducir al ámbito físico), la cuestión de su universalidad es entrevista por Descartes más bien como un proyecto ligado a la *Mathesis Universalis* expuesto en las *Regulae*, una ciencia universal de los conceptos de la razón con los que el lenguaje estaría en relación directa. No hay por tanto una lengua originalmente universal, pero sí que sería posible construirla:

“Si alguien hubiera explicado bien cuáles son las ideas simples que están en la imaginación de los hombres, de las cuales se compone todo lo que piensan, y si esto fuera recibido por todo el mundo, me atrevería a esperar a continuación una lengua universal muy cómoda de aprender, de pronunciar y de escribir y, lo que es lo principal, que ayudaría al juicio (...) Ahora bien, tengo para mí que esta lengua es posible, y que se puede encontrar la ciencia de que ella depende (...) pero no esperéis verla jamás en uso; eso presupone grandes cambios en el orden de las cosas”<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Ibid.

<sup>163</sup> *Julie, Emile y Du Contract social* representarían intentos de desalienación humana mediante el artificio literario, educativo o político-legal, que son en primera instancia contranatural pero que servirán por realizar la verdadera naturaleza humana. Rousseau dice en *Rousseau juge de Jean Jacques* que « la naturaleza humana no retrograda jamás y nunca se remonta hacia los tiempos de inocencia e igualdad una vez nos hemos alejado », pero, aunque no se puede volver, sí se puede al menos “detener si fuera posible el progreso de aquellos cuya pequeñez y situación les han preservado de una marcha tan rápida”, p. 935. Por tanto, los efectos del progreso son dispares e incluso heterogéneos y, sobre todo, reversibles en cierta medida. No se trata de una fatalidad.

<sup>164</sup> *Lettre a Henry More*, 5 février 1649, cfr. Gilles Siouffi, *Penser le langage à l'âge classique*, Armand Colin, Paris 2010, p. 25

<sup>165</sup> *Lettre à Mersenne* (1692), cfr. Siouffi 2010, p. 29

El proyecto cartesiano tiene una continuación característica dentro de los estudios netamente lingüísticos establecidos por los así llamados gramáticos de la escuela de Port-Royal, cuya *Grammaire générale et raisonnée* (1660) se convierte en modelo de rigurosidad análitica, punto de partida, junto a Vaugelas, de toda investigación de la lengua francesa. La publicación posterior por parte de los mismos autores de la *Logique* conecta directamente con el proyecto cartesiano de una gramática universal, desarrollando una teoría del signo que puede considerarse antecedente de la de Saussure. Sin embargo, la influencia de sus ideas es tardía en Francia, pues sólo a partir de la segunda mitad del XVIII se retomará la idea de una gramática general<sup>166</sup>.

Si Descartes fue nombrado por D'Alembert como "el padre de los conjurados", según la expresión del Discurso preliminar de *l'Encyclopédie*, no es menor la influencia de las ideas empiristas de Locke. La crítica al innatismo cartesiano expuesta en el *Essay concerning Human understanding* (1690) sitúa la cuestión del origen del lenguaje en el convencionalismo. El lenguaje no es para Locke sino un conjunto de signos sensibles que se unen arbitrariamente a las ideas:

"El hombre tiene pensamientos (...) invisibles y ocultos a los otros, y no pueden, por sí mismos, hacerse manifiestos. Las ventajas y los beneficios de la vida social son inaccesibles sin comunicación de los pensamientos, por lo que ha sido necesario que el hombre encuentre signos externos (...) Así, se puede pensar, ha ocurrido que las palabras, naturalmente tan bien adaptadas a su fin, han sido utilizadas por los hombres como signos de sus ideas: no por la relación natural que existiría entre los sonidos articulados particulares y ciertas ideas (entonces no habría más que una sola lengua para toda la humanidad), sino por la institución voluntaria que hace que una palabra se convierta arbitrariamente en la marca de tal idea"<sup>167</sup>.

La cuestión del lenguaje en Locke remite a una investigación sobre el conocimiento humano fundada en las características psicológicas de los procesos mentales y en la referencia empírica de sus contenidos. Uno de sus más conspicuos continuadores en Francia es Condillac, a quien vamos a remitirnos ampliamente en el estudio del *EOL*.

No podemos dejar de mencionar aquí a algunos autores que, bien por sus ideas o por su influencia en Rousseau, reaparecerán en nuestros comentarios. Un caso singular es Vico, cuyas ideas sobre el lenguaje en la *Scienza Nuova* (1725) están, por su originalidad y antirracionalismo, próximas a las de Rousseau. Aún cuando no está claro cual fuera su influencia real, el tipo de investigación histórica y global de Vico a contracorriente de las investigaciones abstractas del Racionalismo, su carácter especulativo, alejado del Empirismo, y su énfasis en las características originales del lenguaje, que no serían racionales ni convencionales, sino pasionales, le sitúan como un antecedente evidente de Rousseau:

"Encontramos que el principio de este origen de las lenguas y las letras reside en el hecho de que los primeros pueblos del mundo pagano, por una necesidad de la naturaleza que está demostrada, fueron poetas y hablaron mediante caracteres poéticos (...) Esos caracteres poéticos han sido ciertos tipos fantásticos, es decir imágenes, para la mayoría sustancias animadas, dioses o héroes, formadas por su imaginación (...) Porque esos géneros que son, en su esencia, las fábulas estaban construidas por imaginaciones muy robustas, propias de hombres de una razón muy débil, descubrimos

---

<sup>166</sup> *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de Michel Delon, PUF, Paris 2010 (1ª, 1997), p.738. El proyecto es retomado por Beauzée (*Grammaire générale*, 1767) y, entre otros, se suma el mismo Condillac (*Grammaire*, 1775). Todos son proyectos posteriores a la publicación de *l'Encyclopédie*.

<sup>167</sup> *Essai concernant l'entendement humain*, III, chap. 2, cfr. Siouffi 2010, p.67-68

en ellos las verdaderas sentencias poéticas, que deben ser sentimientos revestidos de las pasiones más grandes”<sup>168</sup>.

Tampoco parece desdeñable la influencia de autores procedentes de campos como la estética y la retórica, caso del orador Bernard Lamy y *La rhétorique ou l'art de parler* (1675) o Du Bos, historiador y crítico literario, y sus *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719). Hay que reseñar aquí también la influencia que en diferentes planos metodológicos, antropológicos y políticos tendrán Buffon y, sobre todo, Montesquieu, lo que muestra la variedad temática sobre la que se extiende la investigación lingüística de Rousseau.

Por último, no podemos obviar tampoco la tesis sobre el origen divino del lenguaje, idea esta que aún conservaba su fuerza en el XVIII, incluso en autores tan racionalistas como el mismo Beauzée. Rousseau intenta también responder a esta tradición, a la vez que se nutre de algunos elementos procedentes del relato bíblico.

El antecedente directo de Rousseau en la investigación sobre el origen del lenguaje es Condillac, quien traza en la segunda parte del *Essai sur l'origine des connaissances* (1746) todo un cuadro sobre el origen y evolución del lenguaje, cuya influencia en la estructuración y contenido del *EOL* no ha sido cuestionada –a diferencia como hemos visto de la de Duclos-. Que Rousseau tenía conocimiento del autor y de la obra, nos lo cuenta él mismo:

“También me había ligado con el abate de Condillac, que al igual que yo no era nadie en literatura, pero que debía ser en el porvenir lo que es hoy día (...) Entonces se ocupaba en el Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos”<sup>169</sup>.

Y que Rousseau parte de Condillac en su reflexión sobre el lenguaje lo dice en el *Segundo Discurso*:

“Podría contentarme con citar o repetir aquí las investigaciones que el abate de Condillac ha hecho (...) y que, quizás, me han dado la primera idea”<sup>170</sup>.

En la segunda parte de su libro, Condillac se plantea a modo de hipótesis la siguiente situación inicial: supongamos que un niño y una niña se extraviaron en algún desierto, sin conocer el uso de ningún signo, y deduzcamos cómo pudo surgir el lenguaje entre ellos. Cabe resaltar que Condillac parte del relato bíblico: “Adán y Eva no debieron a la experiencia el ejercicio de las operaciones de su alma” sino a “un extraordinario auxilio”, es decir, a Dios. Pero la hipótesis de Condillac se sitúa después del diluvio, salvando aparentemente la explicación teológica del origen divino del lenguaje mediante el recurso a su aceptación y posterior postergación teórica. Así, en nota a pie de página añade: “Si supongo dos niños necesitados de imaginar hasta los signos primeros del lenguaje es porque he creído que no era suficiente para un filósofo decir

---

<sup>168</sup> *La science nouvelle*, p. 33-34, cfr. Siouffi, 2010, p. 100-101.

<sup>169</sup> *Les Confessions*, VII, p. 347. Tomando a la letra lo que aquí dice Rousseau, habría que situar alrededor de 1746 su primer encuentro teórico con la cuestión del origen del lenguaje. Sobre la influencia de otros autores como Warburton, ver *EOL*, I, p. 375, n.3.

<sup>170</sup> *Seconde Discours*, p. 146.

que una cosa ha sido hecha por vías extraordinarias, sino que era deber suyo explicar cómo pudo ser hecha por medios naturales”<sup>171</sup>.

Pese a esto, Rousseau criticó la explicación de Condillac pues habría “una embarazosa paradoja” en su planteamiento: Condillac presupone primero el relato bíblico, luego se desembaraza de él y, finalmente, reintroduce un nuevo milagro que permite situar a la especie humana en estado de naturaleza. Este estado no podía haber existido anteriormente si, como dice la Biblia, Adán y Eva ya hablaban. Rousseau ve aquí una incongruencia porque, si antes del diluvio no existía el estado de naturaleza, ¿cómo es posible ahora? Podría decirse que, para Rousseau, Condillac ha acudido nuevamente al expediente del milagro en su hipótesis naturalizadora. Claro que Rousseau podría haber deducido una consecuencia más sencilla, cual es que la hipótesis bíblica figuraba ahí para salvar las apariencias y que se reseñaba sólo a beneficio de inventario. Pero si fuera así, una tal reflexión tal vez no hubiera favorecido mucho la situación de su amigo Condillac. Sin embargo, la incongruencia que menciona Rousseau se dirige implícitamente a la misma concepción bíblica y, eventualmente, a su propio planteamiento, pues lo que va a hacer Rousseau es, poco más o menos, lo mismo que Condillac, es decir, imaginar a los hombres abandonados a sí mismos:

“(La religión) no nos prohíbe formar conjeturas sacadas de la misma naturaleza del hombre y de los seres que le rodean, acerca de lo que le hubiera sucedido al género humano si hubiera quedado abandonado a sí mismo”<sup>172</sup>.

La crítica al planteamiento de Condillac parece presuponer que no es factible la explicación natural en el contexto bíblico. De hecho Rousseau se propone desarrollar la hipótesis de Condillac partiendo de “la sola naturaleza del hombre”. Podría decirse entonces que no es necesaria la explicación bíblica pero, en realidad, el planteamiento de Rousseau no va estar exento de tensiones y ambigüedades respecto al papel que juega en su explicación el relato religioso.

La cuestión del origen divino del lenguaje tiene como una de sus referencias más significativas a Warburton, a quien el abate Condillac cita y al que el mismo Rousseau debió leer. Warburton sostenía que el lenguaje no es innato sino que, dado que Dios enseñó la religión al primer hombre, tuvo que enseñarle a la vez el lenguaje, aunque este primer lenguaje fuera “estéril y limitado”, pudiendo ser desarrollado posteriormente por el hombre<sup>173</sup>. Aunque el mismo Warburton se llegó a plantear la plausibilidad de la tesis contraria al sugerir que “si juzgamos solamente por la naturaleza de las cosas (...), e independientemente de la revelación que es una guía más segura, uno se siente inclinado a admitir la opinión de Diodoro de Sicilia y de Vitrubio, según la cual los primeros hombres vivieron en las cavernas y en los bosques, al modo de las bestias, no articulando más que sonidos confusos e indeterminados”<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> *Ensayo*, p. 151, n1. El naturalismo de Condillac es no sólo indudable, sino a veces extremo: “...las lenguas son obra de la naturaleza; se han formado, por así decirlo, sin nosotros”, *Grammaire*, cap. II, cfr. B. Huisman y F. Ribes, *Les philosophes et le langage*, DEDES, Paris, 1986, vol.II, p97.

<sup>172</sup> *Seconde Discours*, p. 133, nuestro el paréntesis.

<sup>173</sup> W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphiques*, p.48, cfr Condillac, *Ensayo*, p.151, n1. William Warburton (1698-1779), *The Divine legation or Moses* (Londres 1737-1741), la traducción (parcial) que se leía en esta época en Francia era de Léonard Malpeines, *Essai sur les hiéroglyphiques des Egyptiens* (Paris 1744), cfr *EOL*, I, p.376, n.6. La cita de Condillac se corresponde probablemente con esta traducción parcial, que es, la que conocían tanto él como Rousseau, ver la edición del *EOL* de Porset, 1968, p. 30, n. 7.

<sup>174</sup> *Ibid.*

Anteriormente, Bernard Lamy, autor de cabecera de Rousseau, había esbozado en 1675 un cuadro similar al expuesto por Condillac, aunque en este caso para recusarlo a continuación:

“Aprendamos de la naturaleza misma (...) Veamos cómo los hombres formarían su lenguaje, si la naturaleza les hubiera hecho nacer separadamente, juntándose a continuación en algún lugar. Usemos la libertad de los poetas y hagamos salir de la tierra o descender del cielo un tropel de nuevos hombres que ignoren el uso de la palabra”<sup>175</sup>.

La función de este tipo de hipótesis especulativas sería criticada por N. Beauzée en su artículo “Langue” de la *Encyclopédie*:

“Es exponerse a contradecir sin pudor y sin éxito el testimonio más auténtico que haya sido hecho a la verdad por el autor mismo de toda verdad, el imaginar o admitir hipótesis contrarias a algunos hechos conocidos por la revelación, para llegar a dar la razón a los hechos naturales”<sup>176</sup>.

Aunque en todos estos casos mostrados aparece la versión teológica como algo más o menos asumido, en muchos también se plantea una hipótesis alternativa sobre el origen del lenguaje que amenaza con convertir a la explicación religiosa en irrelevante. En realidad, Rousseau va a realizar una estrategia muy similar, aunque con dos diferencias reseñables:

1º - No va a señalar un pasado bíblico en el que enmarcar la explicación natural. La cuestión del origen se remite así a un momento anterior y diferenciado del narrado por la Biblia.

2º Va a mostrar que el error de Condillac (atribuible en cualquier caso a otros también como Lamy) es presuponer una sociedad previamente constituida a la institución misma del lenguaje. Este problema es planteado en el *Segundo Discurso*, mostrando, más o menos indirectamente, que la institución social y lingüística han de ser simultáneas.

Aún así, la respuesta de Rousseau no está exenta de ambigüedad; por ejemplo, en el *Segundo Discurso*, la conclusión al problema del origen del lenguaje tiene este comienzo:

---

<sup>175</sup> Bernard Lamy, *La rhétorique ou l'art de parler* (1675), cito por la edición de ed. Pierre Paupier, La Haye 1737, p. 13. Maupertius también hace uso de una hipotética tabula rasa, recurriendo en este caso al sueño : “Supongo (...) que después de un sueño que me hubiera hecho olvidar todo...», *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues* (1748), cfr. Jean-Marie Hombert (ed.), 2005, p. 20 Sobre el ascendiente del padre Lamy, a quien Rousseau tomó como maestro en su época juvenil, véase este pasaje: « Lo leí y releí cien veces ; resolví hacer de él mi guía”, *Les Confessions* , VI, p.232. La obra de cabecera de Rousseau, verdadera fuente de su inspiración metodológica y científica, fueron las *Entretiens sur les sciences* (1683), ver *Dictionnaire de Rousseau*, « Lamy », pp. 483-484 .Rousseau cita *La rhétorique ou l'art de parler* en *EOL IV*, p. 382.

<sup>176</sup> N. Beauzée, *Encyclopedie*, art « Langue », cfr. apéndice de la edición española del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Akal, Madrid, 1980, p. 126. Nicolás Beauzée (1717-1789) completó en la *Encyclopédie* el trabajo comenzado por Du Marsais, gramáticos ambos en la línea racionalista de Port Royal. Beauzée es proclive a explicar el origen del lenguaje por convención, sin retrotraerse a una época prelingüística ni a las especulaciones genéticas de Condillac y Rousseau, ver al respecto, Siouffi, 2010, pp. 167-173. Una de las polémicas lingüísticas de la época gira en torno a la superioridad de las lenguas de inversión, o transpositivas, frente a las llamadas lenguas análogas. Los ilustrados afirman la ventaja de las primeras, como el latín, porque permiten modificar la estructura de la frase en función de las intenciones expresivas y poéticas del autor, “hasta conseguir una melodía agradable”, en palabras de Du Bos. Beauzée, en cambio, defiende en el artículo “Langue” la superioridad de las lenguas análogas (como la francesa), por su racionalidad, cfr. *Lettre sur la musique française*, p. 298, n.3. Conviene recordar que los autores que influyen en Rousseau, provienen de campos como la Retórica o la Estética, como Lamy o Du Bos, o bien son *philosophes* como Condillac. El conocimiento e influencia de Port Royal parece, en todo caso, mediatizado por el comentario de Duclos.

“En cuanto a mí, asustado por las dificultades que se multiplican, y convencido de la imposibilidad casi demostrada de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer y establecerse por medios puramente humanos...”<sup>177</sup>.

Este chocante atisbo de conclusión, si es que debe ser tomada como tal, llevó al mismo Voltaire a anotar al margen, en su lectura del *Segundo Discurso*, el término “*Pitoiable*”, pues entendió que Rousseau daba curso a la versión religiosa del origen del lenguaje: “Yo respondo a eso que no es a fuerza de pensar, sino que es por instinto que el hombre ha encontrado la palabra»<sup>178</sup>.

Del mismo modo, Beauzée aprovecharía este incierto corolario del *Segundo Discurso* para sostener que Rousseau asumía la imposibilidad de la explicación genética:

“Era difícil exponer más netamente la imposibilidad que hay de deducir el origen de las lenguas, de la hipótesis indignante del hombre supuesto salvaje en los primeros días del mundo; y para hacer ver la absurdidad me ha parecido importante no perder nada de las confesiones de un filósofo que la ha adoptado (...) Habiendo visto de una manera demostrativa que las lenguas no pueden apoyar la hipótesis del hombre nacido salvaje, ni ser establecidas por medios puramente humanos, ¿no concluye eso mismo de la sociedad? ¿No abandona por entero su hipótesis, como incapaz de explicar tanto una como otra?”<sup>179</sup>.

¿Es esto cierto? Probablemente el mismo Beauzée nos da la clave de entendimiento, aunque para conducirnos a una conclusión diferente. Si el problema del origen del lenguaje debiera llevar a Rousseau a afirmar el origen divino de la sociedad, entonces la respuesta es que no. Como bien se ha señalado, asumir la explicación bíblica supondría renunciar a toda su noción del *homme de la nature* y, en último término, renunciar a todo el planteamiento del *Segundo Discurso*. Ahora bien, ¿cómo superar esta aparente contradicción? En primer lugar habría que recordar que esta no sería la posición definitiva de Rousseau, pues el *EOL* retoma la cuestión, aunque es cierto, sustituyendo la pura deducción genética, cuyas aporías parecen insuperables desde una perspectiva teórica atendida al concepto de estado de naturaleza, por una aproximación histórico-especulativa, tomando como punto de partida la “sociedad comenzada”. En segundo lugar, se podría entender el pasaje referido como un momento argumentativo, en la medida en que Rousseau no consigue probar con claridad en el *Segundo Discurso* la cuestión del origen del lenguaje, que ya había sido introducida como “el obstáculo del origen de las lenguas”; su sentido sería, por tanto, más bien epistemológico, tal y como ha sostenido Goldschmidt<sup>180</sup>. Y tercero, hay que señalar que Rousseau no se está

---

<sup>177</sup> *Seconde Discours*, p.151.

<sup>178</sup> G.R. Havens, *Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau*, p. 9, cfr., *Seconde Discours* p.151, n.1

<sup>179</sup> *Encyclopédie*, art: “*Langue*”, cfr. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid 1980, p. 134-135. Pese al transfondo religioso de su refutación, Beauzée representa también el punto de vista de analítico de los gramáticos, cuyo origen es Descartes: “La gramática admite dos suertes de principios. Unos son de una verdad inmutable y de un uso universal; se sustentan en la naturaleza misma del pensamiento; se derivan de su análisis, del que no son sino el resultado. Los otros no tienen más que una verdad hipotética y dependiente de convenciones libres y mudables”. Nicolas Beauzée, *Encyclopédie*, art. “*Grammaire*”, cfr. Gilles Siouffi (ed.), 2010, p. 169.

<sup>180</sup> Sobre la forma del planteamiento aporético respecto al origen de las artes, las técnicas y el lenguaje en el *Segundo Discurso*, Goldschmidt afirma que se trata de un planteamiento que se encuentra ya en el Prometeo de Esquilo y que llega a Rousseau vía Lucrecio y Pufendorf: “No se trata, como lo ha creído el humor involuntario de algunas críticas, de aserciones teológicas, sino de aporías epistemológicas », Goldschmidt, 1983, p. 299. La conclusión de este autor es, en cualquier caso, que se



planteando en ningún momento la hipótesis alternativa del origen divino del lenguaje, sino un problema más pertinente filosóficamente, y que completa la cita en que –según Beauzée- parece acogerse al expediente bíblico:

“... dejen a quien quiera retomarla la discusión de este difícil problema: ¿qué ha sido más necesario, si la sociedad ya unida, para la institución de las lenguas, o si las lenguas ya inventadas, para el establecimiento de la sociedad”<sup>181</sup>.

Es decir, el dilema para Rousseau no sería teológico, sino más bien de tipo sociológico y, en último extremo responde a la pregunta: ¿cómo surgen las instituciones sociales? Conocemos la respuesta de Rousseau a este problema en el *Segundo Discurso*: la explicación es histórica y las causas últimas no parecen deducirse de la naturaleza humana. Sabemos que a lo largo de su obra esta respuesta adquiere una cierta rectificación, vinculando la moralidad humana al orden político como realización o superación de esta contradicción. Pero en ningún caso es el expediente religioso la solución de este dilema.

Esto nos muestra que estas dos características, diferenciadoras del planteamiento de Rousseau respecto a sus precedentes, son estrechamente solidarias. Si no hay en Rousseau huella de un origen divino de la sociedad, difícilmente puede haberla de un origen divino del lenguaje, pues ambas parecen simultáneas en su génesis e interdependientes en su explicación. En el *Segundo Discurso* el desarrollo demostrativo del origen de la sociedad no se ve afectado por este problema, pues la cuestión del lenguaje queda como un excursus interrumpido, que sirve para mostrar en realidad –según Rousseau-, lo poco que la naturaleza se preocupó por la socialización humana, fenómeno sobrevenido a la naturaleza humana. Este argumento no juega en favor de la religión, sino del estado de naturaleza tal y como Rousseau lo concibe, es decir, como una definición pura de la estructura humana, al tiempo que como una instancia crítica del estado de sociedad. No hay detrás ninguna invocación religiosa: “Nuestras lenguas son obra de los hombres, y los hombres son limitados », dirá Rousseau a Beaumont<sup>182</sup>.

Ahora bien, el lenguaje quedaría entonces como una cualidad no demostrada de la naturaleza humana, cuya potencialidad está ligada a la de la sociabilidad. Precisamente, una diferencia relevante en la cuestión del origen del lenguaje entre el *Segundo Discurso* y el *EOL* es –como se ha señalado- que el primero parte del estado de naturaleza, mientras que en el segundo el enfoque es protosocial. En el primer caso, Rousseau se pregunta por la necesidad natural que podría llevar al surgimiento del lenguaje (las lenguas, en el siguiente texto) entre seres aislados, mientras que en el segundo las lenguas se adscriben a la espontaneidad humana:

“La primera dificultad que se presenta es imaginar cómo pudieron hacerse necesarias, pues los hombres, no teniendo ninguna

---

trata de una aporía real e insuperable y, por tanto, no hay explicación posible a la cuestión del origen de las lenguas, ibid. p.301. Starobinski, por su parte, sostiene que Rousseau no podría sostener el origen divino del lenguaje sin tener que abdicar a la vez de su antropología, *Seconde Discours*, p.151, n.1; lo que estaría mostrando aquí Rousseau es “que sociabilidad y lenguaje no son atributos ligados a la esencia humana, sino adquisiciones sobrevenidas a lo largo de la historia” n. 1 y p. 146 n.2. Porque, y este es el problema, ¿qué hace aquí este excursus sobre el lenguaje si no es inherente al estado de naturaleza?

<sup>181</sup> *Seconde Discours*, p. 151. Sigo aquí la traducción de M. Armiño.

<sup>182</sup> *Lettre à M. Beaumont*, O.C.IV, p.971. Si realmente Rousseau hubiera cambiado de opinión, como sostiene Beauzée, su carta al obispo de París tras la condena del *Emile* hubiera sido un buen momento para hacerlo saber.

correspondencia entre ellos, ni ninguna necesidad de tenerla, no se concibe ni la necesidad ni su posibilidad”<sup>183</sup>.

El planteamiento aporético se sigue, en realidad, de las condiciones mismas del estado de naturaleza. A nuestro juicio, la solución al problema del “*embarras de l’origine*” consistirá, por tanto, en evitar el estado de naturaleza como punto de partida explicativo, pues no en vano, como dice Goldschmidt, “la naturaleza (...) no permite deducir el lenguaje, es decir, desde Aristóteles, el carácter razonable y social del hombre»<sup>184</sup>. Hablar estructuralmente del lenguaje conduce a un callejón sin salida en el punto en que se hallaba la explicación del *Segundo Discurso*: ¿cómo dar cuenta de su realidad si aún no se podía hablar del hecho social? De ahí que en este libro Rousseau establezca con rotundidad el grito de la naturaleza como único signo natural de origen instintivo. El resto de la explicación es dependiente de la descripción evolutiva que se da en la segunda parte, pero ahí ya se dirige la cuestión del devenir histórico de las lenguas, no estrictamente la explicación misma del origen del lenguaje. La perspectiva pues va a cambiar en el *EOL*: en el capítulo IX se partirá directamente del momento histórico de los primeros tiempos, y el problema del lenguaje queda circunscrito al particularismo del devenir histórico-cultural. Ahora bien, puede decirse que con sus aporías Rousseau ha puesto indirectamente en cuestión el método genético iniciado por Locke, pues ni el origen de las ideas, ni el del lenguaje pueden ser suficientemente explicados desde un punto de vista analítico: “Es preciso por tanto reemplazar la deducción genética por la meditación filosófica sobre la historia (...) este método, totalmente distinto del método analítico, lo aplicará Rousseau en la segunda parte”<sup>185</sup>. Esto permite entender la constante basculación entre la explicación estructural (qué es el lenguaje y cuáles son sus elementos constitutivos) y la explicación genética (cómo ha surgido el lenguaje): “Como toda su época, Rousseau duda entre la explicación genética y la estructural (...) la pretensión de Rameau de darle al sistema armónico un alcance universal obligan a Rousseau a situarse sobre el terreno de la estructura y a imaginar un nuevo principio (...) (pero) ¿Cómo puede hacerse de la explicación genética, que presupone un desarrollo lineal y progresivo, un principio que, dándose como comienzo necesario y absoluto, escaparía a sus propias condiciones de nacimiento y formación?”<sup>186</sup>. Por otra parte, mientras en el *Segundo Discurso* parecía pertinente preguntarse por la necesidad del lenguaje y su relación con el estado de naturaleza –tendiendo a una cierta naturalización del aquel–, en el *EOL* se va a abandonar esta perspectiva:

“Si sólo hubiéramos tenido necesidades físicas, habríamos podido muy bien no hablar nunca”<sup>187</sup>.

La palabra no tiene su origen en la necesidad natural, como habían sostenido Condillac y Diderot entre otros, sino en un tipo de necesidad moral que pertenece a otro orden:

---

<sup>183</sup> *Seconde Discours*, p. 146. Conviene aclarar terminológicamente la diferencia entre la estructura (lenguaje) y las formas históricas y particulares (lenguas), que en Rousseau aparece del siguiente modo: “Rousseau llama ‘palabra’ (*parole*) a lo que nosotros llamaríamos hoy lenguaje, y ‘lenguaje’ (*langage*) a lo que llamaríamos más bien hoy ‘lengua”’, Siouffi, 2010, p. 144.

<sup>184</sup> Goldschmidt, 1983, p. 305.

<sup>185</sup> Ibid. p. 304. Esta es la razón por la que analizamos conjuntamente la segunda parte del *Segundo discurso* y el cap. IX del *EOL*, que describen la salida del estado de naturaleza.

<sup>186</sup> *Examen de deux principes avancés par M. Rameau*, intro., CLI- CLII, nuestro el paréntesis.

<sup>187</sup> *EOL*, I, p. 378

“¿De dónde puede entonces venir este origen ? De las necesidades morales, de las pasiones. Todas las pasiones, a los que la necesidad de buscar cómo vivir fuerza a huir, acercan a los hombres. No es ni el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera, quienes le arrancaron las primeras voces”<sup>188</sup>.

El concepto de pasión, mejor dicho de pasiones, hunde sus raíces en la naturaleza. Así describirá Rousseau las pasiones primitivas como propias del estado de naturaleza: el deseo físico, el dolor y la alegría, la pereza y la gula, por otra parte todas contenidas en su mínima expresión. También los dos sentimientos naturales en cuyo origen se asienta el entramado moral (el amor de sí y la piedad) forman parte de la estructura pasional. El resto de pasiones será un derivado de origen social. Sin embargo y, pese a ese origen natural, las pasiones expresan a su vez la espontaneidad y libertad humana frente a una visión mecánica de la naturaleza. La inserción del lenguaje en el mundo afectivo-moral indica el desarrollo de una vía explicativa alternativa a la teológica y a la racionalista-cartesiana (pues la pasión estará en el origen de los desarrollos de la razón, según Rousseau), no siendo menor su distancia con todo naturalismo de corte empirista inspirado en Locke (pues no es posible reducir la explicación a las condiciones iniciales del sujeto).

La segunda dificultad que se plantea Rousseau sobre el origen del lenguaje es de tipo cognitivo:

“Supongamos vencida esta primera dificultad (...) Nueva dificultad peor todavía que la precedente; pues si los hombres han tenido necesidad de la palabra para aprender a pensar, han tenido todavía más necesidad de saber pensar para encontrar el arte de la palabra”<sup>189</sup>.

Esta objeción, inspirada en el planteamiento ontogenético del conocimiento descrito por Condillac, es respondida por éste mostrando cómo el desarrollo gradual de capacidades como la memoria y la imaginación propician esta progresiva interacción lenguaje-reflexión. En realidad, el planteamiento de Rousseau llega al punto de sostener que lo que dice Condillac no es posible, porque se precisaría un desarrollo cognitivo muy superior, que permitiera generalizar, captar identidades y diferencias...en suma una capacidad de abstracción imposible en un estadio tan primitivo. Condillac, por cierto, respondió más tarde a esta crítica, aduciendo la analogía entre la ontogénesis y la filogénesis:

“...todos esos conocimientos son necesarios para quien quiera saber una lengua perfectamente”, lo que no sería el caso de un niño, “al que basta para sus necesidades con expresarse toscamente, sin necesidad de más que un pequeño número de palabras. Ahora bien, el lenguaje de un niño es la imagen de la lengua primitiva que, en su origen, ha debido ser muy tosca y muy limitada”<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> *EOL*, II, p. 380. Según Diderot la distinción de Rousseau es sutil, pero, en realidad, cuando él mismo “dijo que la necesidad había enseñado al hombre salvaje a formar sonidos (...) entendió (por necesidad) tanto las necesidades morales como las necesidades físicas”, Nota a su artículo “*Encyclopédie*”, cfr. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid 1980, p. 233-234, nuestro el paréntesis.

<sup>189</sup> *Seconde Discours*, p.147.

<sup>190</sup> Condillac, *Grammaire*, , cap.II, n.1, en *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, cfr. B. Huisman, F. Ribes, 1986, vol II, p.98. Condillac asume el postulado común a los ilustrados de la universalidad de la razón humana: “...el sistema de las ideas es el mismo, en el fondo, entre los pueblos salvajes y los civilizados ; no difiere sino en que está más o menos extendido (...) es preciso (por tanto)

Es decir, según Condillac, Rousseau estaría pensando en términos de una lengua perfecta, al estilo de la tesis del Cratilo:

“...pero para hacer una lengua imperfecta, tal como habría podido ser la lengua primitiva, o como la de varios pueblos salvajes, yo creo que no era necesario conocer las propiedades de las cosas (...) sino las relaciones sensibles de las cosas con ellos»<sup>191</sup>.

En realidad, la ontogénesis sensualista del conocimiento de Condillac no va a ser desdeñada por Rousseau, quien la ha aplicado ya en el *Segundo Discurso*. De lo que se trataría es de analizar la función de las pasiones en los primeros pasos del lenguaje y su relación con la moral, pues recordemos que “no se comienza por razonar, sino por sentir”. Las razones últimas de este rechazo a la tesis de un autor que inspira buena parte de sus reflexiones lingüísticas hay que buscarla en el orden filosófico. La explicación empirista tiende a negar la espontaneidad humana y a minimizar el contexto social de su desarrollo, en favor de una psicología mecanicista excesivamente intelectualista para Rousseau y que, sobre todo, cercena el papel del ser humano como agente libre, idea esta que Rousseau ya había introducido en el *Segundo Discurso*:

“No veo todo animal sino como una máquina ingeniosa (...) Percibo lo mismo en la máquina humana, con la diferencia de que la sola Naturaleza hace todas las operaciones del animal, mientras que el hombre contribuye a las suyas en calidad de agente libre”<sup>192</sup>.

Parece claro que el ámbito de la pasión es para Rousseau el de la libertad humana. El desarrollo de las pasiones expresa esa virtualidad inserta en la naturaleza humana, que no necesitará sino de causas extrínsecas para ponerse en funcionamiento. Por otra parte, vemos que al sortear las dos primeras objeciones buscando esta vía alternativa de las pasiones, la cuestión del origen del lenguaje entra en una perspectiva más característica de la investigación sobre el origen de la música, en la medida en que música y lenguaje convergen en su origen por su función expresivo-afectiva. La melodía, decía Rousseau en el *Origen de la melodía*, surge con la lengua y rellena en cierto modo las carencias de ésta. En el origen se trataba de expresar y la musicalidad del lenguaje era más propicia para esto que un lenguaje aún sin articular donde, según Rousseau, prevalecía el registro de las vocales (que había que abrir o cerrar para lograr variaciones), sobre el de las consonantes (que contribuyen a la articulación de sonidos). Pero no se entienda mal, la melodía no es un sustitutivo de nada, no tiene un papel secundario ni provisional en vistas a un desarrollo ulterior del lenguaje articulado que la hará prescindible, antes bien tiene una función dominante en el entramado lingüístico en la medida en que expresa el movimiento interno y espontáneo del sujeto.

### 3.2-Lenguaje, libertad e igualdad

Aristóteles señalaba que la *phoné* es común al ser humano y al animal, mediante ella ambos expresan dolor y placer, pero es el *logos* quien permite las valoraciones morales que hacen posibles las asociaciones humanas: la familia primero, la polis después<sup>193</sup>. Del mismo modo, el *EOL* arranca con esta afirmación: la palabra (el lenguaje) distingue

---

que el sistema de las lenguas sea, en el fondo, igualmente el mismo en todos los sitios ; en consecuencia, todas las lenguas tienen reglas comunes», *ibid.* p.100; el paréntesis es nuestro.

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Seconde Discours*, p. 141

<sup>193</sup> *Política*, 1253 a, 10-13, Gredos, Madrid 2000, pp.8-9.

al hombre de los animales; pero también diferencia, e identifica, a los seres humanos pues la lengua, doblemente diferenciadora, da inmediatamente una identidad cultural:

“No se sabe de dónde es un hombre hasta que ha hablado”<sup>194</sup>.

En cuanto a la estructura humana no hay diferencia, tal y como se ha establecido en el *Segundo Discurso*, pero en su constituyente cultural, un ser humano y una nación se distinguen por su lengua. El uso y la necesidad nos llevan a aprender una lengua pero, ¿por qué esa lengua es así?, se preguntan Rousseau y Condillac. Hay que remontarse a alguna explicación local, dice Rousseau, quien cree que hay un influjo natural determinante en la impronta idiomática:

“La palabra, siendo la primera institución social, no debe su forma sino a causas naturales”<sup>195</sup>.

Aproximemos aquí el sentido de la palabra forma con lo que en Aristóteles llama supra la *phoné*. Mientras que el signo es convencional, el sonido tiene un origen natural. Mientras la convención lingüística nos separa de los animales, la naturaleza actúa primero en el orden universal –esto es el grito de la naturaleza-, a tal punto que podría decirse que “se trata de una convención tallada en el tejido de la naturaleza. Esto es lo que la palabra es en su origen, al comienzo de la cadena acústica. Al otro lado de la cadena acústica, las formas naturales golpean las primeras, pero son estructuradas por la convención que soporta”<sup>196</sup>.

La naturaleza, que actúa sobre el sonido de la palabra, también reivindica su contribución al signo lingüístico, al haber “sugerido” a los seres humanos los primeros signos sensibles:

“Esos medios no pueden sacarse más que de los sentidos (...) He aquí la institución de los signos sensibles (...) Los inventores del lenguaje no hicieron ese razonamiento, pero el instinto les sugirió la consecuencia”.

Pero si la institución de los signos tiene un origen natural, la voluntad humana es la que les dio su función. El lenguaje comienza cuando los seres humanos, aún dispersos, comenzaron a reconocer al otro como un igual:

“Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sintiente, pensante y semejante a él, el deseo o la necesidad de

---

<sup>194</sup> *EOL*, I, p. 376. Recordemos la diferencia entre *parole* y *langage*: para Rousseau, el primero es sinónimo de “lenguaje” y el segundo de “lengua”. Por el lenguaje nos distinguimos del animal, por la lengua se distinguen las naciones. Buscar el origen del lenguaje presupone saber cómo se formaron las lenguas

<sup>195</sup> *Ibid.*, p.375. “La cuestión consiste en saber cómo esta nación naciente se ha creado una lengua”, dice Condillac, *Ensayo*, pp.151-152. En *Emilio*, Rousseau duda sobre la relación causal, pues dice que la diferencia idiomática “bien pudiera ser en parte la causa o el efecto de los caracteres nacionales”. Dado que “las cabezas se forman sobre los lenguajes” Rousseau llega a la conclusión de que sólo es posible aprender bien una lengua, el resto serán, cognitivamente, traducciones de la original. *Emile*, II, p. 346.

<sup>196</sup> A. Kremer- Marietti (ed.), 2009, intro, p.36. K-O. Apel habla del lenguaje como “metainstitución cultural” por este carácter límite entre lo natural y lo cultural, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol I, p.191-214.

comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos le hizo buscar los medios»<sup>197</sup>.

Esto pone en primer plano la función comunicativa del lenguaje: el ser humano desea comunicar a su semejante aquello que siente y piensa. De hecho, cabe preguntarse si ese reconocimiento del otro no es deudor de su vehiculación lingüística, ¿o acaso el reconocimiento de lo humano se hizo en el plano físico? Este reconocimiento parece ajeno al autosuficiente hombre de la naturaleza:

“...errante por los bosques, sin industria, sin palabra, sin ninguna necesidad de sus semejantes, como sin ningún deseo de perjudicarles, quizás incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente”<sup>198</sup>.

Pero si, según la antropología del *Segundo Discurso*, el reconocimiento del otro es de hecho ajeno al hombre de la naturaleza, no lo es en potencia, pues la piedad, “que nos lleva sin reflexión en auxilio de aquellos que vemos sufrir”<sup>199</sup>, es una facultad presta a desarrollarse en la interacción humana. Aquí la explicación moral y la natural convergen, lo que nos permite entender que, en términos generales, las capacidades humanas precisen de causas naturales para despertar y desarrollarse:

“...la perfectibilidad, las virtudes sociales y las otras facultades que el hombre natural había recibido en potencia, no podían nunca desarrollarse por sí mismas, tenían necesidad para eso del concurso fortuito de varias causas extranjeras que podían no nacer jamás, y sin las cuales hubiera permanecido eternamente en su condición primitiva»<sup>200</sup>.

Esta autosuficiencia era la clave de la igualdad del estado de naturaleza ya que,

“es imposible someter a un hombre sin haberle puesto anteriormente en la situación de no poder pasarse sin algún otro”, lo que permite que cada cual quede “libre del yugo y hace vana la ley del más fuerte”<sup>201</sup>.

La dialéctica amo-esclavo no sería posible ya que no hay una estructura mutua de dependencia sobre la que asentarse, dependencia que, según Rousseau, tiene su origen en la posesión pues,

“¿cuáles podrían ser las cadenas de dependencia entre los hombres que no poseen nada?”<sup>202</sup>.

Sin embargo, y esto es interesante, la aparición del lenguaje no deshace la igualdad natural, pues el lenguaje es suscitado por la presencia del otro, de tal modo que el

---

<sup>197</sup> *EOL*, I, p.375. Podemos dar un valor filogenético a la afirmación de *Las Confesiones*: “Sentí antes de pensar; es la suerte común de la humanidad”, I, p.8.

<sup>198</sup> *Seconde Discours*, p. 161. « Es imposible imaginar por qué en ese estado primitivo un hombre tendría más necesidad de un hombre que un mono o un lobo la tendrían de su semejante ni, supuesta esa necesidad, qué motivo podría llevar al otro a satisfacerla ni, en tal caso, cómo podrían convenir entre ellos las condiciones », *ibid.* p. 151.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p.156. Véase más delante la polémica sobre la definición de la piedad en el *EOL*

<sup>200</sup> *Ibid.* p. 162

<sup>201</sup> *Ibid.* Un argumentro derivado que retomará contra Hobbes.

<sup>202</sup> *Ibid.* p. 161

reconocimiento del otro y el autoreconocimiento son perfectamente simétricos. Hay, en nuestra opinión, un rasgo igualitarista en esta concepción que la hace remarcable, pues la emergencia del lenguaje es concebida en el *EOL* justo en el primer escalón de la transición entre lo natural y lo social y, sin embargo, el lenguaje parece aún inserto en la trama de la igualdad natural, en la que estaba inmerso –inconscientemente– el hombre de la naturaleza. Que el reconocimiento del otro sea a la vez una señal de su inconsciente incompletud sitúa la comunicación lingüística y el futuro orden social como modos posibles de restitución de la igualdad natural. Esto da sentido al devenir histórico, pues si las primeras manifestaciones del lenguaje no se muestran como un hecho negativo habría aún esperanzas para la realización de la idea de igualdad en la evolución humana, pues a diferencia de la propiedad (incluso de la mínima y estricta que Rousseau admitirá), el lenguaje no es diferenciador del individuo sino intrínsecamente solidario, ni, como aquella, obedece a la necesidad, sino que es obra de la espontaneidad humana<sup>203</sup>. La dialéctica naturaleza-sociedad no es por tanto necesariamente negativa, ni el devenir histórico una fatalidad: incluso bajo la progresiva estructura de la desigualdad será aún posible encontrar formas de reproducción de esta situación original del lenguaje.

### 3.3- El lenguaje de acción y su relación con el origen del lenguaje

¿Cuáles fueron esos primeros medios de los que se valió el ser humano para comunicarse? La institución de signos sensibles, dice Rousseau, es el primer medio del que se valió el ser humano para expresar su sentimiento y su pensamiento. Los sentidos afectan por el movimiento o por la voz. Por el movimiento inmediato, que conlleva presencia (el tacto), por el movimiento mediato, que conlleva distancia (el gesto, captado por la vista). Rousseau se extiende en una consideración sobre las cualidades naturales de la vista y el oído, dado que el tacto no estaría en el origen del lenguaje porque “no puede transmitirse a distancia” y los primeros hombres vivían separados. El gesto y la voz son igual de naturales, pero la lengua gestual tendría un plus, pues “depende menos de convenciones”<sup>204</sup>. Los gestos son más atractivos, variados, expresivos y sintéticos que los sonidos; pero su inmediatez y la inquietud natural que expresan parecen circunscribirlos más al ámbito de la necesidad. Condillac había llamado a este tipo de lenguaje, lenguaje de acción:

“Los gestos, los movimientos del rostro y los acentos inarticulados, he aquí, monseñor, los primeros medios que los hombres han tenido para comunicar sus pensamientos. El lenguaje que se forma con esos signos se denomina lenguaje de acción”<sup>205</sup>.

Maupertius había sostenido que el lenguaje surgía en soledad, mediante la designación de las percepciones que se presentaban: “Yo intentaría distinguirlas y, como no tendría un lenguaje formado, las distinguiría por algunas marcas”. Turgot había criticado esta

---

<sup>203</sup> Es importante remarcar que en este cap I, Rousseau deja caer que está hablando “de los hombres dispersos”, *EOL*, I, p.375.

<sup>204</sup> *EOL*, I, p. 376

<sup>205</sup> E.B de Condillac, *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme*, p.428, cfr, Jean-Marie Hombert (ed.), 2005, p. 20. El término *speaking by action* ha sido tomado de la obra *The Division Legation of Moses* (libro IV), de W.Warburton, (traducido en Francia, tal y como ya se ha dicho, como *Essai sur les Hiéroglyphiques* en 1744). Warburton sostenía que los jeroglíficos egipcios reflejaban un estadio primitivo del lenguaje, donde el gesto predominaba sobre la palabra, cfr. Medina,1998, p.215 n.15.

hipótesis: "Un hombre solo, tal y como lo supone aquí Maupertius, no estaría tentado de buscar marcas para designar sus percepciones"<sup>206</sup>.

La hipótesis de Condillac desarrolla esta crítica pues, según el abate, aquellos dos niños abandonados en un desierto no pudieron tener lenguaje mientras estuvieron separados: "Esta clase de asociaciones, formadas al azar, no estando sostenidas por la reflexión, subsistían poco tiempo"; sin embargo, una vez que se encontraron, "su comercio recíproco les hizo unir a los gritos de cada pasión las percepciones de los que éstos eran signos naturales"<sup>207</sup>.

El grito, primera forma expresiva, es el signo natural de un sentimiento provocado por las percepciones; junto a él, surgirán los primeros gestos: "acompañábanlo ordinariamente de algún gesto o de alguna acción, cuya expresión era todavía más sensible". Este es un lenguaje puramente natural: "así, por el instinto solamente estos seres humanos se pedían y prestaban auxilios"<sup>208</sup>. La costumbre y la memoria asentaron esta primera manera natural de significar, lo que Rousseau llamaría después "el primer anillo de larga cadena social de la que el orden social está formado"<sup>209</sup>.

En el *Segundo Discurso*, Rousseau había seguido someramente el planteamiento de Condillac. El primer lenguaje, el más universal, el único necesario es el grito de la naturaleza. Este lenguaje surge antes de que "hubiera que persuadir a hombres reunidos". Este grito, que surge del instinto en situaciones extremas, se usaba poco, pues el hombre salvaje vivía en un estado de moderación pero,

"cuando las ideas de los hombres comenzaron a extenderse y a multiplicarse, y se estableció entre ellos una comunicación más estrecha (...) multiplicaron las inflexiones de la voz y le unieron los gestos que, por su naturaleza, son más expresivos, y cuyo sentido depende menos de una determinación anterior"<sup>210</sup>.

Y es que el gesto está unido a lo inmediato y particular, y no estrictamente a lo universal:

"pero como el gesto no indica apenas más que los objetos presentes, o fáciles de describir, y las acciones visibles, como no es de uso universal (...) y exige la atención más bien que la excita, se les ocurrió sustituirlo por las articulaciones de la voz"<sup>211</sup>.

Es importante señalar que la idea de "persuadir a hombres reunidos" puede entenderse como inserta en la misma estructura expresiva-pasional que origina el lenguaje. En tal caso, su función social aumentaría sin perder, necesariamente, su caudal original: el lenguaje expresaría, comunicaría y persuadiría.

Como se ve, Rousseau sigue de cerca de Condillac, situando en primer lugar el grito, del que el gesto será un acompañante subsidiario posterior, que perderá su lugar a favor de la articulación. Podemos, sin embargo, preguntarnos por qué Rousseau desdeña este lenguaje, dado su carácter natural. Según Rousseau, aunque los gestos dan una imitación más exacta de lo que nos ocurre, "el interés se excita mejor mediante los

---

<sup>206</sup> R.J. Turgot, *Remarques*, 1750, p. 32 ; cfr Jean-Marie Hombert (ed.), 2005, p. 21, también para la cita de Maupertius.

<sup>207</sup> *Ensayo*, p153

<sup>208</sup> *Ibid.* pp. 153-154. Condillac conecta la piedad con este primer lenguaje.

<sup>209</sup> *Emile*, I, p. 286.

<sup>210</sup> *Seconde Discours*, p. 148

<sup>211</sup> *Ibid.*



sonidos”. He aquí una diferencia. El gesto es fiel representante de lo que nos pasa, pero no es capaz de suscitar en el otro el interés suficiente, un interés que no es físico, sino moral:

“Pero cuando es cuestión de emocionar el corazón y de inflamar las pasiones, es otra cosa. La impresión sucesiva del discurso, que impacta a golpes redoblados, os proporciona una emoción distinta a la presencia del objeto mismo, al que de una sola mirada habéis visto por completo »<sup>212</sup>.

El gesto exige la atención, la tiraniza ante su presencia, pero, según Rousseau, cierra el camino de la empatía emocional al saturar la comunicación en el signo mismo, no en su significación. La palabra en cambio, es un transporte emocional:

« Suponed una situación de dolor perfectamente conocida, viendo a la persona aflijida difícilmente os emocionaréis hasta llorar ; pero dadle tiempo a deciros todo lo que siente y pronto os desharéis en lágrimas »<sup>213</sup>.

Condillac, en cambio, sí conectaba la piedad con el lenguaje de acción:

“El otro, conmovido por este espectáculo (de gestos, gritos...del otro que sufría por la falta de algo), fijaba los ojos en el mismo objeto; y, sintiendo pasar a su alma los sentimientos (...) sufría al ver sufrir a ese desgraciado. Desde este momento, siéntese interesado en aliviarle”<sup>214</sup>.

Pero Rousseau niega esa capacidad al gesto. En *L'Origine de la mélodie*, Rousseau sostenía que la melodía,

“traza los efectos morales de los que ella es imagen, a saber, el grito de la naturaleza, el acento, el número, la medida y el tono patético y apasionado que la agitación del alma da a la voz humana”<sup>215</sup>.

No hay aquí cabida para el gesto, pues no parece tener correlato moral por esta incapacidad para ser lo que Rousseau llama un “signo memorativo” que impresione de modo perdurable los sentimientos del receptor; su función comunicativa es, por tanto minusvalorada y relegada a un plano puramente físico pues, en el fondo,

“el arte de comunicar nuestras ideas depende menos de los órganos que nos sirven a esta comunicación que de una facultad propia del hombre»<sup>216</sup>.

Rousseau rechaza sobre todo la mezcla de ambos lenguajes, adjudicando el defecto, en una súbita transposición temporal, a los europeos:

“Sólo los europeos gesticulan al hablar (...) Mientras que un francés se ha agitado y ha retorcido el cuerpo para decir muchas palabras, un

---

<sup>212</sup> *EOL*, I, p. 377

<sup>213</sup> *Ibid.* p.378. Palabra e imaginación van unidas en la trama empática. Sobre la función de la imaginación ver más abajo la interpretación de la piedad de Derrida.

<sup>214</sup> *Ensayo*, pp.153-154. El paréntesis es nuestro.

<sup>215</sup> *L'Origine de la mélodie*, p. 342

<sup>216</sup> *EOL*, I, p. 379. Volvemos a usar más adelante esta cita con un sentido más general, como rechazo del naturalismo.

turco quita un momento la pipa de su boca, dice dos palabras a media voz y lo aplasta con una sentencia”<sup>217</sup>.

Estas ideas contrarias a la unión de gesto y palabra no están muy alejadas del rechazo a la danza dentro del género operístico que, según Rousseau, debe quedar relegada fuera del drama, en un acto aparte:

“Acepto bien que ese ballet represente un tema particular que no pertenezca a la obra; pero lo que no apruebo es que se corten los actos (de la ópera) por semejantes ballets que, dividiendo así la acción y destruyendo el interés hacen, por así decirlo, de cada acto una nueva obra”<sup>218</sup>.

Cada cosa a su tiempo tiene su lugar y significación. Rousseau tiene un problema para encajar la danza como arte, pero sus razones son más de orden lingüístico que estético:

“¿Cómo admitir a la vez dos lenguajes que se excluyen mutuamente y añadir al arte de la palabra el de la pantomima, que lo hace superfluo? El lenguaje del gesto, siendo el recurso de los mudos o de la gente que no puede oírse, se vuelve ridículo en aquellos que hablan. No se responde a las palabras con saltos, ni a los gestos con discursos”<sup>219</sup>.

Ahora bien, en un mundo puramente natural, es decir, de estricta necesidad, el lenguaje de acción hubiera sido el único posible:

“Si nunca hubiéramos tenido más que necesidades físicas, no habríamos podido hablar nunca y hubiéramos podido entendernos perfectamente mediante la sola lengua del gesto”, (incluso hubiéramos creado) “sociedades poco diferentes de las actuales o que incluso habrían servido mejor a su objetivo”<sup>220</sup>.

---

<sup>217</sup> Ibid, p.376. Siouffi distingue en estos pasajes el gesto, cuya virtud es condensar el sentido, de la gesticulación, que disuelve el sentido en una vana animación, y que Rousseau parece considerar una degeneración, Siouffi (ed.), 2010, p. 142.

<sup>218</sup> *Dictionnaire de musique*, « Intermede », p. 864.

<sup>219</sup> *ibid.* « Opera », pp.960-961. Rousseau admite en este artículo la posibilidad de un nuevo tipo de espectáculo donde la música uniera poesía y danza. Cahusac decía en su artículo « danza » de la *Encyclopédie*: “La voz y el gesto no son más naturales a la especie humana que el canto y la danza ; y el uno y otro son, por así decirlo, los instrumentos de las dos artes a las que han dado lugar (...) El canto y la danza, una vez conocidos, era natural que se usaran en principio para la demostración de un sentimiento que parece grabado en el corazón de los hombres : el sentimiento religioso», cfr Didier,1985, p. 250 n. 126. La misma autora sostiene que mientras que Diderot es un hombre de teatro y exalta el lenguaje de acción, Rousseau, por ser un hombre de música, lo desvaloriza; Condillac, en cambio, sostiene que en origen, lengua, música y gesto formaban un único lenguaje, cfr Didier, p. 154-155. Aunque Rousseau parece rechazar en *EOL I* la simbiosis del lenguaje gestual y la voz, la danza formará parte de las primeras manifestaciones humanas en la « edad de oro ». Aún así el papel de la danza en la teoría musical de Rousseau parece más bien subsidiario.

<sup>220</sup> *EOL I*, p. 378, nuestro el paréntesis. Duchet interpreta políticamente este pasaje: « afirma que las sociedades naturales y no contractuales habrían podido subsistir sin la cultura y la partición de tierras, sin la propiedad, que añade los efectos de la desigualdad económica a los de la desigualdad natural, y conduce necesariamente a la desigualdad de institución », 1971, p. 356. En una nota del *Segundo Discurso* Rousseau responde con una cita de Vossius donde se dice que los hombres serían felices si en vez de la variedad de lenguas hicieran uso del lenguaje de acción, pues mediante él los animales dan a conocer con más rapidez y fidelidad sus pensamientos, n.XIII del autor, p. 218. La influencia de B Lamy no es desdeñable: « los hombres habrían podido marcar lo que piensan mediante gestos. Los mudos del gran señor se hablan y se entienden », *La Rhetorique ou l'art de parler*, p.3. Precisamente, Diderot tomó

Sin embargo el ser humano, por su propia constitución perfectible, ha ido más allá de este primer estado del lenguaje. Otro tipo de necesidades de carácter moral, las pasiones, explican el surgimiento del lenguaje verdaderamente humano.

### 3.4- Las pasiones

“*Que toute la nature soit endormie, celui qui la contemple ne dort pas*”.

En su *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer atribuye a Vico la tesis del origen pasional del lenguaje:

“Todas las palabras primitivas eran raíces monosilábicas que reproducían onomatopéyicamente un sonido objetivo de la naturaleza o bien eran como sonidos sensoriales puros de la expresión inmediata de un afecto, una interjección de dolor o placer, de alegría o de tristeza, de admiración o de espanto”. Y, según Cassirer, no es ninguna casualidad que: “...haya sido Rousseau quien recogiera primero esta doctrina y tratara de desarrollarla en detalle”<sup>221</sup>

No es una cuestión probada que Rousseau leyera a Vico, cuya obra *Scienza Nuova* fue publicada en 1744 aunque es probable que, al menos, usaran fuentes comunes<sup>222</sup>. En su libro de retórica, Lamy dice que « sólo hablamos para hacer entrar nuestros sentimientos en aquellos que nos escuchan », pero también sostiene que « la palabra es una pintura de nuestros pensamientos »<sup>223</sup>, situándose en un contexto más racionalista. Condillac sí que ha situado la pasión como origen del grito:

“Cuando vivieron juntos, tuvieron ocasión de ejercitar más esas primeras operaciones, puesto que su comercio recíproco les hizo unir a los gritos de cada pasión las percepciones de las que éstos eran signos naturales”. También es la pasión la causa del lenguaje de acción: “Los gritos de las pasiones contribuyeron al desarrollo de las operaciones anímicas dando ocasión naturalmente al lenguaje de acción; lenguaje que, en sus comienzos (...) consistía verosímilmente en contorsiones y agitaciones”. Y este es un lenguaje de carácter puramente expresivo: “Primeramente, ambos se acostumbraron a conocer, por estos signos, los sentimientos que el otro tenía en aquel momento: enseguida los utilizaron para comunicarse los sentimientos que habían experimentado. Aquel de los dos, verbigracia, que veía un lugar en el que había sido aterrorizado, imitaba los signos y movimientos del terror a fin de advertir al otro”<sup>224</sup>.

---

como punto de partida el lenguaje de los sordomudos para « obtener de allí las verdaderas nociones de la formación del lenguaje », *Lettre sur les sourds et muets*, cfr B. Didier, p. 144.

<sup>221</sup> E Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE México 1998 (1964), vol. I pp. 101-102. Cassirer cita expresamente el *EOL* como la obra donde desarrolla esta tesis, p. 102, n.55. Sobre la originalidad de la teoría pasional del lenguaje en Rousseau ver E. Cleparède, “*Rousseau et l’origine du langage*” *Annales J-J Rousseau*, t. XXIV, 1935, pp.95-120.

<sup>222</sup> Rousseau estuvo en Venecia, como secretario del embajador francés, entre Junio de 1743 y el 22 de Agosto de 1744. Starobinski considera que no hay pruebas concluyentes sobre el conocimiento e influencia de Vico, aunque sugiere que pueden tener fuentes comunes, a través de Lamy y Du Bos, *EOL* II, p. 381, n.1. En la edición española del *EOL* editada por Akal, Mauro Armiño insiste en esta posibilidad y reenvía a la introducción de la edición italiana de Antonio Verri, p. 33, n.3; ver también la opinión de Raymond y Gagnebin en *Les Confessions*, XI, p. 560, n. 3 (p. 1548)

<sup>223</sup> *La rhétorique ou l’art de parler*, pp. 4-5

<sup>224</sup> *Ensayo*, p.153 -155 (ver la n. 2 de la p. 153). En la primera parte de su *Ensayo*, a la que Condillac nos reenvía en este punto, podemos ver con detalle su descripción de la ontogénesis del conocimiento, que es, en realidad, una detallada psicología de la percepción y de las distintas capacidades cognitivas (memoria, imaginación, juicio...); poco hay sobre las pasiones, si acaso, este pasaje: “Las

Por tanto, no nos parece extraño que Rousseau haya tomado este punto de partida de Condillac y lo haya insertado en el esquema del estado de naturaleza propuesto en el *Segundo Discurso*. Pero su teoría del lenguaje que, recordemos, ha de dar una explicación del hecho musical, va a tomar otra dirección. De hecho, Condillac se va a atener al influjo de la necesidad en la emergencia del lenguaje articulado:

“Esta pareja tuvo un hijo, el cual, oprimido por necesidades (...) pronunció una palabra completamente nueva. Continuando las necesidades, causaron los mismos efectos”<sup>225</sup>.

Así sería, según Condillac, como comienza a surgir el lenguaje articulado: por necesidad. Por su parte, Rousseau ha invertido este planteamiento de Condillac, dilatando por otra parte la aparición del lenguaje articulado:

« Se puede creer, por tanto, que las necesidades dictaron los primeros gestos y que las pasiones arrancaron las primeras voces»<sup>226</sup>.

Conviene detenernos un poco en la diferenciación entre necesidad y pasión. La necesidad, procede del orden físico de la naturaleza, y es la base de la estructura del deseo. Buffon distinguía lo físico de lo moral en las pasiones; del mismo modo lo hace Rousseau en el *Segundo Discurso*, estableciendo el nexo entre ambas, pues la pasión nace de la necesidad, como una prolongación del deseo:

« Las pasiones, por su parte, tienen su origen en nuestras necesidades, y su progreso en nuestros conocimientos »<sup>227</sup>.

Rousseau llama a las pasiones “necesidades morales”. Las pasiones del hombre salvaje se limitan al plano físico y son moderadas; promueven fundamentalmente nuestra conservación, de ahí el papel preeminente del *amour de soi* y el nexo de unión natural entre necesidad y pasión, pues el *amour de soi* no sólo hace posible nuestra conservación, sino también la felicidad. Pero este no es el plano moral. Recordemos que hay dos pasiones primitivas: el *amour de soi* y la *pitié*; sin embargo, sólo la primera está en acto desde el estado de naturaleza, mientras que la segunda es en potencia y precisa de la interacción humana para desarrollarse:

« La única pasión natural al hombre es el amor de sí (...) El origen de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las otras, la única que nace con el hombre y no le abandona jamás es el amor de sí ;

---

cosas atraen nuestra atención por el aspecto en que se relacionan mayormente con nuestro temperamento, nuestras pasiones y nuestro estado”, p. 32.

<sup>225</sup> Ibid. 155

<sup>226</sup> *EOL*, II, p.380. Sobre la ambigüedad de la distinción necesidad-pasión en Rousseau, ver p.ej. Derrida, 1967, p.248. Sobre la progresiva diferenciación en Rousseau de ambos términos ver el *Dictionnaire JJ Rousseau*, “Passion”: “Rousseau sustituye la medicina cartesiana por una sociología de los sentimientos”, p. 695. Sobre los diferentes usos del término pasión en Rousseau hay que distinguir su uso extenso en plural y el más específico en singular. El uso del término ‘pasión’ en plural se remonta “a la tradición de los moralistas, para quienes toda pasión pertenece al orden general de las ‘pasiones del alma’, en el sentido cartesiano del término”, la diferencia estribaría en que, en vez de distinguir entre pasiones primarias y secundarias, Rousseau introduce su distinción entre pasiones naturales y sociales, lo que provocará una extensión de su sentido. Sin embargo, el uso del término en singular remite usualmente al sentimiento del amor, M. Gilot, J. Sgard, *Le Vocabulaire du sentiment dans l’oeuvre de JJ Rousseau*, Slaktine, Genève, 1980, p.348-351.

<sup>227</sup> *Seconde Discours*, p. 143. Acerca de Buffon ver p. 157, n.2. Como señala Derrida, “aunque el origen de todas las pasiones es natural, no todas las pasiones lo son”, 1967, p.248.

pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, y de la cual todas las demás no son, en cierto sentido, más que modificaciones »<sup>228</sup>.

La distinción posterior de Rousseau entre su acción positiva (de la que nacen las pasiones dulces) y negativa (pasiones odiosas), muestra el intento de cerrar esta dicotomía, integrando en la primera la piedad:

« La acción positiva o atrayente es la obra simple de la naturaleza que busca extender y reforzar el sentimiento de nuestro ser »<sup>229</sup>.

Así, en *Emile*, la pitié, «primer sentimiento relativo que toca el corazón humano según la naturaleza» se excita y se desarrolla mediante este tipo de pasiones:

« ...la bondad, la humanidad, la conmiseración, la benevolencia, todas las pasiones atrayentes y dulces que complacen naturalmente a los hombres »<sup>230</sup>.

El nacimiento del lenguaje está en relación con este conjunto de pasiones 'atrayerentes' que llevan a un ser humano hacia otro. En el *EOL*, sin embargo, la distinción dentro del orden de las pasiones no es nítida, pero sí lo es en términos generales su separación del orden de la necesidad, pues el lenguaje surge de cualquier pasión no física:

« No es ni el hambre, ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera quienes les han arrancado las primeras voces (...) Para emocionar a un joven corazón, para repeler a un agresor injusto, la naturaleza dicta acentos, gritos, quejas: he aquí las más antiguas palabras inventadas »<sup>231</sup>.

Las pasiones, de procedencia natural, se diferencian sin embargo de su origen en este carácter expansivo y comunicativo que las sitúan en el origen del lenguaje. La degeneración del *amour de soi*, *l'amour propre*, será en cambio el origen de todas las pasiones negativas, pasiones llamadas sociales por su desarrollo paralelo al progreso de las formaciones sociales. A nuestro juicio, esta dicotomía no reside tanto en el origen social de las pasiones negativas, como en la limitación de su alcance al plano de los intereses privados. La diferencia real entre el sentido negativo y positivo de las pasiones está en ese carácter pleno y abierto, que promoverá la creación del lenguaje, frente a su carácter privado y egoísta que, por influjo social, desvirtuará ese origen puro convirtiendo el lenguaje en un « murmullo de los divanes »<sup>232</sup>. Por tanto, las pasiones que dan origen al lenguaje son también de carácter social.

Para entender la posición de Rousseau, aún nos quedaría decir algo sobre otra oposición relevante: la que hay entre la razón y la pasión. Hemos visto anteriormente que desde Aristóteles se establece un nexo inquebrantable entre dos de los sentidos del término *logos*: la racionalidad y su carácter lingüístico. Pero desde una perspectiva marcada por las inquietudes evolucionistas del siglo XVIII, así como por la crítica de

---

<sup>228</sup> *Emile* II-IV, p. 322, 491

<sup>229</sup> *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, p. 805

<sup>230</sup> *Emile* IV, pp.505-506.

<sup>231</sup> *EOL*, II, pp.380-381. Pero, más adelante, adjudicará las pasiones positivas al Sur y las negativas al Norte.

<sup>232</sup> *Ibid.*, XX, p. 428.

nuestro autor a los excesos de la razón ilustrada, Rousseau va a invertir el orden evolutivo: en el proceso de la evolución humana la razón es derivada,

“pues no se comenzó por razonar sino por sentir y no es posible concebir por qué se tomaría el trabajo de razonar quien no tuviera ni deseos ni temores”.<sup>233</sup>

Y si la razón no puede explicar el origen del lenguaje, tampoco la necesidad porque su efecto natural sería el contrario al que se suele pensar. La necesidad no une sino, al contrario, separa:

“El efecto natural de las primeras necesidades fue separar a los hombres, no aproximarlos. Esto era preciso para que la especie se extendiera y que la tierra se poblara rápidamente, si no el género humano amontonado en un rincón del mundo y el resto habría permanecido desierto”.<sup>234</sup>

Esta aparente paradoja debe enmarcarse en un estadio aún primero de dispersión natural, tal y como se describe el estado de naturaleza. Su explicación última reside en una teleología natural que debemos calificar de ida y vuelta: es la naturaleza la que separó a los hombres para poblar el planeta, por tanto, la misma causa que los separa (la necesidad) no los podría acercar, dice Rousseau. Sin embargo, según la versión catastrofista que introduciré más adelante, será nuevamente la naturaleza el agente propiciador del reagrupamiento humano, aún cuando no será estrictamente la causa suficiente de su unión, pues este papel se reserva a las pasiones. Y si bien podemos subvenir a nuestras necesidades en silencio, no podemos expresarnos ante el otro sin lenguaje:

“Para conmover a un joven corazón (...) la naturaleza dicta acentos, gritos, quejidos. He aquí las antiguas palabras inventadas”.<sup>235</sup>

Para comprender descriptivamente el paso gradual e imperceptible de lo natural a lo social, conviene recordar lo que Rousseau entiende por acento patético u oratorio, que es lo que generalmente él suele entender en este contexto por acento, y que se caracteriza por,

“las inflexiones de la voz, por un tono más o menos elevado, por un hablar más vivo o más lento, expresa los sentimientos que agitan a aquél que habla”.<sup>236</sup>

El grito de la naturaleza, lo primero y más universal, es un sonido inarticulado más próximo de la animalidad. Lo que le da su rasgo humano y, a la vez lo diversifica es el

---

<sup>233</sup> Ibid., II, p. 380; del mismo modo en el *Seconde Discours*, p. 143: “No buscamos conocer sino porque deseamos disfrutar, y no es posible concebir por qué aquél que no tuviera deseos ni temores se tomaría el trabajo de razonar”.

<sup>234</sup> Ibid.

<sup>235</sup> Ibid. p. 380-381. En cambio, « podemos alimentarnos sin hablar », p. 380.

<sup>236</sup> *Dictionnaire de musique*, “Accent”, p. 614. Recordemos que aquí se distinguen 3 tipos de acento: gramatical, lógico y patético u oratorio. El primero se refiere a los sonidos de las sílabas y su acentuación, el segundo a la relación entre proposiciones, mediante, por ejemplo signos de puntuación.

acento, que introduce inflexiones en la voz<sup>237</sup>. El grito de la naturaleza es el primer elemento natural de lenguaje. El acento es el primer elemento pasional e introduce inmediatamente diferencias de orden protocultural en las inflexiones de la voz, según causas que remiten, en último extremo, a las condiciones naturales de cada medio. Las consideraciones antropológicas de Rousseau se sustentan en último término en esta apertura culturalmente particular de las lenguas y su imbricación con el medio. Por otra parte, la imitación juega un papel importante en esta particularización cultural. Recordemos que en el *Origen de la Melodía*, Rousseau decía que, aunque ignoramos el estado natural del hombre, podemos inferir indirectamente, por su carácter imitador, que el hombre pudo reproducir gritos del medio:

“...y según las diversas especies que habitan cada lugar, los hombres, antes de tener lenguas, han podido tener gritos diferentes de un país a otro”, (lo que unido a la variedad orgánica según el efecto del clima ha podido generar) “el acento nacional antes incluso de la formación del lenguaje”<sup>238</sup>.

Las dudas de Rousseau sobre el carácter imitativo o no del grito de la naturaleza muestran esta tensión entre las constricciones de la naturaleza y la espontaneidad humana. Si en el *Segundo Discurso* se impone el instinto como causa y en el *Origen de la melodía* la imitación es porque –además de las dificultades antedichas- cada obra concede al elemento dominante en ella el protagonismo: la primera a la naturaleza y la segunda a la imitación artística<sup>239</sup>. Lo que parece indudable es que en la transición de lo natural a lo cultural la música va a adquirir un papel esencial, dado que el acento es origen indistinto de las variaciones fonéticas y de la melodía musical. Es cierto que la impronta cultural que parece manifestar el acento contrasta con el carácter universal de la pasión, pero según Rousseau, aunque en todas partes “reine el mismo fondo de pasión en su alma” existe una diferencia de “más o menos imaginación y sensibilidad”.<sup>240</sup> La pasión humana es la misma, pero sus manifestaciones culturales son numerosas; esto es lo que explica la variedad del acento que es,

“la amplificación del grito de la naturaleza modificado en cada lengua por las inflexiones que le son propias”<sup>241</sup>.

Si en algún sitio habría que buscar los rasgos comunes de la universalidad del lenguaje sería en sus rasgos protomusicales, que unifican dos ámbitos que tienden a diferenciarse radicalmente, como se diferencia lo universal-natural de lo particular-cultural, al punto

---

<sup>237</sup> Vemos también en Condillac una explicación donde se habla de dos acentos, uno anterior y otro posterior a la articulación: “ Los acentos que se forman sin ninguna articulación son comunes a los dos lenguajes ; y han debido conservarse en los primeros sonidos articulados de los que se ha hecho uso », *Grammaire*, cap. II, cfr. Hombert (ed.), 2005, p. 96

<sup>238</sup> *L’Origine de la mélodie*, p.331, nuestro el paréntesis. Compárese con el *Seconde Discours*, p. 148.

<sup>239</sup> Condillac llega a sostener que no sólo el lenguaje de acción es extensivo al mundo animal sino, en parte, el articulado : « ...todo prueba, en efecto, que tienen uno. Ellos se llaman, se dan auxilio (...) El lenguaje de acción prepara el de los sonidos articulados. También hay animales domésticos capaces de adquirir cierta inteligencia de este último (...) Pero (...) en qué se diferencian de los hombres (...) Yo respondo que, dada la impotencia en que estamos de conocer los seres, no podemos juzgar más que sus operaciones. Es por esto que querríamos vanamente encontrar el medio de marcar a cada uno sus límites; (sin embargo) no veremos nunca entre ellos sino el más y el menos », *Traité des animaux*, Seconde Partie, chap. V, Vrin, Paris 2004, p. 160, 162, nuestro el paréntesis.

<sup>240</sup> *Dictionnaire de musique*, « Accent », pp.614-615.

<sup>241</sup> *Manuscrito de Neuchâtel*, frag. 46, cfr. *L’Origine de la mélodie*, p. 342, n.3.

que no es extraño hablar de un doble origen del lenguaje: el lenguaje es naturaleza y convención. Naturaleza, en cuanto sirve a la conservación, convención, en cuanto sirve a la pasión humana<sup>242</sup>.

### 3.5-El canto y la palabra

En el segundo capítulo del *EOL* convergen la reflexión lingüística y la musical pues, si el lenguaje surge de la pasión, se puede afirmar también que,

“las primeras lenguas fueron musicales (*chantantes*) y apasionadas antes de ser simples y metódicas”<sup>243</sup>.

La idea del carácter musical del primer lenguaje no tiene en Rousseau una procedencia única. Por un lado, sus ideas estéticas sobre la música están influidas por una tradición que llega casi hasta nuestros días y que ha sostenido, en relación con el canon artístico, la superioridad de la palabra (poética) y el carácter no inteligible, o meramente sensitivo, de la música y, por tanto, la subordinación de ésta a la palabra. La fuerza de este canon es verificable en el mismo campo musical:

“Caccini, Peri, incluso Verdi, siguiendo las indicaciones (...) de los primeros teóricos del melodrama, subrayaron el valor melódico de la música más que el valor armónico, con lo cual vincularon indisolublemente la música con el destino de la palabra. El mito de lo clásico y del renacimiento de la tragedia griega tenía la función de hacer más sólido el principio unificador de poesía y música como forma de potenciación recíproca al objeto de mover los afectos. La curva melódica o –como se decía entonces- el recitar cantando, lo que debía hacer humildemente era secundar, destacar y exaltar los acentos de las palabras, el significado poético y semántico de éstas, aumentando con ello el efecto que se producía sobre el oyente”<sup>244</sup>.

Las fuentes históricas sobre el carácter musical de la lengua griega y de la cultura oriental confirmarían de facto ese canon artístico, propiciando a su vez las especulaciones filosóficas suscitadas sobre los orígenes del lenguaje en las que Rousseau se enmarca. Lamy y Du Bos, Vico, y el mismo Condillac son aquí sus principales referencias; así, podemos leer en este último autor:

“Para ocupar el sitio de los movimientos corporales violentos, la voz se elevó y descendió por intervalos muy sensibles (...) Los primeros nombres de animales imitaron verosímelmente su grito. Observación que de igual modo conviene a los que se dieron a los vientos, a los ríos y a todo lo que produce un ruido cualquiera (...) Podría darse impropriamente el nombre de canto a esa manera de pronunciar”<sup>245</sup>.

Según Condillac no se trataría estrictamente de canto, pues pese a que los sonidos tienen grados distintos, “es necesario además, que sean lo bastante sostenidos para dejar oír sus armónicos”. Aún así, en el origen de las lenguas la pronunciación admitía inflexiones de voz tan distintas que un músico “hubiera podido escribirlas en notas, haciendo tan sólo cambios leves”, relativos a la duración de los intervalos y/o a sus armonías<sup>246</sup>.

---

<sup>242</sup> A. Kramer- Marietti (ed.), 2009, p.42.

<sup>243</sup> *EOL*, p. 381. En *L'Origine de la mélodie*, se dice: “esta modificación de la voz que se llama canto, modificación que debe naturalmente nacer y formarse con la lengua », p. 332.

<sup>244</sup> Fubini, 1999, p. 166

<sup>245</sup> *Ensayo...*, pp.160-161

<sup>246</sup> *Ibid.* p.161-162. Cabe preguntarse si Rousseau identifica aquí “palabra” con lenguaje articulado.



Cuando Rousseau leyó esto, tal vez dirigiera su pensamiento hacia Rameau. Toda su polémica se había centrado en el papel de la armonía en la música. Si la armonía lo es todo, entonces la música se caracterizaría por rasgos fuertemente racionales, lo que Rousseau va asociar con el lenguaje articulado. Sin embargo, hay que señalar que la concepción de Rameau permitiría concebir la música como un lenguaje autosuficiente al margen de la palabra y el canto, algo que Rousseau apenas puede admitir<sup>247</sup>. La crítica del principio de armonía cataliza sin duda en Rousseau ciertas intuiciones y radicaliza también su visión de la razón, al asociar armonía con razón y, posteriormente, esta con la articulación del lenguaje. Por eso, en la primera cita de este capítulo, el origen cae del lado inarticulado y cantante, por oposición a lo que ahí se llama ‘lenguas metódicas’, propias de un desarrollo racional-articulado. Sin embargo, la cualidad intrínseca de ese lenguaje como canto también es cuestionada por el mismo Rousseau. En su artículo “Musique” se distanciaba de quienes pretendían establecer el origen histórico de la música en las primeras civilizaciones, y manifestaba dudas similares a las de Condillac:

“ El origen del arte (musical) está, ciertamente, más cerca del hombre, y si la palabra no ha comenzado por el canto, es seguro, al menos, que se canta en todos los sitios donde se habla»<sup>248</sup>.

Empíricamente, hay una correlación que permite la especulación sobre la estructura original. El artículo « Chant » abunda sobre esta relación:

“Es difícil determinar en qué se diferencia la voz que forma la palabra de la voz que forma el canto (...) El canto melodioso y apreciable no es más que una imitación (...) apacible y artificial de los acentos de la voz hablante o apasionada; se grita y queja sin cantar, pero se imita cantando los gritos y las quejas; y como de todas las imitaciones, la más interesante es la de las pasiones humanas, de todas las maneras de imitar la más agradable es el canto (..) El canto (...) es la parte melodiosa, la que resulta de la duración y sucesión de sonidos, de la cual depende toda la expresión y a la cual todo el resto está subordinado”<sup>249</sup>.

Hablar de canto o pseudo-canto tiene que ver más bien con cierta posición filosófica y ciertas definiciones previas sobre la emisión misma de los sonidos y el ser de la música. Desde la perspectiva de Rameau, sin armonía no habría canto. En tal caso las inflexiones originales de la voz de las que habla Rousseau, podrían no ser musicales. Desde la perspectiva de Rousseau la melodía también depende de algún tipo de medida:

“La melodía no es nada por sí misma; es la medida quien la determina; y no hay canto sin el tiempo”; (pero, a la vez, hay otro principio por el que se rige toda melodía): “ese principio es el mismo que hace variar el tono de la voz, cuando se habla, según las cosas que se dice y los movimientos que se experimenta al decirlos”<sup>250</sup>.

---

<sup>247</sup> Fubini, 1999, p. 165

<sup>248</sup> *Dictionnaire de musique*, p. 916. “Se cree que las Musas han inventado este arte. Según Diodoro (...) es en Egipto donde se restablece después del diluvio”, mediante la imitación del sonido del viento al pasar por las cañas.

<sup>249</sup> Ibid., “Chant”, pp. 604-605

<sup>250</sup> Ibid., “Mélodie”, p. 884-885

Rousseau parece presuponer que en el sonido de las primeras voces cantantes, la melodía es consustancial a su propia emisión. Es cierto que insiste en que la melodía imita los acentos, de tal modo que se puede presuponer una distancia. Pero este concepto de imitación es ambigüo, porque la melodía parece ser tanto imitación como expresión misma de esos movimientos del alma que la voz prolonga; así lo ha señalado Fubini:

“La música sería un arte de expresiones y de imitaciones, de donde deriva la ambigüedad de ambos términos, empleados a veces como sinónimos y a veces, prácticamente, en oposición”<sup>251</sup>.

Bien se puede llamar ya canto a lo que Condillac considera pseudo-canto –identificado con la prosodia–, pues todo lo que Rousseau parece demandar a esas incipientes inflexiones es que expresen el movimiento interno de las emociones y sentimientos, bajo la suposición de una armonía original implícita, suposición más bien moral sobre la bondad misma de la naturaleza humana.

### 3.6- El carácter figurado del lenguaje

¿Qué fue antes, el sentido propio del lenguaje o el derivado? La idea común es que la figuración es una extrapolación del sentido propio de las palabras, usada como recurso poético e, incluso, como ampliación de las posibilidades del discurso mismo<sup>252</sup>. La tesis de Rousseau es sin duda provocadora aún cuando es plenamente coherente con sus postulados sobre la pasión y la musicalidad del lenguaje. El capítulo III del *EOL* se abre con esta llamativa afirmación:

“ Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron los Tropos »<sup>253</sup>.

Si la música no tiene un origen racional, el lenguaje no puede tampoco ser identificado con el concepto de *logos* aristotélico ni con su función representativa. En su contexto histórico, la tesis de Rousseau se sitúa en contra de la opinión generalizada –de un modo que recuerda en parte a su *Primer Discurso*–, pues adjudicar el primado al lenguaje figurativo, “es oponerse a toda la corriente intelectualista y racionalista que sustenta la axiomática de las Luces. Es pretender que la historia del lenguaje es irreductible a una gramática abstracta y a una lógica del entendimiento puro de carácter innato. Es, igualmente, rechazar la creencia según la cual el orden de la razón es, por derecho divino, una razón del orden social o lingüístico»<sup>254</sup>.

Pasión, música y tropo parecen formar una secuencia necesaria en el planteamiento de Rousseau, aunque él mismo se da cuenta de lo chocante de su concepción:

---

<sup>251</sup> Fubini, 1999, p. 208

<sup>252</sup> “...la idea más genial y fecunda de Aristóteles (es): que la metáfora no es sólo un instrumento de deleite, sino también, y sobre todo, un instrumento de conocimiento”, U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990, ( Turín, 1984), p. 189 El paréntesis es nuestro.

<sup>253</sup> *EOL*, III, p.381. Porset señala el pasaje de Vico en correspondencia: “Los hombres sienten al principio sin notar las cosas sentidas; las notan después, pero con la confusión de un alma agitada y apasionada; esclarecidos al fin por una pura inteligencia, comienzan a reflexionar. Este axioma nos explica la formación de los pensamientos poéticos. Estos son la expresión de las pasiones y de los sentimientos, a diferencia de los pensamientos filosóficos que son el producto de la reflexión y el razonamiento”, *Ciencia Nueva*, I, ii, p.53, cfr Porset (ed.), 1968, p.44.

<sup>254</sup> Jean Jacques Thomas, *La langue volée, histoire intellectuelle de la formation de la langue française*, Peter Lang, Berne 1989, p. 111

“Ahora bien, siento que aquí el lector me detiene y me pregunta cómo una expresión puede ser figurada antes de tener un sentido propio, puesto que es en realidad en la traslación del sentido (propio) en lo que consiste la figura”<sup>255</sup>.

Aquí, nuevamente, debemos acudir a Condillac para entender cómo Rousseau llega a esta consecuencia. En una nota de su *Ensayo*, comentando la lectura del *Essai sur les Hiéroglyphiques de Warburthon*, dice el abate:

“Vi con placer que yo, como su autor, había pensado que el lenguaje ha debido ser, desde sus comienzos, muy figurado y metafórico”<sup>256</sup>.

Condillac sostiene que la palabra comienza aplicándose a los objetos simples “más aptos para satisfacer las necesidades más apremiantes”. Así se nombraron primero los animales “que les hacían la guerra” y, después, los objetos naturales más inmediatos. En la progresiva sustitución del lenguaje de acción por el articulado, “los sonidos articulados no podían sustituirlo sino acumulando las expresiones unas sobre otras (...) He aquí el origen del pleonasma”<sup>257</sup>.

La idea de Condillac es que se produciría una primera evolución dentro del lenguaje de la figuración sensible a una figuración más compleja:

“En su origen, el estilo fue poético, pues comenzó juntando ideas por medio de las imágenes más perceptibles, y entonces era, además, extremadamente medido. Pero, cuando llegaron a ser más ricas las lenguas, el lenguaje de acción fue poco a poco aboliéndose; la voz se varió menos; el gusto por las figuras y metáforas disminuyó insensiblemente”<sup>258</sup>.

Su descripción de la evolución del lenguaje, de lo concreto a lo general, nos permite entender cómo se produce ese proceso de figuración del que la evolución de la escritura nos podrá servir de ejemplo. Pero, según Condillac, el lenguaje es una función de la necesidad, aunque en relación con sus necesidades primeras aquél lenguaje era muy apropiado y útil: “jamás se entendieron tan bien los hombres como cuando dieron nombres a los objetos sensibles”<sup>259</sup>. La figuración parece haberse extendido, mediante significaciones cada vez más complejas, hasta la implantación del lenguaje articulado y la hegemonía de la prosa. En este momento se producirá una inversión interesante, pues la figuración y el arte como institución cultural diferenciada comienzan a confluir: “No obstante, los actores adoptaron el estilo antiguo como más vivo y apropiado para grabarse en la memoria”<sup>260</sup>.

En este proceso de evolución de los signos, la figuración acabará perdiendo su lugar original, quedando relegada al ámbito artístico tal y como la conocemos. Podríamos añadir que, en el enfoque de Condillac, la figuración se separa de la necesidad para insertarse en la trama de la memoria –esta evolución no va a ser ajena a la misma evolución de la escritura roussoniana-. Anteriormente, la figuración no tenía un elemento de contraste exterior; incluso podemos verla atendida al tiempo presente: “...les agrada todo lo figurado y metafórico, cualquiera que sea la oscuridad, pues no sospechan que se haya de hacer una elección en estas ocasiones”<sup>261</sup>. Pero el lenguaje figurado regía no sólo a efectos del gusto, sino a efectos de una comunicación plena:

---

<sup>255</sup> EOL, III, p.381, el paréntesis es nuestro

<sup>256</sup> *Ensayo*, p.236, n.40

<sup>257</sup> Ibid. p. 207, 199

<sup>258</sup> Ibid. p. 200: “por las razones que daré”

<sup>259</sup> Ibid. p.221

<sup>260</sup> Ibid., p. 200

<sup>261</sup> Ibid. p.242

“Desde el principio las figuras fueron necesarias, como hemos visto, para la claridad: vamos a investigar cómo se cambiaron en misterios y sirvieron enseguida para el adorno”<sup>262</sup>.

¿Por qué se produjo esta inversión? He aquí el momento en que –siempre según Condillac- el lenguaje figurado pierde su espacio público y común. Siendo el lenguaje original y universalmente figurado ocurrió que el círculo del saber se fue encerrando: “...los sabios (...) creyeron que debían esconder al vulgo una parte de sus conocimientos. Por este motivo, el lenguaje, que había sido inventado por claridad, se cambió en misterio”<sup>263</sup>. Esto ocurrirá después de la aparición de la escritura, y en su evolución, “a medida que la escritura se simplificó, el estilo se hizo más sencillo. Al olvidar el significado de los jeroglíficos, se perdió poco a poco el uso de numerosas figuras y metáforas (...) Después de estas revoluciones, fueron finalmente empleadas las figuras como un ornamento del discurso, cuando los hombres llegaron a poseer unos conocimientos de las ciencias y las artes lo bastante extensos”<sup>264</sup>.

Así fue, según Condillac, como se produjo lingüísticamente el paso del mito al *logos*. Los seres humanos acabaron relegando la figura a la categoría estética de adorno y considerándola, en relación con el lenguaje racional de la ciencia, un lenguaje representacionalmente impropio. Port Royal se encargaría de dar curso esta idea, según la cual la lengua francesa era la encarnación misma del *esprit de géométrie* :

« No hay casi ninguna lengua que use menos figuras que la nuestra, porque ésta ama particularmente la claridad »<sup>265</sup>.

Aunque Condillac perfila el marco general, pero Rousseau introduce variaciones y desarrollos importantes. La cuestión metafórica es asociada con el carácter originalmente pasional del lenguaje. Rousseau ha presentado su explicación sobre el origen figurado del lenguaje a través de un famoso ejemplo, que puede ser visto también como una metáfora. Cuando un hombre salvaje –que vivía en un puro y, por tanto, solitario estado de naturaleza- vio a otro hombre –Rousseau usa el plural- su primera reacción bien pudo ser de miedo y sorpresa. Terriblemente asustado, el miedo distorsionaría su visión, amplificando las cualidades de los otros, que se presentarían a su imaginación como más grandes y fuertes, así que les llamó *Geans*. Después, se dio cuenta de que son como él, e inventó entonces la palabra *homme*:

“Así es como la palabra figurada nace antes que el nombre propio, cuando la pasión nos fascina los ojos y la primera idea que ella nos ofrece no es la de la verdad (...) Esta se convirtió luego en metafórica cuando el espíritu esclarecido, reconociendo su primer error, no

---

<sup>262</sup> Ibid. p.240-241

<sup>263</sup> Ibid. p. 242

<sup>264</sup> Ibid. p. 243. Hay que remarcar que Condillac, al contrario que Rousseau, ve positivamente el progreso racional del lenguaje: “Las lenguas sólo se perfeccionan en tanto que se analizan”, *Grammaire*, cap. II, cfr. Huisman y Ribes, 1986, p. 101.

<sup>265</sup> Arnauld & Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée* (1660), cito la edición de Allia, Paris 2010, p. 149. Esta afirmación ha llevado a afirmar que « las figuras quedan excluidas de la gramática », JJ Thomas, 1989, p.68. B. Lamy también sostiene que es por su carácter moderado que los franceses son enemigos de figuras demasiado fuertes, *La Rhétorique ou l'art de parler*, p.185. La apoteosis de estas ideas sobre la perfección racional de la lengua francesa llegará con Rivarol en *De l'universalité de la langue française* (1784), quien sostendrá que el francés es la lengua perfecta porque “lo que distingue a nuestra lengua de las lenguas antiguas y modernas es el orden y la construcción de la frase. Este orden debe ser siempre directo y necesariamente claro», cfr. Jacques Chaurand, *Nouvelle histoire de la langue française*, Seuil, Paris 1999.

empleó las expresiones más que en las mismas pasiones que la habían producido»<sup>266</sup>.

El transporte de la pasión produjo sus efectos sobre el primer lenguaje, la experiencia y la razón lo revertieron. Sin embargo, el ejemplo del gigante conlleva algunos problemas. El primero está relacionado con el orden y calidad misma de las pasiones que constituyen el surgimiento del lenguaje. El miedo no parece la pasión más apropiada para resaltar las cualidades del primer lenguaje, ni la relación de aproximación que éste produciría<sup>267</sup>. En el *Origen de la melodía* Rousseau hablaba del transporte producido por la pasión, pintándola de otro modo:

“Los primeros instantes en que el ser humano abrió los ojos sobre sí mismo fueron momentos de transporte y de entusiasmo», (pues en aquel instante) «las almas calentadas (...) fermentaban, por así decirlo, con la levadura de la verdad»<sup>268</sup>.

Sin duda, aquí hay un problema relacionado con la dimensión histórica que se entrecruza en la perspectiva estructural y, sobre todo, con el período en que hay que insertar cada una de las afirmaciones. En el ejemplo del *geant* se adopta la perspectiva del individuo aislado, en tanto que el texto del *Origen de la melodía* adopta ya la perspectiva de las primeras comunidades. Si en el texto del *EOL* domina la categoría de alteridad, en el otro texto hay una idea implícita de humanidad común (“el ser humano abrió los ojos sobre sí mismo”).

Tomado su ejemplo de modo literal, habría que decir que el proto-lenguaje figurado es consecuencia de las experiencias emotivamente negativas por parte de un individuo aislado que interacciona equívocamente con la realidad humana. Es difícil concebir en qué sentido este ejemplo permite pensar en un acercamiento entre seres humanos mediante el lenguaje, pues la pasión, que sobredimensiona nuestra representación del otro, nos distancia de él, mientras que la racionalización empírica, en cambio, nos permitiría la aproximación. Esto parece muy alejado del canto amoroso con el que ilustrará el surgimiento del lenguaje en los primeros tiempos. Sin embargo, más arriba hemos visto que no es ni el hambre, ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera quienes arrancaron las primeras voces, es decir, el mismo Rousseau presupone también pasiones negativas en el origen del lenguaje; incluso es posible encontrar pasajes donde el término “terror” aparece unido al amor: “Con qué pavor (*effroi*) experimentaba los efectos del sentimiento que me unía a usted”, dice Julie ante el incipiente amor por Saint Preux<sup>269</sup>; aquí, los imperativos naturales del *amour de soi*, que mira por nuestra conservación, son sobrepujados por los efectos de la atracción amorosa.

Aún así, el ejemplo puede ser también problemático cognitivamente, porque presupone facultades intelectuales (nombrar, comparar...) que sugieren una mayor capacidad reflexiva de la que el *Segundo Discurso* admite en este estado primigenio de aislamiento humano.

---

<sup>266</sup> *EOL*, III, p.381. Rousseau utiliza en realidad el término frayeur y effrayé: “terror”, “aterrorizado”

<sup>267</sup> Ver al respecto Paul de Man, “*La retórica de la ceguera*”, p. 150, en *Visión y ceguera*, Universidad de Puerto Rico, 1991. Este libro hace un análisis de la función retórica del lenguaje en Rousseau. Para una discusión sobre la función de la metáfora es interesante su comparación con *De la Grammatologie*.

<sup>268</sup> *L'origine de la Mélodie*, p.333..

<sup>269</sup> Cfr. Gilot et Sgard, 1980, p. 391.

Sea o no inconsistente este pasaje, Rousseau quiere mostrar con este ejemplo la variación funcional del concepto de verdad, que pasaría aquí de lo expresivo de la pasión-imaginación (la verdad sería la relación del signo con el sentimiento) a lo representativo de la razón-percepción (la verdad como correlato entre la representación del pensamiento y la percepción del objeto). La restitución del sentido propio, que antes no existía, conlleva la institución de la metáfora como categoría segunda y ficticia. Según Rousseau, la sustitución de “hombre” por “gigante” relega al segundo término al ámbito de la metáfora, atribuyéndole como objeto la pasión que lo produce, es decir, la metáfora se reconstituye como signo reconocible de la pasión –al principio se confundía con la representación de una cualidad del objeto-. Siguiendo un análisis de este tipo, Derrida ha concluido que la pasión está originalmente desplazada porque precisa manifestarse siempre a través de algo que no es ella misma, sino un falso ser que la representa<sup>270</sup>. Esta desviación tiene que ver con el carácter imitativo que Rousseau atribuye al lenguaje-canto, pues recordemos que éste y, por extensión, la música, son signos de la pasión. Si hemos de entender el origen del lenguaje en este contexto, el desplazamiento sería para Rousseau la naturaleza misma de todo lenguaje. Pero este desplazamiento tiene en Rousseau un sentido positivo y, si se puede decir así, sustantivo. Lo que diferencia al hombre del animal es esta capacidad de hacerse a sí mismo, de no responder al instinto, sino de crear su propia respuesta. Es en esta apertura del lenguaje donde debemos situar el ser propio del ser humano<sup>271</sup>.

En términos generales podría decirse que Rousseau parece haber asumido la secuencia que describía Condillac, pero le ha dado una dirección nueva. Al situar el lenguaje figurado en el orbe pasional, y al situar ambos en el origen, ha introducido un elemento de subjetividad que presagia futuras rupturas en el orden veritativo-representacional del lenguaje. La posterior reconstitución de la metáfora, después de que el “espíritu esclarecido” por la razón redimensiona el objeto, surgiendo así la distinción entre la expresión y la representación, enmarca el proceso histórico de alienación en el caso particular de la alienación del arte aliterario, entendido como institucionalización del lenguaje figurado en el reino del artificio, pues “las metáforas que antes arrancaba la pasión se convierten (ahora) en un artificio poético; en algo que puede ser utilizado, dicho, sin que el sentido sea real”<sup>272</sup>. Esta separación entre el signo y las cosas, entendidas como el modo de verse afectado por ellas, es la versión semiológica de la caída.

---

<sup>270</sup> Derrida, 1967, p. 347. Derrida ha explicado el pasaje del Gigante así: el sentido propio es la relación de la idea con el afecto que ella expresa y la metáfora es la expresión de la pasión. El significante (gigante) como idea del objeto es metafórico; el significante (‘terror’) como representación de mi pasión es propio. En rigor, viene a decir Derrida, Rousseau parte implícitamente del sentido propio, que no es sino el del sentimiento de espanto producido, sólo que este sentido se desplaza al término gigante. Cuando digo “veo gigantes” esta falsa designación será, sin embargo, una expresión propia de mi miedo – sostiene – Este signo (‘gigante’) es metafórico porque es falso con respecto al objeto; es metafórico porque es indirecto con respecto al afecto: es signo de signo, no expresa la emoción sino a través de otro signo, a través del representante del espanto, a saber el signo falso. Propiamente no representa el afecto sino representando “un falso representante”. Esto provoca lo que llama el retorno y repetición del discurso, cuestión que recorre toda su teoría sobre el origen y sus suplementos. Ibid. p.390-392

<sup>271</sup> “Los hombre dispersos observan, imitan (...) El hombre, que posiblemente no tiene ninguno (instinto) que le sea propio, se los apropia todos”, *Seconde Discours*, p. 135. “El hombre – dice Derrida – no se llama hombre sino dibujando límites que excluyen su otro”, 1967, p. 347.

<sup>272</sup> Medina, 1988, p. 377. El paréntesis es nuestro.

### 3.7- Acerca de la primera lengua

La cuestión sobre el origen del lenguaje tiene una perspectiva que aún no hemos revisado suficientemente. Si bien es cierto que el enfoque que explicaría el paso de naturaleza a cultura conduce a numerosas aporías que hacen poco aconsejable seguir (o seguir sólo) este camino, la posibilidad de una primera lengua histórica ya formada a la que poder retrotraerse forma parte de una hipótesis empírica plausible. Este planteamiento tiene el interés de abordar especulativamente la historia, evolución y clasificación de las lenguas, según rasgos supuestamente originales como la musicalidad, si bien parece en época de Rousseau este enfoque iba asociado a prejuicios etnocentristas relacionados con la lectura bíblica de la historia, que pretendía identificar el hebreo con la primera lengua. Aunque en realidad la búsqueda de una lengua madre, la hipótesis monogenética de las lenguas, era una hipótesis que la época de Rousseau comenzaba a abandonar:

“Entre los siglos XVIII y XIX se va abriendo paso la idea de que en el transcurso de la diferenciación histórica se han producido tales fenómenos de variación y de corrupción que, si es que hubo alguna vez una lengua primera, es ya imposible remontarse a ella y por tanto, es inalcanzable. Será más conveniente hacer una tipología de las lenguas existentes, localizar las familias, generaciones y descendencias. Comienza una historia que ya no tiene nada que ver con la nuestra”<sup>273</sup>.

Los grandes descubrimientos retrotraen la cuestión del origen, ampliando el campo de investigación histórica y antropológica. La progresiva desvalorización del latín, en favor de las lenguas vernáculas, afectará a su pretensión de lengua primera, del mismo modo que le ocurrirá al hebreo por efecto de la investigación histórica. Ante la diversidad de opiniones al respecto, Voltaire decía:

“Qué dirían ustedes de un hombre que quisiera investigar cuál ha sido el grito primitivo de todos los animales y cómo ha ocurrido que a lo largo de los siglos los corderos se hayan puesto a balar, los gatos a maullar (...) Varios rabinos pretenden que la lengua madre era el samaritano, algunos otros han asegurado que ésta era el bajo bretón: ante esta incertidumbre, se puede bien (...) no admitir ninguna lengua madre”<sup>274</sup>.

El siglo XVIII parece poner en cuestión el valor que se puede atribuir a una lengua primera como origen de todas las lenguas, pues esta lengua, de existir, sería además sumamente imperfecta: ¿qué sentido o necesidad habría entonces de apelar a una tal lengua? Para Eco, es precisamente Rousseau quien invierte los parámetros intelectualistas sobre los que se habían sustentado hasta entonces las teorías que propugnaban una lengua primera:

“La lengua de los orígenes asume ahora precisamente las características negativas que los teóricos de las lenguas perfectas atribuían a las lenguas posbáblicas”<sup>275</sup>.

Sin duda, desde una óptica racionalista la primera lengua –tal y como Rousseau la describe– sería sumamente imperfecta. Además, el lenguaje articulado, que marcaría la separación definitiva entre naturaleza y cultura, es fruto de la voluntad humana y caería, por tanto, dentro del ámbito de lo convencional y particular<sup>276</sup>. Precisamente es este particularismo cultural del origen de las lenguas el que hace inviable la hipótesis monogenética tal y como se había planteado, por ejemplo, para el hebreo. Pero esto no impide pensar la primera lengua en sus rasgos puramente musicales y buscar al menos

<sup>273</sup> U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Crítica, Barcelona 1994, p.94

<sup>274</sup> *Dictionnaire philosophique*, art. “ABC”, cfr. Porset (ed.), 1968, p. 50

<sup>275</sup> Eco, 1994, p. 96. Para este autor, la teoría de Rousseau es un “golpe de teatro que ya se anticipaba en Vico”.

<sup>276</sup> “...las articulaciones, que son de convención”, *EOL*, IV, p.383

analogías históricas que sustentan tal tesis. Aunque su planteamiento en el *EOL* no esté exento de cierta ambigüedad, este parece ser el objetivo principal de Rousseau: intentar demostrar que en las lenguas históricamente más antiguas predomina el componente musical. En efecto, Rousseau no desdeña del todo la hipótesis de una lengua primera cuando conjetura: “la primera lengua, si es que aún existiese”<sup>277</sup>. El uso del adverbio “aún” parece presuponer que antes sí existió y abre incluso la posibilidad a su existencia actual. Tal vez piense en lo que decía Lamy, a quien cita en este capítulo: Dios dio a Adán la primera lengua, y esta lengua se cree que es el hebreo. Dado que Dios creó a Adán razonable y sabio, su lengua lo era del mismo modo, por lo que debiera considerarse que el hebreo es la lengua perfecta desde el origen<sup>278</sup>. Aunque Rousseau no se pronuncie al respecto del debate sobre el hebreo –esta cautela es reseñable–, sí lo hace sobre el carácter musical de esa lengua madre, lengua primera la llama, que sería más cantada que hablada, que se parecería en unos aspectos al chino –por sus rasgos tonales–, en otros al griego y en otros al árabe<sup>279</sup>. Didier ha hecho notar la influencia del exotismo en estos pasajes de Rousseau, a la hora de buscar evidencias empíricas de su tesis sobre el origen cantado de las lenguas<sup>280</sup>. Los rasgos de esta lengua serían, según Rousseau los siguientes:

“No dudo que independientemente del vocabulario y de la sintaxis, la primera lengua, si es que aún existiese, habría guardado los caracteres originales que la distinguirían de todas las otras. No solamente todos los giros de esta lengua deberían estar en imágenes, en sentimientos, en figuras, sino que en su parte mecánica debieran responder a su primer objeto y presentar a los sentidos, así como al entendimiento las impresiones casi inevitables de la pasión”<sup>281</sup>.

En esta lengua primera, con pocas consonantes y articulaciones, la voz, el acento y el ritmo, se combinarían de tal modo que produciría una variada escala de sonidos:

“La mayor parte de las raíces de las palabras serían sonidos imitativos, o del acento de las pasiones o del efecto de los objetos sensibles: lo onomatopeya se haría sentir continuamente”<sup>282</sup>.

Esta lengua, poco abstracta y con muchas irregularidades, descuidaría lo gramatical en beneficio de lo eufónico, la lógica en favor de la belleza, no habría argumentación sino

---

<sup>277</sup> Ibid., p. 382

<sup>278</sup> Lamy, *La rhétorique ou l'art de parler*, cap XV p.77 y cap. XIX, p. 105. Sobre el hebreo como lengua perfecta ver U. Eco, 1994 cap.V: “La hipótesis monogenética”.

<sup>279</sup> *EOL*, IV, p. 383.

<sup>280</sup> Didier, 1985, p. 63, 71. Ver el cap. 3: “Musiques extra-européennes », pp. 61-68: Condillac atribuía a la lengua china 328 monosílabos que varían sobre 5 tonos. Duclos, comentando la *Grammaire de Port Royal*, afirma que el chino es una lengua fuertemente prosódica: “No hay lengua que no tenga su prosodia (...) Esta debe hacerse muy patente en el chino, si es cierto que las diferentes inflexiones de una misma palabra sirven para expresar ideas diferentes”, cfr. Porset (ed.), 1968, p.52. según Jean Chardin, los orientales señalaban al árabe como la lengua más excelsa, *Voyage de Monseigneur le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'orient, Amsterdam* (1711), cfr. *EOL*, p. 376 n.3: 1735.

<sup>281</sup> *EOL*, IV p. 382-383.

<sup>282</sup> Ibid., p. 383. De Brosses generalizó la idea de la formación del lenguaje a partir de la interjección y la onomatopeya, influyendo en los enciclopedistas, ver n.2 a la p.383. Rousseau dice en el artículo « Voix » : ...En una lengua que fuera completamente armoniosa, como era al comienzo la lengua griega, la diferencia entre la voz de la palabra y la voz del canto sería nula, no habría más que una única voz para hablar y cantar ; este puede ser aún hoy el caso del chino », *Dictionary de musique*, p.1149.



sentencia: “persuadiría sin convencer”<sup>283</sup>. No hay que perder de vista este primigenio carácter persuasivo de la lengua que coincide con la idea que Rousseau tiene sobre la cohesión social, y con ese rasgo de unanimidad que expresa la voluntad general, entendida aquí como una especie de universal sintonía melódica.

Teniendo en cuenta sus características y las pruebas analógicas aducidas, Rousseau concluye que esta lengua ha podido existir realmente en el grado cero en que la describe. Platón también lo ha afirmado; y Platón pertenece al género de filósofos que han viajado y se han instruido conociendo a los hombres: “El Crátilo de Platón no es tan ridículo como parece”<sup>284</sup>. Recordemos que en esta obra se exponen dos tesis fundamentales sobre el origen del lenguaje: la natural y la convencional. Sócrates desdeña la segunda y aunque más próximo a la primera, la considera insuficiente, pues dada la inexactitud del lenguaje respecto de las ideas, y dada la preeminencia ontológica de éstas, habría que partir de las ideas mismas para su conocimiento, dejando la cuestión del lenguaje en un aparente segundo plano. Sin embargo, Platón llega a sostener que: “cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza”<sup>285</sup>. ¿Estaría entonces Rousseau de acuerdo con esta afirmación? La exactitud es un rasgo racionalista que no se adecúa a su planteamiento; la tentación platónica, según la expresión de Gouhier, no llega a tanto. Rousseau va a enfatizar los caracteres musicales y poéticos, situando el acento en el centro de la estructura de la llamada primera lengua. Las consideraciones de Rousseau sobre el lenguaje musical y sobre las lenguas orientales llaman la atención precisamente sobre lo contrario, es decir, sobre la casi infinita variedad de denominaciones de un objeto según sus diversos estados, mediante diversas combinaciones de sonidos:

“Esta lengua tendría muchos sinónimos para expresar el mismo ser por sus diferentes relaciones (...) Se dice que el Árabe tiene más de mil palabras diferentes para decir *camello*, más de cien para decir *espada*”<sup>286</sup>.

Estas posibilidades infinitas de la primera lengua, hecha para expresar cada objeto en su relación con las pasiones que induce, mostrarían la diferencia entre el universalismo conceptual platónico y el impresionismo lingüístico de Rousseau. Sin embargo, la hipótesis monogenética es repetida por Rousseau en un pasaje del *Emile* que da otra perspectiva del problema:

“Se ha buscado durante largo tiempo si había una lengua natural y común a todos los hombres; sin duda hay una, y es la que los niños hablan antes de saber hablar. Esta lengua no es articulada, sino que es acentuada, sonora, inteligible”<sup>287</sup>.

Aquí, la ontogénesis reproduce la filogénesis, o al menos parece complementar el ámbito de investigación histórica encaminándolo hacia el ámbito pedagógico que examinaremos más adelante.

---

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Ibid. Sobre la fiabilidad de los antiguos filósofos, que viajaban sólo para instruirse, ver *Segundo Discurso*, nota X del autor, p.212ss. En *Emile* podemos encontrar también un elogio de los viajes como método de aprendizaje, así como un recordatorio de este rasgo itinerante de muchos filósofos.

<sup>285</sup> Platón, *Crátilo*, 383ª, en *Diálogos*, vol. II, Gredos, Madrid 1987, p.364

<sup>286</sup> *EOL*, IV, p. 383 y nota del autor

<sup>287</sup> *Emile*, I, p. 45.

#### 4- El advenimiento de la escritura

"Las palabras sobre el papel son como un cuerpo muerto extendido en tierra. En la boca de quien las profiere son eficaces; en el papel están sin vida, son incapaces de producir los mismos efectos" (B. Lamy)

"...la escritura no es más que la representación de la palabra. Es extraño que se tome más cuidado en determinar la imagen que el objeto" (*Mélanges de littérature et de morale*, OC II, p. 1252)

En el *Fedro*<sup>288</sup> Platón había expuesto su teoría sobre el origen y valor de la escritura. La escritura es un fármaco (*pharmacón*: "veneno", "remedio"), un remedio que permite fijar la palabra, pero que destruye su vivacidad. La escritura no es propia de hombres libres -sostiene Fedro- pues avergüenza ser tomado por sofista o logógrafo, que escriben para otros y producen su efecto, el del discurso escrito, en ausencia del que lo escribe. En cambio, el habla está unida en su ser a la *episteme*: "Del habla dice el laconio, un arte auténtico, si no está unida a la verdad, ni existe ni existirá". La analogía parece inevitable: el libro es tan ajeno al saber vivo como el fármaco lo es a la verdadera medicina<sup>289</sup>.

Platón introduce la escritura en el debate filosófico como una cuestión moral: ¿es decoroso, conveniente y bueno escribir? ¿En qué condiciones? Para ello es preciso explicar el origen de la escritura -cómo no- mediante un mito. Theut (Zeus) presenta a Thamus un conocimiento que "hará a los egipcios más sabios y memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría". Thamus replica quejoso a Zeus, padre de las letras:

"Les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que fiándose de lo escrito llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es pues un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no de verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad"<sup>290</sup>.

Sócrates insiste en que las palabras escritas son un mero recordatorio y que se engaña quien cree que "son algo más". Comparando la escritura con la pintura dice:

"...es impresionante lo que pasa con la escritura y por lo que se parece tanto a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las

---

<sup>288</sup> *Fedro*, en *Diálogos* vol. III, Gredos, Madrid, 2000. Seguimos aquí, en parte, el análisis que hizo de este libro J. Derrida, *La Diseminación*, "La farmacia de Platón", ed. Fundamentos, Madrid 1997, pp.91 – 260.

<sup>289</sup> *Fedro*, 260e – 261a. El hecho de delegar en la escritura o en la medicina son manifestaciones de un desequilibrio moral de los individuos, efecto de la degradación del Estado; recuérdese este otro pasaje: "Si en el Estado abundan la intemperancia y las enfermedades, se abren muchos tribunales y casas de atención médica (...) Sin duda, no podrás dar con una prueba mayor de una educación pública viciosa y vergonzosa que la que ofrece la necesidad de médicos y jueces hábiles", *República*, III, 404e-405a, en *Diálogos* vol. IV, Gredos, Madrid 1988

<sup>290</sup> *Ibid.*, 275e y ss

palabras”.<sup>291</sup> Las palabras una vez escritas” ruedan por doquier (...) (y) necesitan siempre la ayuda del padre, ya que solas no son capaces de defenderse “<sup>292</sup>.

La escritura no puede dar cuenta de sí, es preciso interrogar a otro discurso “hermano legítimo de éste” y “más fuerte”, aquél “que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quién hablar y ante quiénes callarse (...) y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo”.<sup>293</sup>

El texto es una justificación del saber de las ideas y de la función vicaria de la escritura que, carente de verdadero saber, es como lo escrito en el agua, inútil y sin sentido. Aunque cultivar el jardín de las letras servirá para hacer despertar en la vejez la memoria, el tiempo de la escritura estará ya lejos del tiempo de la vida <sup>294</sup>, aunque -he aquí una cierta autojustificación- será un disfrute “extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento baladí (las grandes comilonas y borracheras) (...) que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia”<sup>295</sup>. Pero sería aún mucho mejor “ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre” <sup>296</sup>.

El conocimiento de la escritura tendrá como resultado, en los que lo adquieren, el que sus almas se vuelvan olvidadizas, ya que cesarán de ejercer la memoria. Depositando su confianza en la escritura rememorarán las cosas desde fuera gracias a tales huellas extrañas, y no desde dentro y gracias a sí mismos. La escritura es, por tanto, extrínseca a la memoria, un remedo inerte de la vida, por lo que quien tenga “la ciencia de las cosas justas (...) no se tomará en serio el escribirlas en agua”<sup>297</sup>.

La visión de Rousseau sobre la escritura no está muy alejada de la Platón; aunque no hay constatación de una influencia directa de este texto en su planteamiento, las referencias a su pensamiento, más o menos específicas, es abundante<sup>298</sup>. Una diferencia interesante es que si bien para Platón hay una relación, cuando menos, de modelo copia entre el logos eidético y la escritura (la escritura no de deja de ser un “hermano

---

<sup>291</sup> Ibid. 275 d. Los *logoi* -se comenta en nota- presentan ese silencioso y solemne aspecto, pero precisan fuera de sí mismas algo que las haga inteligibles, que las haga hablar. Las palabras escritas son como efigies incapaces de dar razón de sí mismas. No hay letra viva, es decir, la escritura no conserva nada de aquello que alienta a la *phoné* y cuya máxima expresión es el diálogo, n. 164, p.401-2.

<sup>292</sup> Ibid. 275e. La escritura – ha dicho Lledó comentando este texto- “es silencio y voz (...) Silencio porque no hay un detrás de las palabras mismas (...) la voz que pronuncia esas letras constituye la novedad”. E. Lledó, *El silencio de la escritura*, Austral, Madrid, 1999, p. 156-15 (1ª 1998).

<sup>293</sup> Ibid. 276<sup>a</sup>. Una nota al pie aclara que “escribir en el alma del que aprende es una metáfora que supone ya la aceptación de la escritura en ese proceso intelectual en el que el lenguaje lleno de sentido (*met’epistemes*) se convierte en escritura interior, en ayuda al lenguaje en su soledad y lo defiende de la irrupción de cualquier otro lenguaje que, sin fundamento, pretenda invadir al alma y escribirse en ella”, n. 165, p. 402.

<sup>294</sup> Ibid., p.404, n. 168

<sup>295</sup> Ibid. 276e, d. El paréntesis es nuestro

<sup>296</sup> Ibid. 276e-277. En el fondo hay aquí el mayor elogio de Platón a la escritura pues, “cuando tiene sentido y fundamento, deja pasar por él (por su cauce) esa semilla inmortal, que prolonga el tiempo humano más allá del cerco de cada naturaleza individual”

<sup>297</sup> Ibid. 276c

<sup>298</sup> Ver al respecto *Dictionnaire de JJ Rousseau*, art. “Platon”, p. 278-279. Ver también Gouhier, 1984, chap. IV: “*Les tentations platoniciennes de JJ Rousseau*” y, específicamente para más detalles, p. 140, n.1. Una obra de referencia es Charles W. Hendel, *Jean -Jacques Rousseau moralist*, Oxford University Press, 1934 (2vols).

legítimo”), en Rousseau la escritura es presentada como algo totalmente extrínseco a la palabra:

« El arte de escribir nada tiene que ver con el de hablar. Se sustenta en necesidades de otra naturaleza que nacen antes o después, según circunstancias completamente independientes de la duración de los pueblos, y que podrían no haber tenido lugar nunca »<sup>299</sup>.

La escritura es tan exterior al habla como la historia lo es a la naturaleza humana. Del mismo modo que la estatua de Glauco ha sido alterada por el tiempo, la escritura se ha superpuesto al habla. La escritura es, en este proceso, un elemento más de esta historia contranatura:

“La escritura, que parece fijar la lengua, es precisamente quien la altera”<sup>300</sup>.

Hay en esto una ambivalencia similar a la que anuncia Platón en el fármaco de la escritura: pretendiendo aumentar la potencia de nuestro conocimiento, contribuye a una mayor ignorancia; teniendo como función la fijación de la lengua, la escritura acaba modificando el ser del lenguaje. Claro que los términos conocimiento e ignorancia deben ser aquí resituados en el contexto, en primer término, de la crítica moralista del *Primer Discurso* a la cultura occidental:

“Las ciencias y las Artes deben su nacimiento a nuestros vicios; estaríamos menos en deuda con sus ventajas si ellas se debieran a nuestra virtud”<sup>301</sup>.

Y, en segundo término, del rechazo a la normatividad moral de la episteme platónica:

“Oh virtud, ciencia sublime de las almas simples (...) ¿No están grabados tus principios en todos los corazones y no basta para aprender tus leyes que entrar en uno mismo (...)? He aquí la verdadera filosofía”<sup>302</sup>.

Rousseau había tomado buena nota de las *Remarques* de Duclos a la Gramática de Port royal: el sonido es natural, pero el carácter que lo representa es arbitrario<sup>303</sup>. Esta idea sobre la arbitrariedad del signo escrito, pero no de la voz, será clave en nuestro autor. Duclos aceptaba parcialmente la función de la escritura, pero más bien de una escritura fonética: “Creyendo imitar a los antiguos, hacemos lo contrario, pues ellos usaban los caracteres para representar sonidos y no con otros fines. Nosotros, en cambio, usamos los mismos caracteres para sonidos que han devenido diferentes”<sup>304</sup>. Según Duclos, mientras que la escritura pre-alfabética fue figurativa, la alfabética comenzó representando sonidos:

“Esto tuvo que hacerse de una vez, pues es más fácil contar los sonidos de una lengua (...) La ortografía fue perfecta en el nacimiento de la escritura y sólo el alfabeto del

---

<sup>299</sup> EOL, V, p. 386.

<sup>300</sup> Ibid. p. 388

<sup>301</sup> *Premier Discours*, p.17

<sup>302</sup> Ibid. p. 30

<sup>303</sup> Duclos, *Commentaire*, cap. III, p. 397

<sup>304</sup> Ibid. p. 410

primer inventor fue completo. Luego vinieron las alteraciones (...) la corrupción de la ortografía”. La consecuencia ha sido un debilitamiento general de la lengua, que en el caso de la lengua francesa se ha convertido en una “lengua blanda, afeminada y monótona”<sup>305</sup>.

La escritura ha desvitalizado la palabra y desespiritualizado al hombre pues, como también pudo leer Rousseau en Lamy: “las palabras son las armas espirituales del alma”<sup>306</sup>. Que la escritura sea un signo de decadencia cultural manifiesto en la misma lengua francesa no dejaba de ser una idea chocante frente a un siglo donde ésta, y sus autores, habían alcanzado el cénit del clasicismo. Por eso, el ataque de Rousseau a la escritura merece ser situado en su contexto histórico para entender mejor su significado y repercusión. Cabe recordar que este rechazo se produce en una época y en un país donde la escritura ha sido considerada el modelo de la lengua. Esto es así desde el XVII: “La lengua literaria se funda sobre preceptos autoritarios de los gramáticos y estos, por su parte, utilizan la lengua literaria para confirmar sus reglas”<sup>307</sup>.

Por una parte, está el criterio literario del *bon usage* establecido por Vaugelas, para quien el buen uso de la lengua francesa consiste en, “la forma de hablar de la parte más sana de la corte, conforme a la forma de escribir de la parte más sana de los autores de su tiempo”<sup>308</sup>. Por otra, hay que recordar el formalismo idealista de los gramáticos de Port Royal, quienes, en la estela de Descartes, para quien -como dijimos- el lenguaje es un apéndice del pensamiento, intentaron describir la estructura de la razón como un sistema lógico completo y acabado<sup>309</sup>. El académico Beauzée era, en época de Rousseau, el valedor de estas ideas:

“La ciencia gramatical es anterior a todas las lenguas porque sus principios presuponen la posibilidad misma de éstas, que son los mismos que los que dirigen la razón humana en sus operaciones intelectuales, en una palabra, son una verdad eterna »<sup>310</sup>.

Así, puede decirse que en el XVIII son los escritores quienes conformarán el ser de una lengua que acabará afirmándose como modelo invariable, al que hay que preservar de toda forma de corrupción. Los gramáticos le darán su carta de naturaleza. La idea de una lengua perfectamente acabada la podemos encontrar en esta proclama de l’Académie Française:

« Desde 1717, la Academia francesa afirma su voluntad de tomar medidas (...) para trabajar en la fijación de la lengua tanto como sea posible, en el estado de perfección en el que se encuentra actualmente»<sup>311</sup>.

La idea de un estado de perfección de la lengua conlleva su preservación, de tal modo que “ la idea conservadora de la lengua acompaña a la idea de literatura”<sup>312</sup>. Así, por ejemplo Voltaire, refiriéndose a los clásicos de la literatura francesa decía:

« Europa, que lee a esos autores, aprenderá por ellos nuestra lengua con seguridad, su pureza será fijada para siempre»<sup>313</sup>.

El aspecto conservador es perceptible en esta otra observación de Voltaire:

---

<sup>305</sup> Ibid. 415, 386, respectivamente.

<sup>306</sup> Lamy, *La Rhétorique ou l’art de parler*, p.143

<sup>307</sup> Thomas, 1989, p.48

<sup>308</sup> Claude Favre Vaugelas, *Remarques sur la langue françoise (1647)*, Droz, Genève 2009, Preface II, Introduction, p.21

<sup>309</sup> Thomas, 1989, p.66,65

<sup>310</sup> *Grammaire générale* (1767), cfr Thomas, 1989, p.86

<sup>311</sup> *Registres de l’Académie Française cités par François*, 1905, p.54, cfr, Vaugelas, *Remarques sur la langue françoise*, introd. p. 53

<sup>312</sup> Chaurand, 1999, p.256

<sup>313</sup> *Lettres philosophiques*, XXIVe, cfr. Chaurand, 1999, p. 256.

« Me parece que cuando se ha tenido en un siglo un suficiente número de buenos escritores que se han convertido en clásicos, apenas está ya permitido emplear otras expresiones que las suyas, y que es preciso darles el mismo sentido»<sup>314</sup>.

Es interesante constatar, por cierto, que pese a las acusaciones de purismo, Vaugelas tenía una visión cuando menos más evolutiva del lenguaje que Voltaire:

“...este árbitro de la perfección y de la pureza del lenguaje definió el buen y bello uso (...) no hace sino definir un conjunto sociolingüístico real, el único que fue accesible en la época al análisis. Sobre el resto, el autor de las *Remarques* no ha pretendido jamás fijar e inmovilizar un uso que él sabía no sería ya el mismo treinta años después”<sup>315</sup>, pues según Vaugelas, “es el destino de todas las lenguas vivas el de estar sujetas a cambios”, ya fueran el griego y el latín clásico o el francés actual<sup>316</sup>.

El uso, sobre el que se asienta toda capacidad normativa, varía, sin embargo, desde las ciencias y las artes se pretendía normativizarlo de modo definitivo. El desplazamiento que se producirá en la investigación lingüística del siglo XVIII se sustancia en el progresivo paso de una concepción abstracta, donde la lengua es vista desde parámetros puramente racionalistas, a una concepción natural de las lenguas. Este “descenramiento que permitirá ulteriormente distinguir entre lengua y lenguaje”<sup>317</sup> abre un nuevo capítulo, empírico por un lado, especulativo por otro, donde el estudio de la formación y desarrollo de las lenguas y sus diferencias relativas, comienza a relegar a un segundo plano al paradigma gramático literario.

Este desplazamiento atrae también la atención filosófica. Mientras que Condillac se mantiene dentro del paradigma empírico-nominalista y se lanza al estudio histórico de la formación de las lenguas, Rousseau sustentará un modelo figurativo y musical del lenguaje, en el que el habla y el canto se constituyen en un modelo prescriptivo contra-histórico e, ideológicamente, alternativo. Dado que el modelo clásico se sustentaba en la literatura y en la gramática formal, Rousseau está rompiendo con un clasicismo que también podemos calificar de clasista, una ideología que, en su forma moral del *bon usage* propuesta por Vaugelas, no sería sino una forma de elitismo que englobaba a “*les honnêtes gens*”, expresión que alude tanto a un modelo cultural como social y que comprendía, en principio, a la corte y a las personas cultas próximas a su círculo:

“El hombre honesto es un ser cuyo comportamiento está regido por un conjunto de modales, es decir, (...) de maneras de ser y actuar completamente condicionadas por las circunstancias exteriores, orientadas a complacer a los demás y a no provocarles nunca”<sup>318</sup>.

Esta moral social se sustentaba en las formas del habla modeladas por la escritura y en las apariencias sociales del “qué dirán”. No es extraño por tanto que, para Rousseau, la evolución de la lengua escrita y la alienación social formen un todo del que la cultura francesa –sobre todo París– es la máxima expresión, y en mayor o menor medida las grandes ciudades del XVIII, tal y como se observa en *Julie*. Su descripción de París como gran teatro de la representación social manifiesta también el contraste entre su visión comunicativa y expresiva del lenguaje, y el formalismo vacío de una lengua ligada a una moral social corrompida que hace imposible una verdadera comunicación:

---

<sup>314</sup> *Dictionnaire philosophique*, cfr. Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, intro, p.53

<sup>315</sup> Chaurand, 1999, p.237, que añade: “ se ha visto en su obra, abusivamente, la imagen ideal y general de la lengua francesa (...) por un maletendido histórico, la ideología inmovilista de Boileau, La Bruyère, Bouhours, después de Voltaire o de Wailly, ha transformado las conveniencias de la corte y de la villa alrededor de 1650 en principios sagrados de una identidad fija y superior, de la lengua », *ibid.*

<sup>316</sup> Cfr. Javier Suso, « *Norme et usage au XVIIe siècle en France* », p.11, [http://www.ugr.es/~jsuso/publications/Norme\\_et\\_bon\\_usage.pdf](http://www.ugr.es/~jsuso/publications/Norme_et_bon_usage.pdf)

<sup>317</sup> Thomas, 1989, p.82.

<sup>318</sup> Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, introd. pp17-18

“Sabemos las conversaciones que mantienen, pero no sabemos nada de ellos mismos”<sup>319</sup>.

Y si la vida social es un teatro de apariencias, la vida reflejada en la literatura y el teatro no es sino una idealización vacía:

“Lo digo tanto de la mayoría de escritores nuevos como de la Escena misma que, desde Molière es más bien un lugar donde se sueltan bonitos discursos en vez de representar la vida civil (...) En general hay muchos discurso y poca acción”<sup>320</sup>.

La palabra, que domina el escenario social, se ha convertido en un elemento decorativo. El criterio moral del *bon usage* ha devenido puro esteticismo:

“El hombre honesto de aquí no es aquel que hace buenas acciones, sino el que dice bellas cosas”<sup>321</sup>.

El personaje ha sustituido a la persona, la vida se ha convertido en bella literatura escrita en tercera persona. El arte ha devenido tan impersonal como la ciencia:

“Exceptuando las obras de Racine y de Molière, el *je* está casi tan escrupulosamente desterrado de la escena francesa como de los escritos de port Royal, y las pasiones humanas (...) no hablan allí sino mediante el *on*”<sup>322</sup>.

Pero que la escritura sea modelo de la lengua no es cosa nueva, según Rousseau. En el análisis de la escritura que hace en el *EOL*, esta es presentada como elemento de contraste reconocido para establecer la calidad y antigüedad de las lenguas “...en razón inversa de la perfección de este arte”<sup>323</sup>. Aunque tradicionalmente se haya usado para medir la antigüedad de una lengua, con la pretensión de darle mayor rango y alcurnia, Rousseau invierte su valoración lógica: cuanto mejor es la escritura peor es la lengua; inversamente, a peor escritura, mayor vivacidad del habla y, por tanto, mejor lengua. Este esquema invierte también la valoración de las posiciones sociales e históricas que le acompañan. Del mismo modo hay que considerar la inversión axiológica de la escritura: malo es aquí sinónimo de racionalización del lenguaje y bueno indica lo contrario.

La aparición y desarrollo de la escritura supone, históricamente, un aumento de las consonantes, de la articulación y de los artificios gramaticales, proporcional a la pérdida del acento y de la musicalidad de la lengua. La lengua cambia de carácter, pierde pasión, pero gana precisión: es la lógica del progreso. El resultado lingüístico será un habla monótona, carente de verdadera sonoridad y expresividad. La escritura, por tanto, ha modificado las lenguas, contribuyendo a su degeneración. Condillac había establecido una secuencia algo más optimista; hablando de la escritura decía:

“Lo que debía su origen a la necesidad fue más tarde empleado para el secreto y cultivado para el adorno. Más, a causa de la continua revolución de las cosas, estas

---

<sup>319</sup> *Julie*, II, p. 251

<sup>320</sup> *Ibid.* p. 251,253

<sup>321</sup> *Ibid.* p. 254

<sup>322</sup> *Ibid.* 253

<sup>323</sup> *EOL*, V, p. 384

mismas figuras, que primeramente habían sido inventadas para la claridad, y después convertidas en misterios, recobraron a la larga su primer uso (...) El mismo símbolo que ocultaba en Egipto una profunda sabiduría, era comprendido por el pueblo en Grecia y Roma”<sup>324</sup>.

El abate ligaba la escritura a la libertad del pueblo griego, en contraposición con el carácter críptico de la escritura faraónica. Por lo tanto, la escritura podía evolucionar en un sentido favorable para la causa de la libertad. El análisis histórico de Condillac, a la sombra del de Warburton en lo que respecta a la escritura, influye en el planteamiento histórico evolutivo que bosqueja Rousseau, quien distingue y caracteriza los tres estadios evolutivos (salvajismo, barbarie, civilización) a partir del tipo de escritura. En el primer estadio, la escritura pinta los objetos, como es el caso de la escritura mejicana, o los representa alegóricamente, como hace la escritura egipcia:

« Este estado responde a la lengua apasionada y supone ya alguna sociedad y las necesidades que la pasión hace nacer”<sup>325</sup>.

Hay una correlación entre la evolución de las pasiones y la complejidad social y política, reflejado en la evolución de la escritura; este modo de análisis diferencia a Rousseau de otros autores<sup>326</sup>. En el segundo estadio, representado por la lengua china, la escritura representa las palabras mediante caracteres convencionales, signos de palabras y proposiciones:

“Lo que no puede hacerse más que cuando la lengua está absolutamente formada y todo un pueblo está unido por leyes comunes; pues aquí hay ya una doble convención”<sup>327</sup>.

Doble convención, es decir, la palabra representa convencionalmente al pensamiento y la escritura a la palabra<sup>328</sup>. De este mismo modo sostenía Duclos que la escritura china representa ideas y no sonidos<sup>329</sup>, lo que implicaría un desplazamiento del habla por medio de la escritura; el peligro que parece cernirse sobre el lenguaje es que la escritura se convierta en el representante inmediato del pensamiento.

---

<sup>324</sup> *Ensayo*, p. 240. Sobre la función histórica del jeroglífico en Egipto ver nuestra nota 262

<sup>325</sup> *EOL*, V, p.384.

<sup>326</sup> Véase lo que dice Derrida: “...el espacio escritural, como Rousseau intuyó, está ligado a la naturaleza del espacio social, a la organización perceptiva y dinámica del espacio técnico, religioso, económico”, 1967, p. 410. La especial atención a la imbricación de lenguaje, economía y sociedad sería lo que le diferenciaría de sus antecesores, según este mismo autor, *ibid.*, p. 406. En Duclos no encontramos este análisis en la evolución de la escritura, aún cuando hay sugerencias generales sobre sus efectos políticamente perniciosos, pero circunscrito a la escritura alfabética. Condillac, en cambio, recusa el uso filosófico de la escritura jeroglífica por “ocultar sus conocimientos al vulgo”, *Ensayo*, p.238, recusación que también podemos encontrar en Vico, quien había intentado refutar el carácter misterioso de los jeroglíficos por su origen natural y su extensión universal, *Ciencia Nueva*, libro II, sección segunda, cap.IV, [435], Orbis, Barcelona 1985, vol. I, p. 189; la obra es de 1744. Respecto al problema de este tipo de escritura Rousseau se atiene al diagnóstico sobre la separación entre la escritura y el habla: “Cuando una lengua es más clara por su ortografía que por su pronunciación, eso es un signo de que es más escrita que hablada. Así podía ser la lengua sabia de los egipcios” *EOL*, VII, p.393.

<sup>327</sup> *EOL*, V, p.384. Condillac adjudica a los jeroglíficos egipcios la función de mostrar las leyes. *Ensayo*, p.238.

<sup>328</sup> Esta es la interpretación de Starobinski, *EOL*, V, p.384, n.3., que se fundamenta en lo que dice Rousseau en el fragmento “Prononciation”: “El análisis del pensamiento se hace por la palabra, y el análisis de la palabra por la escritura; la palabra representa el pensamiento por signos convencionales, y la escritura representa de la misma manera a la palabra; así el arte de escribir no es más que una representación mediata del pensamiento”, *Mélanges de littérature et de morale*, OC II, p. 1249.

<sup>329</sup> Duclos, *Commentaire*, p. 415.



El tercer modo es el lenguaje articulado que descompone “la voz” en un número de partes elementales, sean vocales o articuladas, con las que se puedan formar todas las palabras y sílabas imaginables. Su origen está en los pueblos comerciantes que, impelidos por su continuo contacto intercultural,

“fueron forzados a inventar los caracteres que puedan ser comunes a todos. Esto no es precisamente pintar la palabra, sino analizarla.”<sup>330</sup>

La expresión “fueron forzados” alude a una necesidad entendida bajo la divisa del comercio, “en vistas a una comunicación más fácil con otros pueblos que hablaban otras lenguas”. El tipo de necesidad a que respondería esta escritura, de la que Rousseau dice que es “de otra naturaleza”, ha llevado a Derrida a establecer un nexo político entre las reflexiones de Lévi-Strauss sobre la escritura con las de Rousseau. El antropólogo francés sostiene que, “la escritura no nos parece asociada de modo permanente, en sus orígenes, más que a sociedades que están fundadas en la explotación del hombre por el hombre”<sup>331</sup>.

La escritura viene de fuera y es introducida en las culturas como un elemento asociado a las técnicas de control político. Levi Strauss narra un caso donde un jefe que no sabe escribir simula el acto de escribir ante sus súbditos para atemorizarlos; la función de la escritura sería, en este caso, no intelectual, sino política. No hay que perder de vista tampoco el poso de aculturación que le acompaña, pues la escritura tiende a imponerse como algo extrínseco en el enfoque de Rousseau. Igualmente exterior a la lengua es, para Rousseau, su articulación, resultado de un proceso de racionalización del que la escritura es el instrumento que va a acabar eliminando los elementos originales del habla:

“A medida que las necesidades crecen, que los negocios se complican, que las luces se extienden, el lenguaje cambia de carácter; deviene más justo y menos apasionado; sustituye los sentimientos por las ideas, no habla más al corazón sino a la razón. Por eso el acento se apaga, la articulación se extiende, la lengua se hace más exacta, más clara, pero más cansina, más sorda y más fría”.<sup>332</sup>

Este proceso de racionalización es paralelo a una evolución del sistema político y económico. La cuestión de la escritura aparece así ligada a los pueblos comerciantes, fundamentalmente a los fenicios -que no a los griegos-. Para Rousseau es significativo el carácter extrínseco de la escritura a la cultura griega antigua, modelo histórico de la lengua apasionada y cantada, a cuyo aedo, Homero, dedica un capítulo para poner en duda que pudiera haber cometido la aberración de escribir. Modo de expresión ligado al intercambio comercial y económico, la escritura es, en realidad, la primera forma de globalización:

---

<sup>330</sup> *EOL*, V, p.385. La voz es “la suma de todos los sonidos que un hombre puede, al hablar, al cantar, al gritar, sacar de su órgano”. Un simple sonido, un sonido articulado, la modulación y variedad tonal del canto y la declamación son tipos de voz. *Dictionnaire de Musique*, “Voix”, pp.1146-1147. Rousseau dice en el *EOL* que “se escriben las voces y no los sonidos”, V, p. 388.

<sup>331</sup> Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss: “primitifs et civilisés”* (1961), cfr. Derrida 1967, p. 174. Ver el cap 1 de la segunda parte, “*La violence de la lettre: de Lévi-Strauss à Rousseau*”, pp 149-202. Sobre las referencias de Lévi- Strauss a la escritura ver también *Tristes Tropiques* (ch. XVIII), *Anthropologie structurale* (“*Critère de l’authenticité*”), p. 400, *La pensée sauvage* (“*Le temps retrouvé*”), cfr. Derrida, 1967 p. 152, n.2. Las entrevistas de Charbonnier están editadas por INA, coll. “Entretiens avec”, 1999.

<sup>332</sup> *EOL*, V, p. 384

“Los dialectos distinguidos por la palabra se aproximan y confunden por la escritura, todo se relaciona insensiblemente con un modelo común”.<sup>333</sup>

La globalización cultural que supone la extensión del alfabeto fenicio, ejerce también una forma de división interna dentro de las culturas que altera su identidad, pues el pueblo mantendrá la tradición oral, mientras que las élites incorporarán el nuevo lenguaje:

“Cuanto más lee una nación, más se borran sus dialectos y al final no queda más que una forma de jerga en el pueblo, que lee poco y no escribe nada”.<sup>334</sup>

El uso del término “jerga” es sintomático de la relación que se va a producir entre el habla y la escritura alfabética, y del tipo de alienación política a la que Rousseau aludirá, sobre todo, al final de *EOL*; baste adelantar aquí que el resultado lingüístico es que “las lenguas populares han devenido tan perfectamente inútiles como la elocuencia”<sup>335</sup>. Duclos, por el contrario, pensaba que la escritura alfabética suponía un progreso democrático, pues a ella se opuso una casta sacerdotal que “prefiere ser respetada que entendida, pues si fuera entendida, tal vez no sería respetada”.<sup>336</sup>

La consecuencia de la globalización del alfabeto fenicio será el *décalage* que se va a producir entre el habla y la escritura:

“La mayoría de las naciones (...) han cogido el alfabeto unas de otras, y representado mediante los mismos caracteres voces y articulaciones muy diferentes”.

La escritura alfabética es extrínseca a la fonética de cada lengua y su representación supone un tipo de alteración fundamental:

“La escritura, que parece tener que fijar la lengua, es precisamente lo que la altera, no las palabras, sino el genio que las crea”.<sup>337</sup>

La escritura altera el carácter profundo de la lengua, ese genio cultural que le da su impronta. Según Rousseau estos cambios no proceden tanto del habla en sí, como de una escritura cada vez más separada de su origen:

“Es singular que a medida que las letras se cultivan, que las artes se multiplican, que los lazos de la sociedad se estrechan, la lengua se perfeccione tanto por la escritura y tan poco por la palabra”.

---

<sup>333</sup> Ibid., p. 389

<sup>334</sup> Ibid.

<sup>335</sup> Ibid. XX, p. 428

<sup>336</sup> Duclos, *Commentaire*, p. 416. Pero, pese a que fue el interés general quien propició la expansión de la escritura alfabética, Duclos quiere reformar la lengua francesa para hacerla más simple: “sería más fácil escribir *français* que *francois*, *jamés* que *jamais*...”, *ibid.*, p. 419. Hay que recordar que Duclos fue secretario de l’Académie y editor de su diccionario. Sobre las propuestas de reforma de la lengua francesa de Rousseau, ver el *EOL* cap V p. 388, nota del autor

<sup>337</sup> *EOL*, V, p. 388.

Este proceso de alteración sí tiene en realidad como origen el habla, pero un habla restringida y, en el fondo, desvirtuada, pues la escritura no conserva las variedades de pronunciación de ésta, sino que los irá difuminando en un todo abstracto:

“Dado que hay más gente que escribe como habla que según las reglas, los cambios sobrevenidos en la manera de pronunciar e incluso en las locuciones orales son adoptados por la mayoría escribiendo y tomando así, poco a poco, fuerza de uso hacen desaparecer al fin lo que les ha precedido”.

Así, por grados, evoluciona la lengua. El uso es quien delimita siempre el valor. Pero este no es espontáneo ni representativo del habla, al contrario, es selectivo y extraño a ella; su origen es político:

“Si después de una centena de años esta alteración parece menos sensible, esto no viene sólo de los libros excelentes del siglo de Luis XIV (...) sino de cambios sobrevenidos en el gobierno, por los cuales París, que tiene un ascendiente más marcado sobre todas las provincias, les impone por así decirlo tan rápidamente la ley del lenguaje como la del Príncipe, y teniéndolas a todas dependientes de su uso les impide comunicarse”.<sup>338</sup>

Esto muestra hasta que punto se relacionan lengua, cultura y política en el pensamiento de Rousseau. La alienación del habla por medio de la escritura implica un proceso de homogeneización de las diferencias culturales cuya causa no puede ser atribuida, meramente, a las bondades naturales del uso y de la tradición, pues la explicación última estaría en la imposición del uso desde un centro de poder que tiende a separar y aislar internamente aquello que une externamente. La ley del lenguaje no es otra que la ley del príncipe.

Si echamos la vista atrás podemos observar que el problema de la relación entre la escritura y el habla se le había presentado ya a Rousseau en su época puramente musical, en la forma de relación entre la representación del pentagrama y la ejecución de los sonidos musicales. En una temprana carta a Burney, aludiendo a su proyecto de renovación del sistema de notación musical, decía: “...nuestra manera de escribir música es confusa, embrollada y a menudo equívoca”<sup>339</sup>. Bien lo podía decir un copista de música como él. Su *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*, que fue rechazado por la Academia de las ciencias, tenía como objetivo establecer la notación musical « de una manera más simple » y « de hacerla más cómoda para aprender (...) haciendo su práctica sólo dependiente del hábito de los órganos<sup>340</sup> ». El resultado final sería “una lengua tan enérgica, pero más fácil de entender y que, por tanto, resultaría más universal”<sup>341</sup>.

El nuevo sistema de notación sustituía las notas musicales por cifras, “los signos más naturales y más propios a esta sustitución”<sup>342</sup>. Sin embargo, no había aquí un

---

<sup>338</sup> *Mélanges de littérature et de morale*, p.1251-1252. Sobre la relación de estos fragmentos con los *Discursos* y el *EOL* ver Introd., OC II, CII y p. 1250, n.1 (p.1936).

<sup>339</sup> Cfr B. Didier, 1985, p. 300

<sup>340</sup> *Dissertation sur la musique moderne*, p. 160, ver también *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*, p. 130

<sup>341</sup> *Ibid.* p. 159

<sup>342</sup> *Ibid.* p. 163. El uso musical de cifras no es original de Rousseau: “Confieso (...) que es menos el género de signos que la manera de emplearlos lo que constituye la diferencia”, p. 164

acercamiento pitagórico a la cuestión de la música, que habría llevado a Rousseau a las posiciones racionalistas cartesianas que rechazaba en Rameau; se trataba de un convencionalismo a efectos de método: el número *uno* es sólo una convención de la nota *do*, pero la voz no está presente en el número,

“de otro modo, habría que decir que el Algebra y la lengua francesa no son sino la misma cosa porque se sirven igualmente de las letras del alfabeto”<sup>343</sup>.

El convencionalismo de su sistema de escritura aspiraba, por un lado, al universalismo y, por otro, rechaba una relación ontológica entre representación numérica y nota musical. Sin embargo, Rousseau reconsidera esta cuestión cuando, abordando el devenir histórico de la escritura, encuentra que en el mundo griego había una relación muy estrecha entre lengua y música, como lo muestra su sistema de notación:

“Decir y cantar era antiguamente la misma cosa (...) ¿Sorprendería que los primeros gramáticos sometiesen su arte a la música y fuesen a la vez profesores de lo uno y de lo otro?”<sup>344</sup>.

No, no sorprendería, como tampoco sorprendería que los griegos guardaran restos de esta unión en su propio sistema de escritura, por ejemplo en la capacidad multirepresentativa de su alfabeto, signo de una unidad perdida :“ De ahí -remarca Didier- esta nostalgia de otras escrituras, lo más antiguas posibles (lo más próximas de la época en que se ha producido la escisión), en particular de la escritura griega, que no separa los signos del lenguaje de los de la música, puesto que utiliza las letras para representar las notas musicales”<sup>345</sup>.

Las singularidades musicales de la lengua griega, y el hecho de que sea capaz de compaginar el habla con la escritura, llaman la atención de Rousseau. El problema de la entonación y acentuación de las lenguas modernas, problema que es visto muchas veces tomando como modelo la lengua francesa, muestra nuevamente cómo la arbitrariedad del signo lingüístico ha empobrecido las lenguas. Duclos había dicho en sus *Commentaire* que pese a que “tenemos prosodia en la lengua hablada, al modo de los antiguos, no usamos los acentos como ellos”<sup>346</sup>. Como otros autores, suponía que la escritura griega marcaba el acento oral. Rousseau, que acepta esta posibilidad, niega en realidad su valor:

“Si alguien cree suplir el acento por los acentos se engaña. Sólo se inventan los acentos cuando ya se ha perdido el acento”.

El problema es que los acentos modernos,

---

<sup>343</sup> Ibid. p. 164

<sup>344</sup> *EOL*, XII, p. 411

<sup>345</sup> Didier, 1985, p. 301

<sup>346</sup> Duclos, *Commentaire*, p. 404. Según el RAE, la prosodia es la parte de la Gramática que estudia la recta pronunciación y acentuación. En una segunda acepción, estudia los rasgos fónicos que afectan a la métrica, en especial los acentos y la cantidad. Pese a la amplitud de su *Dictionnaire de Musique*, Rousseau no ha definido estrictamente el término, que parece haber asimilado al de acento.

“no son más que vocales o signos de cantidad: no marcan ninguna variedad de sonidos”<sup>347</sup>.

El acento antiguo era, en cambio, musical, tal y como señalaba Dionisio de Halicarnaso: “la elevación del tono en el acento agudo y el descenso en el grave eran de un quinto; de este modo el acento prosódico era también musical”<sup>348</sup>. En cambio, la situación del acento ortográfico en la lengua francesa ejemplifica el distanciamiento de la escritura respecto de la pronunciación:

“Tan pronto indica una letra suprimida, como el circunflejo, como fija el sentido equívoco de un monosílabo”, como es el caso de ou/où, a/à...pero este acento “distingue solamente a la vista esos monosílabos”.

Este es el problema, que el acento ortográfico, en vez de representar la musicalidad del lenguaje -el acento musical dice Rousseau- representa visualmente un fenómeno externo a la pronunciación:

“Así, la definición del acento que los franceses han adoptado generalmente no conviene a ninguno de los acentos de su lengua”<sup>349</sup>.

Para Rousseau, el acento vocal, que marca la diferencia entre las largas y las breves, es insuficiente, porque no expresa ninguna elevación o descenso de voz, es decir, de tono. Para ello propone un curioso experimento:

“Poned la voz al unísono con cualquier instrumento, y sobre este unísono pronunciad seguidamente todas las palabras francesas lo más diversamente acentuadas posibles”, (será así fácil comprobar que) “todos vuestros acentos se expresan sobre el mismo tono”<sup>350</sup>.

El corolario sería en tal caso evidente: si es posible expresar todos los acentos en un único tono, el acento no expresa realmente ninguna elevación o descenso del mismo. Rousseau ya había propuesto un experimento similar: un italiano que cante ópera francesa la cantará de modo monótono, pues la lengua francesa no expresa en sus acentos ningún rasgo de musicalidad (lo mismo le pasaría a un francés que leyera, sin conocer, el árabe)<sup>351</sup>. Pero en esta *Lettre*, Rousseau diferenciaba la lengua francesa de la italiana, pues si la ópera italiana era mejor lo era a causa de su lengua; recordemos que allí la oposición era esta:

“Si se preguntara cuál de todas las lenguas debe tener una mejor gramática, yo respondería que es la del pueblo que razona mejor, y si se preguntara cual debe tener una mejor música, yo diría que es aquella cuya lengua le es más propia”<sup>352</sup>.

---

<sup>347</sup> *EOL*, VI, p.390-391. Para una opinión contraria ver *Encyclopédie*, “Accent”, por Du Marsais. Du Marsais (1676-1756) es el primer gramático que colaboró con *l'Encyclopédie*, siendo sustituido a su muerte por Beauzée.

<sup>348</sup> *Ibid.*, Rousseau cita a Halicarnaso a través de Duclos

<sup>349</sup> *Ibid.* pp 391-392

<sup>350</sup> *Ibid.*, El paréntesis es nuestro.

<sup>351</sup> *Lettre sur la musique française*, p. 301. Usa el mismo argumento para la lectura de *Ifigenia*, p.

319

<sup>352</sup> *Ibid.*, 297, ver *EOL*, II y Vico. *Ciencia Nueva*, libro II: sobre lenguas poéticas y filosóficas

La lengua francesa respondería al primer requisito, la lengua italiana al segundo, pues recordemos que los italianos tienen una melodía, pero no los franceses, y aquí la ópera sólo imita el fenómeno original de la lengua. En el *EOL* Rousseau sustenta lo que llama la unidad de la melodía con la lengua: “Toda lengua donde se pueda poner varios aires de música sobre las mismas palabras no tiene acento musical determinado”, puesto que es el acento musical de la lengua el que debe determinar el carácter propio de su música, tal que “si el acento estuviera determinado, el aire lo estaría también”, pero “desde que el aire es arbitrario, el acento no cuenta nada”<sup>353</sup>. Sin embargo, en esta obra el mito de la lengua italiana se va a desvanecer:

“Las lenguas modernas de Europa están todas más o menos en el mismo caso. No exceptúo ni siquiera a la italiana. La lengua italiana no es, más que la francesa, una lengua musical, la diferencia es solamente que una se presta a la música y la otra no”<sup>354</sup>.

El análisis sobre el desarrollo y decadencia del lenguaje a causa de la escritura concluye con la universalidad y necesidad de esta interrelación; ninguna lengua moderna, especialmente las europeas, ha quedado al margen de esta degradación:

“Todo esto lleva a la confirmación de ese principio, que por un progreso natural todas las lenguas deben cambiar y perder fuerza ganando claridad, que cuanto más se esfuerzan en perfeccionar la gramática y la lógica más se acelera ese progreso, y que para lograr rápidamente una lengua fría y monótona no hay más que establecer academias”.<sup>355</sup>

La escritura ha alienado la lengua, separándola de su origen pasional del que la música, su “*signe mémoratif*”, era el más fiel representante. El habla se manifiesta para Rousseau, entonces y ahora, como lo propio del *peuple* frente a la norma escrita de las *académies*. Nada mejor que la lengua inglesa, cuya escritura no refleja su fonética, para ver cómo se han producido los cambios en los dos registros:

“Para saber inglés hay que aprenderlo dos veces, una a leerlo y otra a hablarlo. Porque habiéndolo sido Inglaterra conquistada sucesivamente por diversos pueblos, las palabras son siempre escritas igual, mientras que la manera de pronunciarlas ha cambiado a menudo”.<sup>356</sup>

La homogeneización producida por la escritura puede acabar difuminando la impronta nacional de las lenguas, que sólo puede percibirse en el habla. La moraleja pedagógica sería clara: no se puede aprender una lengua por su escritura. En la *Gramática* de Port Royal (1660) podía verse ya una consideración sobre este problema que rebasaba, en cierto modo, el marco y los presupuestos de racionalidad abstracta en los que se inscribía:

---

<sup>353</sup> *EOL*, VII, p. 392

<sup>354</sup> Ibid. Recordemos que ya en la primeriza *Lettre sur l'Opéra Italien et Français*, Rousseau había sugerido que el fenómeno podía deberse a un aspecto no estrictamente nacional, pues decía: «eso no es porque su carácter sea propio de su lengua, sino porque ellos han encontrado el suficiente genio y fuego para darle los primeros caracteres brillantes», p. 254

<sup>355</sup> Ibid.

<sup>356</sup> Ibid. 393

“...critican a los reformadores radicales (...) porque quieren hacer tábula rasa del uso, puesto que los caracteres, por muy convencionales que sean, se inscriben en la historia de toda una nación”<sup>357</sup>.

Esta breve mención a la relación entre la grafía y el devenir histórico y sociolingüístico fue calificada por Duclos en su *Commentaire de timidité y préjugé*. Para él habría que separar radicalmente habla y escritura: “El cuerpo de una nación tiene derecho sobre la lengua hablada y los escritores sobre la lengua escrita”, por eso también los escritores deben corregir “lo que han corrompido”<sup>358</sup>; y según él, la corrupción de la lengua hacía necesario no observar la norma escrita si se quería aprender a hablar: “nuestra ortografía está llena de combinaciones falsas e inútiles (...) Nuestra ortografía es tan viciosa que no se la puede tener en consideración cuando se trata de los sonidos de la lengua; sólo hay que hacer caso al oído”<sup>359</sup>. Opinión esta que Rousseau ha hecho suya y ampliado. Probablemente Rousseau no ha pasado tampoco por alto este otro razonamiento de Duclos: en las cosas arbitrarias hay que seguir el uso, pero en las convencionales hay que seguir la norma: “en la escritura manda la convención, luego es inconsecuente dar a unos caracteres un valor diferente al establecido”<sup>360</sup>.

Pero la convención gráfica tiene un valor, aunque sea relativo. Esta pseudo aceptación de su presencia, rechada previamente, se enmarca en toda una lógica roussoniana respecto al progreso, que denominamos bajo la fórmula “el remedio en el mal”, según fue tematizada por Starobinski. Ya que no podemos volver a la situación anterior, podemos paliar y frenar al menos sus efectos, usando los mismos elementos que han producido su corrupción. Esta terapia homeopática no asume su responsabilidad sobre la enfermedad, pero se adecúa a la situación dada con los recursos disponibles. Indudablemente, sería mejor que ni la música ni la lengua fueran representadas por signos escritos pero, aún así, es posible remitir los efectos de este mal. Esta será la justificación de Rousseau cuando escriba su primera novela, en contra de sus postulados contrarios a la literatura; también servirá, en parte, para justificar su período autobiográfico, aquel en que la escritura, réplica fraudulenta de la vida, acabará convirtiéndose en la vida misma. Rousseau acabará cerrando con su escritura autobiográfica el círculo que abrió en el *Segundo Discurso* y en el *EOL*, lo que ha llevado a Starobinski a afirmar: “Con la escritura, Rousseau se adjudica la prerrogativa que en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* asignaba a la lengua primitiva”<sup>361</sup>.

---

<sup>357</sup> Arnauld & Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, 2010, introd. pp.15-16. Para Port Royal la ortografía no es perfecta; para Duclos tampoco, pero sostiene, en cambio, que “la ortografía fue perfecta en el nacimiento de la escritura”, *Commentaire*, p. 415

<sup>358</sup> Duclos, *Commentaire*, p. 412

<sup>359</sup> *Ibid.*, pp 383, 385

<sup>360</sup> *Ibid.* 411

<sup>361</sup> Starobinski, 1983, p. 242

### III- Rousseau antropólogo

#### 1- Ir lejos para ver de cerca

La intuición que atribuía a la lengua italiana ciertos rasgos similares a los de las primeras lenguas, va a tomar nueva forma bajo parámetros de orden geográfico. Este giro muestra la confluencia del esquema histórico y antropológico general establecido por el *Segundo Discurso* con los análisis lingüísticos-musicales. Hasta ahora, Rousseau había hablado en el *EOL* esporádicamente del hombre primitivo y había utilizado ejemplos comparativos con la Grecia clásica para mostrar las cualidades musicales perdidas del lenguaje, que era el sujeto principal. A partir del cap IX –el VIII lo prelude- va a trazar un cuadro general, desde los orígenes hasta nuestros días. Es interesante observar cómo Rousseau presenta esta transición casi imperceptible entre aspectos que se refieren a la estructura del lenguaje humano y causas de carácter histórico y –como se verá- natural:

“Todo lo que he dicho hasta aquí conviene a las lenguas primitivas en general y a los progresos que resultan de su duración, pero no explica ni su origen ni sus diferencias”.<sup>362</sup>

La reflexión lingüística precisa de una reflexión antropológica que nos permita precisamente entender lo común a través de las diferencias. Para ello hay que alejarse del tiempo y -sobre todo- del lugar presentes, remontándose en el tiempo histórico, tomando ciertas precauciones contra los prejuicios antropocentristas:

“Cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre hay que aprender a llevar su vista lejos; es necesario primeramente observar las diferencias para descubrir las propiedades». <sup>363</sup>

Lévi-Strauss, que ha señalado a Rousseau como fundador de la etnología, ha situado en esta idea el objeto propio de la etnología, y su diferencia con la Ética y con la Historia:

“...en toda su obra, la voluntad sistemática de identificación con el otro va unida a una obstinada negativa de identificación consigo mismo (...) Porque, para lograr aceptarse en los demás –fin que la etnología asigna al conocimiento del hombre- es preciso negarse primero a sí mismo”. <sup>364</sup>

Sin duda en Rousseau se dan estos dos aspectos: la ruptura social y la búsqueda de la interioridad de la conciencia, que no son incompatibles con su aspiración más profunda a la fusión en los otros, aspiración que halla su realización en su obra. Pero si esta paradoja no se le escapa a Lévi-Strauss es porque este es el problema teórico y existencial de todo antropólogo, por eso su reflexión adquiere un carácter autoalusivo:

---

<sup>362</sup> *EOL*, VIII, p.394

<sup>363</sup> *EOL*, p.394.

<sup>364</sup> Claude Lévi- Strauss, “*JJ Rousseau, fundador de las ciencias del hombre*”, en VV.AA., *Presencia de Rousseau*, pp. 10, 12. El artículo de Lévi-Strauss es traducción de la edición francesa del mismo título en La Baconnière (Suiza), 1962. Ver también en Rousseau, O.C. V, p.394, n.3, que reenvía a *Anthropologie Structurale II*, Plon, 1971, p.47 y –añadamos- sus reflexiones en *Tristes Tropiques*. Sin embargo, Cassirer niega la mayor: “El verdadero saber no proviene de la etnología: sólo hay una fuente viva de este saber: la fuente del autoconocimiento y la introspección. A ella se remite única y exclusivamente Rousseau”, *Rousseau, Kant, Goethe, Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, FCE, Madrid 2007, p.66.



“...que Rousseau haya podido, simultáneamente, preconizar el estudio de los hombres más lejanos, pero que se haya dedicado sobre todo a estudiar al hombre más próximo, o sea, él mismo; y que, en toda su obra, la voluntad sistemática de identificación con el otro vaya unida a una obstinada negativa de identificación consigo mismo (...) estas dos contradicciones aparentes, que se resuelven en una sola y recíproca implicación, todo etnólogo debe superarlas en un momento u otro”<sup>365</sup>.

Tampoco puede pasar inadvertido el relativismo cultural del capítulo VIII. El gran antropólogo francés, que ha mostrado en algunas de sus obras la deuda con Rousseau y con algunos de sus planteamientos<sup>366</sup>, hará buena esta frase de Rousseau:

“El gran defecto de los europeos es filosofar siempre sobre los orígenes de las cosas a partir de lo que ocurre alrededor de ellos”<sup>367</sup>.

Como ya hemos visto, Rousseau ya había señalado en el *Segundo Discurso* el error de los que enfocaban el estado de naturaleza desde el punto de vista del estado social, transfiriendo al hombre salvaje las cualidades del hombre civil. Ahora, denunciando aquí el error del etnocentrismo, establece dos principios metodológicos sobre la investigación antropológica convergentes con sus postulados morales. No es extraña la reivindicación de la matriz roussoniana de Lévi- Strauss o de Todorov, pues no se trata sólo de la dimensión científica, sino del engarce de su análisis social en una concepción humanista. Ahora bien, el humanismo científico debe establecer claramente los límites metodológicos:

“Para apreciar bien las acciones de los hombres hay que tomarlos en todas sus relaciones y es eso lo que no se nos enseña a hacer. Cuando nos ponemos en el lugar de los otros lo hacemos siempre tal y como somos modificados, no tal y como ellos deben estarlo, y cuando pensamos juzgarles con la razón, no hacemos sino comparar sus prejuicios a los nuestros”<sup>368</sup>.

Relevante apreciación que muestra los límites etnocentristas en el campo de la investigación antropológica tanto de las posicionistas emotivistas, inspiradas en el Empirismo, como de las racionalistas. La insistencia en el distanciamiento del investigador se convertirá, en el *Emile*, en una receta pedagógica humanizadora al insistir en el carácter formativo de los viajes :

« Hay que saber viajar. Para observar hay que tener ojos y volverlos hacia el objeto que se quiere conocer (...) de todos los pueblos del

---

<sup>365</sup> Ibid. pp.10-11.

<sup>366</sup> Recordemos que, “el hombre natural no es ni anterior, ni exterior a la sociedad. A nosotros nos corresponde reencontrar su forma, inmanente al estado social fuera del cual la condición humana es inconcebible“, C.Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Gallimard, Paris, 2008, O C I, p.420. Véase también *Las estructuras Elementales del Parentesco* (cap. 1: “Naturaleza y Cultura”), Planeta, Barcelona 1985, pp. 35-59.

<sup>367</sup> *EOL*, VIII, p.394. Es interesante el paralelismo que se puede establecer entre la situación que describe U. Eco hacia el III d.C. y el planteamiento de Rousseau, porque en ambos casos se deposita en las otras culturas la confianza que se había depositado antes en la propia. Citando a Festugière (en su obra sobre Hermes Trismegisto), dice Eco: “Si los griegos del período clásico identificaban a los bárbaros con los que no eran capaces ni de articular una palabra, ahora el presunto balbuceo del extranjero se convierte precisamente en una lengua sagrada, llena de promesas y de revelaciones”, 1994, p. 24. Sin llegar a la atracción por los misterios herméticos, es cierto que en Rousseau hay un anti-etnocentrismo que tiende a sobrevalorar las lenguas de las culturas no occidentales.

<sup>368</sup> *EOL*, XI, p.409.

mundo, el francés es el que viaja más, pero lleno de sus propios usos confunde todo lo que no se le parece »<sup>369</sup>.

La indagación antropológico-cultural de Rousseau contiene no sólo lo que llamaremos un humanismo relativista que da sentido a sus prescripciones metodológicas. El avance científico de la época parece exigir también incorporar un elemento naturalista a su investigación que permita explicar cómo se adaptan las culturas a su entorno.

## 1- La teoría de los climas

No sólo los europeos como tal – y los franceses de modo destacable- sino también su ciencia se ha edificado bajo el prejuicio eurocentrista. El error de la ciencia ha consistido en suponer que las condiciones geográficas y climáticas de los orígenes eran las mismas que en Europa:

« (los europeos) no dejan de mostrarnos a los primeros hombres habitando una tierra ingrata, muriendo de frío y de hambre, afanándose en hacerse abrigo y ropas ; no ven en todas partes más que la nieve y los hielos de Europa ».<sup>370</sup>

La cuestión ya había sido sugerida por Rousseau en el primer capítulo, al señalar que para saber por qué una lengua pertenece a un determinado país “es preciso remontarse a alguna razón que atañe a lo local y que sea anterior a las costumbres mismas”<sup>371</sup>. Y la solución es ofrecida ahora. Rousseau retomará la cuestión del origen con un planteamiento que permita explicar a la vez el paso de naturaleza a cultura y la diversidad cultural:

“Todo lo que he dicho (...) no explica ni su origen ni sus diferencias (de las lenguas). La principal causa que las distingue es local, viene de los climas donde ellas surgen y de la manera y de la manera en que ellas se forman ».<sup>372o</sup>

Aparece aquí, con toda su fuerza, la teoría de los climas, explicación natural de la diversidad cultural que se complementa con una explicación sobre las migraciones humanas:

“El género humano nacido en los países cálidos, se extiende de ahí a los países fríos; es en estos donde se multiplica y refluye luego a los países cálidos. De esta acción y reacción vienen las revoluciones de la tierra y la agitación continua de sus habitantes».<sup>373</sup>

---

<sup>369</sup> *Emile* V, p. 828.

<sup>370</sup> *EOL*, VIII, p.394

<sup>371</sup> *Ibid.* I, p. 376

<sup>372</sup> *Ibid.* VIII, 394. El paréntesis es nuestro. Para una interpretación estetizante ver Kremer- Marietti (ed.), quien niega tal naturalismo en Rousseau: « los capítulos XVIII- X, bajo el ropaje de geografía lingüística y de historia étnica, metaforizan de hecho la realidad (...) Su discurso es científicamente verdadero, pero ese discurso científico es el abrigo de un discurso estético», 2009, introd. pp.52-55.

<sup>373</sup> *Ibid.*

Conviene trazar someramente el contexto en que esta teoría aparece y se desarrolla. La teoría de los climas surge en el XVIII ligada a explicaciones médicas sobre las epidemias:

“Todavía sacudidos por el gran descubrimiento de Harvey, los médicos y físicos del siglo XVIII atribuyen al aire un rol mecánico esencial en la circulación de la sangre”<sup>374</sup>.

Pero pronto la teoría tomará un giro singular:

“En la antigüedad Aristóteles invocaba la influencia del clima como prueba de la superioridad de los griegos sobre los ‘bárbaros’. Del mismo modo se arrojan los europeos del siglo XVIII esta superioridad sobre el resto del mundo, en particular sobre las razas de color. Una vez más la “Naturaleza” de la que el siglo se reclama, aparece como hija y heredera de lo sobrenatural que el siglo rechaza”<sup>375</sup>.

Teoría científica que encubre anhelos y prejuicios de superioridad racial, ideología que acaba por sacralizar, en el altar del etnocentrismo una determinada visión de la naturaleza que pasará por científica:

“La teoría de los climas aporta una justificación racional a toda una serie de prejuicios. Prejuicio racial del hombre blanco de Europa, llamado por la vocación de su clima temperado a la supremacía sobre el resto del mundo, prejuicio político del gentilhomme que sitúa en el país de origen de sus ancestros ‘góticos’ la tierra de elección de la libertad”. Sirviendo incluso de instancia crítica contra algunas instituciones del *Ancien Régime*: “...partido más moderno del librepensador que encuentra en ese materialismo geográfico una ocasión de satirizar a la iglesia y a la religión revelada”<sup>376</sup>.

No es extraño, en tal caso, que la teoría ampliara su influencia más allá del ámbito científico. En sus reflexiones estéticas, el abate Du Bos, siguiendo una opinión muy extendida, había atribuido al exceso de calor o frío “la estupidez de los negros y la de los lapones”<sup>377</sup>. Aunque Du Bos no enfocaba su investigación con la amplitud antropológica o naturalista con que la afrontarán luego Montesquieu o Buffon será él - según Erhard - el primero en adjudicar a los cambios climáticos la explicación de las vicisitudes del ‘genio’ artístico de los pueblos; aún más relevante, la búsqueda de una explicación última del gusto estético le había llevado a sostener no sólo que las diferencias entre las naciones vienen “del aire”, sino “que la diversidad de climas diferencia el sonido de la voz, las inclinaciones y costumbres”, algo que Rousseau tuvo muy en cuenta<sup>378</sup>.

También Condillac tituló un capítulo de su *Ensayo* como “El genio de las lenguas” pero, al igual que Du Bos, parece más preocupado en este punto por explicar el origen del genio artístico que por establecer los principios que expliquen la influencia del clima en la lengua, como hará Rousseau. El carácter de los pueblos, dice Condillac, se forma por el clima y por el gobierno. En lo que respecta al clima, el lenguaje se constituye en función del entorno, pero el clima que “es necesario como una condición esencial” no es la única explicación del origen y desarrollo del lenguaje. Más proclive a situar el genio de las lenguas en la escritura y en las grandes figuras literarias, Condillac sostiene que

---

<sup>374</sup> Erhard, 1970, p.359

<sup>375</sup> Ibid. p.365

<sup>376</sup> Ibid. p. 369

<sup>377</sup> Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, (1719), cfr J.Erhard, 1970. p. 366. Duchet atribuye el origen de esta teoría a Chardin, en quien Montesquieu se inspirará, 1971, p. 104, n. 232.

<sup>378</sup> Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, cito la edición de G. Conrad Walther, Dresde 1760, p.247. “La teoría de los climas sobre la lengua (...) llega a Rousseau sin duda a través de Du Bos o de Montesquieu », OC III, introd. CXIII. Ver también R. Mercier, « *La Théorie des climats des Réflexions critiques à l'Esprit des lois* », Revue d'histoire littéraire de la France, LIII, 1953, pp.17-37, 159-174.

es preciso un gobierno constante para fijar el carácter de una nación, carácter que luego se plasma en el lenguaje; sólo entonces: “un hombre de genio descubre el carácter de una lengua, la expresa vivamente, sosteniéndola en todas sus obras”<sup>379</sup>.

En una explicación más próxima al planteamiento antropológico que va a seguir Rousseau, Buffon sostenía que hay tres causas que producen las variedades étnicas: “La primera es la influencia del clima; la segunda es la alimentación; la tercera son las costumbres, que tienen que ver con la primera”<sup>380</sup>. Buffon, que sostiene que la raza negra lo es a causa del clima, hace hincapié en la influencia de la temperatura sobre la constitución humana: “El frío aprieta, empequeñece y reduce todas las producciones de la naturaleza”, pero es en el clima cálido donde según Buffon, “hay que hacerse idea del verdadero color natural del hombre”. En suma, “todo lleva a probar que el género humano es una única especie, cuyos cambios se explican por el clima, la diferente alimentación, las enfermedades epidémicas y también la mezcla de individuos”<sup>381</sup>.

Siendo relevante este planteamiento, quien dio el verdadero giro antropológico a esta teoría fue Montesquieu:

“El interés depositado por Montesquieu en la influencia de los climas se manifiesta desde 1717 en una Disertación sobre la diferencia de los genios; se precisa en las *Lettres Persanes* y se desarrolla más tarde, sin duda entre 1736 y 1741, en un Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y a los caracteres. Pero es sólo en *L'esprit des Lois* donde el autor emprende la tarea de explicar, no sólo las costumbres y el temperamento de los diversos pueblos, sino el conjunto de sus creencias y de sus instituciones”<sup>382</sup>.

En esta última obra Montesquieu sostiene que el espíritu y las pasiones varían con los climas, por eso también lo hacen las leyes:

“Si es verdad que el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son extremadamente diferentes en los diversos climas, las leyes deben ser relativas a la diferencia de esas pasiones y a la diferencia de esos caracteres”<sup>383</sup>.

El aire frío tensa las fibras, el caliente las relaja. Así, el clima frío da más vigor y potencia al corazón y causa efectos morales en el ser humano, haciéndole más valiente y autoconfiado, más franco y convencido de su superioridad; en cambio, el clima cálido hace al ser humano más tímido<sup>384</sup>. Las terminaciones nerviosas son más receptivas en el sur que en el norte, condición de una sensibilidad e imaginación diferentes, mayor sin duda en los países cálidos; esto influye también en las diferencias musicales:

---

<sup>379</sup> *Ensayo*, p. 247, p. 250.

<sup>380</sup> George-Louis Leclerc de Buffon, *Oeuvres Complètes*, vol. IX, cito la edición de Pourrat frères, Paris, 1835 : “*Variété dans l'espèce humaine*” (pp. 168-275), p.219. “Rousseau conoció a Buffon en 1743 (...) época en la que éste no había publicado todavía su *Histoire Naturelle*, cuya publicación comienza en 1749. Se encuentra su huella e influencia en el *Discours sur l'inégalité* y en el *Essai sur l'origine des langues*, donde Rousseau recurre a la Teoría de la Tierra, a la Historia natural del hombre, al Discurso sobre la naturaleza de los animales”, *Dictionnaire de JJ Rousseau*, “Buffon”, p.119.

<sup>381</sup> *Ibid* p. 273, 274

<sup>382</sup> Ehrard, 1970 pp.366-367. Les *Lettres Persanes* fueron publicadas en Ámsterdam en 1721; *De l'esprit des lois* en Ginebra en 1748 –lo que es un dato más a tener en cuenta para fijar la fecha de estos capítulos del *EOL*-. No parece probable que ambos autores llegaran a conocerse, sin embargo la lectura de Montesquieu parece temprana en Rousseau, VVAA, *Dictionnaire JJ Rousseau*, “Montesquieu”, p.606-607. El mismo Rousseau atribuye la teoría de los climas a Montesquieu en *Du Contract social*, III, chap.VIII, p. 414.

<sup>383</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XIV, cap I, p. 474.

<sup>384</sup> *Ibid*. Livre XIV, chap.II, p. 474-475

“He visto las óperas de Inglaterra e Italia; son las mismas obras y los mismos actores: pero la misma música produce efectos tan diferentes sobre las dos naciones, la una tan tranquila, la otra tan transportada...”<sup>385</sup>.

Como se verá a continuación, diríase que estamos leyendo casi a Rousseau.

### 3-*Les premiers temps* o el segundo origen

La aplicación y explicación que va a hacer Rousseau de esta teoría en el *EOL* debe cotejarse con la segunda parte del *Segundo discurso*<sup>386</sup>. Así lo sugiere el planteamiento de Rousseau cuando inicia el cap IX diciendo que habla de los “primeros tiempos” y añade en una nota:

“Llamo los primeros tiempos a aquellos de la dispersión de los hombres, a cualquier edad del género humano que se quiera fijar la época”<sup>387</sup>.

En el *EOL*, Rousseau sitúa esta época en el momento en que,

“los hombres esparcidos sobre la superficie de la tierra no tenían más sociedad que la de la familia, más leyes que las de la naturaleza, más lengua que el gesto y algunos sonidos inarticulados »<sup>388</sup>.

La idea de dispersión y de familia no parecen convenir, en principio al mismo momento, pues señalan aparentemente en direcciones opuestas: la soledad del estado de naturaleza y el comienzo de la sociabilidad humana, respectivamente. Duchet remarca que hay que distinguir en los *premiers temps* una secuencia: primero el estado de dispersión y, segundo, la unión de familias en cabañas. No son el mismo momento, precisa, pese a la ambigüedad expresiva de Rousseau<sup>389</sup>. El problema es que, incluso pese a los esfuerzos de Rousseau, estas diferencias tienden a solaparse en el *EOL*.

La aparición de la familia sólo se explica por la acción externa de la necesidad, por lo que, según Goldschmidt, habría que distinguir entre: “las necesidades naturales y necesarias (alimentación y sueño) y las necesidades naturales y no necesarias (la unión

---

<sup>385</sup> ibid. p. 476

<sup>386</sup> Las similitudes temáticas llevan a Derathé a tratar cuando menos los capítulos IX y X del *EOL* como un apéndice del *Segundo Discurso*, ver Derathé; 1948, p. 17 n. 2. Duchet califica al *EOL* como continuación necesaria del *Segundo discurso*, 1971, p.326. Para Goldschmidt el *EOL* y los *Fragments sur le clima* completan el *Segundo Discurso*, pero no admite que el cap. IX del *EOL* pueda leerse como corrección de éste, 1983, p.235, 435. Lévi-Strauss interpreta ambas obras como un continuo de la reflexión antropológica roussoniana. Al contrario, el cotejo de ambas obras es netamente rechazado, por ejemplo, por Launay, porque el *EOL* representaría un estado menos avanzado del pensamiento que el *Segundo discurso*, por lo que toda comparación sería, en realidad, infructuosa. Sobre esta discusión ver Duchet, 1971, pp. 322-327; por último, Medina sostiene que “cabe ver la obra que nos ocupa como una ‘prolongación’ del *Discurso*, pero no en el terreno de la antropología, sino en el de la estética”, 1998, p. 183.

<sup>387</sup> *EOL*, IX, p.395, “ Los primeros tiempos de los que aquí se trata se sitúan después de la descripción del hombre natural del *Segundo Discurso* ». dice Porset en su edición del *EOL*, 1968, p.90, n.1; Starobinski añade que aquí, “Rousseau salda cuentas con la historia santa asignando esos ‘primeros tiempos’ a la era postdiluviana”, Ibid. n.1.

<sup>388</sup> Ibid.

<sup>389</sup> Duchet, 1971, pp.327-328. ver también su marco cronológico en p.376

de sexos) »<sup>390</sup>. Esta « necesidad no necesaria » estará en el origen del desarrollo social y lingüístico. Será el proceso dinámico de la perfectibilidad humana el que propicie este proceso gradual que permite pensar el continuo de dos instancias, en principio, irreductibles, el estado de naturaleza y el estado social, en un proceso, dicho con palabras de Starobinski, de continuidad genética y contradicción dialéctica entre el hombre natural y el hombre social<sup>391</sup>. Esta nueva situación nos obligará a mirar constantemente en las dos direcciones: la del estado de naturaleza y la del estado social. Recuértese que mientras que en la primera parte del *Segundo Discurso*, Rousseau partía del individuo aislado y privado en gran parte, de su facultades, que lo son en potencia, el *EOL* obvia - y probablemente presupone- la descripción de ese estado, situando los “primeros tiempos” en el momento de salida del estado de naturaleza, en el comienzo de un lento pero progresivo reconocimiento recíproco de los individuos. Los lazos que se instituirán, primero familiares, luego tribales, son paralelos a la secuencia que lleva de las lenguas particulares y familiares a las lenguas populares o idiomas comunes. *Mutatis mutandis*, la primera parte del *EOL*, podría cumplir, en cierto modo, las pretensiones fundamentadoras y estructurales que en el *Segundo Discurso* (primera parte) se adscribían al estado de naturaleza. Pero mientras que en esta obra se establecen todas las condiciones del hombre natural, en el *EOL* sólo se fundamentan las condiciones originales de lo que venimos llamando la lengua-canto. La segunda parte de ambas obras describirían, de modo complementario si se quiere, el proceso histórico. En cierto modo, hablamos de un segundo origen del lenguaje, como hablamos de un segundo origen del hombre (su origen social). Si el primero estaba restringido al ámbito natural, el segundo manifestará la espontaneidad humana, aunque su desencadenante primero sea explicado a partir de cambios en el medio natural.<sup>392</sup>

En la segunda parte del *Segundo Discurso*, Rousseau narraba los hechos que conducen a clausurar “ese último término del estado de naturaleza” en el mismo momento en que “el primero que habiendo vallado un terreno, se apresuró a decir: esto es mío”, idea sobre la propiedad de la tierra que, según Rousseau, era dependiente de muchas ideas anteriores<sup>393</sup>. Este estadio, posterior al del puro aislamiento del estado de naturaleza, es llamado en el *Segundo Discurso* “*la société comencé*” y remite a los aspectos del estadio intermedio que hemos señalado en nuestra exposición sobre los orígenes, definido por el mismo Rousseau en el *EOL* como edad de la barbarie, pero que incorpora sin embargo rasgos de un estadio salvaje previo. Recordemos que Rousseau dice que va a narrar la “lenta sucesión de acontecimientos” que conducen a este estado consumado, y por tanto aciago, de sociedad. Recordemos también que en el *Preface* sostenía que iba a narrar una historia contingente pero que, partiendo de esos mismos principios, se tenía que llegar, casi necesariamente, a una descripción casi idéntica a la

<sup>390</sup> Goldschmidt, 1983, p. 236

<sup>391</sup> *Seconde Discours*, p. 166, n.1. Véase lo que dice Rousseau sobre el desarrollo de las afecciones sociales a partir de la matriz original del amor de sí: “el amor de sí: pasión primitiva (...) de la cual el resto no son, en cierto sentido, más que modificaciones (...) esas mismas modificaciones (...) cambian el primer objeto y van contra su principio: es entonces que el hombre se encuentra fuera de la naturaleza y entra en contradicción consigo mismo”, *Emile*, IV, p. 491. El subrayado es nuestro.

<sup>392</sup> Según Goldschmidt –como ya hemos señalado- Rousseau habría cambiado la perspectiva metodológica tras el fallido planteamiento en la primera parte del *Segundo Discurso*, irresuelto a causa de las aporías sobre el origen del lenguaje que hemos estudiado anteriormente. Por eso Rousseau sustituirá, en la segunda parte de la misma obra, el método analítico que está en la base de la deducción genética, por lo que Goldschmidt llama una meditación filosófica. 1983, p.304. Consideramos que esta misma idea es aplicable en el *EOL*.

<sup>393</sup> *Seconde Discours*, p. 164

suya. Algo similar aduce para la teoría de los climas<sup>394</sup>, lo que nos induce a pensar que Rousseau confía parcialmente en la fuerza apodíctica del naturalismo, un naturalismo en cualquier caso sometido a la fuerza especulativa de la relexión antropológica de Rousseau; acechado incluso por el recurso al expediente teológico en algunos pasajes. Retomemos ahora el relato del *Segundo Discurso*, alternándolo con el del *EOL*. A medida que el género humano se fue extendiendo por el mundo, las penalidades se multiplicaron, y la técnica progresó. La técnica está unida al sufrimiento humano en Rousseau, pero sirve tanto para paliarlo como para aumentarlo, en la medida en que subviene a las necesidades humanas pero incrementando la interacción social y la alienación. Esta interacción propicia, a su vez, el desarrollo cognitivo:

“Esta aplicación reiterada de seres diversos a él mismo, y de los unos a los otros, debió naturalmente engendrar en el espíritu del hombre las percepciones de ciertas relaciones”.

Estas percepciones tienen una representación cognitiva y lingüística en “las palabras grande, pequeño, fuerte, débil...” que, imperceptiblemente, “produjeron finalmente en él una suerte de reflexión, o más bien una prudencia maquinal”<sup>395</sup>, es decir, una inteligencia práctica de carácter adaptativo. Esto lleva a una primera forma de autoconciencia por diferenciación de su otro yo, el animal:

“Las nuevas luces (...) aumentaron su superioridad sobre los otros animales (...) es así como la primera mirada que depositó sobre sí mismo le produjo el primer movimiento de orgullo»<sup>396</sup>.

Rousseau parece pensar estas adquisiciones lingüísticas en términos de interacción humana, pero no en términos de institución social. El gran angular con que el *Segundo Discurso* abarca este proceso general, tiende aquí a definir su enfoque sobre el desarrollo cognitivo y el progreso de la conciencia. La primera diferencia, que se produce frente al animal, será rápidamente reintroducida en el seno de lo humano. Rousseau adjudica a la reflexión, en este primer atisbo de autoconciencia, un sentido moralmente negativo, pues por ella el individuo se va a diferenciar del resto “por su especie”, ya que, aunque su éxito es fruto de la unión -aquí se habla de colaboración esporádica en la caza-, este éxito será atribuido a “su individualidad”, de tal modo que puede decirse que la conciencia de la individualidad surge por una reflexión errónea; si Derrida habla del desplazamiento original de la pasión en el lenguaje figurado, aquí podemos decir lo mismo de la conciencia de sí, que surge ya por una especie de diferenciación social<sup>397</sup>. ¿Se trata acaso de un nuevo excedente pasional que provoca a la imaginación, como en el ejemplo del *geant*, la creación de un universo significativo originalmente distorsionado? El concepto de ser humano, en la forma de reducción a la individualidad, puede ser calificado aquí como de falsa conciencia, y muestra, aparentemente, una necesidad inherente de autoafirmación excluyente del ser humano; este mismo problema reaparecerá más adelante sobre el concepto de familia:

---

<sup>394</sup> En los fragmentos intitulados “*L’influence des climats sur la civilisation*”, Rousseau reitera la posibilidad de deducir hipotéticamente explicaciones del comportamiento de las culturas a partir de la teoría de los climas: «aplicando esos principios y esas causas (...) se sabrá la razón de lo que ellos han hecho, y se sabrá incluso lo que han debido hacer en las ocasiones en que los acontecimientos nos son menos conocidos”, en *Fragments politiques*, OC III, p. 529.

<sup>395</sup> *Seconde Discours*, p. 165

<sup>396</sup> *Ibid.* pp. 164-165

<sup>397</sup> *Ibid.* p. 166

“No se conocían a sí mismos (...) tenían la idea de un padre, de un hijo, de un hermano, y no de un hombre”<sup>398</sup>.

...aún cuando ya tenían las referencias familiares. En este segundo caso, parece que la designación es relativa a la posición que cada uno ocuparía en la unidad de la familia, en términos concretos. Sin duda, Rousseau señala un problema cognitivo que tiene que ver con el paso del pensamiento concreto a la dificultosa abstracción pues,

“la reflexión nace de las ideas comparadas y es la pluralidad de las ideas la que lleva a compararlas”<sup>399</sup>.

Pero esta reflexión está desvirtuada, haciendo creer al ser humano antes en su realidad individual que en su realidad colectiva, que es la que le ha permitido realmente su superioridad con el animal; erróneamente, del éxito colectivo ha inferido, adaptativamente, su superioridad individual. Es el primer asomo de orgullo el que produce esta desviación hacia el yo. Esta desvirtuación comparte un aire de familia con la explicación sobre el surgimiento previo del sentido figurado del lenguaje, pues si bien la causa es en uno el miedo y en otro el orgullo, en ambos casos se trata de una errónea inferencia que produce una representación deformada de la realidad. ¿Cómo debiera ser entonces aquí la restitución del sentido propio? Sin duda incorporando el yo a la colectividad que le ha hecho surgir como conciencia. En términos de figura retórica, digamos que la sinécdoque se transformará necesariamente en analogía, mediante la observación y comparación de comportamientos similares en los otros que le llevará a concluir que,

“su manera de pensar y de sentir era enteramente conforme a la suya”<sup>400</sup>.

Este será el segundo momento que, en consonancia con el ejemplo del *geant*, restituirá la relación con el otro bajo una cierta forma de igualdad genérica, impuesta por un principio de realidad que se rige por la observación y la comparación. La diferencia entre las dos obras al abordar esta evolución cognitiva es que en el *EOL* Rousseau yuxtapone a la explicación cognitiva la moral, como veremos un poco más adelante. En el *Segundo Discurso*, la perspectiva del *amour de soi* parece prevalecer, situando en el comienzo del conocimiento del otro el primer despunte de la conciencia individual y, en segundo término, el reconocimiento analógico de los otros como iguales en su manera de pensar y de sentir, vistos desde la perspectiva de ese yo,

“instruido por la experiencia de que el amor por el bienestar es el único móvil de las acciones humanas”<sup>401</sup>.

---

<sup>398</sup> *EOL IX*, p. 396

<sup>399</sup> *Ibid.*

<sup>400</sup> *Seconde Discours*, p. 166

<sup>401</sup> Ver el Prefacio del *Seconde Discours*: « Creo atisbar dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales interesa ardentemente a nuestro bienestar », p. 126. También la nota de Starobinski “El amor por el bienestar, por el cual el individuo mira por su conservación, es para Rousseau sinónimo del amor de sí » *ibid.*, p.166, n.1. Sobre la cualidad fundamental del amor de sí ver *Emile IV*: «La fuente de todas las pasiones, el origen y principio de todas las otras, la única que nace con el hombre y que no le abandona jamás mientras vive, es el amor de sí : pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, y de las cuales el resto no son, en un sentido, sino modificaciones. En ese sentido, todas, si se quiere son naturales. Pero la mayoría de esas modificaciones tienen causas extranjeras », p. 491.



Si entendemos la expresión subrayada como sinónimo de *amour de soi* –tal y como lo justificamos en la nota anterior- tenemos una curiosa asimetría en el planteamiento de ambos textos. En el *Segundo Discurso*, el reconocimiento del otro supone la autoafirmación del principio de individualidad bajo la forma del reconocimiento de la función primera de *l'amour de soi*, reconocimiento, eso sí, que pasa por el otro y su aceptación como otro yo con los mismos móviles. Frente a esta perspectiva meramente cognitiva, o si se quiere de una moral a lo sumo del interés individual, el texto del *EOL* va a introducir la noción de *pitié* como origen de todas las afecciones sociales:

”Las afecciones sociales no se desarrollan en nosotros más que con nuestras luces (...) ¿Cómo nos dejamos conmover por la piedad? Transportándonos fuera de nosotros mismos identificándonos con el ser sufriente. Sólo sufrimos cuando juzgamos que él sufre (...) quien no ha reflexionado nunca no puede ser ni clemente, ni justo, ni piadoso<sup>402</sup>”.

Sin embargo, el elemento común a ambos textos es la reflexión, una reflexión eso sí, que en caso del *EOL* parece tener un trasfondo moral y en el caso del *Segundo Discurso* parece más bien sustentada en la experiencia concreta y en el interés práctico, concibiéndose la alteridad con una finalidad instrumental, pues la continuación del pasaje sobre el amor del bienestar es como sigue:

“...se encuentra en estado de distinguir las raras ocasiones en que el interés común debía hacerle contar con la asistencia de sus semejantes, y aquellas más raras todavía en que la competencia debía hacerle desconfiar de ellos»<sup>403</sup>.

La necesidad y el interés individual “presente y sensible” son sus móviles, y la libre y pasajera asociación, la fuerza o la destreza, son los medios para realizarla. En este estadio aún salvaje persiste la lengua natural, con matices sin embargo particularistas; esta lengua es similar a la,

“de las cornejas o la de los monos, que se agrupan de modo más menos parecido. Gritos inarticulados, muchos gestos y algunos ruidos imitativos debieron componer durante largo tiempo la lengua universal, a la que unían en cada territorio algunos sonidos articulados y convencionales de los que, como ya he dicho, no es demasiado fácil explicar su institución; hubo lenguas particulares, aunque groseras, imperfectas y tales, poco más o menos, como las que tienen hoy diversas naciones salvajes»<sup>404</sup>.

---

<sup>402</sup> *EOL*, IX, p.395

<sup>403</sup> *Seconde Discours*, p. 166

<sup>404</sup> *Seconde discours*, p. 167. Duchet ha señalado la imprecisión de este texto, « donde la verdadera dificultad está, de hecho, escamoteada por la ligazón gramatical, y en ningún modo lógica, que constituye el *à quoi joignant* » (subrayado por nosotros en el texto). Rousseau no abordará más en esta obra el problema de la institución del lenguaje, pero sí muestra como un hecho la aparición de lenguas particulares al final del estadio de naturaleza: « pero, mientras que el *Discurso* no establece ninguna situación de continuidad entre la lengua del gesto y la de la voz, en el *Essai*, la prehistoria del lenguaje se extiende totalmente entre las dos ‘revoluciones’ de las que habla el *Discurso* », Duchet, 1971, pp. 346-348.

Hay, por tanto, una lengua universal, el lenguaje de acción, primer lenguaje, lengua natural, sobre cuya transición a la articulación Rousseau no encuentra una explicación satisfactoria. Condillac había establecido los rasgos de este lenguaje y su evolución a la articulación así:

“Los gestos, los movimientos del rostro y los acentos inarticulados, he aquí, monseñor, los primeros medios que los hombres han tenido para comunicarse su pensamiento (...) Podemos distinguir dos lenguajes de acción: uno natural, cuyos signos son dados por la conformación de los órganos, y el otro artificial, cuyos signos son dados por analogía (...) el lenguaje de acción les ha preparado (a los hombres) para el lenguaje de sonidos articulados, y en el paso de uno a otro han continuado hablando según las mismas reglas»<sup>405</sup>.

Condillac explicaba la transición de lo natural a lo convencional mediante ese segundo lenguaje de acción que no es sino la prolongación analógica de esos primeros signos dados por la conformación de los órganos (el grito de la naturaleza, según Rousseau):

“Cuanto más se familiarizaban con estos signos (lenguaje de acción), tanto más estuvieron en situación de evocarlos a su elección. Su memoria comenzó a tener algún ejercicio; pudieron disponer de su imaginación y llegaron insensiblemente a hacer por reflexión lo que habían hecho sólo por el instinto”. Así, quien recordaba un lugar en el que había sido aterrorizado “imitaba los signos y movimientos de terror”. Este lenguaje no es puramente natural, ni aún en la referencia última de la imitación, pues según Condillac, “habiendo adquirido estos seres el hábito de ligar algunas ideas a signos arbitrarios, los gritos naturales les sirvieron de modelo para hacerse un nuevo lenguaje”<sup>406</sup>.

En consecuencia, el lenguaje de acción adquiere una función simbólica. Este aspecto es relevante. Rousseau ha aludido a él, pero su explicación *in abstracto* del lenguaje figurado precisaría insertarse en el devenir histórico. Lo que para Rousseau parece evidente es que esta lengua natural se ‘desuniversaliza’ a medida que se instituye socialmente:

“La lengua común pereció con la primera sociedad”<sup>407</sup>.

Sobre la noción de articulación conviene una aclaración. Medina ha hecho hincapié en la diferente concepción de la articulación en el XVIII; comentando los pasajes de la evolución del lenguaje de Condillac -que Rousseau no pierde de vista-, explica:

“...tuvieron que trocear, por decirlo así, el sonido continuo de las vocales, variable únicamente en tono e intensidad, mediante otro tipo de sonidos, articulados o consonánticos. Pudieron distinguir entonces segmentos sonoros y contraponerlos en combinaciones de complejidad creciente. Esta manera de definir los conceptos, por la que ‘articulado’ y ‘consonante’ llegan a ser sinónimos, por oposición a ‘inarticulado’ y ‘vocálico’, procedía de la Gramática de Port Royal”<sup>408</sup>. Así, en Condillac podemos leer: “Estos gritos son los acentos de la naturaleza: varían según los sentimientos que nos afectan, y se les llama inarticulados, porque no se forman en la boca, sin ser entorpecidos ni por la lengua ni por los labios (...) se llama sonidos articulados a aquellos que son modificados por el movimiento de la lengua cuando golpea contra el

---

<sup>405</sup> Condillac, *Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parme* (1947), cfr. J.M. Hombert (ed.), 2005, p. 20. El paréntesis es nuestro.

<sup>406</sup> Condillac, *Ensayo*, p.154-155. El paréntesis es nuestro

<sup>407</sup> *EOL*, IX, p. 398

<sup>408</sup> Medina, 1989, p. 218

paladar o contra los dientes, y a aquellos que son modificados por el movimiento de los labios cuando golpean el uno contra el otro”<sup>409</sup>.

Pese a todo, Rousseau deja en el aire la explicación del paso de un lenguaje a otro. En el primer capítulo del *EOL* había comenzado hablando del lenguaje de acción, comparándolo con la capacidad comunicativa de la voz: siendo ambos igualmente naturales, el gesto “depende menos de convenciones”. En este primer capítulo el planteamiento de Rousseau era, aparentemente, ambiguo, pues si comenzaba elogiando la capacidad del gesto, acababa sosteniendo la mayor fuerza expresiva de la palabra<sup>410</sup>; un lenguaje intermedio de gesto y palabra, como es en la actualidad el de los europeos, no sólo es rechazado, sino también denostado; tal vez Rousseau se refiera sólo a su época, pero las razones que da parecen ser más bien generales. En realidad, es una constante en su teoría musical y lingüística el rechazo a las formas mixtas: por ejemplo, es menos mala la música francesa que su mezcla con la italiana, o la música romana que su mezcla con la griega<sup>411</sup>. Esto está en relación con un problema teórico, porque si metafísicamente la mezcla es ontológicamente inferior a la pureza de lo original, históricamente no deja de formar parte de una evolución de las formas culturales que Rousseau deberá explicar, bien en forma de un continuo bien mediante saltos cualitativos. De fondo asoma siempre una duda de alcance más antropológico y axiológico sobre el lugar que debe ocupar en su teoría la mezcla cultural.

El lenguaje gestual, por muy persuasivo y sentencioso que pueda llegar a ser, está sometido a un naturalismo estricto e, incluso, negativo, pues según Rousseau, “los gestos no significan nada más que nuestra inquietud natural”<sup>412</sup>. No es sólo, como dice Condillac, que el gesto expresa el miedo, sino que el gesto es el miedo mismo en su pura animalidad. El gesto es la cosa misma y transmite su propio ser, pero este tipo de signo gestual parece más hecho para la supervivencia individual que para la comunicación humana y el desarrollo del género humano. El gesto es físico, sólo representa lo físico y aunque -como ya hemos dicho- Rousseau sostiene que si sólo tuviéramos necesidades físicas el gesto hubiera sido suficiente, el gesto no puede dar cuenta de la dimensión moral del ser humano.

Henos pues aquí en los primeros tiempos. El lenguaje de acción es el medio de comunicación dentro de los primeros grupúsculos en que la asociación humana tiene su inicio; lenguaje y sociedad aún caen, más bien, del lado de la naturaleza. El *EOL* describe la situación en términos muy similares al *Segundo Discurso*, pero sin sombra de la articulación mencionada en éste:

“En los primeros tiempos los hombres esparcidos sobre la superficie de la tierra no tenían más sociedad que la de la familia, más leyes que las de la naturaleza, más lengua que el gesto y algunos sonidos inarticulados»<sup>413</sup>.

---

<sup>409</sup> Condillac, *Grammaire*, pp. 7 y 18, cfr Medina, 1989, p.218. Obsérvese más adelante que Rousseau sigue esta explicación de Condillac (*EOL* cap.XII).

<sup>410</sup> Rousseau ha elogiado en otras obras el lenguaje de acción: “(entre los antiguos) lo que se decía más vivamente no se expresaba mediante palabras, sino mediante signos; no se decía, se mostraba (...) ¡Qué atención entre los romanos a la lengua de signos (...) Todo en ellos era aparato, representación, ceremonia, y todo impresionaba sobre el corazón de los ciudadanos”. *Emile* IV, p. 648. Rousseau mezcla aquí situaciones del lenguaje gestual con escenificaciones institucionales que remiten, más bien, al sentido público y compartido de la fiesta republicana.

<sup>411</sup> Para el segundo caso ver *EOL*, XIX, p.425

<sup>412</sup> *EOL*, I, pp. 376-377. Es destacable que Rousseau tienda a asociar el gesto con situaciones emocionalmente negativas.

<sup>413</sup> *Ibid.* IX, p.395

Rousseau parece hablar de dispersión porque, en realidad, las primeras uniones son inestables, hay un fondo de libertad y el acercamiento protofamiliar no puede hacer pensar aún en un entramado social estable. La forma en que se describe el progresivo agrupamiento familiar tiene interés. En el *Segundo Discurso* la familia se describía como un efecto espontáneo del agrupamiento en las primeras formas de habitación, una unión basada en el instinto y el deseo sexual y que, por el hábito de la cohabitación acabará por engendrar sentimientos de afecto:

“El hábito de vivir juntos hizo nacer los más dulces sentimientos que hayan conocido los hombres, el amor conyugal y el amor paternal. Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad, tanto más unida cuanto que el apego recíproco y la libertad eran sus únicos lazos”<sup>414</sup>.

La unión familiar pasará a incorporar, sobre los elementos naturales del instinto y el deseo, la forma humana humano del afecto, suficiente para que la lengua adquiriera un uso doméstico sin, aparentemente, mayor capacidad de expansión. La libertad natural del hombre de la naturaleza y el calor humano le dan toda su fuerza a esta unión. Pero, su fuerza interna puede presagiar un efecto externo contrario, si bien, en principio, el mundo exterior apenas parece manifestarse. También en el relato del *EOL* la conciencia se forma por exclusión y negación de lo otro:

“Su cabaña contenía todos sus semejantes. Fuera de ellos y su familia, el universo entero no era nada para ellos”<sup>415</sup>.

Pero esta nada no parece inocua; de hecho, Rousseau va a describir esta nueva distancia entre los seres humanos con tintes negativos, lo que no era el caso del estado de naturaleza. Un periodo de turbulencia se cierne sobre el desarrollo de la especie.

#### 4- Estado de guerra y piedad

“En los primeros tiempos los hombres (...) no estaban ligados por ninguna idea de fraternidad común y no teniendo otro arbitrio que la fuerza se creían enemigos los unos de los otros .

Lo que ha llamado la atención de esta descripción en el *EOL* es que Rousseau parece situar esta época en una especie de estado de guerra hobbesiano, pues añade:

“No estaban unidos por ninguna idea de fraternidad común, y no teniendo ningún otro arbitrio que la fuerza se creían enemigos los unos de los otros (...) Un hombre solo sobre la faz de la tierra a merced del género humano debía de ser un animal feroz”<sup>416</sup>.

Esta sociedad comenzada<sup>417</sup> se convierte a su vez en un segundo estado de naturaleza, pero al modo hobbesiano; en ella comienza a asomar lo que según Hobbes era fruto de

---

<sup>414</sup> *Seconde Discours*, p. 168.

<sup>415</sup> *EOL*, IX, p. 396

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 395

<sup>417</sup> *Ibid.*, n. 3. La expresión *société naissante* está en el *Segundo Discurso*, p.176. Análogamente, en *Emile* Rousseau habla del despertar a la sexualidad de Emilio en estos términos :”Nacemos por así

la naturaleza humana y según Rousseau tiene un origen social: la violencia. Hay que remarcar que Rousseau no parece hablar de individuos aislados, pues supone ya las primeras uniones familiares. Este estado de guerra no es, sin embargo, permanente pues,

“los hombres, si se quiere, se atacaban cuando se encontraban, pero se encontraban raramente” (de tal modo que) “en todos los sitios reinaba el estado de guerra, y toda la tierra estaba en paz”<sup>418</sup>.

De hecho hay paz, pero todo encuentro se constituye como un estado de guerra y, aunque este estado de guerra es aquí en realidad algo incipiente y esporádico, se acabará extendiendo hasta acabar dominando el final de este período<sup>419</sup>. La génesis del estado de guerra es la ignorancia natural, cuya acción sobre las pasiones era nula cuando los hombres estaban aislados:

“No conociendo nada temían todo, atacaban para defenderse (...) el temor y la debilidad son las fuentes de la crueldad »<sup>420</sup>.

Conocer al otro es, primero, temerlo, segundo, sobredimensionarle en el lenguaje por efecto de ese temor, pero hay un tercer paso: el reconocimiento del otro como un igual. Traemos esto aquí a colación del segundo aspecto llamativo de este arranque del capítulo IX, pues, tras esta descripción más cercana a Hobbes, Rousseau introduce súbitamente el tema de la piedad. La función de la piedad es aquí doble: por una parte, explicaría la posibilidad de acceso a la sociabilidad y, por otra, atenuaría la descripción violenta de este estadio. En el relato paralelo del *Segundo Discurso* Rousseau había enfatizado la función de *l'amour de soi* y aquí, donde se habla del estado de guerra, pasa inmediatamente a hablar de la función de la piedad. Y aunque Rousseau ya había hablado de la piedad como soporte de la sociabilidad, sí ha llamado la atención que sostenga lo siguiente:

“Aquel que no ha reflexionado nunca no puede ser ni justo ni piadoso”.

Es cierto que la continuación de este razonamiento es perfectamente coherente con la explicación del *Segundo Discurso*, pues afirma que la misma carencia le impediría ser,

“malvado ni vengativo. Aquél que no imagina nada no siente nada más que a sí mismo; está solo en medio del género humano »<sup>421</sup>.

Esta es, en realidad, la situación del hombre de la naturaleza. El problema es que en el Prefacio del *Segundo Discuso* se dice que el amor de sí y la piedad son anteriores a la razón:

---

decirlo dos veces: una para existir y otra para vivir (...) Pero el hombre en general no está hecho para permanecer siempre en la infancia; sale de ella en el tiempo prescrito por la naturaleza (...) He aquí el segundo nacimiento del que he hablado; es así que el hombre nace verdaderamente a la vida y que nada humano le es extraño”, IV, p. 489-490.

<sup>418</sup> Ibid., p. 396, nuestro el paréntesis.

<sup>419</sup> *Seconde discours*, p.176

<sup>420</sup> *EOL*, IX, p.395

<sup>421</sup> *EOL*, IX, p.395. El concurso de estos dos principios, el amor de sí y la piedad, explicarían todas las reglas de derecho natural “sin que sea necesario de hacer entrar el (principio) de sociabilidad”. *Seconde Discours*, Preface, p.126.

“He creído percibir dos principios anteriores a la razón: uno que interesa ardientemente a nuestro bienestar y a nuestra conservación, otro que nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible y, principalmente, a nuestros semejantes”.<sup>422</sup>

De hecho, la piedad ha aparecido siempre en Rousseau como un concepto clave para replicar a Hobbes y su noción de estado de guerra. Así, en el fragmento, *L'état de guerre* dice:

“El hombre es naturalmente pacífico y temeroso (...) No es sino después de haber hecho sociedad con algún hombre que se determina a atacar a otro; no se hace soldado sino después de ser ciudadano (...) no hay guerra general del hombre contra el hombre». <sup>423</sup>

La guerra es un fenómeno entre Estados (de ahí el término “ciudadano” como condición de posibilidad), pero no entre individuos, aunque sí puede darse un grado de violencia no sistemática en las primeras uniones entre seres humanos. En el *Contrato social* lo repetirá. La diferencia con el *EOL* es que en este fragmento la piedad es también pre-racional:

“Si la ley natural no estuviera escrita más que en la razón humana sería poco capaz de dirigir la mayoría de nuestras acciones, pero está todavía más grabada en el corazón del hombre en caracteres imborrables (...) es ahí donde le grita que no está permitido sacrificar la vida de su semejante más que para la conservación de la suya, y donde le hace sentir horror de verter la sangre humana sin cólera, incluso cuando se ve obligado a hacerlo». <sup>424</sup>

La piedad es previa a la razón, es inherente al corazón humano y complementaria, e incluso subordinada, a *l'amour de soi* pues, moralmente, es posible sacrificar otra vida en función de la propia: el altruismo radical limita de modo natural con *l'amour de soi*. Rousseau sostiene que, de hecho, matar es poco habitual, por lo esporádico de las relaciones en este estadio pues,

“la guerra es un estadio permanente, y esas relaciones se dan raramente de hombre a hombre, pues todo entre los individuos está en un flujo continuo que cambia incesantemente las relaciones y los intereses». <sup>425</sup>

---

<sup>422</sup> *Seconde discours*, p. 126.

<sup>423</sup> «*L'état de guerre*», en *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, OC III, p. 601-602. Este fragmento formaba parte del proyecto de las *Instituciones políticas*, está redactado hacia 1758, OC III, p. introd.CXLVI. Podemos ver el mismo argumento sobre la guerra en *Du Contract social*: “los hombres que viven en su primitiva independencia no tienen entre ellos relaciones lo suficientemente constantes para constituir el estado de paz ni el estado de guerra, no son naturalmente enemigos. Es la relación de las cosas y no de los hombres la que constituye la guerra, y el estado de guerra, que no puede nacer de las simples relaciones personales, sino solamente de relaciones reales, la guerra privada o de hombre a hombre no puede existir, ni en el estado de naturaleza, donde no hay propiedad constante, ni el social donde todo está bajo la ley” I, IV, p. 356-357.

<sup>424</sup> *Ibid.* p.602

<sup>425</sup> *Ibid.* No hay guerra donde no hay propiedad ni Estado, esta idea se desarrolla en *Du Contract social* I, cap.IV: “Es la relación de las cosas, y no de los hombres, lo que constituye la guerra”, p. 357.

Sin duda es este un período lleno de contrastes pues a la ignorancia, el miedo y la violencia, más latente que real, hay que añadirles el despertar en el ser humano de su capacidad empática. Precisamente la relación causal entre esos tres elementos permite integrar el concepto de reflexión en el polo opuesto: la reflexión, la empatía, la no violencia, podrían caracterizar los contornos de esta caracterización de la piedad. Pero la relación interna de esta secuencia sigue siendo problemática, porque en el fragmento mencionado la razón sigue apareciendo como subordinada al sentimiento de la piedad, “grabada con caracteres imborrables”, es decir, innata, mientras que en el *EOL* se dice que sin reflexión no se puede ser compasivo (*pitoyable*). Hay también otro aspecto a considerar y es el contraste entre el carácter descriptivo del primer párrafo del capítulo IX y el segundo, claramente estructural. El primer párrafo –tal y como señalaba Duchet– induce a pensar en un proceso gradual tanto a nivel cognitivo como social, el segundo, en cambio, prescribe cómo se ordena nuestra estructura psico-afectivo-moral<sup>426</sup>. La dialéctica entre las pasiones y la razón arraiga en el origen más primitivo del ser humano y parece que debemos intentar graduar esa relación, tal y como se describe este proceso en el *Segundo Discurso*. Con todo lo plausible que es, a nuestro juicio, esta línea explicativa, no puede negarse que Rousseau hace aquí, más que en ninguna otra parte, un énfasis llamativo, y positivo, sobre la función preeminente de la razón en el orden de las pasiones morales. Derrida, en cambio, ha sostenido que Rousseau no habla de modo diferente a otros textos; resumimos aquí su argumentación<sup>427</sup>:

1 – En el *EOL* se dice: “la piedad, si bien natural al hombre”, luego la sigue situando en el plano innato y, por tanto, prerreflexivo. La piedad es innata y tan natural que el mismo Rousseau sugiere su extensión a todo el mundo natural cuando constata que la piedad “es tan natural que las bestias mismas dan a veces signos sensibles de ella”.<sup>428</sup>

2 – La piedad es despertada por la imaginación. Según Derrida, la diferencia entre la razón y la imaginación es en Rousseau “el nervio de todo su pensamiento”. La imaginación es diferente de la razón y, según Derrida, sería anterior y condición de posibilidad no sólo de la razón, sino de la libertad y perfectibilidad que ésta presupone, porque la sensibilidad y el entendimiento están atadas a la necesidad, son funciones pasivas, pero “sólo la imaginación es activa, y no se excita a las pasiones sino por medio de la imaginación”, dice Rousseau<sup>429</sup>. De este modo “esta piedad no se despierta a la humanidad, no accede a la pasión, al lenguaje, a la representación, no produce la identificación con el otro como otro yo más que con la imaginación. La imaginación es el devenir humano de la piedad”.<sup>430</sup>

<sup>426</sup> Duchet sostiene que muchos autores se equivocan por no distinguir « la piedad natural, tal como se ejerce en el estado de animalidad », expuesta en la primera parte del *Segundo Discurso*, de la “piedad que se despierta en el *Ensayo* (...) que reenvía necesariamente a un estado posterior», 1971, p.327. Sin embargo, Rousseau habla aún de piedad natural al final de la sociedad naciente: « ...las usurpaciones de los ricos, el bandidaje de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos ahogando la piedad natural (...) hicieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados », *Seconde Discours*, p. 176. No es lo mismo haberla situado estructuralmente en el *Segundo Discurso* que ponerla en juego “evolutivamente”, este es el problema a nuestro juicio.

<sup>427</sup> Derrida, 1967, pp.243ss

<sup>428</sup> *Seconde Discours*, p. 154, Derrida, 1967, p. 262

<sup>429</sup> *Lettre au Prince de Wurtemberg*. (10.11.63), cfr. Derrida, 1967, p. 260

<sup>430</sup> Derrida, 1967, p. 262. La respuesta de Starobinski en *EOL*, p. 395, n. 4 nos parece, con todo, pertinente: el debate sobre los problemas alrededor del concepto de piedad no está cerrado. Él mantiene que hay un doble estatuto de la piedad: uno preracional, descrito en el Prefacio y en la primera parte del *Seconde Discours* (p.154), otro posracional donde, como en el *EOL* y en *Emile*, la piedad precisa del juego comparativo de la razón; recordemos que, mientras en el *Seconde Discours* equipara a la piedad y al amor de sí, en *Emile* pone a éste como principio y a la piedad como derivada (*Emile* II, p. 322): “Esas dos facultades (reflexión e imaginación), cuyo emergencia es más tardía, contribuyen a la pérdida de la

El corolario de la posición de Derrida es el papel preeminente de la imaginación en el desarrollo cognitivo, lenguaje incluido. Esto conecta perfectamente con la teoría pasional del lenguaje y permite entender el sentido de la expresión “pasiones morales” como el modo de verse afectado, e interconectado, con toda forma de humanidad. Ahora bien, convendría no segmentar en exceso esta facultad. La psicología evolutiva de Rousseau describe un desarrollo integrado de las facultades cognitivas, incluidas la capacidad intelectual que en principio, está limitada por su adherencia a la experiencia concreta y a un contacto reducido, y que no es ajena a un comportamiento moralmente egocentrista. Esta descripción choca con la afirmación según la cual quien no ha reflexionado no puede alcanzar un estatus moral: no es ni bueno ni malo, dice Rousseau en el *EOL*. Como dijimos, este era el estado del hombre de la naturaleza, pero ya no lo es en los primeros tiempos. De aquí la ambigüedad, pues la moralidad humana asoma con dos rostros bien diversos: el individual en la descripción de los primeros tiempos, el universal de la piedad en la concepción de Rousseau. La evolución de las capacidades intelectuales, en su conjunto, parece clave. Rousseau dice que: “se creían enemigos unos de otros”, pero se trataba de una creencia distorsionada por su debilidad e ignorancia. Para dar el paso compasivo hacia el otro, la piedad necesita apoyarse en una cierta idea de igualdad respecto al otro; por ejemplo, no habría compasión con el supuesto *geant*, pues no es un hombre. Pero su restitución humana precisaría de algún tipo de capacidad intelectual que nos permita trascender nuestra individualidad: observación, asociación, memoria, imaginación...son funciones presupuestas aquí. Rousseau remarca en el *EOL* las pasiones, en general; en este pasaje enfatiza el rol de la imaginación; en el *Segundo Discurso*, la capacidad de comparar ideas. Esta misma relación entre desarrollo cognitivo y moral reaparece en el *Emile*, donde Rousseau dirá que para que nazca la piedad, primer sentimiento del corazón, es preciso que Emile “(haya) reflexionado sobre los seres humanos”, viendo sufrir y comparando ideas<sup>431</sup>. Este es también el problema que trata Rousseau en el *EOL* tras hablar de la piedad: “La reflexión nace de las ideas comparadas”<sup>432</sup>. La capacidad de comparación –que presupone otras funciones cognitivas- es, por tanto, una capacidad fundamental para entender el proceso de emergencia de la piedad.

En fin, el estatuto de la piedad en el *EOL* es ambiguo, como lo es el estado de guerra que describe Rousseau: ambos son latentes y lo que excusa a ambos de actuar es la distancia entre los seres humanos. Parece como si la naturaleza actuara aún en favor de una separación y retención de las potencialidades humanas, sean estas positivas o negativas. Este periodo intermedio entre la salida de la naturaleza y la entrada en sociedad es la tierra de nadie en que se conformarán los claroscuros del espíritu humano:

“La edad de las cabañas, a mitad de camino entre la vida salvaje y la vida social, no es sino la de las contradicciones: natural e inhumana, costumbres feroces y corazones tiernos, tanto amor por sus familias y aversión por la especie. Esos colores contrastados evocan a la vez los ‘primeros desarrollos del corazón’ en el seno de las familias y una ‘ferocidad’ que se prolonga en una aversión por la especie que es como el anverso de la primera socialización”<sup>433</sup>.

---

inmediatez natural; una vez separado de lo que fue su unidad primera, el hombre no puede apelar más que al buen uso de la reflexión y de la imaginación para hacer habitables el mundo de la ley civil y el mundo de la *rêverie*. Es el principio del remedio en el mal”, OC V, p.1560. El paréntesis es nuestro.

<sup>431</sup> *Emile* IV, p. 505: “Para hacerse sensible y compasivo es preciso que el niño sepa que hay seres semejantes a él que sufren lo que él ha sufrido, que sienten los dolores que él ha sufrido (...) Sólo sufrimos en tanto que juzgamos que él sufre”.

<sup>432</sup> *EOL*, IX, p.396.

<sup>433</sup> Duchet, 1971, p. 348. Ferocidad no belicosa, puntualiza Derrida.



## 5- Salvajismo – barbarie – civilización

“El salvaje es cazador, el bárbaro pastor, el hombre civil es agricultor (...) los primeros hombres fueron cazadores o pastores y no agricultores, los primeros bienes fueron rebaños y no campos”<sup>434</sup>.

La armonización de esta secuencia con la Biblia podría ser problemática, pues allí se dice que Caín o Noé, cultivaban. Pero la edad patriarcal -dice Rousseau- es muy posterior a los primeros tiempos pre o protohistóricos, de los que no hay testimonio escrito. Rousseau se remonta más hacia atrás, hasta una época primigenia de cazadores nómadas, violenta, seguida de un posterior asentamiento con el pastoreo, “padre del reposo y de las pasiones ociosas”. La agricultura surgirá después, pues presupone las técnicas que la desarrollan, junto a las capacidades que las inventan, e introducirá “la propiedad, el gobierno, las leyes y, por grados, la miseria y los crímenes”<sup>435</sup>. Esto permite establecer estos tres estadios de la evolución humana: salvajismo (cazador), barbarie (pastor), civilización (labrador), la secuencia que va de la salida del estado de naturaleza al pleno estado social.

Aún así, Rousseau trata de hacer compatible su secuencia con lo que se narra en la Biblia:

« Adán hablaba, Noé hablaba (...) al dividirse los hijos de Noé abandonaron la agricultura y la lengua común pereció con la primera sociedad (...) esparcidos en ese vasto desierto del mundo, los hombres recayeron en la estúpida barbarie”<sup>436</sup>.

Pero, al conciliar su discurso con el bíblico, aunque a la vez ha remarcado la distancia temporal entre los patriarcas y los primeros tiempos, Rousseau altera las categorías que él establece, pues los salvajes no serían ahora sino los hombres que hasta aquí se describían como en un estadio intermedio de barbarie. Este término lo usa también cuando dice que la lengua universal es “aproximadamente la que tiene hoy diversas naciones salvajes”<sup>437</sup>. Los términos, y también los estadios, adquieren una indudable flexibilidad.

Ahora bien, el mismo Rousseau señala que habla de “los tres estadios del hombre considerado en relación a la sociedad”<sup>438</sup>. Esto hace que ‘salvaje’ signifique una cosa, aplicado al estado de naturaleza y otra aplicado al estado social. Así, por ejemplo J. L.

---

<sup>434</sup> *EOL*, IX p. 400 y p. 396-7, respectivamente.

<sup>435</sup> *Ibid.* p. 400

<sup>436</sup> *Ibid.* p.398-399. El sentido despectivo del término barbarie, aquí como en las primeras líneas del *Primer Discurso*, donde compara implícitamente a la Edad Media con un periodo de barbarie, ¿debe ser entendido como un problema de equivocidad lingüística? Más bien parece como si Rousseau adoptara otra perspectiva, que consiste en enfocar el periodo en función de su progreso y no en relación con su proximidad al origen.

<sup>437</sup> *Seconde Discours*, p.167. Rousseau ha marcado, tanto en el *Segundo Discurso* como en el *EOL*, sus distancias con el Primitivismo, la idea según la cual los actuales pueblos primitivos están en el estado pristino de naturaleza. Esto no evita las continuas referencias que podemos tomar en sentido, más bien, analógico. Igualmente la terminología hay que relativizarla un tanto, pues ‘salvaje’, en este contexto, alude al estadio posterior al de naturaleza. Por ejemplo “los salvajes de América no hablan” es un ejemplo de cómo el término se emplea para hablar del período de salida de ese estado, *EOL* cap IX, p.395, y segunda nota del autor. En el *Seconde Discours* compara claramente las sociedades primitivas (a las que denomina “salvajes”) con el período de barbarie, pues durante el elogio de la época de las cabañas, dice: “El ejemplo de los salvajes encontrados caso todos en ese punto parece confirmar que el género humano está hecho para permanecer en él siempre”, p. 171. Como ya se ha señalado, las aclaraciones más oportunas sobre el problema del primitivismo han sido aportadas por Lovejoy.

<sup>438</sup> *EOL*. IX, p. 400

Guichet<sup>439</sup> habla de esta doble perspectiva del salvaje, dependiendo del lado desde el que se enfoque: la animalidad o la humanidad. Ambos han sido distinguidos en la obra científica del siglo XX: *l'homme nu*, según la expresión del antropólogo Lévi-Strauss y *the naked ape* según la expresión del etólogo Desmond Morris. Así, el salvaje es, al principio, “el hombre del puro estado de la naturaleza”, cercano al estado animal pues “está dejado a su solo instinto”, pero humano en cuanto es “un agente libre”. Sin embargo, *l'homme de la nature* se entremezcla en la segunda parte del discurso y en el EOL con *l'homme en la nature*, hombre que evoluciona de la familia a la tribu, agrupándose en incipientes sociedades, bien cazadoras (“las más activas”), bien pastoriles (“la mayoría”, siempre según Rousseau). Así, para Guichet:

“No habría dos, sino tres formas de ‘sociedad’ tribal (...) la de los primeros comienzos, fundada sobre una economía de recolección y de caza, pero todavía retenida por la piedad natural, a continuación la de la caza sistemática y también de la guerra y, finalmente, la pacífica de la ganadería»<sup>440</sup>.

Y, entre las dos últimas, que llegan a ser contemporáneas, “la proximidad y el alejamiento en relación al puro origen (...) habría que interpretarlas de modo no esencialmente temporal, sino, sobretodo, estructural»<sup>441</sup>.

Así, por ejemplo, entre el salvaje cazador y el bárbaro pastor, se produce un acercamiento del segundo a los orígenes por sus condiciones morales, pese a que el primero parece evolutivamente anterior -recordemos que la bondad natural tiene un carácter extra-moral para Rousseau-. Pero, mientras el arte de la caza no conforma sociedad, por la necesidad del nomadismo, rasgo propio del estado de naturaleza, la ganadería sí lo hará. Ahora bien, el arte pastoril “padre del reposo y de las pasiones ociosas es aquel que se basta el que más a sí mismo”<sup>442</sup>, rasgos estos -la pereza y la autosuficiencia- también propios del estado de naturaleza. Incluso, añadimos, la sociedad bárbara parece estar en una relación de solidaridad y armonía con la naturaleza muy cercana a la del estado de naturaleza. Nada de esto se podrá atribuir a la agricultura, que introducirá “la propiedad, el gobierno, las leyes y, por grados, la miseria y los crímenes”.

Para Duchet, en cambio, no hay confusión en las categorías evolutivas de Rousseau. Este autor insiste en que hay que distinguir muy claramente los estadios propuestos por Rousseau, esta sería para él la clave de comprensión; pero, para reforzar su argumento, Duchet nos reenvía a una cita del *Emile* que nos llevará a abordar el problema de las categorías roussonianas desde otra perspectiva:

“Es imposible, en una obra, dar siempre los mismo sentidos a las mismas palabras. No hay una lengua lo suficientemente rica (...) A pesar de eso, estoy persuadido que se puede ser claro (...) no dando siempre las mismas acepciones a las mismas palabras, sino haciendo de suerte, tantas veces como se emplee cada palabra, que la acepción que se le da esté suficientemente determinada por las ideas que se le

---

<sup>439</sup> J.L. Guichet, *Rousseau l'animal et l'homme*, Les éditions du cerf, París, 2006, « *Les deux sauvages* » pp 295-304

<sup>440</sup> Ibid., p. 302. En opinión de este autor es el influjo del primitivismo el que lleva a Rousseau a esta superposición: “Ese ‘segundo salvaje’ real y ‘en persona’ aparece a los ojos de los europeos que lo encuentran como la figura misma de la naturaleza, del origen», p. 300. Rousseau ha hablado, sin embargo, del estado de barbarie como “*un juste milieu*” entre el estado de naturaleza y el de civilización, *Seconde Discours*, p. 171. Del mismo modo, sostiene que el estado de naturaleza está “a igual distancia de la estupidez de los brutos que de las funestas luces del hombre civil”, *ibid.* p.170.

<sup>441</sup> Ibid.p.302-303

<sup>442</sup> Ibid. p. 400

relacionan, y que cada periodo en que esa palabra se encuentra le sirve, por así decirlo, de definición (...) Con esto yo no creo contradecirme en mis ideas, pero no puedo negar que me contradiga a menudo en mis expresiones »<sup>443</sup>.

Los significados no se seguirían sólo de las definiciones, sino de un campo de relaciones que en cada momento permitirían establecerlos contextualmente. Los límites del lenguaje serían más móviles de lo que parecen, según Rousseau, lo que no estaría en discordancia con su propia teoría sobre el lenguaje, si pensamos en la distancia contextual entre el lenguaje oral y el escrito: la ausencia de interlocutor y la imposibilidad de *feed-back* hacen que en el lenguaje escrito se puedan acumular ambigüedades; esto no proviene del habla propiamente:

“ (en) La lengua latina, que en sus comienzos era mucho más hablada que escrita, no era natural encontrar en los discursos equívocos que no procediesen sino de la ortografía”<sup>444</sup>.

Ahora bien, ¿es sólo un defecto del lenguaje escrito? La situación es extraña, porque todo lo que pierde el habla en pasión lo gana la escritura en precisión. Sin embargo, esta precisión conlleva una mayor ambigüedad, como si la escritura no fuera, en realidad, capaz de satisfacer los imperativos de racionalidad unidos al desarrollo del lenguaje –de ahí el debate, que Rousseau conocía, sobre la universalidad de una lengua de carácter matemático suscitado por Leibniz-. Más que resolver un problema sobre la ambigüedad de las categorías antropológicas de Rousseau, Duchet parece proporcionar aquí una pieza interesante sobre la inexactitud intrínseca del lenguaje científico, según los presupuestos de la misma teoría del lenguaje de Rousseau.

Señalados suficientemente los problemas de ambigüedad que abarcan estos periodos y las razones que pueden justificarlo, debemos dar una descripción de la evolución histórica. Tomando como punto de partida hipotético la salida del estado natural, se va a producir una casi inmediata diversificación humana en dos modos de vida:

“En este estado de embrutecimiento (...) los más activos (...) se hicieron entonces cazadores, violentos, sanguinarios, con el tiempo guerreros, conquistadores, usurpadores” (en cambio) “la mayoría, menos activa y más pacífica, se detuvo lo más pronto que pudo, junto a los animales, los domesticó, los volvió dóciles a la voz del hombre (...) y así comenzó la vida pastoral»<sup>445</sup>.

La voz penetra en lo más profundo, no sólo de la estructura humana, sino incluso de la animal, propiciando el acercamiento y la domesticación. Hay aquí una conexión casi telúrica entre lo animal y lo humano, que muestra esa peculiaridad de la voz humana que, procedente del “grito de la naturaleza” es, sin embargo, capaz de humanizar a la naturaleza en su proceso autohumanizador. Esta imbricación es tanto más llamativa cuanto que mientras que el arte de la caza no conformará sociedad, el arte pastoril sí: la unión con el animal permite la socialización y humanización, en tanto que la lucha contra él no.

---

<sup>443</sup> *Emile*, II, p.345, nota del autor; cfr. Duchet, 1971, p. 328

<sup>444</sup> « *Prononciation* », en *Melanges de littérature et de morale*, p. 1249

<sup>445</sup> *EOL*, IX, p.399, nuestro el paréntesis.

Ahora bien, la socialización conlleva su contrafigura negativa: la desigualdad humana acecha bajo las primeras formas (tal vez aún comunitarias) de propiedad. Según la descripción del *Segundo Discurso*,

“esta fue la época de una primera revolución que formó el establecimiento y la distinción de las familias, y que introdujo una suerte de propiedad”<sup>446</sup>.

Y aunque esto fue origen de “querellas y combates”, pues los fuertes se habían adelantado a los débiles en la construcción de cabañas, pronto todos imitaron esta forma de habitación. La imitación, por tanto, sustituyó al enfrentamiento y, en esta circunstancia “cada familia se convirtió en una pequeña sociedad”<sup>447</sup>.

## 5.El Sur

Hizo falta que la naturaleza determinase las circunstancias y origen de las diferentes lenguas:

“Las asociaciones de los hombres son en gran medida obra de los accidentes de la naturaleza (...) en cuanto a los medios que unen a los hombres, están determinados por el clima y por la naturaleza del suelo. Es, por tanto, también por las mismas causas que hay que explicar la diversidad de las lenguas y la oposición de sus caracteres»<sup>448</sup>.

Si en el capítulo II del *EOL* se decía que el efecto de las primeras necesidades naturales fue separar a los seres humanos -de ahí que la necesidad no cree lenguaje, al menos en un principio- ahora se afirma que nuevas necesidades les unirán y les forzarán a hablar. Rousseau no deja de presuponer una cierta teleología natural en todo el proceso, al expresarlo de este modo:

“...separar a los hombres y no acercarlos. Fue necesario para que la especie se extendiera y para que la tierra se poblara rápidamente; si no, el género humano se habría amontonado en un rincón del mundo, y todo el resto habría permanecido desierto”.<sup>449</sup>

Ahora en cambio, nuevas causas naturales trabajan en favor del agrupamiento humano:

“Los diluvios particulares, los mares desbordados, las erupciones de los volcanes, los grandes terremotos (...) todo lo que debió aterrorizar

---

<sup>446</sup> *Seconde Discours*, p. 167, n.7: « Esta primera revolución, que no instaura aún el verdadero ‘estado civil’, no cambia nada de las actividades primitivas de recolección, y de caza. Ninguna división del trabajo interviene aún en ese estadio, que corresponde más bien al paleolítico de nuestros prehistoriadores ».

<sup>447</sup> Ibid. p.168. Rousseau habla de la comodidad como el primer yugo social. Podríamos decir entonces que la comodidad es la deformación social de la pereza, rasgo del hombre de la naturaleza. Por otra parte, Rousseau pasa por alto aquí la cuestión de la escritura, que ya había tratado en el cap. V donde dice que a cada estadio le corresponde un tipo de escritura, *EOL*, V, p.385.

<sup>448</sup> *EOL*, IX, p. 402, 400

<sup>449</sup> Ibid., II, p. 380

y dispersar a los salvajes habitantes de un país debió después reunirlos».<sup>450</sup>

Ahora bien, Rousseau no deja de remitir en el *EOL* a la intervención de una mano extranjera, sea la providencia divina o una suerte de teleología natural:

“Las tradiciones sobre las desgracias de la tierra (...) muestran de qué instrumentos se sirvió la providencia para forzar a los humanos a aproximarse (...) Quien quiso que el hombre fuera sociable tocó con su dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. A partir de ese ligero movimiento veo cambiar la superficie de la Tierra y decidir la vocación del ser humano”.<sup>451</sup>

En *L'influence des climats sur la civilisation* se ve también cómo el expediente divino y el natural se conjugan:

« Si la eclíptica se hubiera confundido con el ecuador, quizás no hubiera habido nunca emigración (...) Inclinarse con el dedo el eje del mundo o decir al hombre: cubre la tierra y se sociable, fue la misma cosa para Aquél que no tiene necesidad de mano para actuar ni de voz para hablar ».<sup>452</sup>

Para Dios no habría separación entre los diferentes modos de expresión: su dedo o su voz dicen lo mismo; Eco lo ha sintetizado en la metáfora de la escritura divina: « el mundo se presenta (...) como un libro escrito por el dedo de Dios »<sup>453</sup>. Derrida, en cambio, ha calificado la explicación de Rousseau como de ficción: “(Rousseau) debe incluso simular que renuncia a la explicación natural para recurrir a la hipótesis de la institución divina (...) Esta ficción tiene la ventaja de esbozar un modelo de explicación de la salida de la naturaleza; salida que es a la vez absolutamente natural y absolutamente artificial”<sup>454</sup>.

Una interpretación acorde con el espíritu musical de Rousseau es la de David Medina: Rousseau, siguiendo el mecanismo narrativo de la ópera, usaría aquí una variante del descenso a los infiernos, en este caso una “geología sagrada” inspirada, en último extremo por Thomas Burnet (*Telluris theoria sacra*, 1680): “El gesto de Dios, desencadenante de todas las catástrofes (...) podía representarse (...) bajo el aspecto de lo que Burnet había considerado como uno de los múltiples efectos del hundimiento de la corteza terrestre: una línea desplazada en la naturaleza bastó a Dios para cambiar su aspecto. Tomó el eje de la Tierra y lo inclinó un poco hacia las estrellas del Norte”<sup>455</sup>.

Para Medina parece evidente que Rousseau introduce a Dios en el *EOL* y que, “estas ideas, por más que un tanto camufladas, estaban ya en activo en el *Segundo Discurso*”. Sin embargo, este camuflamiento y la ambigua explicación religiosa del *EOL* tendrían – según él – una explicación última más bien relacionada con la seguridad personal de Rousseau: “Dios podría ser acusado (del mal en el mundo) y esta sola razón parece

---

<sup>450</sup> Ibid., IX, p.402

<sup>451</sup> Ibid. p. 401

<sup>452</sup> “*L'influence des climats sur la civilisation*”, *Fragments politiques*, p. 531. Ver también *EOL*, IX, p. 401, n.2.,

<sup>453</sup> Eco, 1994, p. 25

<sup>454</sup> J. Derrida, “*La lingüística de Rousseau*”, en VVAA, *Presencia de Rousseau*, 1972, pp.31, 34.

<sup>455</sup> Medina, 1988, p. 392 La cita interna es de Burnet.

explicar las continuas reticencias que impidieron la publicación del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*”<sup>456</sup>.

La supuesta presencia de las ideas religiosas en el *Segundo Discurso*, en torno al origen del lenguaje, ha sido ya expuesta y cuestionada. En realidad, se trata de una obra donde difícilmente Rousseau podría encomendarse al expediente teológico si no fuera en contra de sus propios hallazgos teóricos. El *Segundo Discurso* es una obra donde la descripción natural y la meditación histórico-filosófica se bastan para dar cuenta de la naturaleza humana; la descripción paralela al momento que narra el *EOL*, en la línea de Buffon, lo evidencia una vez más:

“Grandes inundaciones o terremotos de tierra rodearon de agua o de precipicios cantones habitados; revoluciones del globo separaron y cortaron en islas porciones del Continente. Se entiende que entre hombres así unidos, y forzados a vivir juntos, debió de formarse un idioma común más bien que entre aquellos que erraban libremente entre los bosques de la tierra firme”.<sup>457</sup>

En cualquier caso, la introducción de la acción divina sería tardía, pues la naturaleza humana ya estaba constituida; coincidimos en esto con la opinión de Goldschmidt: “Contingentes o providenciales, esas causas que van a ‘forzar a los humanos a proximarse’ son ajenas a la constitución primitiva y natural de aquellos”.<sup>458</sup>

Starobinski lo ha calificado de teleología natural, lo cual parece muy acertado. Aunque podamos adjudicárselo al azar, es como si la naturaleza se hubiera propuesto una finalidad al empujar a los seres humanos a la separación y otra al promover su unión. Los accidentes naturales unieron lo que la naturaleza, en sentido general, había creado separadamente, propiciando en este caso el surgimiento de las lenguas. Podríamos hablar de una dialéctica que lleva, en un primer momento, a la creación del lenguaje natural, en un segundo momento a su particularización cultural y, en un tercer momento a la negación de esa particularización, que llegará mucho más adelante, mediante la eliminación de los rasgos naturales del lenguaje por el progreso de la razón y, consecuentemente, la homogeneización de todas las lenguas.

Fue por tanto la naturaleza quien promovió, mediante el aislamiento de los nichos ecológicos, la deriva cultural. Las primeras poblaciones surgieron en el Sur, gracias a la bonanza del clima y a la fertilidad del suelo. Sin embargo, en estas poblaciones el tiempo parece ralentizarse de repente y las formaciones sociales apenas se van a desarrollar: los pueblos del Sur son los primeros en poblarse y los últimos en progresar en su estructura socio-política:

“(los pueblos del sur) han sido los primeros poblados y los últimos donde las naciones se han formado, porque allí los hombres podían pasarse más cómodamente los unos sin los otros, y las necesidades que hacen nacer la sociedad se han hecho sentir más tarde”.<sup>459</sup>

---

<sup>456</sup> Ibid. p. 393, 395

<sup>457</sup> *Seconde Discours*, p. 168-169. Este escenario es descrito por Buffon, en su *Histoire naturelle: théorie de la terre*: “una infinidad de revoluciones, de transtornos, de cambios particulares y de alteraciones sobre la superficie de la Tierra, tanto por el movimiento natural de las aguas del mar como por la acción de las lluvias (...) (no es posible poner en duda que) el mar no haya podido ocupar sucesivamente el lugar de la tierra » , *ibid.*, .n.4.

<sup>458</sup> Goldschmidt, 1982. p. 239

<sup>459</sup> *EOL*, IX, p.400, el paréntesis es nuestro.

Esta ralentización e incluso estancamiento de la evolución cultural es vista por Rousseau de un modo positivo. Los pueblos del Sur han podido alargar esta especie de idilio comunitario-libertario, “primavera perpetua sobre la tierra.”, donde los hombres vivían rodeados de “agua, ganados y pastos”, pues en ellos las condiciones naturales harían menos necesarias las creaciones técnicas<sup>460</sup>. El equilibrio ecológico era tal que parece no afectar ni a la propiedad ni a la posibilidad de progreso. Sin embargo, es en el contexto de este receso evolutivo en el que se da el progreso del lenguaje:

“El uso de la palabra se establece o se perfecciona insensiblemente en el seno de cada familia (...) Se entiende que entre hombres así unidos, y forzados a vivir juntos, debió formarse un idioma común”.<sup>461</sup>

El paso de la vida familiar a la sociedad tribal queda dentro del límite de este equilibrio, aunque las diferencias en torno al lenguaje sí son significativas, pues en el primer caso el lenguaje familiar está más próximo al lenguaje de acción, mientras que en el segundo es precisa ya una cierta convención social:

« Las verdaderas lenguas no tienen un origen doméstico, sólo una convención más general y más durable las puede unir ». <sup>462</sup>

Pero el relato de Rousseau sobre la emergencia de las lenguas incorpora en el *EOL* otros aspectos simbólicos interesantes. Por ejemplo, la doble función del agua en el acercamiento humano: primero, al separar el continente en islas, los seres humanos se vieron obligados a acercarse, surgiendo una unísono sociedad y lengua:

« Así, es muy posible que (...) los insulares nos hayan traído el uso de la palabra; y es al menos muy verosímil que la sociedad y las lenguas hayan tenido nacimiento en las islas ». <sup>463</sup>

En un segundo momento, el agua propiciará las primeras uniones amorosas entre clanes pues, si el calor del fuego creó el primer sentimiento de humanidad al reunir a los hombres, serán las cálidas fuentes y ríos del sur los centros de creación y difusión de las lenguas. En esta dialéctica de los elementos, parece como si el calor uniera y el agua hiciera hablar. Y entre el fuego, propiciador de la primera forma física del afecto, y el agua, que propicia la pasión amorosa, la segunda se impone:

“Los hombres pueden pasarse menos sin agua que sin fuego. Los bárbaros, sobre todo, que viven de sus rebaños, tienen necesidad de abrevaderos comunes, y la historia de los más antiguos tiempos nos enseña que, en efecto, es ahí donde comenzaron sus tratados y sus querellas”<sup>464</sup>.

---

<sup>460</sup> “La abundancia de las aguas puede retardar la sociedad (...) en los lugares áridos hubo que concurrir para cavar pozos”, *ibid.* p. 403

<sup>461</sup> *Seconde Discours*, p.168-169

<sup>462</sup> *EOL*, IX, p. 395

<sup>463</sup> *Seconde Discours*, p.169. Qué es lo que debe entenderse aquí por palabra es una cuestión interesante. Em cambio, el término lengua se atiene en su sentido a la variedad idiomática.

<sup>464</sup> *EOL*, IX, p. 403. Agua y calor son elementos fundamentales en el surgimiento de la humanidad, según el relato de Diodoro de Sicilia que Rousseau pudo leer en Lamy: “la Tierra, que estaba todavía húmeda, fue calentada por el calor del sol y, volviéndose fecunda, produjo los hombres (...) Aprendieron por experiencia que les era ventajoso vivir juntos para defenderse (...) en principio se habían servido de

En los climas cálidos del Sur hay que diferenciar entre las zonas naturalmente fecundas y las áridas. Es en las segundas donde se produce en realidad la evolución que permitirá explicar el origen de las lenguas. Quienes no tenían agua, se reunían y hacían pozos, y allí, según Rousseau, se producirán los encuentros amorosos que harán hablar al amor esa lengua musical.<sup>465</sup>

En todo este proceso de humanización auspiciado por la naturaleza hay una paradoja que Rousseau constata: los elementos naturales –detonantes del acercamiento humano– parecen ponerse en guerra y el hombre, sin embargo, parece congraciarse con la naturaleza –pues aún no ha llegado la revolución técnica que comenzará a transformar el medio–. Las primeras formas de socialización manifiestan, tanto en su relación con el mundo animal como natural, una relación de equilibrio ecológico que, unido al limitado desarrollo social, llevará a Rousseau a ensalzarlas como el justo medio en el que la humanidad debiera haberse detenido.

Mediante la fórmula “catastrofista” Rousseau ha encontrado una doble explicación sobre las lenguas: la unión de los seres humanos en diferentes naciones, que explicaría el origen de las lenguas, y la separación física entre ellas, que explicaría su diversidad. Como dice Derrida, la tipología (de las lenguas) viene de la topología<sup>466</sup>. A la necesidad natural le sustituirá después el desarrollo técnico y a éste le acompañará la evolución de las formas sociales, teniendo en cuenta que a mejores condiciones del medio menos evolución o, mejor dicho, cuanto peor clima más laboriosidad y, por tanto, mayor progreso y alejamiento de las condiciones ideales de este estadio. Sin embargo, la adaptación al medio no es la explicación última de la aparición de las lenguas, pues estas no son una función de la necesidad. Es el amor quien hará hablar a los seres humanos. Rousseau, que antes había hablado de la protoforma de la familia como de un hecho aún más cercano de la animalidad que de la humanidad, retoma el tema y la hace renacer, tras las catástrofes naturales, unida por lazos de afectos que se prolongan entre sus descendientes:

“Allí se formaron los primeros lazos de las familias; allí fueron las primeras citas de los dos sexos”<sup>467</sup>.

En su descripción de los pueblos del Sur, Montesquieu los había descrito como determinados al amor por el clima: “Con esta delicadeza de órganos que tienen en los países cálidos, el alma está soberanamente emocionada por todo lo que tiene relación con los dos sexos. Todo conduce a este objeto »<sup>468</sup>. Este carácter fuertemente apasionado de las gentes del sur haría “que se ame el amor por sí mismo: él es la causa única de la felicidad, él es la vida ». Pero Montesquieu parecía reprobar las cualidades morales de los pueblos del Sur: “Aproximaos a los países del sur, creeréis alejaros de la moral misma: las pasiones más vivas multiplicarán los crímenes; cada uno pretenderá conseguir todas las ventajas sobre los otros (...) Veréis pueblos inconstantes en sus maneras, en sus vicios incluso, y en las virtudes. El clima no tiene allí una cualidad bastante determinada para fijarlos”<sup>469</sup>.

---

palabras confusas y groseras, las cuales pulieron a continuación, *La Rhétorique ou l'art de parler*, Livre I, cap XV, p. 75-76.

<sup>465</sup> Ibid. p. 405. “Si toda la tierra hubiera sido igualmente fértil, quizás los hombres no se hubieran aproximado nunca », “*L'influence des climats*”, en *Fragments politiques*, p.533

<sup>466</sup> Derrida, *Presencia de Rousseau*, p. 35

<sup>467</sup> *EOL*, IX, p. 405

<sup>468</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XIV, chap. II, p. 477

<sup>469</sup> Ibid.



Esta situación, por cierto, haría aún más necesaria la presencia de un legislador: “Los pueblos de esos climas tienen más necesidad de un legislador sabio que los pueblos del norte”, porque “desde el tiempo de los romanos, los pueblos del norte de Europa vivían sin artes, sin educación, casi sin leyes (unidos) únicamente por el sentido común asociado a las fibras groseras de esos climas »<sup>470</sup>.

Si bien Rousseau describe a estas poblaciones bajo el influjo, un tanto exótico si se quiere, de una sensualidad muy similar a la que encontramos en Montesquieu, su valoración del modo de vida y organización difiere largamente de la de éste. De hecho, podemos decir que Rousseau va a reencontrar en esta ‘fábula de fuentes’ la nueva imagen edénica. Esta vez no será la soledad del hombre salvaje, feliz en su simplicidad y completo en su ensimismamiento, sino el encuentro amoroso entre jóvenes inocentes, el que representará la verdadera condición humana:

“Las chicas jóvenes venían a buscar el agua para el hogar, los jóvenes hombres venían a abreviar sus rebaños. Allí, los ojos acostumbrados a los mismos objetos desde la infancia comenzaron a ver otros más dulces. El corazón se emocionó con esos nuevos objetos, un atractivo desconocido lo hizo menos salvaje, sentía el placer de no estar solo”.<sup>471</sup>

El relato paralelo que hace Rousseau en el *Segundo Discurso* sobre esta época de las Cabañas no es tan idílico. En él se acentúan más los defectos de las pasiones sociales (envidia, orgullo...) producidas por el progreso las capacidades intelectuales; así, tras los primeros encuentros entre jóvenes, la dialéctica de la pasión aparece dibujada en todos sus contornos:

“Se acostumbran a considerar diferentes objetos y a hacer comparaciones; adquieren insensiblemente ideas de mérito y de belleza que producen sentimientos de preferencia. A fuerza de verse ya no pueden prescindir de volverse a ver. Un sentimiento tierno y dulce se insinúa en el alma, que se transforma en un furor impetuoso ante la más mínima oposición: los celos se despiertan con el amor; la discordia triunfa y la más dulce de las pasiones recibe sacrificios de sangre humana”.<sup>472</sup>

Es también en este momento, según el *Segundo Discurso*, cuando surge la forma de “una nación particular”. En el *EOL*, la mirada de Rousseau sobre este período es mucho más idílica al obviar precisamente el desarrollo negativo de las afecciones sociales, como si describiera dos formas distintas de amor: una social, otra literaria. El contraste es más evidente cuanto que –si tomamos el relato de ambos textos como relativo al mismo período– Rousseau va a hablar, en el *Segundo Discurso*, del deseo de reconocimiento como fuente de la violencia atribuida por Hobbes al estado de naturaleza:

“Tan pronto como los hombres hubieron comenzado a apreciarse mutuamente y que la idea de la consideración fue formada en su espíritu, cada uno pretendió tener derecho (...) Es así que, cada uno castigando el desprecio que se le había testimoniado de una manera

---

<sup>470</sup> Ibid. p.478, nuestro el paréntesis.

<sup>471</sup> *EOL*, IX, p. 406-407. Sobre la interioridad/exterioridad ver *Seconde Discours*, p.166, n.1

<sup>472</sup> *Seconde Discours*, p. 169.

proporcionada al caso que hacía de sí mismo, las venganzas se hicieron terribles, y los hombres sanguinarios y crueles”.<sup>473</sup>

Pero esta sociedad incipiente, que carecía aún de leyes y se orientaba con facilidad hacia la violencia, es en muchos aspectos la misma y pacífica sociedad que Rousseau describe en el *EOL* como descubriéndose en el canto amoroso Prueba de ello es que, tras esta descripción de un estado donde la violencia es la contrafigura del amor, Rousseau reitera en el *Segundo Discurso* –como lo hace en el *EOL*- que este periodo,

“teniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y la más duradera”.<sup>474</sup>

Mientras que en el *Segundo Discurso* hay una dialéctica social a destacar (el amor engendra los celos, la sociedad engendra la violencia...), en el *EOL* hay un discurso edificante a construir sobre el Sur, nuevo trasunto del origen. Dentro de la sociedad naciente no se mostrará el conflicto, al contrario, se idealizarán las relaciones y sus adquisiciones culturales (lengua, música, danza) serán vistas como una prolongación natural de esas relaciones que cristalizan ante la pura expresión del corazón humano. La dialéctica social del *Segundo Discurso* va a pasar ahora, del interior de la sociedad, al exterior, representada por las categorías Norte y Sur. Del mismo modo, el conflicto entre los individuos se va a sustituir, un poco más adelante, por la evolución histórica y cultural, bajo la forma de degeneración cultural, agudizada por la aculturación producida por el Norte.

La explicación sobre el origen de las lenguas resitúa por tanto la evolución histórica de las sociedades humanas, creando un nuevo momento del origen que parece estar al margen de los efectos negativos de la dialéctica naturaleza-sociedad. Rousseau se recrea en este momento, casi detenido en el tiempo, en que,

“había familias, pero no había naciones; había lenguas domesticas, pero no había lenguas populares”.<sup>475</sup>

Si en el *Segundo Discurso* la autosuficiencia establecía el límite, más allá del cual la necesidad del otro haría inevitable el advenimiento de la desigualdad social, aquí esa necesidad del otro –necesidad afectiva, no material- será la causa del acercamiento mutuo y de la creación de una formación social no desigual. Junto a los pozos de agua comunes (signos de necesidad material compartida) la pasión se eleva sobre el imperio de la necesidad y el agua pasa imperceptiblemente de elemento natural a metáfora del amor:

“El agua se hizo insensiblemente más necesaria, el ganado tuvo sed más a menudo; se llegaba con prisa y se partía con pesar”.<sup>476</sup>

La descripción idílica de Rousseau parece anhelar el tiempo detenido, trasunto de la permanencia del estado de naturaleza:

---

<sup>473</sup> Ibid., p.170.

<sup>474</sup> Ibid., p.171

<sup>475</sup> *EOL*, IX, p.406.

<sup>476</sup> Ibid.

“En esta edad feliz en que nada marcaba las horas, nada obligaba a contarlas”

Y atribuye a la juventud la evolución del lenguaje familiar a un próximo lenguaje nacional:

“Una ardiente juventud olvidaba gradualmente su ferocidad, se aprovisionaban poco a poco los unos con los otros; esforzándose en hacerse entender aprendieron a explicarse”.<sup>477</sup>

Y, sin solución de continuidad, música, danza y lenguaje aparecen unidos en la fiesta:

“Allí surgieron las primeras fiestas, los pies saltaban de alegría, el gesto apresurado ya no bastaba, la voz lo acompañaba con acentos apasionados, el placer y el deseo confundidos se hacían sentir a la vez. Allí fue, en fin, la cuna de los pueblos, y del puro cristal de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor”.<sup>478</sup>

El surgimiento de la música es simultáneo al del lenguaje:

“Alrededor de las fuentes de las que he hablado, los primeros discursos fueron las primeras canciones; los retornos periódicos y medidos del ritmo, las inflexiones melodiosas de los acentos hicieron nacer la poesía y la música con la lengua, o más bien todo eso no era sino la lengua misma para esos felices climas y esos felices tiempos donde las únicas necesidades apremiantes que demandaban el concurso del prójimo eran aquellas que hacía nacer el corazón”.<sup>479</sup>

Música y lenguaje surgieron en torno a las fuentes donde los jóvenes llevaban a abreviar su ganado. No hablamos de canto en nuestro sentido actual, sino de una suerte de canto-palabra: “La edad del nacimiento del canto-palabra, que no es aún el canto musical, pero que tampoco es el grito inarticulado y el gesto de los primeros tiempos”.<sup>480</sup>

La forma poética abarcaba todo discurso: las primeras arengas, las primeras leyes, las primeras historias que los seres humanos se contaron fueron en verso. Decir y cantar eran la misma cosa. Este es el momento de la pureza, de la transparencia de los corazones, de la comunicación de las almas. Tal y como explica Starobinski, la fiesta popular es la “autoafirmación de la transparencia de las conciencias” y se opone a la alienación del teatro moderno<sup>481</sup>, cuestión ésta sobre la que hemos de volver.

Las primeras lenguas son presentadas por Rousseau como un femenino dependiente del masculino “placer”:

---

<sup>477</sup> Petitot dice en su *Essai sur l'origine des langues*: “la lengua de los amantes no puede nunca ser una lengua usual», según él sería una lengua limitada y misteriosa. Por otra parte, el proceso de culturación inverso, de abajo arriba, le parece antinatural: « los jóvenes (...) habrían sido los doctores y los ancianos los ignorantes”, cfr. Porset (ed.), 1968, p.122. En el *Segundo Discurso*, en torno a la hipótesis de los dos niños abandonados en el desierto de Condillac, Rousseau atribuye a la infancia una gran capacidad de inventiva lingüística, pero remarca que esto no soluciona el problema de la génesis del lenguaje, sino sólo el de su transmisión, p.147.

<sup>478</sup> *EOL*, IX, p. 406.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p.410

<sup>480</sup> Didier, 1985, p. 119

<sup>481</sup> Starobinski, 1982, p. 118

“En una palabra, en los climas dulces, en los terrenos fértiles fue necesaria toda la vivacidad de las pasiones agradables para comenzar a hacer hablar a los habitantes. Las primeras lenguas, hijas del placer y no de la necesidad, llevaron durante largo tiempo la enseña del padre”.

Y la fuerza amorosa del padre es tal que su muerte conllevará la de su progenie:

“...su acento seductor no se borró más que con los sentimientos que le habían hecho nacer, cuando nuevas necesidades introducidas entre los hombres forzaron a cada uno a no cuidar más que de sí mismo y a recoger su corazón dentro de sí”.<sup>482</sup>

Rousseau atribuye el aumento del flujo comunicativo a la ociosidad que “aumentó las pasiones”, y las pasiones debieron ser la causa del lenguaje pues antes “no había allí nada lo suficientemente animado para desatar la lengua”<sup>483</sup>. En el *Segundo Discurso* también afirma que el canto y la danza eran no un mero divertimento, sino una ocupación, tal que el ocio parece sobreponerse al trabajo como las pasiones parecen elevarse sobre la necesidad:

“Se acostumbraron a reunirse delante de las cabañas o alrededor de un gran árbol: el canto y la danza, verdaderos hijos del amor y del ocio, se convirtieron en el divertimento o, más bien, en la ocupación de los hombres y de las mujeres”<sup>484</sup>.

Fue en las zonas cálidas y fértiles donde las pasiones agradables hicieron hablar a sus habitantes, principalmente a los jóvenes. Pero los jóvenes no son huérfanos y hablan la lengua del padre: el amor. La sustitución de la figura paterna es algo más que metafórica. El relato de Rousseau adjudica a los jóvenes la invención del lenguaje común. La transmisión cultural parece cambiar aquí su rumbo o adquirir otro sentido: los jóvenes crean un nuevo orden lingüístico que, aunque sustentado en el anterior de las familias, excede su ámbito. La idea de juventud domina todo el escenario:

“...este estado es la verdadera juventud del mundo”.

Este estado de enajenación emocional y de encuentro festivo parece completamente autosuficiente y hecho para la eternidad:

“...este estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre y del que no debió salir sino por un funesto azar”<sup>485</sup>.

---

482 *EOL*, IX, p. 407.

483 *Ibid.* p.406

484 *Seconde Discours*, p. 169

485 *Ibid.*, p. 171

## 6-El Norte

En el Sur, “donde la naturaleza es pródiga, las necesidades nacen de las pasiones”, en cambio, “en los países fríos, donde ella es avara, las pasiones nacen de las necesidades”<sup>486</sup>. Este contraste caracteriológico es obra de la naturaleza. En el Norte, la necesidad se impone de tal modo que,

“todo lo que es débil perece, el resto se refuerza, y no hay punto medio entre el vigor y la muerte.”<sup>487</sup>

En un medio donde la lucha por la supervivencia contrasta con la ociosidad festiva del Sur, la constitución humana muestra su notable variedad. Hombres más robustos, órganos menos delicados, voces más ásperas y fuertes, así se conforma su fisiología bajo el imperio de la necesidad. En estos lugares,

“donde la fuente de la vida parece estar más en los brazos que en el corazón, los hombres, ocupados sin cesar en su subsistencia, apenas soñaban con relaciones más dulces.”<sup>488</sup>

Si la primera palabra en el Sur fue “ámame”, en el norte fue “ayúdame”<sup>489</sup>, lo que mostraría la situación menesterosa de estas poblaciones. En el *Segundo Discurso* Rousseau situaba en la necesidad del auxilio del otro, el momento de decadencia del período de barbarie, paralelo al progreso técnico que propicia la sociedad agraria:

“Mientras se aplicaron a trabajos que uno solo podía hacer (...) vivieron libres, sanos, buenos y felices (...) pero en el instante que un hombre tuvo necesidad de socorro por parte de otro, desde que se dio cuenta que era útil para uno solo aprovisionarse por dos, la igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se volvió necesario, y los vastos bosques se convirtieron en risueños campos”<sup>490</sup>.

Esta necesidad mutua aparece aquí como origen de la desigualdad. Parece que no es lo mismo necesitar al otro que necesitar del otro. En el primer caso, la comunicación humana es plena y satisfactoria y la relación que se establece es de igualdad. En el segundo, mediatizada por el criterio de utilidad, la comunicación parece afectada por una situación de desigualdad, de tal modo que el lenguaje se devalúa en sus posibilidades expresivas y se desarrolla en su función representativa; la necesidad –dice Rousseau– no dicta acento, que sería obra del corazón, sino claridad, es decir, articulaciones. Así, el lenguaje del Norte es un lenguaje fuerte por el abuso de consonantes, propio de un temperamento irritable y colérico surgido de una continua lucha por la supervivencia. Mientras que las lenguas del Sur son vivas, sonoras, acentuadas, elocuentes y oscuras, las del Norte son sordas, rudas, articuladas, chillonas,

---

<sup>486</sup> EOL, X, p. 407.

<sup>487</sup> Ibid.

<sup>488</sup> Ibid. p. 408. Del mismo modo Montesquieu, quien decía que la esterilidad de la tierra hace a los hombres industriuosos, sobrios, endurecidos por el trabajo y prestos a la guerra: “Es preciso que se procuren lo que el terreno les niega”, *De l'esprit des lois*, livres XVIII, chap.IV, p. 533.

<sup>489</sup> Mauro Armiño resalta la proximidad fonética, en lengua francesa (*aimez-moi / aidez-moi*), de ambos términos, nota a su traducción en Akal, p.79. Starobinski señala que el sonido ´d´ es más duro que el sonido ´m´, pero recuerda que Rousseau está presuponiendo el francés como primera lengua. EOL, X, p. 407, n.2.

<sup>490</sup> *Seconde Discours*, p. 171.

monótonas y claras. La contrapartida de la pérdida de energía pasional es el progreso de la racionalidad:

“ (En el Norte) No había nada para hacer sentir, había todo para hacer entender; no se trataba por tanto de energía, sino de claridad.”<sup>491</sup>

Las lenguas modernas conservarían aún estas diferencias: el francés, el inglés, etc., son lenguas propias de gente de sangre fría, unida por la necesidad que desarrolla sus posibilidades racionales en detrimento de los rasgos pasionales. En cambio, el árabe o el persa son lenguas de misterios sagrados, aún guardan el sabor de una antigua sabiduría:

“Nuestras lenguas son mejores escritas que habladas y se nos lee con mayor placer con el que se nos escucha. Por el contrario, las lenguas orientales, escritas, pierden su vida y su calor. El sentido no está más que a medias en las palabras, toda su fuerza está en los acentos. Juzgar el genio de los orientales por sus libros es querer pintar a un hombre sobre su cadáver.”<sup>492</sup>

Las diferencias de origen entre Norte y Sur deben ser contrastadas con los efectos de la deriva cultural. La mezcla producida por la extensión de los pueblos del Norte conlleva la decadencia del latín y, subsecuentemente, de las lenguas románicas. Este es un lugar común entre los autores de la época, como se ve en Condillac: “Cuando estos bárbaros inundaron el imperio romano (...) el latín (...) perdió su carácter (...) bajo el imperio de estos pueblos groseros decayeron las Letras.”<sup>493</sup>

El efecto de esta fusión, unido al desarrollo de la escritura y los progresos de la razón, explicaría que las lenguas modernas –sobre todo el francés– muestren, en realidad, síntomas de una mayor decadencia. Así, describía Duclos los rasgos amanerados de la lengua francesa: “blanda, afeminada y monótona. Tenemos razón en evitar la rudeza en la pronunciación, pero yo creo que caemos demasiado en el defecto opuesto.”<sup>494</sup> Según este autor, se pierde fuerza y variedad en la pronunciación y la lengua se hace más monótona por la multiplicación de é mudas.

Mientras que las lenguas orientales aún guardan rasgos originales<sup>495</sup>, las lenguas occidentales son “el lenguaje privado de hombres que se ayudan” razonan o se enfadan, son lenguas privadas, casi herméticas, propias para los círculos, los complots, lenguas cuya exposición pública precisa ser recubierta de una fina capa de hipocresía. Estas lenguas manifiestan el diagnóstico del *Primer Discurso* sobre las sociedades modernas, donde “ser y parecer se volvieron totalmente diferentes.”<sup>496</sup> La experiencia del propio Rousseau constataría sus teorías:

---

<sup>491</sup> *EOL*, X, p. 408, nuestro el paréntesis. Lamy también remarcaba los rasgos fonéticos de las lenguas del Norte: “...las del norte son llevada a servirse de palabras compuestas de consonantes fuertes, que se pronuncian desde el fondo de la garganta”. B. Lamy, *La Rhétorique ou l'art de parler*, cfr. Ch. Porset (ed.), p.130

<sup>492</sup> *EOL*, XI, p. 409. Lamy decía: “Las palabras sobre el papel son como un cuerpo muerto extendido en tierra”. B. Lamy, *La rhétorique ou l'art de parler*, cfr. Derrida, “*La lingüística de Rousseau*”, pp.31-32, n.9.

<sup>493</sup> Condillac, *Ensayo*, p. 192.

<sup>494</sup> Duclos, *Commentaire*, p.387.

<sup>495</sup> Las lenguas orientales son propias de « ministros de Dios », de « sabios que dan leyes a los pueblos » y « de jefes que arrastran a la multitud » *EOL*, XI, p.409

<sup>496</sup> *Premier Discours*, p.174. Starobinski considera la dicotomía ser /parecer como uno de los temas centrales en el pensamiento de Rousseau, al haberlo vivido de modo experiencialmente traumático, 1983, p.14-18; ver también Burgelín, 1973, pp. 251-255

“Tan pronto como estuve en estado de observar a los hombres, los veía hacer y les escuchaba hablar; después, viendo que sus acciones no se parecían a sus discursos, buscaba la razón de esta diferencia, y encontraba que, siendo para ellos el ser y el parecer dos cosas tan distintas como actuar y hablar, esta segunda diferencia era la causa de la otra, teniendo ella misma una causa que me quedaba por buscar. La encontré en nuestro orden social.”<sup>497</sup>

El orden social sería la causa del estado de la lengua, del mismo modo que ésta es la causa de la acción social. El devenir cultural reproduce el círculo vicioso del origen, pero tal vez muestre también las condiciones de su revocación, pues si la lengua es del mismo modo función del orden social y sólo puede contribuir a una mayor alienación, en la medida en que se pueda separar de ese orden, tal vez en los márgenes de lo social, es donde deben buscarse las condiciones de esta reintegración del ser y del parecer. Del mismo modo, esas condiciones tienen que ver, necesariamente, con la acción y transformación social. Nuevamente, teoría y vida parecen converger, pues el paseante solitario de la *Rêveries* y el legislador del Contrato parecen señalar hacia una misma dirección. Ahora bien, el contrato social indica el futuro de un orden humano sustentado en la racionalidad misma del lenguaje, mientras que lo que llamaremos el “contrato de la soledad” de las *Rêveries* constata la tensión entre marginalidad humana del presente y la fuerza pulsional del lenguaje. Sin embargo, es en el pasado donde el orden de lo ideal y de lo real parecen integrarse sin dificultad. La reintegración de la unidad perdida precisa, por tanto, de una hermenéutica histórica.

---

<sup>497</sup>

*Lettre à Christophe de Beaumont*, p.966.

## IV- EVOLUCIÓN DE LAS FORMAS CULTURALES

### 1- La imagen del mundo antiguo

En el *EOL*, Rousseau va a pasar, sin solución de continuidad, de las fuentes prehistóricas al mundo griego. El mito de Grecia en Rousseau no es, a estos efectos, sino otro modo de idealización del origen. De hecho, Rousseau alude así a los tiempos de Homero:

“(Homero) Poeta nacido en los tiempos que se resentían aún de la infancia del espíritu humano, en comparación con aquellos que le han seguido.”<sup>498</sup>

La descripción del devenir de la lengua pasa del idilio juvenil de las fuentes a la madurez de los teatros y ágoras griegas. Cerca del origen, pero demasiado lejos de nosotros. La reflexión sobre el mundo antiguo se transforma en problema hermeneútico en Rousseau, porque hay una distancia cultural insalvable que nos impide sentir las resonancias de la lengua y la música antigua. No apreciamos la melodía de una oda de Píndaro lo mismo que otras naciones no aprecian la música francesa, “porque ya no los experimentamos de modo semejante.”<sup>499</sup>

Así pues, la distancia no es tanto temporal como experiencial, y afecta a nuestra empatía cultural. En primer lugar, porque hay una notable diferencia de sensibilidad pues –como ya dijimos–, pese a que todos los hombres están sujetos a las mismas pasiones,

“la sola diferencia de más o menos imaginación y sensibilidad que se constata de un pueblo a otro debe introducir una infinita (diferencia) en el idioma acentuado (...) El mismo fondo de pasión reina en su alma: pero qué variedad de expresiones en sus acentos y en su lenguaje”.<sup>500</sup>

En segundo lugar, porque la evolución histórica conlleva una pérdida de energía en el lenguaje, que las lenguas del Norte difundirán en Occidente. Esta pérdida de energía enlazaría el principio de necesidad con el de racionalidad, generando una razón instrumental cuyo devenir presupone la alienación de las pasiones humanas, a las que el desarrollo social transformará en modificaciones del *amour propre*. Por tanto, la distancia histórica no se caracteriza ni se mide por su devenir temporal, sino por la decadencia de energía pasional que nos impide remontarnos emocionalmente hacia los orígenes. Ya se ha dicho anteriormente y es preciso recordarlo: “cuando nos ponemos en el lugar de los otros lo hacemos siempre tal y como somos modificados, no tal y como ellos deben estarlo.”<sup>501</sup> Esta falsa empatía, propuesta aquí metodológicamente, no une sino que separa aún más a los seres humanos:

« Estamos siempre asombrados por los efectos prodigiosos de la elocuencia, de la poesía y de la música entre los griegos; pues esos

---

<sup>498</sup> *EOL*, XII, p.411, nota del autor; el paréntesis es nuestro. El cap VI del *EOL* se titula: “Si es probable que Homero haya sabido escribir” y tiene como finalidad negar esta posibilidad.

<sup>499</sup> Ibid.

<sup>500</sup> *Dictionnaire de Musique*, “Accent”, pp. 614-615, nuestro el paréntesis. La diferencia Norte- Sur consiste en que en el Norte la pasión es dinamizada por la necesidad, lo que modifica la relación con su objeto.

<sup>501</sup> *EOL*, XI, p. 409, citado supra.



efectos no nos caben en nuestras cabezas, porque no los experimentamos igual, y todo lo que podemos conseguir en nosotros al verlos tan bien atestiguados es fingir creerlos para complacencia de nuestros sabios”.<sup>502</sup>

El mundo griego es hoy para nosotros un modelo sobre el que edificamos juicios que ya no podemos sentir, ficciones en realidad, pues no creemos en la realidad de un juicio desapasionado –véase si no, más adelante, sus reflexiones sobre el valor de la literatura-. Mientras que el contacto próximo de los griegos con la infancia de la humanidad les haría presentir aún el rumor de las fuentes y expresarlo en su lengua y en su arte, la desvitalización de nuestra sensibilidad haría insalvable la distancia: el ser humano ya no es capaz de escucharse a sí mismo en sus orígenes. Pero, en tal caso, ¿qué debiéramos pensar del modelo educativo humanista? Rousseau critica aquí la esterilidad del modelo imitativo de los clásicos iniciado en el Renacimiento. A este respecto, D. Mornet ha hecho notar la decadencia, en el XVIII, de unos estudios humanísticos cuyo fin último era la retórica:

“El espíritu de esta retórica es que no se escribe para expresar lo que se siente, ni incluso lo que se piensa; no es necesario tener impresiones u opiniones (...) Escribir y pensar es imitar.”<sup>503</sup>

Mornet señala, por cierto, a Voltaire como el ejemplo más decadente y estéril de este modelo imitativo del mundo clásico:

”No escribió otra cosa que ejercicios de colegio, sin relieve y fríos (...) los discursos más elocuentes o más naturales de su teatro son lugares comunes o plagios.”<sup>504</sup>

Rousseau es plenamente consciente del antihumanismo del modelo clásico-imitativo, en la medida en que el hombre ya no conecta con el hombre sino con modos culturales que ha adoptado sólo como meros instrumentos de una transmisión del saber, identificada con la razón, pero vaciados progresivamente del contenido humano que los sustentaba. Esa subordinación intelectual de lo cultural a lo intelectual es el primer rasgo de su decadencia. El segundo es su apariencia de realidad, cuya fuente es la opinión social y en cuya corriente impera la simulación, por eso es preciso hoy “fingir creerlos”. Cabe ver en estas reflexiones tanto una interrogación sobre la posibilidad de comprensión del pasado como una crítica no tanto a la cultura en general, sino a la cultura en los términos modernos; así lo ha expresado Hauser:

“En la crítica que Rousseau hace de la cultura del rococó y de la Ilustración, en el desenmascaramiento de su formalismo mecánico y frecuentemente sin alma, no se expresaba, sin embargo, sólo la conciencia de la crisis cultural en que se encontraba Occidente ya desde la decadencia de la unidad cristiana medieval, sino también el concepto moderno de cultura en general, que implicaba el antagonismo de espíritu y forma, de espontaneidad y tradición, de naturaleza e historia.”<sup>505</sup>

Esta crítica, que manifiesta las tensiones de la modernidad y cuyo primera expresión en Rousseau fue su rechazo de la cultura musical francesa, tuvo su extensión generalizada en el *Primer Discurso*, donde Rousseau arremetía contra la deshumanización producida por el progreso de las ciencias y las artes. La pérdida de energía pasional que el *EOL* remarca en la lengua, había sido tematizada allí en la forma de decadencia moral de sus instituciones culturales. Rousseau repudiaba los frutos de la civilización, acusando a su

---

<sup>502</sup> *EOL*, XII, p. 411. Es contra este modelo classicista imitativo que Duclos alzaba su denuncia: “Creyendo imitar a los antiguos, hacemos lo contrario”, *Commentaire*, p. 410. La imitación elimina su espontaneidad y vitalidad. Rousseau aplicará esta idea en las máximas pedagógicas del *Emile*.

<sup>503</sup> David Mornet, *El pensamiento francés en el siglo XVIII*, Encuentro, Madrid, 1988, p. 15

<sup>504</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>505</sup> Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, RBA Barcelona 2005, vol II, p. 99.

época de desoír la voz de la sencilla virtud que él pretendía representar, virtud que no hablaba la lengua de las academias ni proporcionaba el ascenso social en el que tan vivamente situaba el rol del artista y del intelectual. En nombre de esa misma virtud, Rousseau describía el proceso de decadencia en el que Europa,

“había caído en la Barbarie de los primeros tiempos (...) No se qué jerga científica, aún más despreciable que la ignorancia había usurpado el nombre de saber.”

La analogía del mundo medieval con los primeros tiempos muestra que aún no había dado forma aquí a su antropología, ni establecido los términos de la secuencia histórica; tampoco, pese a sus invocaciones, la fuerza que ejercía en su mente el mundo antiguo había aún delimitado sus rasgos. En el *Primer Discurso* Rousseau estaba mucho más interesado en señalar hacia las fuentes griegas como modo de restitución de los orígenes, mediante el Renacimiento italiano:

“...la caída del trono de Constantino llevó a Italia los restos de la antigua Grecia. Francia se benefició a su vez de esos despojos.”

Las artes y, tras ellas las ciencias, el progreso del pensamiento y de las obras escritas, hicieron a los hombres más sociables:

“...inspirándoles el deseo de agradarse mediante obras dignas de su mutua aprobación.”<sup>506</sup>

Letras, ciencia y artes se presentaban así como instrumentos legitimadores del poder político “guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro”. Las guirnaldas eran, en realidad, las reglas de urbanidad y del gusto, que no sirven sino para dar “las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna.”<sup>507</sup>

El progreso de las artes y las ciencias está en el origen de esta escisión entre el reino del ser, identificado con el pasado, y el reino del parecer, propio de la modernidad:

“Antes de que el Arte hubiera modelado nuestras maneras y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje afectado, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales (...) La naturaleza humana no era en el fondo mejor, pero los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de penetrarse recíprocamente (...) Hoy (...) nadie se atreve ya a parecer lo que es.”<sup>508</sup>

Ese “antes” era aquí el mundo antiguo, en el que ya había germinado la corrupción, pero donde aún era posible distinguir entre el héroe que derrotó a Jerjes en Salamina y el posterior florecimiento de la época clásica; el evento heroico señalaría, simbólicamente, el límite en el que “las nacientes letras” aún no habían corrompido al ser humano. Los primeros griegos -sobre todo la eterna Esparta que expulsó al arte y la ciencia- los primeros persas, los primeros romanos...estos son los momentos históricos que sirven a

<sup>506</sup> *Premier Discours*, p. 6.

<sup>507</sup> *Ibid.* p. 7. Obsérvese el uso de “vosotros” que sirve para distanciar a Rousseau. Según Starobinski, en esta obra ejerce de acusador, pero desde el momento que tenga que enfrentarse a la contradicción, jugará el papel de acusado, 1983, p.17.

<sup>508</sup> *Ibid.* p. 8. En la traducción de Mauro Armiño se dice: “Nadie se atreve ya a parecer lo que no es”, JJ Rousseau, *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid 1996, p.151.

Rousseau de referencia. En aquella época la comunicación era, a fuerza de sinceridad, sencilla. La transparencia era posible cuando las causas de esta profunda escisión aún no se habían desarrollado o, mejor dicho, no lo habían hecho suficientemente, pues los efectos de la separación de las artes y de la escritura aún no son aquí contabilizados.

Del mismo modo que la decadencia cultural está inserta en el devenir histórico, las diversas formas de transmisión cultural están afectadas por la progresiva pérdida de lo primigenio. Rousseau manifiesta una especial desconfianza ante la posible pervivencia de los elementos de una cultura fuera de su contexto original. Esto vale tanto para el aprendizaje de las lenguas clásicas, aprendidas fuera del contexto cultural en el que surgen:

“Vuestros hijos ignorarán su propia lengua, pero hablarán otras que no están en ninguna parte: sabrán componer versos que apenas podrán comprender (...) pero ese nombre de magnanimidad, de equidad, de templanza, de humanidad, de valor, ellos no sabrán lo que es.”<sup>509</sup>

...como para la pervivencia de las lenguas vivas fuera de su nicho cultural:

“Los hombres raramente después de varias generaciones fuera de su país conservan su primera lengua, incluso teniendo trabajos comunes y viviendo entre ellos en sociedad.”<sup>510</sup>

Ante semejante panorama, cabe preguntarse cuál es el papel que juega la mirada retrospectiva sobre el mundo antiguo, dada la aparente imposibilidad de conectar con él: ¿se trata de un mero canto nostálgico, como tal vez el *Primer Discurso* pueda inducir a pensar? Según Leduc-Fayette sería un error atribuir a Rousseau una visión prerromántica y decadente de la antigüedad:

“El espectáculo de los vestigios latinos es para él la ocasión de toda una retórica de la virtud cívica. La emoción artística es débil y no se disocia del sentimiento moral (...) Él eleva a la altura del mito una antigüedad pseudo-histórica, símbolo de inocencia y de virtud.”<sup>511</sup>

El mundo antiguo en Rousseau funciona como una idealización moral, un modelo a imitar, sí, pero activamente:

“...lo que es nueva es la pasión con la que Rousseau y sus discípulos se refieren a la antigüedad (...) y los conceptos toman una significación nueva, como el de virtud o incluso el de patria.”<sup>512</sup>

Rousseau no ama la decadencia, ni la melancolía del pasado, sino la pujanza moral que elevó sus edificios y creó sus artes. Sin duda, es una visión idealizada a partir de la cual construye, y renueva, este mito de la antigüedad (que para Rousseau no es tal), mito que, como el del estado de naturaleza, ya no existe, pero sí que existió, y puede tal vez tener una realización moderna, según veremos en la segunda parte. Pero aunque se pueda recuperar parte de su energía, ese mundo como tal no es reproducible –del mismo modo que Rousseau sostiene que no es posible retrogradar al estado de naturaleza-. Los imitadores de sus instituciones culturales serían como aquellos indios que habiendo quedado sorprendidos por el efecto de las armas de fuego, recogían las balas y arrojándolas con la mano pretendían conseguir el mismo efecto:

---

<sup>509</sup> *Premier Discours*, p. 24.

<sup>510</sup> *EOL*, IX, p.399.

<sup>511</sup> D. Leduc- Fayette, 1974, p.30.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p.28-29.

“Nuestros oradores, nuestros músicos, nuestros sabios se parecen a esos Indios. El prodigio no es que con nuestra música no hagamos más de lo que hacían los griegos con la suya, sino que, al contrario, con instrumentos tan diferentes se produjeran los mismos efectos.”<sup>513</sup>

No se piense que es una cuestión material de evolución técnica, pues no diríamos de un orador que debe su elocuencia a la tinta con que traza sus discursos. Del mismo modo, es una cuestión de sensibilidad moral: falta el fuego apasionado de aquellas “armas”. La empatía emocional con el pasado parece imposible sin revivir el sentimiento que lo alimenta pero, ¿cómo hacerlo?

## 2- La deshumanización del arte y de las lenguas

La música era en el mundo antiguo, el nombre que definía al arte total. Por el nombre música, los antiguos entendían no sólo,

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

Aunque es posible que la música tenga un origen natural en la imitación animal o de los elementos de la naturaleza, como modo de expresión la música no es tanto un hecho natural, como humano:

“el origen del Arte está ciertamente más cerca del hombre.”<sup>514</sup>

La música surge de la imitación sí, pero no de los fenómenos externos, sino de la impresión que estos producen en nosotros: la música imita nuestros sentimientos morales, no un mecanismo de la naturaleza. Aún así, Rousseau parece más dispuesto a conceder algo al origen imitativo-natural del que hablan las fuentes antiguas en detrimento del origen matemático-natural que sostiene Rameau, al punto de poner en duda que la armonía fuera un ingrediente constitutivo de la música griega. Del mismo modo, aunque el grito tuviera un origen instintivo o imitativo –cuestión ya examinada– el canto es la expresión diferenciadora de la voluntad humana, es decir, puede haber un “grito de la naturaleza”, pero no hay un canto natural:

“Los pájaros silban, sólo el hombre canta, y no se puede oír ni canto ni sinfonía sin decirse al instante: otro ser sensible está aquí.”<sup>515</sup>

---

<sup>513</sup> EOL XII, p. 412.

<sup>514</sup> *Dictionnaire de Musique*, « Musique », pp. 915- 918.

<sup>515</sup> EOL, XVI, p. 421. ¿Cabría un margen moral en los animales?: “Se percibe algo de ese efecto moral incluso en los animales. El ladrido de un perro atrae a otro. Si un gato me oye imitar un maullido, al instante lo veo atento, inquieto, agitado. Cuando se da cuenta de que soy yo quien imita la voz de su semejante, vuelve a sentarse y permanece en reposo”, *ibid.* p. 417. La diferencia con Diderot está precisamente en que éste establece una continuidad natural de la música: “Según Diderot, ‘el grito animal de la pasión’ debe ‘dictar la línea que nos conviene’ y ‘servir de modelo al canto’, *Le Neveu de Rameau*, p. 466, cfr. *L’origine de la mélodie*, p. 338, n.1.

Puede observarse aquí el origen humano y la capacidad humanizadora de la música, en cuya génesis el lenguaje participa al calificarla de canto. No será por tanto extraño el papel dominante de la música en el mundo antiguo, arte de las artes; ni este papel puede ser ajeno a su adherencia moral, pues en la antigüedad la música permitía introducir en el espíritu humano los principios de la moral y la virtud, dice Rousseau; hoy, en cambio, ha perdido este poder.<sup>516</sup> ¿Por qué ha decaído la música? El desarrollo y progresiva separación del lenguaje producirá la mutua desvitalización:

“A medida que la lengua se perfeccionaba, la melodía al imponerse nuevas reglas perdía insensiblemente su antigua energía (...) El estudio de la filosofía y el progreso del razonamiento que perfeccionaron la gramática, quitaron a la lengua ese tono vivo y apasionado que la había hecho en principio tan cantante.”<sup>517</sup>

El paralelismo de este proceso de separación entre música y lenguaje, que consiste en que una mayor racionalización de la lengua conlleva el mismo proceso en la música, es para Rousseau una evidencia a posteriori de su origen común. Este proceso es a su vez contemporáneo al de la división y posterior institucionalización de las artes (poesía, teatro) de su matriz musical original:

“Entonces cesaron también esos prodigios que ella (la música) había producido cuando no era más que el acento y la armonía de la poesía”; (del mismo modo) “...los sinfonistas, que en principio estaban a sueldo de los poetas (...) se hicieron independientes, y es de esta licencia de la que se queja tan amargamente la música”; (por último, el teatro sirvió para anquilosar las formas musicales y lingüísticas): “cuando los teatros hubieron tomado una forma regular, no se cantaba en ellos más que sobre unos modos prescritos, y a medida que se multiplicaban las reglas de la imitación, la lengua imitativa se debilitaba.”<sup>518</sup>

Hay en Rousseau un rechazo a las formas culturales institucionalizadas principalmente, aunque no siempre, a partir de la escritura como elemento indispensable del potente desarrollo del lenguaje; en cambio, estas mismas formas son bien valoradas en sus estadios anteriores: prehistoria, Grecia arcaica y su período clásico –que para Rousseau indica más bien un punto crítico de no retorno; obsérvese al respecto esta afirmación y la secuencia que describe:

---

<sup>516</sup> *Dictionnaire de Musique*, “Musique”, p. 921. La cuestión moral de la música está presente no sólo en Platón o en Aristóteles, sino también en Confucio: “...los orientales consideraron (...) que toda alteración del sistema musical entrañaría una corrupción de las costumbres y pondría en cuestión el régimen político: ‘Confucio, escribe J. Bonnet, estimaba tanto la música que decía que no se la podía alterar sin dañar al gobierno », Didier, 1985, p. 71. En la *Lettre à D’Alembert* Rousseau dice que el amor a la belleza (entiéndase belleza moral) es un sentimiento tan natural al corazón humano como el *amour de soi*, OC V, p. 22.

<sup>517</sup> *EOL*, XIX, p. 425. B. Didier señala que, mientras que Condillac ha remarcado más el fenómeno de laicización como un proceso paralelo a la separación de danza, música y palabra, Rousseau lo ha enfocado más bien desde el punto de la intelectualización progresiva, 1985, p.156. En el *Premier Discours* habla de la integración original de la religión y de su progresiva separación, cuando analiza la evolución de la arquitectura en función de la relación con los dioses: en la época de las cabañas –dice Rousseau– hombres y Dioses vivían juntos. Después, « cuando se hicieron malvados », relegaron a los dioses a los templos y, finalmente los hombres se establecieron en los templos ”, p.22.

<sup>518</sup> *Ibid.* p. 425, 424. Los paréntesis son nuestros.

“Desde que Grecia estuvo llena de sofistas y filósofos no se vieron allí más poetas ni músicos celebres. Cultivando el arte de convencer, se perdió el de emocionar. Platón, él mismo celoso de Homero y de Eurípides, denigró a uno y no pudo imitar al otro.”<sup>519</sup>

Platón podría haber imitado a Eurípides, pues ambos escribían, pero incluso las obras de Eurípides conservaban un sabor arcaizante -inalcanzable para aquél- pues sus tragedias integraban el canto y eran representadas al aire libre.<sup>520</sup> Homero resultaría inalcanzable para Platón por su neto carácter oral y musical:

“Si la *Iliada* hubiera estado escrita, hubiera sido mucho menos cantada (...) Los otros poetas escribían, Homero sólo había cantado.”<sup>521</sup>

En resumen, la deshumanización del arte consiste tanto en una escisión interna (separación dentro de las artes), como en la subordinación progresiva de la música al lenguaje pero, entiéndase, del lenguaje que ha pasado por el tamiz de la razón. El proceso de racionalización del lenguaje conlleva el de la propia música, de tal modo que la decadencia de ambos es paralela. Esto enlaza, en último término, con la crítica al concepto de armonía de Rameau, en el que Rousseau creía ver la apoteosis moderna del racionalismo cartesiano, culminación de todo este largo proceso. Del mismo modo -piensa Rousseau- la Gramática acaba deshumanizando el lenguaje. Articulación y armonía son dos caras de una misma evolución contraria a los orígenes. El proceso histórico que pasa por Roma y las invasiones bárbaras ahondará en esta decadencia, cuyo resultado para las lenguas será una “voz dura y sin acento”, una “articulación penosa” y un “canto ruidoso”:

“Europa inundada de bárbaros y sometida por ignorantes perdió a la vez sus ciencias, sus artes y el instrumento universal de unas y otras, a saber la lengua armoniosa perfeccionada.”<sup>522</sup>

No podemos finalizar esta breve perspectiva sobre la evolución de las artes, desde el punto de vista de su origen, sin referirnos a las artes escénicas. Rousseau ha teorizado la alienación del teatro en la *Lettre a D'Alembert*, de la que nos ocupamos en profundidad más adelante, pero de la que se hace preciso dar aquí algunos detalles sobre su relación con la decadencia de las artes. La tragedia griega, que unía palabra y canto, producía un efecto catártico en el espectador que le permitía conectar emocionalmente con el drama representado. El teatro actual, en cambio, produce una catarsis ficticia, recreando sentimientos que el espectador no experimenta, haciéndole vivir una relación emocional empáticamente falsa. Podríamos decir que en el teatro moderno -según Rousseau- es el espectador quien imita los sentimientos de unos personajes -sin talla humana, por cierto- y no al contrario, de tal modo que la experiencia catártica sólo “purga las pasiones que no se tienen”, fomentando en cambio las pasiones negativas. El problema del teatro moderno es que no conecta vitalmente con su público, y le expone a situaciones que no pueden ser experimentadas sino como ficciones:

---

<sup>519</sup> Ibid. p. 425. El mismo pasaje en *L'origine de la mélodie*, p. 340.

<sup>520</sup> Para lo primero ver *Dictionnaire de musique*, « Chanson », p. 692; para lo segundo ver *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, O.C. III, p. 958.

<sup>521</sup> *EOL*, VI, p. 389-390.

<sup>522</sup> Ibid. XIX, p. 425

“Dando lágrimas a esas ficciones, hemos satisfecho todos los derechos de la humanidad, sin haber puesto nada más del nuestro.”

Esta alienación en lo genérico del ser humano abstracto producida por la catarsis teatral, sin el contrapunto de la vivencia individual y su incidencia en el comportamiento, vacía de contenido moral la representación escénica que sólo sirve,

“para mostrar la virtud como un juego de teatro, bueno para divertir al público.”<sup>523</sup>

La teatralización de la moral conlleva su erradicación de la vida real. Recordemos que en el *Primer Discurso* ya se acusaba a las artes de haber introducido en los comportamientos la ficción de esos modos y de valerse de un lenguaje afectado, hecho para la representación social. El teatro moderno, a diferencia del antiguo, ahonda en la escisión del ser humano, separándolo de los otros en tanto que ser social. Condillac había manifestado su desconfianza ante la evolución del género teatral por su separación física del pueblo: “Los espectáculos han sido enteramente encerrados en salas a las que no ha podido asistir el pueblo”<sup>524</sup>. Pero la alienación del arte se produce, paralelamente, por su alejamiento del sentido originalmente comunicativo y activo que posee. En la explicación del surgimiento del lenguaje, Rousseau sitúa en las fuentes el origen de la fiesta popular, una simbiosis de todas las artes que propicia la participación colectiva y la cohesión social. La alienación social y política del arte consistirá, por tanto, en la transformación del ciudadano activo en público pasivo; así es, precisamente, como el Bárbaro –recuerda Rousseau– rechazó los espectáculos romanos:

“¿Es que los romanos, preguntó ese buen hombre, no tienen ni mujeres ni hijos? El bárbaro tenía razón. Se cree reunir en el espectáculo, y es ahí donde cada uno se aísla; es allí donde se va a olvidar a sus amigos, sus vecinos, sus próximos, para interesarse por fábulas.”<sup>525</sup>

Por eso Rousseau no se queja, como Condillac, porque el pueblo no pueda entrar en los teatros:

“Pero no adoptemos esos espectáculos exclusivos que encierran tristemente a un pequeño número de personas en un antro oscuro; que les mantiene temerosos e inmóviles en el silencio y la inacción, que no les ofrece a los ojos sino tabiques, puntas de hierro, soldados, desoladoras imágenes del servilismo y de la desigualdad.”<sup>526</sup>

El antro escénico es tan alienante como el antro platónico. En él el espectador pierde su condición cívica, sucumbe a la desigualdad civil mediante el engaño teatral que le hace vivir la experiencia escénica como separada del sentimiento de pertenencia a una comunidad. Por eso Rousseau no quiere que el pueblo entre en los teatros, al contrario dice, saquemos los espectáculos y al pueblo fuera y hagamos de la fiesta popular -la

---

<sup>523</sup> *Lettre à D'Alembert*, pp. 20, 23, 24. Por este carácter ficticio del teatro moderno, Rousseau tiene mucho cuidado en distinguir el origen de la imitación musical, que no es « sino la voz de la naturaleza que habla sin afección y sin arte, del de la declamación teatral, que no es sino una imitación de segundo orden, *Dictionnaire de musique*, « Expression », p. 819.

<sup>524</sup> *Ensayo*, p.193.

<sup>525</sup> *Lettre à D'Alembert*, p.15-16.

<sup>526</sup> *Ibid.* p. 114.

auténtica fiesta republicana- el único modo de espectáculo posible, donde música, lengua y danza recobren su sentido original:

“Es en pleno aire, bajo el cielo donde hay que reunir y librarse al dulce sentimiento de vuestra felicidad (...) Que vuestros placeres (...) sean libres y generosos como vosotros. Que el sol ilumine vuestros inocentes espectáculos, vosotros formareis el más digno de todos los espectáculos (...) dad a los espectadores en espectáculo, convertidlos en actores, haced que cada uno se vea y se ame en los otros, a fin de que todos estén mejor unidos.”<sup>527</sup>

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

“Todo era heroico y grande en las antiguas fiestas. La ley y las canciones llevaban el mismo nombre, resonando al unísono en todas las voces, atravesando con el mismo placer todos los corazones.”<sup>528</sup>

La conexión de esta visión del origen con la teoría política del contrato social se producirá mediante esta analogía entre el espectador, que es a la vez actor, y el ciudadano, que es a la vez gobernante:

“La exaltación de la fiesta colectiva tiene la misma estructura que la voluntad general del Contrato Social (...) Lo que el Contrato estipula en el plano de la voluntad y del tener, lo realiza la fiesta en el plano de la mirada y del ser: cada uno se aliena en la mirada de los otros, y cada uno es devuelto a sí mismo por un ‘reconocimiento’ universal (...) el yo que se contempla así es pura libertad, pura transparencia, en continuidad con otras libertades y otras transparencias: es un yo común.”<sup>529</sup>

### 3- La imitación artística: *¿ut pictura poesis?*

“*L’oeil existe à l’état sauvage*” (A. Breton, *Le Surréalisme et la peinture*)

Como ya hemos señalado comentando la carta a Grimm, este autor se jactaba del poder de los ilustrados para dictar las normas del gusto estético. Pese a esto, la contribución de

---

<sup>527</sup> Ibid. pp.114-115. Starobinski ha calificado la fiesta cívica como una modalidad mas del remedio en el mal: Rousseau no pretende « la supresión del espectáculo sino mediante una metamorfosis que lo haga inclusivo (...) La fiesta es la versión teatralizada del gesto de alienación voluntaria realizado por la universalidad de los contratantes del Contrato social : la obediencia, la sumisión, que son el mal cuando se dan parcialmente, se convierten en el fundamento de la legitimidad cuando no exceptúan a ningún individuo “, J. Starobinski, “*Le remede dans le mal*”, en VVAA, *Rousseau secondo Jean Jacques*, p.24. Por cierto, este autor señala el origen gnóstico de las doctrinas “que invitan a extender el mal, a llevarlo al límite, para liberarse mejor de él”, p.25. Hay traducción de este artículo en J. Starobinski, *El Remedio en el mal*, La balsa de la medusa, Madrid 2000, pp.183-257 (nuestra citas en pp. 195-196).

<sup>528</sup> *L’origine de la mélodie*, p.334. El elogio de la Tragedia está muy próximo al de las primeras fiestas: “Esos grandes y soberbios espectáculos dados bajo el cielo, a la vista de toda una nación (...) capaces de inspirar a los griegos una ardiente emulación y de calentar sus corazones”, *Lettre à D’Alembert*, p. 72. Según Rousseau un espectáculo es bueno si su efecto sobre el pueblo lo es, como es el caso de la tragedia griega, aunque reprueba algunos comportamientos morales de sus personajes, ver *Lettre à D’Alembert*, p. 30-31. Pero tanto en las primeras fiestas como en la fiesta cívica, se rompe completamente la separación entre el espectador y el espectáculo.

<sup>529</sup> Starobinski, 1983, pp. 122-123



estos a la historia de la estética no parece estar a la altura de sus propuestas en otros órdenes:

“¿Asombrará que los *philosophes*, tan audaces en materia política o religiosa, hayan sido tan tímidos a la hora de remover los cánones de la estética clásica.”<sup>530</sup>

La tensión entre el clasicismo racionalista, particularmente en Voltaire, y el subjetivismo sentimental en Diderot y, sobre todo, en Rousseau, circunscribe el alcance de sus ideas estéticas, ideas que por otra parte no parecen tener la entidad suficiente como para formar un cuerpo sistemático, según algunos especialistas.<sup>531</sup> Si el siglo XVII es el siglo “del clasicismo francés y uno de los momentos de apogeo de la imitación de los antiguos y de la plena vigencia del principio de autoridad”,<sup>532</sup> el XVIII supondrá su crisis. Por un lado la querrela de los antiguos y modernos, iniciada a finales del XVII en Francia y que tiene como punto de discordia la posible equiparación de las obras y autores actuales con las clásicas; por otro, la renovación de las teorías estéticas en Inglaterra, a partir de Shaftesbury, van a ir modificando el paradigma imitativo en una progresiva pendiente hacia el subjetivismo:

“En lugar de la imitación de la Naturaleza, el nuevo ideario incluye dos nuevos conceptos capitales: la creación libre del genio, por parte del artista, y el gusto del observador para percibir y experimentar el placer de la creación genial.”<sup>533</sup>

Pese a ello, en Francia la teoría de la imitación va a prolongarse durante el siglo XVIII, estando en el origen del concepto de *Beaux Arts*, mediante el que se reconstituirán los géneros artísticos modernos y se clausurará definitivamente la influencia del *trivium* y el *quadrivium* y del modelo humanista. Pero este nuevo modelo se inspira, en realidad, en un concepto antiguo de mimesis, tal y como es expuesto por Batteux:

“El principio de la imitación que la filosofía griega (Aristóteles) estableció para las bellas artes, me había impresionado. Había sentido su exactitud para la pintura, que es una poesía muda (...) yo iba más lejos: intentaba aplicar el mismo principio a la música y al arte del gesto.”<sup>534</sup>

Esta, “última fosforescencia” del modelo imitativo, según Gomá, pervive en Rousseau cuyas lecturas estéticas eran deudoras del modelo clásico de mimesis. Así, en su artículo “Imitación” podemos leer:

“La música dramática o teatral concurre a la imitación así como la Poesía y la Pintura: es con ese principio común con el que se relacionan todas las Bellas Artes, como lo ha mostrado el señor Le Batteux. Pero esta imitación no tiene en todas la misma extensión.”<sup>535</sup>

Al mismo tiempo, la idea de imitación de la naturaleza sufrirá un desplazamiento por el otro lado. En el concepto de naturaleza, dice Cassirer, “se ha verificado un cambio de significado (...) pues su lugar lo ocupa la ‘naturaleza’ del hombre.”<sup>536</sup> Sin duda el concepto de naturaleza, como ha señalado Ehrhard, da para mucho y es capaz de asumir

---

<sup>530</sup> B Didier, 1985, p. 21.

<sup>531</sup> Jose María Valverde, *Breve historia y antología de la Estética*, Ariel, Barcelona 1990 (1ª, 1987), pp. 124-127

<sup>532</sup> Javier Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia* (2003), Crítica, Barcelona 2005, p. 228. Para la llamada Querrela entre los antiguos y los modernos remitimos a su n.7. Para los detalles de la estética inglesa ver p. 241 y también E. Cassirer, 1943, pp.342-362.

<sup>533</sup> Ibid. p.238

<sup>534</sup> Batteux, *Les Beaux arts réduits à un même principe*, Paris 1746, Prólogo, cfr. Gomá, 2005, p.243. Las cinco bellas artes son: pintura, escultura, arquitectura, música y poesía.

<sup>535</sup> *Dictionnaire de musique*, p. 860

<sup>536</sup> E. Cassirer, 1943, p.328

en su interior oposiciones como las que el mismo Rousseau ha tematizado en el plano antropológico.

Es sin duda remarcable que Rousseau se iniciara filosóficamente en el debate público en cuestiones relacionadas con el gusto musical y que se decantara rápidamente por una teoría del sentimiento estético influida particularmente por las ideas de Du Bos, pues Du Bos es, según Cassirer, “el primero que señala claramente a la introspección como principio peculiar de lo estético”. Véase este pasaje extractado por el mismo autor:

“Yo no podría esperar ser aprobado si no consigo que el lector reconozca en mi libro lo que le ocurre a él mismo, en una palabra, los movimientos íntimos de su corazón. Apenas se duda en rechazar como espejo fiel el espejo en el que uno no se reconoce.»<sup>537</sup> Ningún espejo mejor donde Rousseau pudiera contemplarse, que esta idea de la transmisión mediante la forma artística de los movimientos del corazón. El arte transmite el modo en que el sujeto es afectado por los objetos, produciendo en el receptor la misma simpatía emocional. Ahora bien, para lograr este efecto, no todas las artes se prestan del mismo modo ni tienen el mismo alcance. La pintura ha sido tradicionalmente el modelo de la representación mimética de la naturaleza porque – como sugería Aristóteles en la *Metafísica* – para los seres humanos ver es ya conocer. La pintura –dice Rousseau- parece más universal que la música por la calidad sustantiva de su objeto, pues representa un fenómeno espacial y absoluto (un color no lo es por relación a otro), en tanto que la música es una experiencia temporal y relativa (un sonido es grave o agudo en relación a otro).<sup>538</sup> Sin embargo, esta diferencia es, precisamente, la que hace más arte a la música:

“Se ve por esto que la pintura está más cerca de la naturaleza y que la música atañe más al arte humano (...) porque (ésta) acerca más el hombre al hombre y nos da siempre alguna idea de nuestros semejantes. La pintura es a menudo muerta e inanimada; os puede transportar al fondo de un desierto; pero tan pronto como los signos vocales golpean vuestro oído, os anuncian un ser semejante, son, por así decirlo, los órganos del alma, y aunque os pintan la soledad, os dicen también que no estáis solos.”<sup>539</sup>

La pintura representa la naturaleza, la música representa las impresiones humanas, ya sea ante el hecho natural o humano. La pintura parece tan dependiente de su objeto natural como extraña al ojo que lo mira, su representación cae del lado de lo inerte por esta dependencia natural que muestra su correlación última con la muerte; pero la inquietud del alma humana siempre estará presente en el sonido de la voz:

“Que toda la naturaleza esté dormida, quien la contempla no duerme.”<sup>540</sup>

La capacidad de representar órdenes sensitivos diversos es también más propia de la música que de la pintura, atendida al orden espacial:

---

<sup>537</sup> Du Bos, *Réflexions critiques sur la Poésie et la peinture*, Première partie, sec I, cfr. E. Cassirer, 1943, p.333. Cassirer matiza que no se trata de una teoría subjetivista del sentimentalismo: “En este análisis de la impresión estética, el yo y el objeto se presentan como factores igualmente necesarios”, *ibid.* Esto se podría aplicar también a la estética de Diderot, entendida como una idealización de la *belle nature*: “Para Diderot es el sentimiento el que empuja a la idealización (...) es un modelo que se extrae muchas veces de la Naturaleza, pero que no está en ella”, Gomá, 2005, p. 245.

<sup>538</sup> Starobinski ha visto aquí un antecedente de las ideas estructuralistas, *EOL*, XVI, p. 420 n.3.

<sup>539</sup> *EOL*, XVI, p. 421, nuestro el paréntesis.

<sup>540</sup> *Ibid.* p. 422.

“La música pinta todo, incluso los objetos que no son visibles (...) parece poner el ojo en el oído y (...) formar incluso la imagen del reposo.”

Si la música es la primera de las artes la razón no es sólo su cualidad humanizadora, sino su superioridad imitativa; en esto el concepto de mimesis es tanto asumido como ensanchado. La música trasciende los límites de cada sentido y es capaz de imitar incluso su contrario, su negación, pues siendo su principio el movimiento la música puede reproducir el reposo – que a diferencia de la muerte no es más que un momento del movimiento del alma humana-. Sin embargo, siendo el ámbito de la música el tiempo y el de la pintura el espacio, paradójicamente, los colores son perdurables y los sonidos evanescentes:

“...y no se tiene nunca la certeza de que los (sonidos) que renacen sean los mismos que aquellos que se han extinguido.”<sup>541</sup>

En tanto que duración e identidad, la pintura muestra rasgos de una ontología subsistente. Son los rasgos de la naturaleza entendida como algo estático. Esta es la razón también por la que la música es un arte tan dependiente de lo humano. Rousseau se ha asomado a la experiencia humana de la temporalidad a través de esta paradoja. Los sonidos musicales tienen una duración natural efímera y una identidad ontológica dudosa, pues su ser es relativo. Pero a la vez tienen su continuidad natural en los sentimientos que despiertan, de los que como sabemos son tanto representación como expresión; es esa impresión profunda que producen la que Rousseau equipara a los resortes del alma humana y con una naturaleza entendida aquí como movimiento. En la música, y por ende en el lenguaje, la reintegración unitaria precisa de la participación activa del espectador pues al, “sustituir la imagen sensible del objeto por la de los movimientos que su presencia excita en el corazón del espectador”,<sup>542</sup> no transmite sino la pura inquietud humana.

Es de este modo como la música debe ser considerada como un arte puramente moral. En el *EOL*, Rousseau intentará probar la función central de la melodía en la música explicando sus efectos morales. Somos modificados por nuestros sentidos, pero las sensaciones no ofrecen sólo imágenes sensibles que modifican nuestros estados psicológicos, también nos pueden afectar en su significación:

“A menudo no nos afectan sólo como sensaciones sino como signos o imágenes, y (...) sus efectos morales tienen también causas morales.”<sup>543</sup>

Podríamos decir que en toda sensación hay una doble representación: la representación mental o imagen empírica del objeto y el sentimiento que nos provoca. Según Rousseau, los sentimientos que nos provocan la música o la pintura no son de origen físico, no son obra del color o del sonido: es la intención, la imitación del objeto representado, quien nos causa esas pasiones. La función del arte no sería por tanto la imitación entendida como mera copia del objeto, sino la imitación de los movimientos del alma humana ante el objeto; por eso, el artista “no representará directamente las cosas, sino que excitará en el alma los mismos movimientos que se experimenta al observarlo”. Obsérvese cómo

---

<sup>541</sup> Ibid. p. 420.

<sup>542</sup> *Dictionnaire de musique*, “Imitation”, p. 861.

<sup>543</sup> *EOL*, XIII, p.412.

Rousseau rechaza tanto la copia literal como la copia embellecida por la mano del artista –lo que Rousseau atribuía a la música de Rameau-. Ni naturalismo, ni esteticismo, el arte es un hecho humano y su significación no reside para Rousseau ni en el objeto, ni en la forma, ni en la técnica empleada, sino en el trans fondo expresivo de la comunicación artística, que no es sino el trans fondo expresivo de todo acto comunicativo:

”Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro ser sintiente, pensante y semejante, el deseo o la necesidad de comunicar le llevó a buscar los medios.”<sup>544</sup>

El lenguaje y la música son las formas primeras de la comunicación humana. La capacidad artística no sería sino la capacidad humana de sentir y comunicar esas emociones, capacidad universal que, por otra parte, se expresa siempre con un acento particular. Es importante además recordar su origen comunitario, que es en realidad su razón de ser. En suma, el arte no guarda distancia alguna con la vida y cualquier desviación de este precepto es reprobada por la crítica iniciada en el *Primer Discurso*. Recordemos también que Rousseau piensa en todo momento en la potencia comunicativa del canto y no en la música sinfónica, que se acerca más a un libre juego del virtuosismo racionalista que a la expresividad pura. Según Rousseau –y siguiendo con la anterior analogía- son el dibujo y la melodía los que nos conmueven, no el color y el sonido, que quedarían reducidos al plano meramente físico. La melodía trazaría las ‘líneas’ y ‘figuras’ de la música, cuyo origen sería el acento de la lengua, en tanto que el sonido sería su contrapunto físico. Esta analogía es aplicable también a la relación entre el habla y la escritura, pues para refutar a quien sustenta una interpretación materialista del arte, Rousseau le inquiera:

“Un orador se sirve de tinta para trazar sus escritos; ¿significa esto que la tinta es un licor muy elocuente?”<sup>545</sup>

El efecto artístico, la vivencia humana, no estaría en la letra escrita (más próxima a la mera materialidad) sino en el habla del orador, capaz de producir sus efectos en el auditorio. Del mismo modo, habría que pensar que la música no estaría ni en el pentagrama ni, probablemente, en su reproducción sonora, sino en su viva ejecución. El gusto actual por la música registrada caería bajo la categoría estética de lo agradable, que debemos diferenciar de lo bello. Lo agradable está ligado al placer de los sentidos, mientras que la categoría estético-moral de lo bello, está ligada a la experiencia emocional:

“Todos los hombres del universo sentirán placer al escuchar bellos sonidos” (pero) “si ese placer no está animado por inflexiones melodiosas que le sean familiares, no será delicioso, no se transformará en voluptuosidad.”<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> Ibid., I, p.375. No por citado es aquí menos pertinente este pasaje: “el arte de comunicar nuestras ideas depende menos de los órganos que nos sirven a esta comunicación que de una facultad propia del ser humano”, p. 379 .

<sup>545</sup> Ibid., XIII, p. 413. Obsérvese que Rousseau incluye implícitamente aquí la oratoria como arte.

<sup>546</sup> Ibid. XI, p. 415, nuestro el paréntesis.

Las categorías sensualistas como agrado o placer son la infancia del gusto. Sólo el orden moral permitiría humanizar la belleza.<sup>547</sup> Vemos aquí las afinidades y diferencias con el planteamiento platónico: la belleza tiene un sentido moral, pero su dominio no es intelectual, sino sentimental, su mundo no es el de las ideas, sino el de los seres humanos. Pese a que las connotaciones platónicas en el orden moral de la música y de la belleza son evidentes, las aportaciones de Rousseau en el plano estético son relevantes. A este respecto, Medina ha remarcado que los escritos musicales de Rousseau constituyen en sí mismos “una teoría estética global” de largo recorrido, plenamente consistente con su antropología:

“Rousseau supo ver que la estética ‘hunde sus raíces en suelo filosófico’ (...) Su reflexión sobre las artes está impregnada, al igual que su teoría política o su obra literaria, de la que pronto será, por influencia suya, la sensibilidad de la época.”<sup>548</sup>

Sin duda, el recorrido intelectual del mismo Rousseau muestra la necesidad de una fundamentación filosófica del gusto estético. Pero Rousseau no sólo anuncia en su teoría estética el Romanticismo, sino que en cierto modo ejerce de legislador del futuro contrato artístico al sentar sus bases. Cabría preguntarse en tal caso cuál sería la inserción de este arte y, en general, del gusto estético en el entramado político del contrato social. En principio, ese posible contrato estaría lejos de adscribir el arte a la pura subjetividad del sentimiento, sería preciso que el legislador educara el gusto ciudadano según los principios mismos de su teoría contractualista. Si Bachofen ha señalado, en este sentido, que la *Lettre à D’Alembert* sienta las bases de una posible filosofía del derecho poético, es posible preguntarse, en la misma línea, por la función de la música en la *cité*. Según Medina, la figura del genio romántico sería la extensión lógica del legislador político:

“(Rousseau) escribe como legislador, con el propósito de restablecer la unidad que había reinado en el tiempo de la virtud, el ‘acuerdo entre la palabra y el canto’. Pero la realización de tal sueño profético queda confiada al futuro, a un esperado hombre superior, dominado por una sensibilidad extrema y plenamente romántica.”<sup>549</sup>

Esta conexión telúrica entre el genio musical y las sinuosidades del alma humana no es del todo desdeñable y parece presagiar, entre otras cosas, la relevancia de la ópera en el siglo XIX. Ahora bien, el genio roussoniano, ¿podría actuar libremente o estaría sometido a los dictados del Estado? Puede ser oportuno recordar aquí algunos pasajes sobre la censura del *Contrato social*:

“Amamos siempre lo que es bello o lo que encontramos como tal, pero es sobre este juicio sobre el que nos equivocamos (...) Las opiniones de un pueblo nacen de su constitución; aunque la ley no regule las costumbres la legislación es quien las hace nacer “(si bien es cierto que) “la censura puede ser útil para conservar las costumbres, pero nunca para restablecerlas.”<sup>550</sup>

<sup>547</sup> “El gusto es por así decir el hermano pequeño del instinto moral”, que sería quien proporcionaría el buen gusto. En *Emile* este planteamiento se intelectualizará un tanto pues ahí « el gusto es una facultad del juicio no solamente relativa y subjetiva, sino parte de una razón bien conducida ». *Dictionnaire JJ Rousseau*, 2006, « Goût » pp.382-383.

<sup>548</sup> Medina, 1998, p.290.

<sup>549</sup> Ibid. p. 341. Medina aporta esta cita: “el genio del músico somete el universo entero a su arte (...) Lleva al alma ese sentimiento de vida que nunca le abandona y que comunica a los corazones hechos para sentirlo”, *Dictionnaire de musique*, p. 387. Sobre la tesis de Bachofen ver «*La Lettre à D’Alembert : principes du droit poétique ?* », en VVAA, *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à D’Alembert*, dirigida por Blaise Bachofen y Bruno Bernardi, ENS éditions, Lyon 2011, pp. 71-92

<sup>550</sup> *Du Contract social*, IV, chap. VII, p. 458-459, nuestro el paréntesis. En el fragmento “*Sur le goût*” dice: “Lo bello que no tiene más regla que nuestras fantasías, sujeto al capricho y a la autoridad, no

Las similitudes platónicas no deben hacernos olvidar las prevenciones que Rousseau adopta frente a toda reforma de la vida pública, así como su insistencia en su adecuación específica a las condiciones concretas. Sin embargo, de su *Lettre à D'Alembert* es posible también deducir el control político de las artes, al menos en las sociedades menos corrompidas como Ginebra. Por otra parte, la relación Estética-Política manifiesta algunas de las tensiones que atraviesan su obra. Por ejemplo, si en la tarea del legislador el énfasis debiera recaer sobre elementos racionales, la tarea del genio podría consistir en acentuar los aspectos emocionales que forman ese magma oscuro y pregnante que une a los seres humanos. La complementariedad de ambos universos es un aspecto a tener en cuenta si se quiere integrar el arte en la ciudad del contrato social, sin caer en una mera visión mecánica que Rousseau difícilmente admitiría. Platón decía: “nosotros tenemos a Solón, ¿quién te tiene a ti Homero?”; del mismo modo, Rousseau podría replicarle: nosotros tenemos a Homero y a Licurgo pero, ¿quién te tiene a tí, Platón?

No menos interesante es observar cómo la tensión entre lo universal y lo particular se reproduce en el transcurso de su teoría estético-musical. Su teoría del gusto estético se sustenta en una antropología filosófica que destaca tanto los aspectos estructurales - universales como los culturales-particulares. La influencia del acento y de la lengua en la música parece difuminar los efectos puramente universales de ésta sobre el alma humana, remitiendo su alcance al orden particular de la cultura. El mismo Rousseau ha intentado matizar su posición al respecto:

“Los primeros hábitos me han atado largo tiempo a la música francesa (...) Comparaciones atentas e imparciales me han llevado hacia la música italiana”.

Y ya liberado ya de toda influencia coyuntural, escribe:

“En una obra como esta, consagrada a la música en general, yo no conozco más que una, que no siendo de ningún país, es la de todos; y no he entrado en la querrela musical más que cuando se trataba de esclarecer algún punto importante para el progreso común”.<sup>551</sup>

Sin embargo, esa música universal no existe más que como una abstracción teórica, es la idealización de todo canto-musical particular. Recordemos que los escritos musicales de Rousseau tendían a superar la dicotomía nacional de la música buscando causas generales. Mucho tiempo después, al finalizar su *Diccionario de música*, parece considerar ese sentido universal, pero no es posible identificarlo en una realización concreta, al contrario que en la *Lettre à D'Alembert*, donde la fiesta cívica adquiere ese rango –aunque ciertamente hay que preguntarse por las condiciones políticas de su realización-. Por eso, las ideas estéticas de Rousseau arrojan dudas sobre el carácter más o menos universal de las artes y del gusto estético. En primer lugar, por la ligazón que hay entre lengua, orden moral y cultura. Este rasgo particular de cada cultura parece un límite difícil de franquear, aunque el mismo Rousseau muestre que es posible desarrollar la empatía con otros órdenes, como la música italiana o el orden cultural del

---

es nada más que lo que gusta a aquellos que nos guían”, *Sur les richesses*, OC V, p. 483. Esta afirmación reprueba el ejercicio arbitrario del arte, tanto por parte del artista como del político, arbitrariedad que remite al uso privado del arte –muy determinado por la influencia del lujo y orientado a satisfacer las demandas vanidosas del amor propio- pero que no desdeña su dimensión pública.

<sup>551</sup> *Dictionnaire de musique*, Préface, p. 610

mundo antiguo. Aún así, si las “inflexiones melodiosas” no nos son “familiares” no parece posible comprender ni reproducir completamente la experiencia estético-moral que está detrás; es más, la música como expresión universal sería sólo un arte para iniciados:

“Los más bellos cantos a nuestro gusto tocarán siempre mediocrementemente a un oído que no esté acostumbrado; es una lengua de la que hay que tener el diccionario”.<sup>552</sup>

El gusto natural parece precisar de una cierta formación para acceder a experiencias estéticas diversas a la propia. No podemos dejar de ver aquí el contraste entre el filósofo apólogo de la simplicidad natural y el músico orgulloso del dominio de la teoría musical, para quien el desarrollo del *bon goût* parece reclamar la ayuda de la educación, una educación remarcablemente cosmopolita.

---

<sup>552</sup>

*EOL*, XIV, p. 415

## V- DEL LENGUAJE A LA POLÍTICA: El último capítulo del EOL

En su *Essai sur l'Essai sur l'origine des langues de JJ Rousseau*, D. Bourdin ha intentado demostrar mediante un análisis de los usos lingüísticos en esa obra, que el texto no se dirige a los especialistas, sino al lector en general. Un indicio no desdeñable es el subtítulo de la obra: “*ou il est parlé*”. Según Bourdin, si Rousseau se hubiera querido presentar como especialista que habla científicamente a un grupo de tal rango, debiera haber escrito “*traité*”. El análisis pragmático de Bourdin muestra muchos indicios de usos lingüísticos poco compatibles con la arquitectura de un discurso científico al uso; su hipótesis es esta: “Rousseau inscribe muy claramente su texto en la oralidad »<sup>553</sup>.

El texto, de hecho, abunda en estas marcas orales mediante oposiciones del tipo *on/je* (oposición entre el saber especializado y el hablante Rousseau), o el uso del imperativo, más propio del orador, lo que lleva a M. Launay-introductor del este ensayo- a ensalzar “el imperativo rousoniano, que contribuye a efectos (...) irritantes para sus adversarios, pero singularmente eficaces sobre los corazones, los espíritus y los cuerpos de la gente joven, de las mujeres y de los futuros revolucionarios »<sup>554</sup>.

El tono y el estilo del texto, en esta interesante hipótesis de Bourdin, sugerirían una perspectiva diferente sobre el problema ya comentado del lugar de la obra en el sistema y las posibles causas que llevaron a Rousseau a no publicarla. A diferencia de los *Discursos*, que se adecuan a la fórmula al uso, el *Essai* obedece a otros intereses y a otra situación personal. En medio de lo que Rousseau llamó su reforma personal, escribiendo obras inacabadas en las que intentaba responder a los ataques, ya no sólo de Rameau, sino de los *philosophes*, aislado y perseguido, intentando justificarse a sí mismo, consagrado al servicio de la verdad y de la virtud:

“El rechazo a responder directamente se inscribe en la voluntad de escapar no solamente a un género, cuyo código es la violencia (...) Él lo rechaza por el mismo motivo que las pensiones, los honores y las mundanidades, para ser él, sin contradicciones »<sup>555</sup>.

Este Rousseau en reforma, que quiere sin embargo ser reconocido por los otros, pretendería establecer “...una nueva forma de comunicación. Esta preocupación viene a sumarse al enfoque que hace del lenguaje y la escritura. A través de ella, y por ella (*he tomado el partido de escribir y esconderme*) el pensamiento se construye y se comunica»<sup>556</sup>.

Creemos que es posible añadir algunos elementos que justifiquen este planteamiento. Las apelaciones al público son constantes en la obra de Rousseau –como se verá en la segunda parte-. Al principio del *Segundo Discurso* y, para hablar del hombre en general, se plantea la posibilidad de usar un lenguaje que convenga a todos, pero que no esté afectado por localismo alguno:

“...un lenguaje que convenga a todas las naciones o, más bien, olvidando los tiempos y los lugares”.

Dado que allí se dirige a un público docto, elige en consecuencia un tono retórico y un método académico y, por supuesto, remontándose a los orígenes se sitúa en la Atenas clásica:

---

<sup>553</sup> Dominique Bourdin, *Essai sur l'Essai sur l'origine des langues de JJ Rousseau : pour une approche pragmatique du texte*, Slaktine, Genève-Paris 1994, p.70.

<sup>554</sup> Ibid. Preface, p. 24.

<sup>555</sup> Ibid. p. 80

<sup>556</sup> Ibid. p.80-81



“...me supondré en el Liceo de Atenas, respetando las lecciones de mis maestros, teniendo a los Platón y Jenócrates por jueces, y al género humano por auditor »<sup>557</sup>.

Precisamente al final de esta cita, Rousseau ya establece una función crítica del público, en este caso bajo el apelativo “género humano”, quien debe ser testigo y dar fe de lo que allí se diga. La apelación al público como juez y la reflexión sobre su función y relevancia social y política irá tomando forma en sus escritos posteriores. Todavía en su obra autobiográfica, por ejemplo en *Las Confesiones*, invocará a esta opinión pública presente y sobre todo futura –su verdadero interlocutor- buscando no sólo reconciliarse con ella, sino salvar su obra para la posteridad. En la segunda parte mostraremos que el acercamiento de Rousseau a otros géneros literarios tiene como función ampliar al máximo el espectro de sus lectores, mediante un lenguaje más expresivo que permita influir en su opinión.

En segundo lugar, la búsqueda de un nuevo lenguaje no es extraña a Rousseau, ni en el ámbito teórico, ni en el personal. Recordemos en este sentido que su “ocultamiento” en la escritura tendría como función última transparentar su ser, oculto en el mundo de las apariencias parisinas, cuyos usos y códigos denunció reiteradamente. A partir de su salida de París (Abril de 1756) Rousseau comienza a situarse no sólo intelectual, sino físicamente en los márgenes: reivindica el campo y su vida sencilla frente al frenesí urbano, la soledad del gabinete en vez de la representación pública de los salones, su independencia intelectual respecto a “la secta filosófica”. En el último tramo de su vida, cuando viva en un barrio de trabajadores en París, culminará posiblemente su reubicación social. Podríamos decir entonces –siguiendo a Launay- que sus primeras obras responderían más bien al deseo de ascenso social; el intento de adaptación al público de la selecta sociedad le llevaría a escribir sendos discursos al gusto de la Academia<sup>558</sup>, incluso aunque sus *Discursos* mostraran una perseverante actitud contracorriente-. Precisamente, lo que se acrecienta en esta época de reforma es el tono y la intención política de su obra. La reforma personal, tan cartesiana en algunos aspectos es, sin embargo, de dimensiones mucho más amplias, pues Rousseau traspasa los límites sociales de su condición de filósofo y vanguardia ilustrada, para acercarse a las clases populares a las que, en muchas ocasiones, se vanagloria de pertenecer. Conviene no perder de vista, en el orden lingüístico, cuál es en esta época la situación de este amplio segmento social:

“El siglo XVIII es un siglo en el que la palabra, la voz, el grito, la lectura oral, la conversación rápida, farragosa y la chanza pícaras son, en las clases populares poco letradas, los vehículos esenciales de comunicación, del mundo del trabajo, sea urbano o rural, del lazo con el rey, la iglesia y la justicia”<sup>559</sup>.

Conviene también recordar la actitud de los *philosophes* renuente ante el habla popular: “...es bien evidente que la racionalidad de las Luces acepta con reticencia la palabra hablada, demasiado vaga y pobre. El lenguaje ordinario es calificado de vil, mal hablado y grosero”<sup>560</sup>.

En los salones, la palabra evidencia aún formas cortesanas y cultas, siguiendo códigos retóricos y literarios compartidos por una comunidad restringida de hablantes que asocia la oralidad externa -el habla popular- al ruido y a la ignorancia:

---

<sup>557</sup> *Seconde Discours*, p.133.

<sup>558</sup> Michel Launay, *JJ Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, A.C.E.R. Grenoble, 1971, p.8

<sup>559</sup> Arlette Farge, *Essai pour une histoire des voix au dix-huitième siècle*, Bayard 2009, p. 14

<sup>560</sup> *Ibid.* p. 25

“Toda opinión emitida por el pueblo es considerada loca, impulsiva, inepta. Condorcet la define como ‘la más estúpida y la más miserable’ (...) Marmontel considera ‘desdeñable’ esta ‘opinión de la multitud’. D’Alembert se enfada contra ‘la multitud ciega y ruidosa’ (...) el pueblo es mudo o (...) habla una lengua incomprendible”<sup>561</sup>.

En *Julie* se observa ya el acercamiento de Rousseau al medio rural como un modo de redefinición del difuso concepto de pueblo –situado en los márgenes de la gran urbe– y como modo de recuperación de una forma de comunicación perdida. Esta obra es la primera consecuencia de su salida de París y el inicio de un recorrido vital e intelectual del que su posterior persecución política no será más que el corolario de este proceso de autoexclusión social, en el que la reivindicación de independencia personal está unida a una progresiva idealización de la forma de vida comunitaria. Esta idealización es tanto fruto del desarraigo como de la rebelión:

“Rousseau se acercó a los problemas de su tiempo con muchos menos prejuicios que los representantes intelectuales del Occidente ilustrado. Él no sólo pertenecía a la pequeña burguesía relativamente desprovista de tradición, sino que también era un desarraigado que nunca se había sentido ligado a los convencionalismos de esta clase social (...) El emocionalismo (...) tomó en Rousseau el carácter de una abierta rebelión. Su ‘Volvamos a la naturaleza’ tenía en último término un único motivo: fortalecer la oposición contra una evolución que había conducido a la desigualdad social. Se volvía contra la razón porque en el desarrollo de la inteligencia veía también el del proceso de segregación social”<sup>562</sup>.

En línea con este viraje, en el último capítulo del *EOL* Rousseau esboza una denuncia de la alienación política. En él se pregunta por la relación de las lenguas con los gobiernos, una relación pertinente de analizar para quien se había propuesto un proyecto tan ambicioso como las *Institutions politiques*<sup>563</sup>. Hasta ahora, en el *EOL*, Rousseau se había situado en el plano cultural y moral de la lengua, quedando el aspecto político en un segundo plano, subsumido en una visión idealizada de las primeras comunidades y del mundo antiguo -cuya cohesión social parecía una consecuencia casi inmediata de la relación lingüística-, subordinado al devenir histórico y decadencia del lenguaje y de la música. Hasta aquí, la evolución cultural explicaba la evolución política. Que hay una relación entre lengua apasionada y libertad es manifiesto para Rousseau por el devenir histórico, pues la decadencia del lenguaje y de la polis griega son paralelas:

“Pronto la esclavitud añadió su influencia a la de la filosofía. Grecia encadenada perdió ese fuego que no calienta sino a las almas libres, y ya no encontró, para alabar a sus tiranos, el tono con el que había cantado a sus héroes »<sup>564</sup>.

En “los tiempos antiguos” se convencía mediante la elocuencia del lenguaje, no era necesaria otro tipo de coerción; la viveza y emoción del lenguaje eran, para Rousseau, capaces de franquear la distancia física y las diferencias individuales, unificando a la comunidad en una visión compartida. Sin duda, se podría aducir que la causa era en

---

<sup>561</sup> Antoine de Baecque et François Mélonio, *Lumières et liberté*, vol.3, Seuil, Paris 2005 (1ª 1998), pp.91-92.

<sup>562</sup> Hauser, 2005, p. 98.

<sup>563</sup> Launay, 1971, p.181. Véase también *Dictionnaire JJ Rousseau*, “Institutions politiques” pp.446-447. Rousseau salvó de este proyecto el *Contrato Social* y, si hemos de creerle, quemó el resto. En el último capítulo del *Contrato social* hace referencia a este proyecto, ver *Du Contract social*, IV, IX, p. 470 y n.2. Más adelante tratamos sobre el supuesto contenido de las *Institutions politiques*.

<sup>564</sup> *EOL*, XVIII, p. 425.

realidad, la homogeneidad cultural misma, pero el lenguaje era para Rousseau tanto causa como efecto de ese sentimiento compartido, transmitido también por la música, la poesía y la tragedia griega. El arte, en general, promovía esa visión compartida y no era sino una extensión natural de un sentimiento común.

El planteamiento de Rousseau en el último capítulo del *EOL* establece las siguientes contraposiciones: la fuerza de la elocuencia frente a (y sustituida por) la fuerza pública; la voz pública, que se hace oír, frente a la voz privada de los salones; el exterior frente al interior. La primera oposición expresa una crítica directa a la monarquía:

“De qué serviría (la elocuencia) hoy en día, en que la fuerza suplente a la persuasión? No hay necesidad ni de arte ni de figura para decir, *tal es mi placer* ”.<sup>565</sup>

Rousseau compara, directamente, la forma comunitaria de la polis con el estado absolutista. No hay matices, ni grados; la perspectiva histórica ya ha sido trazada en los anteriores capítulos y aquí se trata de oponer dos modelos culturales y políticos en base a la lengua. Se hecha de menos la mediación de la teoría del contrato social, pero lo que aquí parecía acometer Rousseau era un ataque frontal a la monarquía, y a la iglesia, enfatizando la falta de comunicación entre el poder político y el pueblo. Por un lado, el pueblo queda al margen de la comunicación política porque, a diferencia de la polis griega, no se requiere su juicio ni su beneplácito:

“¿Qué discursos quedan en tonces por hacer al pueblo reunido? ¿Sermones? ¿Y qué les importa a aquellos que los hacen el persuadir al pueblo, puesto que no es éste quien otorga los beneficios? Las lenguas populares se han hecho tan perfectamente inútiles como la elocuencia”.

Por otro, el poder sólo requiere una cosa del pueblo: su dinero. Y éste se demanda sólo mediante las armas. Dinero o violencia, esta es toda la comunicación posible hoy en día con el poder:

“Las sociedades han tomado su última forma; no se cambia ya nada sino es con el cañón y con el dinero (...) no hay nada que decir al pueblo sino, *dad el dinero...* ”.<sup>566</sup>

Si recordamos que en el Sur se decía *aimez-moi* y en el Norte *aidez-moi*, la evolución política nos ha llevado a esta última forma del imperativo: *donez-moi (l'argent)*. Si en el origen meridional, el lenguaje expresaba el sentimiento del amor (los iguales ante la naturaleza humana), y luego vino la necesidad del Norte (los desiguales ante la naturaleza), el lenguaje hoy sólo expresa la fuerza (los desiguales ante el poder). Y si aún es preciso el lenguaje, se trata del lenguaje alienado y alienante de la escritura:

---

<sup>565</sup> Ibid., XX, p.428, el paréntesis es nuestro. La expresión *tel est mon plaisir* es la fórmula real por la que el rey expresaba su voluntad en los edictos; de esta expresión dijo Diderot que es la fórmula más despreciable con la que un monarca puede dirigirse a sus súbditos, *ibid.* n.2

<sup>566</sup> Ibid. La traducción española de Mauro Armijo no recoge la expresión “*des sermons*”. Sobre el paralelismo con nuestra época, véanse las afirmaciones de este historiador: “Las instituciones de la república han sido degradadas, sobre todo por el dinero. Pero todavía, el lenguaje de la propia política se ha vaciado de sustancia y significado”, Tony Judt, *Algo va mal*, Taurus, Madrid 2011 (1ª 2010), p. 160

“... dad el dinero, se le dice con carteles en las esquinas de las calles o con soldados en las casas; no es preciso reunir a nadie para eso: al contrario, hay que tener a los súbditos esparcidos; es la primera máxima de la política moderna”.<sup>567</sup>

La máxima política es la alienación del ciudadano, para ello es preciso cortar el flujo de la comunicación oral, en la doble dirección interna (entre ellos) y externa (con el poder), y toda posibilidad de unión y de presencia física. En el capítulo dedicado a la violencia de la escritura, Derrida había aproximado a Lévi-Strauss y a Rousseau en esta concepción negativa de la escritura, desde un punto de vista etnológico. Así, decía el antropólogo estructuralista:

“La escritura no nos parece asociada de modo permanente, en sus orígenes, sino a sociedades que están fundadas en la explotación del hombre por el hombre»<sup>568</sup>.

El punto de vista de Lévi -Strauss no se remite sólo a las primeras sociedades, se trata de una hipótesis general de trabajo: la función primaria de la comunicación escrita es facilitar la servidumbre, y esto sería constatable en los planes de instrucción obligatoria que “va pareja con la extensión del servicio militar y la proletarización. De este modo, la lucha contra el analfabetismo se confunde con el refuerzo del control de los ciudadanos por parte del poder. Pues es preciso que todos sepan leer para que este último pueda decir: nadie debe ignorar la ley »<sup>569</sup>.

Independientemente de otros aspectos que se desprenden de la posición de Lévi-Strauss, nos parece relevante la matriz roussoniana de sus ideas sobre la relación entre el poder político y la escritura, tematizados ya como alienación política por Rousseau. Derrida, por su parte, extiende la crítica de Rousseau a toda forma de representación, sea política o lingüística, aún cuando Rousseau permanece dentro del entorno de lo que Derrida llama el logocentrismo y, por tanto, confía en la posibilidad misma de una representación, inocencia metafísica que se sustenta en la creencia ontológica de una presencia o ente primero que es posible restituir definitivamente. Esta presencia original sería posible para Rousseau en el plano social y político en la forma de una comunidad reunida públicamente, al modo de la ciudad antigua; el *EOL* muestra el contraste entre las sociedades antiguas y las modernas y señala las causas, complementando lo establecido en el *Segundo Discurso*. Todo pasa por la política, dirá en *Las Confesiones*, pero hasta ahora no teníamos muchos indicios de cómo sería esta reforma política que permitiera una *naturación* de la cultura<sup>570</sup>, tal y como más adelante será claramente expresada por Rousseau:

“En el instante en que el pueblo está legítimamente reunido en cuerpo soberano, toda jurisdicción del gobierno cesa, la potencia ejecutiva queda suspendida, y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque donde se encuentra el representado, ya no hay representante”.<sup>571</sup>

---

<sup>567</sup> Ibid.

<sup>568</sup> *Entretiens*, p. 36, cfr. Derrida, 1967, p.174

<sup>569</sup> *Tristes tropiques*, OC I, p. 300

<sup>570</sup> Fue Baczko quien propuso este término, que no se atrevió a usar, sustituyéndolo por el aquí confundente “naturalización”, cuyas implicaciones biológicas quería evitar. El término significaría, precisamente, lo contrario de desnaturalización: readquirir la naturaleza humana perdida. En nuestra opinión, este término es perfectamente aplicable en este contexto, pues Rousseau pretende revivir un momento cultural anterior, donde lenguaje, cultura y política están próximos a los orígenes auténticamente humanos. Baczko, 1974, p.110.

<sup>571</sup> *Du Contract Social*, III, XIV, pp.427-428. Véanse las consideraciones de Derrida sobre las cualidades negativas de todo signo representacional en *De la Grammatologie*, pp.417-418: para Derrida

La restitución de la presencia, de los orígenes, consistiría políticamente en la eliminación de toda forma de representación simbólica y de separación física. Nos quedaría el habla, es cierto, pero para Rousseau el habla, en las condiciones establecidas en su origen musical, conecta moral y emocionalmente a los individuos, sin remitir a algo extrínseco. No perdamos de vista, sin embargo, que la situación pública de la palabra que Rousseau suele invocar es más bien la del orador que es capaz de persuadir a una asamblea, pues no se olvide que los dos grandes poderes del lenguaje son “persuadir a los hombres reunidos” e “influir sobre la sociedad”<sup>572</sup>.

El *Segundo Discurso* finalizaba describiendo la alienación política, concluyendo que el despotismo actual cerraba el círculo de la desigualdad reintegrando al ser humano a un estado social hobbesiano que podríamos denominar ‘estado impuro de naturaleza’:

“Llega aquí el último término de la desigualdad, y el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto del que hemos partido: he aquí que todos los particulares se vuelven iguales porque no son nada, y que los súbditos no teniendo otra ley que la voluntad del amo, ni otra regla que sus pasiones (...) he aquí que todo vuelve a llevar a la sola ley del más fuerte, y por consecuencia a un nuevo estado de naturaleza diferente a aquél por el que habíamos comenzado, en que uno era el estado de naturaleza en su pureza, y que este último es el fruto de un exceso de corrupción”<sup>573</sup>.

El último capítulo del *EOL* establece un diagnóstico similar. En este caso, el círculo se cierra con la clausura de toda forma de comunicación directa: la fuerza física se impone a la palabra, escritura, dinero y armas son los signos de este postrero estado de guerra. La sonoridad de la palabra se atenúa hasta el susurro ante el estruendo de las armas y el tintineo del dinero. Pero esto no es sino la consecuencia de un debilitamiento progresivo de la voz humana y de su entorno comunitario. Condillac se había preguntado cómo harían los antiguos oradores para hacerse oír; creía, y con él Rousseau, que las lenguas antiguas, como el griego, tenían mayor sonoridad y musicalidad, por lo que podían ser seguidas más fácilmente. Las lenguas modernas, al perder aquellas características, parecen haber determinado el nivel de comunicación:

“Las nuestras (lenguas) están hechas para el murmullo de los divanes”<sup>574</sup>.

---

tanto el dinero, como las armas o las octavillas son “signos mudos e impersonales” (ibid. p. 199) que pretenden sustituir la presencia original de la voz. Recordemos que, según Rousseau, la escritura alfabética ha sido creada por pueblos comerciantes

<sup>572</sup> *Seconde Discours*, p. 148,151, la interpretación es de Starobinski, *EOL*, XX, p. 428, n.3. El modelo de orador no sería, en cualquier caso, el sofista. Rousseau está muy influido por las *Vidas paralelas* de Plutarco y su modelo de polis es Esparta.

<sup>573</sup> *Seconde Discours*, p.191. Starobinski ha remarcado la influencia de Maquiavelo en esta visión de la decadencia de los gobiernos; sobre la influencia posterior de este texto, además de los ecos hegelianos, ver F. Engels, *Anti-Dühring*, cfr. Ibid. n.2.

<sup>574</sup> *EOL*, XX, p.428, el paréntesis es nuestro. La respuesta de Condillac en *Ensayo*: “En el latín (las sílabas) se distinguen por la calidad del sonido, por el acento, que, independientemente de la significación, exigía que la voz se elevase o bajara, y por la cantidad: (nosotros) carecemos de acentos, nuestra lengua casi no tiene cantidad, y muchas sílabas nuestras son mudas”, p. 175

Las lenguas actuales están hechas para el murmullo, la conversación en voz baja, el cotilleo, la conspiración... son, en fin, lenguas privadas. Aquí se cierra el círculo de la evolución lingüística para Rousseau, en el mismo punto en que el apogeo de la desigualdad se enseñorea sobre el lenguaje y lo transforma en una propiedad privada, en un reducto de las élites ¿Debemos pensar que se trata de un destino o es, más bien, un hecho contingente? Recordemos que la cita de Duclos que Rousseau invoca al final como inspiradora del *EOL*, inquiera por la relación entre el carácter y las costumbres de un pueblo con su lengua. Según Rousseau, todo esto no ha ocurrido por azar:

« Estos progresos no son ni fortuitos ni arbitrarios (...) Las lenguas se forman naturalmente sobre las necesidades de los hombres; cambian y se alteran según los cambios de esas mismas necesidades »<sup>575</sup>.

En último extremo, las lenguas son resultado de estas vicisitudes humanas, aunque en el lejano origen parecen haber actuado como causa. La situación actual no sería más que el desarrollo, no azaroso, de la historia humana, de la que Rousseau decía en el *Segundo Discurso* que, pese al carácter hipotético de su planteamiento, el resultado no podía ser prácticamente de otro modo<sup>576</sup>. La conclusión del devenir histórico de las sociedades y del lenguaje no podía ser otro que esta alienación política mediante la alienación del lenguaje. Recordemos que no es un *fatum*, sino una situación de hecho, pero la lógica de los acontecimientos es perfectamente descifrable a posteriori.

Retomemos entonces la hipótesis de Bourdin. Rousseau estaría intentando rehacer esta comunicación cercenada por el poder político, intentando conectar con el lector común al modo de un orador. El tono de este capítulo, del que Bourdin sostiene que el resto del *EOL* es una especie de preparación<sup>577</sup> sería, por tanto, un tono cuasi revolucionario, que atañe tanto al orden político como al lingüístico; así podría entenderse su final:

“Ahora bien, yo digo que toda lengua con la que no se puede hacer entender ante el pueblo reunido es una lengua servil; es imposible que un pueblo permanezca libre y que hable esta lengua”.<sup>578</sup>

La cuestión que se abre entonces es la siguiente: ¿cómo hacer posible esa lengua que propicie la comunicación de un pueblo? La segunda parte de esta tesis indagará sobre las condiciones que la harían posible, así como la función social y política del filósofo. La obra de Rousseau será así analizada desde esta perspectiva reconstructiva y la cuestión del lenguaje se tornará ahora en la cuestión de la escritura como medio de comunicación efectiva con los otros y mecanismo de transformación social.

---

<sup>575</sup> Ibid. Véase también el fragmento “Prononciation”: “¿Por qué los hombres al aproximarse son tan cuidadosos en decir bien (...) y tan poco en el arte de hablar de viva voz? Es que el discurso pronunciado se hunde en medio de tantos hablantes y que la celebridad no se adquiere más que por los libros”, *Mélanges de littérature et de morale*, p. 1251

<sup>576</sup> *Seconde Discours*, p. 162. Ver nuestro capítulo dedicado al tema del origen.

<sup>577</sup> Bourdin, 1994, p. 225

<sup>578</sup> *EOL*, XX, p. 429

# **SEGUNDA PARTE**

## I- LA CRÍTICA DE LA CULTURA

### 1.1- Rousseau escritor contracultural: El *Primer Discurso*

La iluminación de Vincennes, que determinó la vida literaria de Rousseau, es recordada por nuestro autor con un sentimiento ambivalente. Si según *Las Confesiones* ahí comienza “en su primer origen la larga cadena de mis desgracias”, en cambio a Malesherbes le dice sobre el mismo acontecimiento:

“Estando descontento de mí mismo (...) un feliz golpe de azar vino a aclararme sobre lo que yo tenía que hacer.”<sup>579</sup>

La visión que tuvo Rousseau en el bosque de Vincennes marcó el devenir su obra y de su vida. Comienzo de su pensamiento filosófico e intuición fundamental de toda su obra, la soledad del bosque le mostró,

“que el hombre es bueno naturalmente y que es por las solas instituciones que los hombres se hacen malvados.”<sup>580</sup>

El posterior éxito del *Primer Discurso* le convenció, sin embargo, de la necesidad de una reforma que alcanzara a su propia vida, cosa que emprendería un tiempo después:

“Esta noticia (el premio de la Academia de Dijon) despertó todas las ideas que me la habían dictado, las animó de una nueva fuerza (...) Aunque la mala vergüenza y el temor a los silbidos me impidiesen de entrada conducirme sobre esos principios y enfrentarme bruscamente a las máximas de mi siglo, tuve desde entonces la decidida voluntad, y no tardé en ejecutarla.”<sup>581</sup>

Obra primeriza y polemista, cargada de intuiciones e inflamada de retórica, el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (usualmente, *Primer Discurso*), obra compuesta entre 1749-1750, es una enmienda a la totalidad de la modernidad filosófica que contó en principio con la anuencia de los *philosophes*; así D’Alembert saludó al “escritor elocuente y filósofo” que, pese a acusar a las ciencias y las artes de corromper las costumbres, colaboraba en la empresa filosófica<sup>582</sup>. En esta obra Rousseau recusa en

---

<sup>579</sup> *Les Confessions* VIII, p. 349 y *Lettres à Malesherbes*, O.C. I, p. 1135. El relato se puede leer también en el segundo diálogo de *Rousseau juge de Saint Jacques* y en el tercer paseo de *Les Rêveries du promeneur solitaire*.

<sup>580</sup> *Lettres à Malesherbes*, p. 1136

<sup>581</sup> *Les Confessions*, VIII, p.356. Se ha sostenido que el concepto de iluminación que usa Rousseau es meramente justificativo dentro de su obra autobiográfica, tratándose más bien de un recurso literario al servicio de la narrativa del yo, que un hecho biográfico en sí, ver *Dictionnaire de Rousseau*, “Illumination de Vincennes”, p.435

<sup>582</sup> “No le reprocharemos el haber confundido el cultivo del espíritu con su abuso”, D’Alembert, “*Discours préliminaire de L’Encyclopédie*” (1751), en *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Textes choisis, Flammarion Paris 1986, Vol. I, pp.161-162. Del mismo modo Diderot, quien llegó a adjudicarse incluso las intuiciones fundamentales de la obra: “Yo estaba en el castillo de Vincennes, Rousseau vino a verme y a consultarme en esa ocasión por el partido que tomaría en esta cuestión (sobre el tema propuesto por la Academia de Dijon). No hay que vacilar, le dije. Usted tomará el partido que nadie tomará. Tiene usted razón, me respondió él, y trabajó en



nombre de la virtud los frutos de la civilización. La cita de Ovidio que encabeza la obra es muy significativa: *bárbaro soy puesto que no me entienden*. Las resonancias socráticas no son aquí desdeñables, pues Sócrates se declaraba en la *Apología* extranjero en relación a los usos jurídicos de un lenguaje más propio de los sofistas.<sup>583</sup> Aquí, “quien nada sabe”, se dirige a una Academia trasmutada imaginariamente en asamblea, para contarle la historia de su propia decadencia. El bárbaro exhortando filosóficamente a los sabios ante el tribunal de la razón, que es al mismo tiempo la plaza pública que acoge a los ciudadanos reunidos en forma de lector. En nombre de esa misma virtud, Rousseau describe la decadencia medieval de Europa, sumida también en la barbarie: “Era necesario una revolución para devolver a los hombres al sentido común”. Y esta revolución no fue sino el renacimiento de los “despojos” de la cultura griega en Italia. Las artes y, tras ellas las ciencias, el progreso del pensamiento mediante la escritura, hicieron a los hombres más sociables “inspirándoles el deseo de agradarse mediante obras dignas de su mutua aprobación.”<sup>584</sup>

De un plumazo, Rousseau eliminaba la Edad media de toda posible consideración histórica positiva. Esta visión no se aleja de la que van a dar las élites culturales y sociales de su época, a las que, por otra parte, Rousseau imputa ese mismo deseo de mutuo agrado que les lleva a anteponer el prestigio social a la verdad, enclaustrándose en círculos y haciendo un uso espurio de la escritura. En este vertiginoso relato histórico la Edad Media queda reducida a un estado “peor que la ignorancia”. Letras, ciencia y artes son instrumentos legitimadores del poder político “guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro”, instrumentos que decoran la mesa y el trato, con reglas estéticas y de urbanidad.

“que vuelven entre vosotros tan fácil y sociable el trato; en una palabra, las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna.”<sup>585</sup>

La separación entre ser y aparecer se presenta desde el primer momento ligado al desarrollo cultural, principalmente a la transformación de las costumbres -de las que la *politesse* sería una deformación más- y al progreso intelectual vaciado de su contenido moral. Los elementos de la comparación son extremos y muestran el paralelismo entre el progreso de las artes y la desnaturalización humana:

“Antes de que el Arte hubiera modelado nuestras maneras y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje afectado, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales (...) La naturaleza humana no era en el fondo mejor, pero los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de penetrarse recíprocamente (...) Hoy (...) nadie se atreve ya a parecer lo que es.”<sup>586</sup>

En aquel tiempo, la sencillez de la comunicación iba unida a la sinceridad. Aquél lenguaje, ajeno al progreso literario e intelectual que caracterizará la decadencia

---

consecuencia”, Diderot, *Réfutation d’Helvetius*, I, chap. 8, *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, Paris 2010, p. 465, nuestro el paréntesis. Ver también *Note sur la desunión de Diderot et de JJ Rousseau*, Ibid., p.1023. Compárese con *Les Confessions* VIII, p. 351. La polémica ha sido estudiada por Raymond Trousson, quien concluye que “Diderot no sugiere nada, aunque seguramente anima”, *Jean jacques Rousseau*, Tallandier, Paris 2003, p. 211.

<sup>583</sup> Platón, *Apología*, 17d: Sócrates se declara ajeno a los usos jurídicos por lo que pide ser escuchado cual si de un extranjero se tratara,

<sup>584</sup> *Premier Discours*, p. 6. Retomamos aquí algunos pasajes comentados en la Primera parte.

<sup>585</sup> Ibid. p. 7.

<sup>586</sup> Ibid. p. 8.

cultural, permitía la mutua reciprocidad. Estamos en el siglo XVIII, pero la voz de Rousseau se alza ya contra la homogeneización cultural y la uniformidad de las formas sociales que han modelado a esos hombres que forman “ese rebaño llamado sociedad”, mecanismo que difumina la individualidad personal, soporte necesario de la sinceridad y de la autenticidad. Pero la individualidad, a su vez, se diluye –se debe diluir– en esa mutua penetración. Esta dualidad individuo-comunidad, constante a lo largo de su obra, tiende aquí a encontrar su justificación en la reivindicación de las costumbres e instituciones antiguas, que fortalecían el espíritu patriótico y que Rousseau no supone ajenas, sino más bien propicias, al desarrollo individual. El problema aquí no es la sociedad en sí, sino la pérdida de identidad cultural, como lo manifiesta su ejemplo sobre la decadencia de Roma, cuya transformación está ligada al abandono de las tradiciones militares y agrícolas. No se trata, por tanto, de un rechazo de la sociabilidad humana, pero sí de la sociedad moderna que funciona, de hecho, como modelo negativo para analizar el devenir histórico, del mismo modo que el mundo (muy) antiguo sirve, retrospectivamente, de contramodelo positivo para hallar sus huellas en el presente histórico (tal y como Rousseau se permite aquí afirmar la pervivencia de los orígenes del ser humano en los suizos). En este sentido, la obra está dedicada más bien a rechazar la modernidad que a construir un contramodelo.

El rechazo del arte en el *Primer Discurso* está unido al del lujo, tema al que Rousseau va a dar continuidad.<sup>587</sup> Arte y economía se unen mediante la cuestión del lujo que, junto al dinero, son los complementos del vicio y de la molición; el desarrollo del lujo, que es el del interés particular, es paralelo al del arte e inversamente proporcional a la calidad comunitaria del Estado moderno:

“El lujo va raramente sin las ciencias y las artes, y éstas nunca van sin él.”<sup>588</sup>

En el *esprit* del artista puja la misma ambición que mueve al sabio a la búsqueda del reconocimiento y la loa social. El deseo de distinguirse, la comparación con el otro, son para Rousseau signos del *amour propre* en el desarrollo de la conciencia que, en el *Segundo Discurso*, indicarán la génesis psicosocial de la desigualdad:

“¿De dónde nacen todos esos abusos, si no es de la desigualdad funesta introducida entre los hombres por la distinción de talentos.”<sup>589</sup>

El artista se ha vendido al brillo del momento y preferirá incluso rebajar su arte a perder el aplauso del público. Todo por destacar. El espíritu mundano ha expulsado toda posibilidad de trascendencia del arte, trascendencia que para Rousseau es sólo posible mediante la transmisión de la virtud, “ciencia sublime de las almas sencillas”, y va ligada a costumbres y gustos ajenos a la modernidad, y de los que la religión no es ajena: los

<sup>587</sup> Véase al respecto OC III, Introductions CXVI-CXIX y “Le Luxe, le commerce et les arts”, en *Fragments politiques*, OC III, n.1, p. 516. Rousseau responde a Voltaire quien ridiculizaba en *Le Mondaine* (1734), el mito de una edad de oro frugal y virtuosa y elogiaba la función económica y utilidad social del lujo, ver OC III., n. 2, p. 10. Sobre la cuestión del lujo en Rousseau ver Launay, 1971, pp. 191-196.

<sup>588</sup> “Le luxe, le commerce et les arts”, en *Fragments politiques*, p. 517, *Premier Discours*, p.19. El término “les arts” lo tomamos aquí en su sentido actual. Aquí, y especialmente en el *Premier Discours*, Rousseau habla de las Bellas Artes, artes ligadas al lujo no por su utilidad, sino como signo social y reprobaba la actitud del artista moderno, preocupado sólo por el éxito y la fama. Sobre posibles ambigüedades véase *Dictionnaire de Rousseau*, “Art(s) et littérature”, p. 54. Para la distinción entre artes mecánicas y liberales ver el “*Discours préliminaire de L’Encyclopédie*”, 1986, vol. I, p. 106.

<sup>589</sup> *Premier Discours*, p. 25.

dioses, que habitaban sus mismas cabañas, fueron luego alojados en templos y, finalmente, expulsados, apropiándose el hombre de ellos. El arte está ligado a la religión, como ésta lo está al imaginario colectivo de un pueblo.<sup>590</sup>

El progreso de las ciencias y las artes es también paralelo a la desvalorización de las virtudes militares, muy exaltadas en esta obra como constituyentes del carácter moral, por oposición al “afeminamiento” de las costumbres. Aún más llamativa es la toma de partido contra la divulgación de las ciencias y las artes por parte del gran público:

“...esos compiladores de obras que han roto indiscretamente la puerta de las ciencias e introducido en su santuario a un populacho indigno de acercarse a ellas.”<sup>591</sup>

Es culpa de la Ilustración que ciudadanos proclives a las artes útiles emprendan, vanamente, la carrera artística y científica; ciudadanos fallidos en el fondo que, abandonan la forja o el arado con la pretensión de imitar a las élites culturales, movidos por la misma vanidad, sin comprender que el verdadero genio, el de Bacon, Descartes o Newton, se educó solo. Se podría sugerir aquí un aspecto biográfico: aunque el mismo Descartes en el *Discurso del método* tuvo la prevención -tal vez meramente exculpatoria- de alertar contra la desorientación de una razón poco habituada al uso autónomo, Rousseau aconseja mucho más vehementemente -incluyéndose de facto en el modelo- que únicamente a quienes “se sientan con la fuerza de marchar solos sobre sus huellas” se les debiera permitir abandonarse al estudio de la ciencia o a la práctica artística. El autor del *Primer Discurso* asume por tanto la necesidad de una élite intelectual y artística, pero niega el valor general de la ilustración sobre extensas, y tal vez variadas, capas de la población. Las élites culturales no serían un modelo a imitar, sino, más bien, una clase dirigente exclusiva que, agrupada en “sociedades doctas”, permitiría progresar al género humano si realmente fueran apoyadas por el poder político:

“Pero, mientras el poder esté en un solo lado, la luces y la sabiduría en otro, raramente pensarán los sabios grandes cosas, más raramente aún las harán bellas los príncipes.”<sup>592</sup>

Una posición deliberadamente ambigua, pues algunas afirmaciones de esta parte final del *Primer Discurso* parecen más bien una concesión táctica al jurado del premio aunque, por otra parte, esto no impide suponer un rol positivo de las élites en el pensamiento de Rousseau. Pero este rol no puede ser popular ni modélico, la Ilustración no puede pretender, al menos de momento, extenderse por todas las capas sociales, sin producir una alteración profunda en la relación del hombre con el trabajo, es decir, la emancipación ilustrada correría el riesgo de recaer a su pesar en la alienación social.

---

<sup>590</sup> La interpretación roussoniana de la degeneración del arte tiene una prolongación antropológica mucho más pormenorizada en la obra de Lévi- Strauss, pero creemos que la pérdida del rasgo comunitario es clave en ambos para entender el proceso de desencantamiento del mundo que se produce en el arte, cuyo devenir histórico consistiría en una progresiva individualización y mercantilización: “Lo que pertenece como propio al artista de los tiempos modernos no es fundamentalmente la individualización del artista, es más bien la individualización de la producción – creada por una mitopoética ‘personal’ más que social, y destinada a una clientela ‘de clase’ con goce estético exclusivo.”, Jose Guilherme Merquior, *La estética de Lévi-Strauss*, Destino, Barcelona 1978 ( Paris 1977), p. 59.

<sup>591</sup> Ibid. p. 29. Launay sostiene que en el *Primer Discurso* Rousseau “confundía la virtud moral y la virtud militar”; serían, entre otras cosas, las peligrosas connotaciones favorables al espíritu de conquista militar las que le llevarían a variar esta posición, 1971, p. 181.

<sup>592</sup> Ibid. p. 30.

Ahora bien, aunque Rousseau parece presentar el problema sólo desde la perspectiva de la imagen social, de la opinión o moda dominante, cuya influencia negativa consistiría en promover la ilustración de los individuos como modo de ascenso social, el problema de la producción social del trabajo y su incidencia en la cohesión social está presente. Vemos así que los peligros de la razón son de orden interno y también externo: la contraposición entre virtud y razón denuncia la ruptura entre la razón práctica y la teórica, separación que en el orden social se manifiesta negativamente en el desarrollo de las pasiones y en el triunfo de la apariencia, para lo que artes y ciencias se han transformado en instrumentales, lo que anuncia las insuficiencias de la razón ilustrada para promover el cambio social y la verdadera emancipación humana. Y es que mientras la razón tiende hacia la complejidad, la realización humana tiende hacia la simplicidad natural; el contraste entre el progreso de la razón, que promueve peligrosamente el desarrollo del *amour propre*, y el imperativo moral, cierra este discurso:

“¡Oh virtud! Ciencia sublime de las almas simples, ¿es preciso tanto esfuerzo y aparato para conocerte? Tus principios, ¿no están grabados en todos los corazones, y no basta para aprender tus leyes que entrar en uno mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de sus pasiones?”<sup>593</sup>

El último párrafo del *Primer Discurso* es claramente revelador del conjunto de problemas a los que Rousseau va a tener que enfrentarse. Ahí se señala que el progreso intelectual promueve el desarrollo de una falsa conciencia y de formas sociales vacías. Ahí también se ensalzan los lazos comunitarios del mundo antiguo. Este contraste entre una interioridad del individuo originalmente pura y una exterioridad siempre precaria y amenazante es el que abrirá, según muchos autores, un abismo insalvable a lo largo de su obra:

“Atribuyendo en esta obra la corrupción moral del hombre civilizado a las formas exteriores de la civilización, (Rousseau) se encerraba en un círculo vicioso del cual iba a pasarse el resto de su vida intentando escapar.”<sup>594</sup>

## 2- ROUSSEAU Y EL TEATRO: del *Préface à Narcisse* a la *Lettre à D’Alembert*

“Valere: (...) Oh, oh! Vous avez bien changé de langage! Et toi, Lucinde, aimes-tu toujours la liberté ?  
Lucinde : Je sens, mon père, qu’il peut être doux de la perdre sous les loix du devoir ».  
(*Narcisse ou l’amant de lui-même*)

### 2.1- La construcción de la opinión pública: el *Préface à Narcisse*

El *Préface à Narcisse* (finales de 1752) es, en cierta medida, extrínseco a la pieza teatral, pero tiene un especial interés por inaugurar su interlocución con el lector. Los ecos de la polémica de su *Primer Discurso* laten en este alegato que establece una relación algo más que autojustificativa con el público, relación que a va a ser una constante en su obra:

“Rousseau siempre ha reflexionado públicamente sobre la coherencia de las evoluciones tácticas de su enfoque respecto a unos lectores situados ‘historialmente’ como relevantes.”<sup>595</sup>

<sup>593</sup>

Ibid.

<sup>594</sup>

G. May, *Rousseau*, Seuil, Paris, 1994, p.50.

La emergencia de la llamada opinión pública en el siglo XVIII merece aquí una consideración especial. Habermas ha definido lo que llama la esfera pública (o publicidad) burguesa como “la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público”<sup>596</sup>. Este espacio de discusión externa al poder político, “la esfera del poder público”, tiene su origen en la separación, a fines del XVII, entre el poder político absolutista y el desarrollo del espacio privado en el ámbito comercial y religioso:

“Gracias a un gobierno que en adelante quiere ser independiente de toda moral, las instituciones civiles relativamente informales (los salones, los cafés o las logias masónicas), así como algunas instituciones estatales (las Academias reales y provinciales), permiten la expansión de una opinión crítica, basada en valores de autonomía, de virtud y de sociabilidad. Como fenómeno social, la opinión pública emerge, pues, con el uso público de la crítica que emplean, en campos *a priori* políticamente insignificantes, los “ciudadanos sin soberanía.”<sup>597</sup>

Este espacio público de la crítica tiene, en principio, un carácter marcadamente literario según Habermas, previo a su posterior función política:

“Aún antes de que la publicidad se volviera pugnaz respecto al poder público (...) a través del raciocinio político de las personas privadas, se formó bajo su manto una publicidad de configuración impolítica (...) una publicidad literaria que cuaja en las *coffee-houses*, en los *salons* y en las *Tischgesellschaften*.”<sup>598</sup>

El ámbito cultural-literario deviene así formador de un público, en principio entendido, que sirve de soporte al posterior desarrollo del concepto de opinión pública. Paralelamente, Habermas constata un alineamiento de clases sociales (la nobleza y la burguesía bancaria y burocrática) con la intelectualidad, institucionalizada en los *salons* parisinos, primeros tribunales públicos de las obras artísticas y origen mismo de la crítica del arte. La ampliación social de este proceso se explica por dos hechos: la mercantilización del arte y de la cultura y el progresivo “desenclastramiento” del público, cuestión está central, pues nos sitúa ante el problema de la representación de la opinión pública:

“Allí donde el público se institucionaliza como grupo fijo de interlocutores, este no se equipara con el público, sino que, en todos caso, reclama ser reconocido como su portavoz, quizá incluso como su educador, quiere actuar en su nombre, representarlo.”<sup>599</sup>

En esta tesitura debe situarse la actitud de los filósofos de la Ilustración. Hemos visto anteriormente cómo Grimm se vanagloriaba de la capacidad de los Ilustrados para establecer el gusto y opinión de la época; la función de los *hommes de lettres*, sostenía D’Alembert es “legislar para el resto de la nación en materia de filosofía y de gusto”<sup>600</sup>, lo que manifiesta claramente la importancia que daban los *philosophes* a la formación y control de la opinión pública, instancia crítica de la que ellos se consideraban en realidad únicos representantes:

---

<sup>595</sup> Jean François Perrin, *Politique du renonçant. Le dernier Rousseau: des Dialogues aux Rêveries*, Kimé, Paris 2011, p. 29.

<sup>596</sup> Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981 (la 1ª edición alemana es de 1962), p. 65.

<sup>597</sup> Laurence Kaufmann, “Entre ficción y realidad. La opinión pública en la Francia del siglo XVIII”, en *Historia Contemporánea*, UPV, 2003 (II) nº 27, pp.582-583. Se puede leer en línea en <http://www.ehu.es/ojs/index.php/HC/article/view/5195>.

<sup>598</sup> Habermas, 1981, pp.67-68.

<sup>599</sup> Ibid. p. 75.

<sup>600</sup> Jean le Rond D’Alembert, *Essai sur la société des gens de lettres et des grands, sur la réputation, sur les Mécènes, et sur les récompenses littéraires* (1753), cfr. J. Van Horn Melton, *La aparición del público durante la Ilustración europea*, P.U.V. Valencia 2009 (Cambridge 2001), p. 173.

“Este proceso de exclusión es el que confiere toda su importancia a los debates sostenidos en torno del concepto de representación en el curso del siglo XVIII. Eliminado de la esfera pública por su incapacidad ‘literaria’, el pueblo debe, sin embargo, estar presente de algún modo en esa esfera, ‘representado’ por aquellos que tienen vocación de ser sus tutores o portavoces de las opiniones que por sí mismo no puede enunciar”<sup>601</sup>.

Rousseau también era consciente del valor y función de esta opinión pública, de hecho según Habermas, es el creador de esta expresión; así, en el *Primer Discurso*, dirigiéndose a la ciencia y a los filósofos ilustres, de cuyo saber Rousseau duda que pueda contribuir útilmente a las cuestiones morales, añade:

“Sonríen desdeñosamente a esos viejos nombres de Patria y de Religión, y consagran sus talentos y su Filosofía a destruir y a envilecer todo lo que hay de sagrado entre los hombres. No es que, en el fondo, odien las virtudes ni nuestros dogmas; es de la opinión pública de quien ellos son enemigos”<sup>602</sup>.

Esta contraposición entre la postura crítica y la opinión pública resalta, de modo inmediato, el contraste entre Rousseau y los Ilustrados. Para Rousseau, la crítica se sitúa en el plano destructivo y la opinión pública representa aquí las costumbres tradicionales. Tempranamente constataba Rousseau el desgajamiento entre las élites culturales y el pueblo –entendido como la parte más atendida a las tradiciones y costumbres–, del mismo modo que, más adelante, señalará en el *Contrato* la miopía del *Ancien Régime* respecto al carácter sustantivo de esta opinión:

“...la (ley) más importante de todas, que no se graba ni en el mármol ni en el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos, que hace la verdadera constitución del Estado (...) Hablo de costumbres, de usos y, sobre todo de la opinión, parte desconocida de nuestros políticos y de la que depende el éxito de todas las otras (leyes)”<sup>603</sup>.

Ahora bien, la posición de Rousseau respecto del concepto mismo de opinión pública tropieza con una dificultad. La opinión es, de hecho, un vicio social, una falsa conciencia que conduce la actividad de artistas e intelectuales hacia la búsqueda del reconocimiento y el prestigio, desvirtuando el rol que debieran tener la mayoría de las producciones culturales en el desarrollo cívico y comunitario, tal y como se expone en

---

<sup>601</sup> Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Gedisa, Barcelona 1995 (Duke University Press, 1991), p. 35.

<sup>602</sup> *Premier Discours*, p. 19. Habermas remarca que si bien Rousseau usa aquí el término *opinion* en sentido antiguo (como creencia): “el atributo *publique* denota de todos modos el cambio de perspectiva en la polémica. Los críticos, se dice ahora, sepultan los fundamentos del creer y aniquilan la virtud, dedican su talento y su filosofía a la destrucción y al socavamiento de aquello que los hombres consideran sagrado”, 1982, p. 127.

<sup>603</sup> *Du Contrat Social*, II, chap. XII, p.394; los paréntesis son nuestros. No puede pasarse por alto la relación entre opinión pública y censura estatal en el *Contrato social*: “...la declaración del juicio público se hace por la censura; la opinión pública es la especie de ley de la que el Censor es el ministro (...) La censura puede ser útil para conservar las costumbres, jamás para restablecerlas”, IV, VII, p. 458-459; el mismo Rousseau reenvía a su *Lettre à D’Alembert* para un desarrollo de estas ideas. Según José Rubio Carrecedo, “Rousseau, atento lector de Maquiavelo y Montesquieu, suscribe la importancia que éstos confieren a la opinión pública, pero le presta un sentido mucho más educativo que estratégico, conforme a su concepción general del Estado educador (resto de la tradición platónica del estado justo)”, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1990, p. 161.

la *Lettre à D'Alembert*. El *Segundo Discurso* agudizará más su perfil negativo, al situar la opinión en el inicio de la conformación de la conciencia del embrión social y adjudicándole una función negativa en los orígenes de la desigualdad. El posterior rechazo de Rousseau, tras su salida de París, hacia los salones y su visión no muy positiva de la prensa, dos de las instituciones que asentaron la función del público como última instancia de la crítica.<sup>604</sup> no será sino un corolario de las ideas filosóficas desarrolladas en el *Segundo Discurso*; en este sentido, la crítica ilustrada caería, según Rousseau, en el vicio social de la búsqueda de prestigio y reconocimiento.

Los salones parisinos eran, sin duda, el lugar propicio para ascender en el mundo social de la opinión; ejemplifican el modo en que se conformaba esta opinión pública y permiten entender las prevenciones de Rousseau contra toda forma de opinión sustentada en la apariencia social. Además, el salón es una de las manifestaciones de la esfera pública más netamente francesas del período ilustrado y, a diferencia de otras como la prensa, la literatura o el teatro, en el salón la mujer ocupaba un lugar central como intermediaria del mundo de las letras, dominado por varones, organizando y dinamizando las diferentes conversaciones y actividades que en él se sucedían. De origen cortesano, el salón del XVIII se había independizado como espacio cultural y se había convertido en uno de los vehículos propagadores de las ideas ilustradas, así como permitía el contacto fluido de la aristocracia y de la burguesía con los intelectuales, tanto nacionales como extranjeros. En cierto modo, sus reuniones expresaban una ficción igualitaria y universalista:

“La conversación en el interior del salón reflejaba un modelo de intercambio comunicativo recíproco e igualitario que presuponía la voluntad de suspender toda norma de distinción social que pudiera haber existido fuera de él”<sup>605</sup>.

Espacio de confluencia social, en el salón la vida artística e intelectual prefigura el eje temático: la lectura de obras o cartas, los comentarios de noticias, las visitas de intelectuales extranjeros ilustres... centraban los intereses de las conversaciones y debates. En él, el arte de la conversación, el refinamiento, el *esprit* eran los elementos determinantes de un proceso de exhibicionismo social que, tradicionalmente, había funcionado como mecanismo de promoción social, al principio de la aristocracia ante la corte y, posteriormente, de la burguesía ante aquella. Si el modelo literario del clasicismo francés (según vimos en la primera parte) se había sustentado en la mutua dependencia del lenguaje de la corte y del lenguaje literario de los principales autores - donde la primera era el modelo jerárquico para los segundos, quienes fijan el lenguaje para siempre-, en el salón del XVIII, al producirse esa aparente disolución de clases, la estructura de la conversación se volvió dialógica; el respeto político y las diferencias de estatus se disuelven aquí en favor de otros objetivos más mundanos:

“El objetivo de la conversación era proporcionar placer a todos los participantes permitiendo que todos ellos realizaran sus aportaciones. La buena conversación era el arte de complacer a otros a través del ingenio y el refinamiento, para lo cual eran necesarias la facilidad de palabra y la espontaneidad de la conducta”<sup>606</sup>.

Este trasfondo mundano no evitaba, sin embargo, el fortalecimiento de las ideas ilustradas y la creación de unas señas de identidad que separaban claramente a los componentes del salón de su origen cortesano. Sin embargo, las cuestiones políticas parecían más bien solaparse tras los debates artísticos o estrictamente literarios:

---

<sup>604</sup> Véase Chartier, 1995, p. 35.

<sup>605</sup> Van Horn Melton, 2009, p.244. El extracto social de sus organizadores, y el de muchos interlocutores, muestra su carácter híbrido; la burguesía irá ocupando poco a poco un lugar destacado.

<sup>606</sup> Ibid. p. 249

“Madame Geoffrin (...) establecía que sólo se podía discutir de literatura y filosofía, no de política; una estrategia destinada a evitar la disensión y el fraccionamiento. No es que la conversación del salón fuera apolítica – el debate político ocupaba un lugar destacado en los salones de Julie de Lespinasse y Suzanne Necker- sino que más bien la señora del salón consideraba que era su obligación hacer respetar las reglas de la educación y el civismo (...) Los ideales de crítica de la Ilustración reforzaban este tono militante y polémico, que sometía todo al escrutinio crítico. En el tan cargado universo del debate de la Ilustración, el dilema para los *philosophes* era cómo mantener su filo crítico y polémico sin poner en peligro la solidaridad que necesitaban para sobrevivir en un entorno social y político que en ocasiones era hostil”<sup>607</sup>.

El salón era fundante en el establecimiento de la opinión y el gusto: allí se realizaba la crítica de las obras de los autores consagrados o en ascenso y se propagaban noticias cuyo eco posterior mostraba el interés por trascender las puertas de sus salones:

“La función del salón como despacho de noticias lo distinguía del universo más aislado y autorreferencial de su predecesor del siglo XVIII. El salón de la Ilustración, que dejó de ser un refugio herméticamente cerrado respecto al mundo de la corte, trataba de conformar activamente una red de opinión pública e impresa que se expandía rápidamente”<sup>608</sup>.

Conocemos ya la frustrante experiencia personal de Rousseau en los salones, aducida por él mismo como uno de los motivos de su abandono de la escena pública. Nos interesa aquí su posición contraria a esta institución como formadora de la opinión pública y, en general, la crítica a la legitimidad de esta representación de la opinión pública por parte de los ilustrados, lo que mostraría la evolución del concepto de opinión pública en dos direcciones: una, la de los ilustrados y, sobre todo los fisiócratas, que entienden cada vez más por opinión pública el *public éclairé*, y otra, la de Rousseau, que remarcaría su carácter popular<sup>609</sup>. Desde este punto de vista, una opinión pública alienada es un elemento claramente negativo del progreso cultural. No se trata aquí sólo de cuál es la opinión que la guiaba, sino de quien era el sujeto a quien se pretendía guiar, pues “el público del siglo XVIII, el de la opinión pública, no es el pueblo. Incluso, se define contra el pueblo”<sup>610</sup>.

En el caso de Rousseau, su concepción de la opinión pública se forja en oposición a sus adversarios ilustrados, de tal manera que a medida que estos se perfilan más claramente, su concepto del público receptor se precisará y ampliará, así como su modo de

---

<sup>607</sup> Ibid. p. 255-256

<sup>608</sup> Ibid. p. 255. Esto explicaría la progresiva pérdida de poder de los salones en la esfera pública a partir de 1780, pues al ampliar sus círculos concéntricos de influencia y aumentar el número de productores y consumidores culturales, otras instituciones más extensivas, como los cafés, los *musées* e, incluso, las logias, tomarán el relevo.

<sup>609</sup> En opinión de Habermas, los verdaderamente elitistas son los fisiócratas: “En Francia (...) opinión pública equivale a la opinión del pueblo portada por la tradición y el *bon sens*, así en la reivindicación crítico-cultural que Rousseau hace de su naturalidad, como en el intento antiideológico que los enciclopedistas hacen de disolverla. Sólo con los fisiócratas es imputada al público ilustrado”, 1981, p. 129. Pero según Van Horn Melton, “el público invocado por los críticos de la Ilustración era finalmente un estrato reducido de lectores esencialmente nobles y burgueses, educados y con propiedades, 2009, p. 149. Sin embargo, y he aquí la contradicción fundamental según este autor, el control de la opinión pública se hará imposible por las mismas causas mercantiles que hacen emerger a esta: “la existencia de la esfera pública descansaba sobre un mercado literario capitalizado que hacía más asequibles los libros (...) Por otra parte, la propia cantidad y diversidad de productos literarios estaba destinada a eludir su control. (los ilustrados) Observaban alarmados y consternados cómo un mercado literario mercantilizado, como el aprendiz de brujo, asumía una existencia autónoma que se resistía a su tutela”, *ibid.* p. 148, el paréntesis es nuestro.

<sup>610</sup> Baecque y Mélonio, 2005, p. 92



acercamiento a él se va a diversificar. Precisamente, es la utilización de otros géneros artísticos y su relación con la formación de la opinión pública lo que da interés al *Préface a Narcisse*. En la confrontación con sus difusos adversarios, Rousseau debe justificarse ante el lector por recurrir a un género corrompido que él previamente había impugnado. Sus adversarios –dice Rousseau– pretenden desacreditarle públicamente, le reprochan todo y él no confía en persuadirles, pues yo sólo trabajo –dice– “para merecer mi propia estima”, para lo cual precisa, sin embargo, justificarse públicamente. El contraste entre el prestigio público y la dignidad moral está así establecido. Pero este contraste no impide la posibilidad de una restitución social plena de la buena conciencia del autor, incluso parece exigirlo. ¿Cuál es el acta de acusación contra él? Le acusan de hablar contra su pensar y de conducirse en oposición a sus principios. Se trata, por tanto, de una cuestión más moral que lógica: Rousseau miente y, además, no hace lo que dice. La primera, ciertamente, es una acusación reiterada no sólo en su época: a Rousseau le gustan las paradojas y su estilo, fuertemente retórico, le llevaría a decir cosas extravagantes que, según sus críticos, ni él mismo se creería<sup>611</sup>. Aunque la cuestión del estilo no sería del todo ajena, la mentira filosófica no parece un asunto que pueda resolverse sólo teóricamente; es por ello que el acta de acusación alude también a su comportamiento incoherente. Efectivamente, tras sus recientes invectivas contra las artes, ¿cómo se atrevía el autor del *Primer Discurso* a escribir obras de teatro, él que denunciaba los dañinos efectos producidos por *les belles-lettres*? ¿Había dado un giro respecto a los postulados del *Primer Discurso*? Es aquí donde –como dice Starobinski– el acusador del *Primer Discurso* adopta el rol de acusado. Comienza así la historia apologética de Rousseau defensor de Jean Jacques, que le acompañará el resto de su vida.

En el *Préface à Narcisse* Rousseau considera que la crítica argumenta contra él *ad hominem*. La acusación no sería tanto de contradicción lógica como de incoherencia práctica y, sobre todo, de cinismo: Rousseau no hace lo que cree porque, en realidad, no lo cree, ¿por qué creer entonces a un mentiroso, alguien cuya imagen pública no coincide con la privada? El hiato entre la escritura y la vida surge en este momento como un problema de escisión del yo que es vivido como un enfrentamiento entre la imagen pública y la conciencia. Podemos señalar en este momento el origen de lo que Rousseau vivirá como una crisis existencial en sus escritos autobiográficos, en los que intentará resolver el dilema abierto entre la escritura del autor y la vida del hombre. Pero no se trata sólo, ni se manifiesta primeramente como un problema personal en el que la justificación ante los demás acabará derivando en autojustificación ante la conciencia. El *Préface* nos muestra una reflexión ante el lector sobre la conveniencia del uso de otros géneros como estrategia de aproximación al público. Evidentemente, Rousseau parecía haberse cerrado previamente la puerta de un recurso por otra parte habitual en sus coetáneos. En realidad, el ámbito filosófico y el literario no parecían estar tan alejados: Diderot o Voltaire alternaban sin problemas estos géneros. En la vida social de los salones la literatura y la filosofía aparecían también como géneros muy próximos<sup>612</sup>. Pero él había recusado las artes y su vanagloria. Y sin embargo, ese mismo año él mismo acababa de mostrar públicamente con éxito sus dotes artísticas como músico en Fontainebleau. ¿Podría hablarse entonces de una contradicción entre el espíritu artístico y el filosófico? Si en el *Primer Discurso* el Rousseau filósofo expulsaba al poeta –representante de la decadencia de las artes– de la ciudad natural, parecería que el único

<sup>611</sup> Ver por ejemplo May, 1994, p. 65.

<sup>612</sup> “Madame Geoffrin dividía su salón semanal en las reuniones de los lunes y las de los miércoles, de las cuales a las primeras asistían los artistas y a las últimas los escritores. En su salón de los miércoles establecía que sólo se podía discutir de literatura y filosofía”, Van Horn Melton, 2009, p. 255

modo de reapropiación de ambos géneros sería el de la subordinación del segundo al primero. Pero, aún cuando esto pudiera tener cierto sentido en lo que respecta a un cierto control moral del arte-en el que se sitúa casi inevitablemente Rousseau en el *Primer Discurso*- o, más claramente, en el control político que se pueda deducir de algunos de sus desarrollos, parece más necesario aún que el filósofo-artista descienda a la caverna y sea escuchado, comprendido y secundado de modo práctico. Esta es a nuestro juicio la encrucijada en la que se sitúa este *Préface*: Rousseau necesita del público no sólo como receptor de su obra y auditor de sus posibles contradicciones, sino como medio y sujeto de transformación social. En este sentido, comienza aquí una pugna por el favor del público en una dirección que, si en la época de las polémicas musicales era común, ahora es contraria a la opinión de los *philosophes*. Para ello, Rousseau debe justificarse por invadir el género literario y lo va a hacer atacando al pensamiento científico-racionalista de la época. El filósofo Rousseau se separa así de los *philosophes* reivindicando la literatura ante la ciencia.

La primera justificación del *Préface à Narcisse* alude a una condición de la naturaleza humana: la razón indica los fines, pero las pasiones nos separan de ella. ¿Es que, en puridad, hay alguien perfectamente consecuente? No. Bienvenida sea entonces la acusación sobre las incoherencias del comportamiento siempre que los demás las asuman igualmente: no sólo Rousseau se ha podido equivocar, sino también sus detractores. En cualquier caso –afirma Rousseau- si “yo me conduzco mal” en cambio “hablo de buena fe.”<sup>613</sup>

La segunda justificación incoa su delito a la época y a su pretensión de saber. Dando la vuelta a la acusación pública, Rousseau alega que su prejuicio ha sido la ciencia y la búsqueda de sabiduría:

“Yo no comprendía que se pudiera confundir demostrando constantemente, ni hacer mal hablando siempre de sabiduría. No ha sido sino después de haber visto las cosas de cerca que he aprendido a estimarlas en lo que valen.”<sup>614</sup>

Esta pretensión científica, *vanitas vanitatis*, le llevó a estimar excesivamente la profesión de autor; de ahí sus versos, la comedia *Narcisse*, y “la mayor parte de mis escritos” añade sintomáticamente. ¿Cuáles dejaría fuera de este proceso de abducción? Rousseau es ambiguo, pues primero habla de ciencia, pero luego sólo parece recusar explícitamente sus textos literarios. En cualquier caso, ¿se reconoce el autor en sus “divertimientos de juventud”? No exactamente:

“Son hijos ilegítimos a los que se acaricia aún con placer, a quienes se les da el último adiós, sonrojándose de ser el padre.”<sup>615</sup>

---

<sup>613</sup> *Préface à Narcisse*, O.C.II, p.962. El público es el único juez autorizado cuando se trata de juzgar los errores de una obra; el magistrado puede censurar la obra si la encuentra perniciosa, pero “no puede por ello castigar al autor que los ha cometido; puesto que eso sería castigar un delito que puede ser involuntario, y en el mal sólo la voluntad es punible”. Esta distinción en realidad se subsume en la cuestión del error, pues quienes le juzgan son también “hombres y sujetos a error, al igual que yo, ¿en base a qué pretenden que su razón sea el árbitro de la mía, y que yo merezca castigo por no haber pensado como ellos?”, *Lettres écrites de la montagne*, Première lettre, O.C. III, p. 692. Vemos aquí la distancia con el mencionado capítulo del *Contrato social* donde se institucionaliza la censura.

<sup>614</sup> Ibid.

<sup>615</sup> Ibid. p. 963.

Tomado estrictamente, habría que decir que Rousseau cerraría aquí una época y que, por tanto, todo lo anterior al *Segundo Discurso* serían tentativas insatisfactorias, hijos bastardos concebidos en amancebamiento con la vanidad y con la pompa científica. Pese al acta de acusación, Rousseau sostiene que no es en lo personal donde se debería debatir la cuestión, sino en las ideas. Esta premisa parece difícil de seguir no sólo de facto -por el tono personal introducido- sino también teóricamente pues, si de lo que se trata es de mostrar el contraste entre la impersonal y orgullosa ciencia y la conciencia moral individual, tal y como sugiere el final del *Primer Discurso*, ¿a qué expediente debería acudir? La situación del autor es aquí difícil de resolver, si no es acudiendo a un expediente similar al de Sócrates en la *Apología*, tal y como parece sugerirse en el *Primer Discurso*. Pero el recurso a la exhortación moral abría en esta obra una separación aparentemente insalvable pues, ¿no situaba la virtud en la ignorancia y la degeneración en el saber? Sin embargo, Rousseau sostiene que no se le ha comprendido bien: no es que las costumbres de nuestros antepasados fuesen buenas, sino que las nuestras son aún peores:

“Las ciencias no han hecho todo el mal”, (pero han contribuido sin duda, al) “haber dado a nuestros vicios un color agradable, un cierto aire honesto que nos impide rechazarlas.”<sup>616</sup>

Esta “*fausse lumière*” que ofrece la ciencia, simulación del verdadero saber que debiera acompañarse de la virtud, según la analogía que hace con la obra de Gresset, *Le Méchant*, y que transmite muy bien el pensamiento del mismo Rousseau<sup>617</sup>, muestra, al menos de facto, la imbricación del aparente saber con la degeneración de la cultura. Rousseau no desdice a sus adversarios, pero sí les matiza: hay una secuencia paralela entre cultura y degeneración moral:

“...las costumbres han degenerado en todos los pueblos del mundo a medida que el gusto por el estudio y las letras se han extendido entre ellos.”<sup>618</sup>

Ahora bien, Rousseau no parece contrario a la ciencia en sentido abstracto, sino a «nuestros vanos y tramposos conocimientos», que poco tienen que ver con «la soberana inteligencia que ve, de una sola mirada, la verdad de todas las cosas”. ¿No es este el dios spinoziano que lo ve todo todo *sub specie aeternitatis*? ¿Ha vuelto Rousseau a los metafísicos racionalistas del XVII? Su posición es nuevamente ambigua pues, ¿qué valor podría tener para Rousseau una ciencia abstracta e impersonal? El saber es un hecho humano, Rousseau lo constata por la vía negativa del orgullo y la vanidad que promueve su desarrollo. De hecho, el interés de Rousseau es más bien

---

<sup>616</sup> Ibid. p. 964, nota del autor; nuestro el paréntesis.

<sup>617</sup> Jean Baptiste Gresset, *Le Méchant* (1747) “Es sin duda la comedia del tiempo presente (...) tipo social de la época, Cleón, el malvado, no actúa ni por deseo ni por interés, sino gratuitamente, por gusto lúdico de la maldad. A través de él son denunciados el aburrimiento, la banalidad y la nocividad que pueden esconderse bajo los aspectos brillantes y espirituales de la sociedad mundana de la primera parte del siglo XVIII”, *Anthologie de la Littérature française, XVIIIème siècle*, vol.3, Larousse, Paris 1994, p.136. Ariste, el personaje que se opone a Cleón, dice: “¿Se le llama espíritu común! Por su extraño éxito/ (...) El verdadero espíritu marcha con la bondad/ Cleón no ofrece a nuestros ojos más que una falsa luz/ la reputación de las costumbres es la primera/ sin ella, creedme, todo éxito es engañoso”, *Le Méchant*, acte IV, scène 4, cfr. Ibid., 139.

<sup>618</sup> *Préface à Narcisse*, p. 965. Rousseau constata aquí la antítesis, pero no explica su génesis. A este respecto, Goldschmidt sostiene que, mientras que en el *Primer Discurso* el método es antitético en el *Segundo Discurso* es genético, 1983, p. 773-775.

moral que teórico, pues el contraste de la orgullosa ciencia con un saber abstracto no le va a llevar a desarrollar una teoría interna de la ciencia, sino a ahondar en la relación entre una psicología moral de las pasiones humanas y una sociología de las artes y de las letras. Son la vanidad y el deseo de distinción social quienes centran las acusaciones de Rousseau; así, el gusto por las letras tiene, en realidad, una raíz inmoral, pues surge de,

“la ociosidad y el deseo de distinguirse. En un Estado bien constituido, cada ciudadano tiene sus deberes que cumplir (...) todos los ciudadanos son tan iguales que nadie puede ser preferido a los otros como el más sabio (...) sino todo lo más como el mejor (ciudadano).”<sup>619</sup>

El deseo de distinguirse, ese gran mal, raíz psicológica de la desigualdad social, pasión inflamada del *amour propre* que desvirtúa el objeto de su querer, es el instigador de las artes y las ciencias y la carcoma del entramado moral comunitario:

“El gusto por las Letras, por la Filosofía y por las Bellas Artes, aniquila el amor por nuestros primeros deberes y por la verdadera gloria.”<sup>620</sup>

Hay una incompatibilidad de fondo entre el artista y el filósofo por un lado, y el ciudadano del otro. Rousseau parece hablar cual lacedemonio que se posiciona nuevamente ante el afeminamiento de las artes y las ciencias:

“Tantas reflexiones sobre la debilidad de nuestra naturaleza no sirven a menudo más que para desviarnos de las empresas generosas (...) nos quitan el valor.”<sup>621</sup>

Así, la mirada retrospectiva se vuelve sobre el presente para acusar (¡en 1752!) a los *philosophes*, autoengañosos más bien que esclarecidos, de las consecuencias socio-morales de *las Luces* pues, creyendo que mediante las artes y el saber se refuerzan los lazos sociales, lo que ocurre en realidad es que,

“fingiendo cada uno trabajar por la fortuna o reputación de los otros, no pretende sino elevar la suya por encima de ellos y a sus expensas.”<sup>622</sup>

---

<sup>619</sup> Ibid. El paréntesis es nuestro. A lo largo de su obra Rousseau denuncia este deseo de distinguirse por comparación como el gran mal de la evolución socio-cultural; así, en los *Dialogues* sostiene que la disposición a compararse, que cambia una pasión natural y buena en otra facticia y mala, “viene de las relaciones sociales, del progreso de las ideas y de la cultura del espíritu”, *Rousseau juge de Jean jacques*, deuxième dialogue, p. 806. Similares reflexiones pueden encontrarse en la tercera *Rêverie*. ¿Es esta entonces la causa primera de la desigualdad? Launay ha observado las tensiones en las obras de Rousseau en esta época, respecto al origen moral, social o económico de la desigualdad: “Desde el *Primer Discurso* (...) su respuesta era: la desigualdad nace de ‘la distinción de talentos’ y del ‘envilecimiento de las virtudes’. Sobre esta genealogía, la polémica le hizo fluctuar: ‘la primera fuente del mal es la desigualdad; de la desigualdad han venido las riquezas’, lo que supone que la distinción de talentos y el envilecimiento de las virtudes, pasan de causas morales a simples consecuencias: las causas eran primeramente sociales, no morales. Con la última genealogía esbozada en los fragmentos sobre *el lujo, el comercio y las artes*, las causas primeras son ya económicas y no sociales”, 1971, p. 195

<sup>620</sup> Ibid. p.966

<sup>621</sup> Ibid. p. 967

<sup>622</sup> Ibid. p. 969

La vana ciencia, pues para Rousseau se trata más bien de un parloteo que de un verdadero saber, es enemiga de la virtud y del sentido común y ha acabado con la inocencia y con las costumbres. Utilizar el apelativo de *honnête homme* para aquel que en realidad ha renunciado a la virtud, ¿no manifestaría a las claras la extraña situación de la modernidad? La respuesta de Rousseau ampliará aún más la perspectiva de este problema:

“...esos vicios no pertenecen tanto al hombre, como al hombre mal gobernado.”<sup>623</sup>

La perspectiva política del problema, entrevista aquí por Rousseau como causa del mismo: ¿no se trata, a fin de cuentas, de una crítica al *Ancien régime*? La crítica queda, sin embargo, en un segundo plano, destacando el ataque a las pretensiones del saber humano, lo que no impide colegir que ambos problemas van en el fondo de la mano. El ser humano no está hecho para la ciencia ni para la reflexión, sostiene Rousseau en consonancia con la sentencia del *Segundo Discurso* sobre la depravación del animal que medita. Cuando se habla de las antiluces y de Rousseau conservador<sup>624</sup>, encontraríamos en estos textos razones para incluirle en esa sombra ilustrada, pero también podemos entender sus razones para romper, desde dentro, con un movimiento que, a ojos de Rousseau, absolutiza en exceso la razón y relativiza, también excesivamente, su función moral y social. Por ejemplo, el inmovilismo de Rousseau en relación con las costumbres puede ser calificado de retrógrado en una época de ruptura con ciertas tradiciones. Si los ilustrados quieren erradicar los prejuicios de la opinión pública, Rousseau parecería querer preservarlos. Pero Rousseau no es un mero reaccionario que quiere implantar el ayer en el hoy, sino más bien un testigo de las rupturas internas que se producen en la modernidad, rupturas que él enmarca en un largo proceso cuya negativa valoración se enfrenta a la visión ilustrada de progreso intelectual como sinónimo de la elevación moral del hombre. El influjo sobre la opinión pública y las costumbres de este *esprit commun* -según la expresión del personaje de Gresset, Ariste- es para Rousseau contrario al reforzamiento de los lazos colectivos que debieran producir las artes y las ciencias. Una de las causas principales de la recusación de Rousseau es su visión fuertemente comunitaria del individuo: las costumbres son la guía segura de la vida social y arraigan en el humus cultural del que emerge el hecho social mismo; esto le lleva a pensar que toda transformación en las costumbres implica, inmediatamente, un irreversible y negativo cambio cultural:

“El menor cambio en las costumbres, aunque fuera ventajoso en ciertos aspectos, se vuelve siempre en perjuicio de las costumbres. Pues las costumbres son la moral del pueblo; y en cuanto cesa de respetarlas, ya no hay más regla que sus pasiones ni más freno que las

<sup>623</sup>

Ibid. Este argumento de primera hora perfila la orientación del escritor político.

<sup>624</sup>

M<sup>a</sup> José Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Tecnos Madrid 1987: “En el plano filosófico sus concepciones son conservadoras”, *ibid.*, p. 260. La autora admite también aportaciones modernas del autor. La expresión “antiluces viene, según esta autora, de Jean Deprun y de Baumer. En cambio, según Sternhell, el pionero fue Vico y, probablemente, el creador del término fue Nietzsche; pero sobre todo, según este autor, Rousseau no sería un antiilustrado: “(Rousseau) a veces más radical, a veces más conservador que la mayoría de los filósofos, afirmaba una lealtad sin fisuras a los principios de libertad, autonomía del individuo y tolerancia, características del ‘siglo de la filosofía’”, p.23. Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIème siècle à la guerre froide*, Fayard Paris 2010 (Paris, 2006). P. 18-20, p.23. Este libro ofrece una amplia perspectiva hasta nuestros días sobre la cuestión.

leyes, que pueden a veces contener a los malvados pero que nunca les harán buenos.”<sup>625</sup>

Esta visión aparentemente tradicionalista, guarda sin embargo su distancia tanto con la crítica ilustrada como con la situación política del *Ancien Régime*. Para Rousseau, parece haber detrás un pueblo al que habría que preservar en su identidad progresivamente alterada, esta noción de pueblo como comunidad cultural parece distanciarle del público esclarecido al que se dirigen los *philosophes*. La denuncia de esta escisión entre el plano intelectual y el moral, tiene su trasunto político en la separación entre la entente gobierno-élites- y el pueblo, lo que presagia no sólo algunos de los postulados más idealistas del *Contrato social*, sino el devenir mismo de la obra de Rousseau.

Ahora bien, ¿todo esto es por culpa de la ciencia? Rousseau constata más bien un paralelismo que una relación causal, como se ve en la siguiente advertencia:

“cuando un pueblo es corrompido una vez (...) hayan o no contribuido las ciencias a ello”.

Lo que sí es seguro –y ahora el diagnóstico se transforma en terapia- es que ya no es posible revertir el mal, aunque tal vez sí mitigarlo. Aquí comienza la educación negativa del arte, cuya función será la de frenar el mal:

« No se trata de convertir en buenos a aquellos que ya no lo son (...) tan sólo hay que distraerlos de hacer el mal (...) hay que divertirlos en lugar de predicarles.”<sup>626</sup>

A lo largo de su obra, Rousseau ha insistido sobre lo que llama la función negativa de la educación. La idea es que ya que no podemos hacer bueno al hombre, al menos, no lo hagamos peor:

“La educación negativa (...) no da las virtudes, pero previene contra los vicios, no enseña la verdad, pero previene contra el error.”<sup>627</sup>

En el caso del niño, se trata, según el *Emilio*, de retrasar en lo posible el proceso de maduración, no introduciendo elementos extraños a las disposiciones de su edad y naturaleza, precaviéndole de prejuicios y vicios. En el caso de la sociedad, se trata de paliar, en lo posible, los efectos negativos de la cultura en los individuos. Sin embargo, Rousseau ha alternado esta teoría paliativa con otra más bien homeopática, a la que Starobinski ha llamado el remedio en el mal.<sup>628</sup> Esta doctrina, que justifica por ejemplo la necesidad de la institución social y política en el ser humano le ha servido también para justificar la función pública de su escritura como una terapia rehabilitadora y, subsidiariamente, para justificar su recurso a géneros narrativos que el *Primer Discurso* parecía denostar. En *Julie*, donde nuevamente deberá justificarse ante la opinión pública, en este caso por acudir al género novelístico, sostendrá que en el ámbito rural, dada su menor corrupción, es posible corregir el mal con el mal, es decir, instruir

<sup>625</sup> *Préface à Narcisse*, p. 971.

<sup>626</sup> *Ibid.* p. 972,

<sup>627</sup> *Lettre à Beaumont*, p. 945.

<sup>628</sup> J.Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, Gallimard, Paris 1989, p.177.

mediante la literatura. Ahí, Rousseau confiará en la regeneración humana a partir de capas sociales del medio rural que estaban en los márgenes de la modernidad.

Pero, como se verá, mientras en *Julie* Rousseau incluirá el juicio del público en la obra, al convertir el segundo prólogo en un ejercicio de diálogo entre el autor y el lector -a la vez que en un juego de espejos que difumina el referente exterior-, en el *Préface à Narcisse* Rousseau acaba atribuyéndose, como autor, la última palabra respecto al valor de sus escritos: no es el público, sino la persona que escribe quien debe juzgar, en último extremo sobre el valor de su obra:

“Es solo ante mí mismo; pues no es sino observándome yo mismo como puedo juzgar si debo contarme entre el pequeño número”.<sup>629</sup>

Rousseau piensa en términos de una élite capaz de contribuir a la reeducación del público mediante la expresión artística e, implícitamente, se autoincluye en ella; tal vez podríamos hablar aquí de una élite ilustrada a la retaguardia de la vanguardia –según la irónica expresión de Barthes que usamos aquí libremente - una élite moral que escriba libros sinceros, sin más motivación que el bien y la verdad, cuya ejemplaridad estaría al servicio de la regeneración humana<sup>630</sup>. Así, lo que se suponía iba a ser una respuesta teórica a sus detractores, acaba cerrando el círculo en el juicio moral de la persona. Rousseau encuentra en su propia conciencia la justificación moral última de su tarea, aunque no desdeña la función pública de sus críticos, siempre que lo juzguen correctamente por sus principios y su conducta, encomendándoles una función metacrítica, la de denunciar al denunciante en caso de que éste, tentado por la fama y el éxito, quebrante su contrato moral con la verdad y la virtud. A tal punto Rousseau considera la encrucijada de su situación autoral como una consecuencia de las contradicciones propias de su época, que delega la respuesta última a una posteridad que podrá decir:

“Este enemigo tan declarado de las ciencias y de las artes, escribió y publicó, sin embargo, piezas de teatro; y ese discurso, lo confieso, será una sátira muy amarga, no de mí, sino de mi siglo”.<sup>631</sup>

Rousseau está atrapado en una paradoja aparentemente irresoluble: es colaborador y a la vez víctima del mal que denuncia. Escribe el *Primer Discurso*, una obra contra el mal que ejerce la cultura sobre las costumbres, denuncia la vanidad del escritor que busca el premio y el elogio público, pero aspira a ocupar una voz pública como tal escritor, puesto que, excepcionalmente, la creación filosófica y artística pueden tener una función positiva, mitigando los efectos de la misma enfermedad que propaga. No creemos necesario enfatizar aquí las posibles incoherencias de un autor que se presenta a un premio que a la vez recusa. Es evidente que Rousseau parece querer situarse

---

<sup>629</sup> *Préface à Narcisse*, p. 973

<sup>630</sup> “Se escriben muchos libros; se escriben pocos con un sincero deseo de hacer el bien. De cada cien obras publicadas, al menos sesenta se hacen por motivos de interés o de ambición. Otras treinta, dictadas por el espíritu de parte, por el odio, inyectan en el público, amparándose en el anonimato, el veneno de la calumnia y de la sátira. Quizá diez, y son muchas, se escriben con sanos objetivos: se dice en ellas la verdad que se conoce, se busca el bien que se ama”, *Lettres écrites de la montagne*, cinquième lettre, pp. 791-792. “Ser de vanguardia significa saber lo que está muerto; ser de retaguardia significa amarlo todavía”, R. Barthes, “Réponses”, en *Oeuvres Complètes*, vol.3 (ed. E. Marty). Paris, Seuil, 2002, p. 1038.

<sup>631</sup> *Préface à Narcisse*, p.974. En efecto, la posteridad se lo ha reprochado más bien a él que a su siglo: “Aspirar a la celebridad de los grandes espíritus después de haber denunciado las letras y las artes era buscar ser tratado de hipócrita”, May, 1994, p. 53-54

siempre en el filo de la navaja: sus tomas de posición son polémicas, muchas veces contracorriente, su estilo retórico le lleva a discurrir entre oposiciones difíciles de unificar, como si se tratara del mero gusto por la paradoja... Rousseau parece estar fuera y a la vez dentro de aquello que denuncia: su época, el arte, la escritura... Pero esto no es un mero juego; incluso aunque hubiera comenzado siéndolo –como sugería Diderot-, hay en ello toda una posición filosófica a desarrollar. Algunas críticas que se centran en este tipo de contradicciones parecen empeñadas en disminuir el valor filosófico del conjunto de la obra a expensas de acentuar los rasgos personales del autor, de donde extraen las bases de una pretendida autorrefutación. Pero en vez de imputárselas sólo al autor, parece más interesante a nuestro juicio observar estas contradicciones como reflejo de las tensiones de su tiempo. Aunque en el *Préface* Rousseau apenas ha comenzado a marcar realmente su territorio, intuye el comienzo de un recorrido que le va a llevar a convertirse en la conciencia crítica de su propia época y de su propia persona. La intuición trágica aparece aquí en la analogía con Sócrates y en esta necesidad temprana de tener que apelar a sus ideas para justificar su vida ante la opinión pública, lo que acabará llevándole a la necesidad contraria: invocar su vida en legitimación de sus ideas. Aquí, como en la *Apología*, tras el acusador Anito, está el resentido Meletos que comienza a tomar cuerpo en los *philosophes*:

“Cuando han visto atacadas las ciencias y las artes, se han creído atacados personalmente.”<sup>632</sup>

Demasiada vanidad –diríase- de la que Rousseau, cual Sócrates, es al menos consciente. La invocación final a que se le castigue sólo si no sigue sus preceptos y la siguiente afirmación, recuerda sin duda algunos pasajes del juicio a Sócrates:

“continuaré hablando francamente de todo aquello que considere malo.”<sup>633</sup>

## 2.2- La ruptura con los philosophes : La *Lettre à D’Alembert*

*“Aveugles que nous sommes au milieu de tant de lumières”*

Aunque este capítulo no está dedicado a analizar la obra teatral de Rousseau, sino precisamente su crítica al teatro, convendría aportar algunos datos sobre Rousseau como autor y espectador de teatro.

Su producción teatral abarca siete piezas teatrales. Dos obras fueron representadas en vida: *L’Engagement téméraire* (en 1748) y el *Narcisse ou l’Amant de lui-même* (en 1752). La primera es un divertimento de versificación excesivamente plana. La segunda, en prosa y con retoques de Marivaux, fue representada en la Comédie Française e, inesperadamente, retirada tras la segunda representación a requerimiento del autor, aún cuando no se puede considerar que la obra fuera un fracaso; Freron, el más conspicuo representante de las anti-luces, dijo sobre este gesto que “la pasión de Rousseau no es la

---

<sup>632</sup> *Préface a Narcisse*, p. 974 nota del autor. Sobre la conspiración contra Rousseau, ver R. Trousson, *JJ Rousseau. Gracia y desgracia de una conciencia*, Alianza, Madrid 1995, cap. XV. La cuestión está tratada con gran detalle en Zaretsky y Scott, *La querelle des philosophes*, 2010, el cap. 4 sobre Voltaire y los caps. 9-11 sobre su estancia en Inglaterra y la supuesta confabulación de Hume con el círculo de Holbach. Si en el campo musical su recalitrante enemigo fue Rameau, en el literario lo fue Voltaire. Ambos acudieron incluso al libelo para difamarle. Holbach y Grimm aparecen siempre en el centro de las tramas; pero fue la separación de Diderot la que más afectó a Rousseau.

<sup>633</sup> *Ibid.* Compárese con *Apología* 29d y ss.



de ser aplaudido, sino silbado”<sup>634</sup>. Rousseau no dominaba los códigos del teatro de su época, no tenía vis cómica y su registro lingüístico era poco flexible y teatral; aún así, sus piezas no eran meros divertimentos, antes bien, parecían seguir el espíritu de su obra teórica: “Ha intentado renovarlo (el teatro) dándole un nuevo contenido, el único que se podía esperar del autor del *Discours sur les sciences et les arts*.”<sup>635</sup>

Pese a que el mismo Rousseau consideraba estas obras inferiores al resto de su producción escrita -bien podríamos incluirlas entre las obras de juventud a las que aludirá en el *Préface a Narcisse*- no las encontraba indignas de una edición póstuma, tal y como queda recogido en su correspondencia con varios editores.<sup>636</sup> Su producción teatral ha sido, en buena medida, paralela a su producción musical operística, aunque su éxito no ha sido comparable. Ambas parecen agotarse, sintomáticamente, a mediados de los cincuenta, casi al mismo tiempo que la aparición del *Segundo Discurso* (1755) y su partida a l’Ermitage (1756), en aparente correlación con su proyecto de reforma.

Sobre el conocimiento de la escena teatral de su época, así como sus lecturas e influencias, Rousseau ha dejado constancia en la misma *Lettre à D’Alembert*, en *Les Confessions* y en su correspondencia. Por ellas sabemos que fue asiduo del teatro italiano en Venecia, en su época de secretario del embajador, y sobre todo en París, donde alternará sus visitas a la Comédie Italienne y a la Comédie Française. Sus principales influencias son Voltaire y sobre todo Marivaux, así como algunos autores del momento como Boissy y Saint-Foix, que dan a su producción un aire clasicista, poco innovador, pero adaptado al gusto del momento; según Jacques Scherer: “Antes de que su *Primer Discurso* le hubiera hecho célebre, Rousseau podía aparecer como uno de esos pequeños autores de comedias agradables”.<sup>637</sup> En resumen, pese al intento renovador, el teatro de Rousseau se adaptaba a los gustos de su época, no había en él la capacidad de ruptura que el autor mostró en otros géneros, si bien en algunas piezas puede encontrarse el germen de ideas o personajes desarrollados posteriormente.

Ahora bien, el teatro, como la música, eran géneros en los que se dirimían también los problemas filosóficos de la época; de modo más preciso, el teatro representaba el espíritu de los nuevos tiempos. El artículo de D’Alembert sobre Ginebra en *L’Encyclopédie*, que motivó la respuesta de Rousseau, se puede enmarcar en un contexto de progresiva institucionalización de la escena teatral en Europa:

“El teatro, que anteriormente fue un objeto de desconfianza y hostilidad, adquirió un papel público positivo mediante la rehabilitación moral de la institución por parte de la Ilustración.”<sup>638</sup>

El teatro, que acabará adquiriendo en el París de fines del XVIII el rango de entretenimiento de masas, precisaba, sobre todo, de una legitimación moral frente a la tradicional hostilidad religiosa frente al género:

“La renovada campaña contra el teatro procedía de los movimientos de reforma en el seno del protestantismo y el catolicismo. Los puritanos en Inglaterra, los pietistas en

---

<sup>634</sup> *Lettres sur quelques écrits de ce temps* (1753), cfr O.C. II, Introduction, LXXXIX. Jacques Scherer, editor de la obra teatral de La Pléyade, habla de una « voluntad de fracasar » en Rousseau, ligada a la voluntad misma de escribir, como si el drama precisara del sacrificio mismo del autor, *ibid*.

<sup>635</sup> Jean-Louis Lecercle, *Rousseau et l’art du roman*, Slaktine, Genève, 1979 (1ª Paris 1969), p. 48, el paréntesis es nuestro. Para una visión detallada de su teatro, pp.46-65

<sup>636</sup> « Soy de la opinión de poner en el primer volumen las piezas de teatro y otras pequeñas obras », *lettre à Rey* n° 561 (24-9-1758), *CG*, t. IV, p.94. ¿Concebía genéticamente la edición de sus obras?

<sup>637</sup> O.C. II, Introduction, LXXXIII-LXXXVI. El mismo comentarista señala dos líneas de interés en sus piezas: por un lado, en ellas podemos encontrar, directamente, huellas de su personalidad y algunas de sus ideas filosóficas en estado primigenio. Por otro, vemos en la concepción de ciertos personajes esos “seres según el corazón” que poblarán después el universo romántico de la *Julie*.

<sup>638</sup> Van Horn Melton, 2009, p. 203.

Prusia y los jansenistas en Francia condenaban la escena por algunas de las mismas razones por las que muchos denunciaban la novela: ambos géneros incitaban las pasiones, descansaban sobre la farsa y la ilusión y distraían la fe de su quehacer en pro de la salvación.”<sup>639</sup>

La polémica del teatro debe ser también enmarcada en la llamada *querella sobre los antiguos y los modernos*:

“Esta polémica académica y literaria que encolerizó a Inglaterra así como al continente europeo desde aproximadamente 1660 hasta 1730, era fundamentalmente un debate sobre lo que hoy llamaríamos el canon (...) los protagonistas de la polémica discutían acerca de qué autores habían de servir como modelos de autoridad en el mundo del aprendizaje y de las letras. Los defensores de los antiguos (...) invocaban a los autores clásicos de Grecia y Roma. Los partidarios de los modernos (...) afirmaban que los autores modernos como Descartes, Shakespeare y Milton habían igualado y en ocasiones superado a sus antepasados”<sup>640</sup>.

La crítica de Rousseau en la *Lettre à D’Alembert* (1757, en este capítulo *Lettre*) no se aleja mucho de algunos lugares comunes de la crítica religiosa, aunque su defensa está más guiada por el reforzamiento de los lazos comunitarios que por la defensa de la fe, como puede observarse en el arranque de la obra. Rousseau quiere preservar las tradiciones ginebrinas ante las tendencias parisinas y en esto su actitud puede ser calificada de conservadora. Sin embargo, su alternativa de la fiesta cívica, que influiría en el concepto de fiesta nacional que surgirá tras la revolución francesa, sirve de elemento crítico y transformador de las modernas formas de entretenimiento de masas, de las que el teatro se había convertido en representante. Rousseau escribió la *Lettre* en medio de su redacción de *Julie*, muy preocupado por las pretensiones de los *philosophes* pero, según él, en un estado serenidad e, incluso, encantamiento:

“He aquí (...) el primero de mis escritos en que he encontrado encanto en el trabajo. Hasta entonces la indignación de la virtud había hecho las veces de Apolo, esta vez la ternura y el dulzor de alma ocuparon su lugar.”<sup>641</sup>

Así describe Rousseau retrospectivamente el estado de su alma cuando escribió esta obra. Tal vez fuera así internamente, lo cierto, sin embargo, es que la carta refleja un gran sentimiento de indignación. El artículo “*Ginebra*” escrito por D’Alembert en *L’Encyclopédie* (vol. VII, 1757), tenía como objetivo explícito la instauración de un teatro al gusto de los ilustrados en Ginebra, aunque no era ni mucho menos ajena al interés personal de Voltaire en representar sus obras en la ciudad donde residía.<sup>642</sup> En ella, D’Alembert elogiaba Ginebra, sus instituciones y su cultura, pero echaba en falta

---

<sup>639</sup> Ibid. p. 206. Sin embargo, el catolicismo recurrió a él como eficaz arma propagandística : “una enorme distancia separaba el drama escolar jesuita de la escena de la Ilustración, pero la importante función pedagógica que los jesuitas atribuían al teatro contribuyó a sancionarlo como entretenimiento legítimo”, *ibid.*, p. 207.

<sup>640</sup> Ibid., p.146. Esta polémica remite en el segundo tercio del XVIII: “Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la proliferación de libros y la concomitante transformación de las prácticas de lectura y del gusto disolvieron la autoridad de los antiguos y modernos por igual”, *ibid.*

<sup>641</sup> *Les Confessions*, X, p. 495. Rousseau añade que la serenidad de su estado de ánimo estaba unida a la creencia en su próxima muerte.

<sup>642</sup> Ver Trousson, 1995, pp.175-179.

un teatro que contribuyese a “pulir las costumbres y permitiese a Ginebra unir a la sabiduría de Lacedemonia la civilización de Atenas’.”<sup>643</sup>

Rousseau tenía, por tanto, varios motivos para responder a D’Alembert: “En cuanto a la moral, criticando el teatro seguía en resumidas cuentas en la línea de su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. En cuanto a lo político, se alineaba decididamente del lado del partido popular.”<sup>644</sup> Y, en cuanto a lo personal, intentaba frenar la afrenta que suponía que Voltaire pudiera representar en su ciudad<sup>645</sup>. Esta mezcla anímica de serena indignación estaría en el origen de esta obra, que sigue las constantes roussonianas sobre la degeneración de la cultura y la idealización de la ciudad antigua como modelo de comunidad y virtud. Sin duda la cita extraída de D’Alembert en la página anterior debió agitar especialmente a Rousseau: ¿Ginebra como síntesis de Esparta y Atenas? No, más bien lo que D’Alembert quería decir es Ginebra como apéndice cultural de París y, por tanto, como degeneración de la virtud espartana. La posición de Rousseau en su respuesta va quedar marcada desde el inicio, pues la obra lleva en su encabezamiento el título *JJ Rousseau citoyen de Genève*, de modo que la confrontación se visualice entre el ciudadano ginebrino y el filósofo parisiense. El contenido de la obra abarca, del mismo modo, tanto la cuestión cultural suscitada por el *philosophe* como la política que presenta el *citoyen*. La primera le llevará a un análisis de los géneros dramáticos y de la función catártica del teatro. La segunda le lleva a tratar tanto el tema religioso como el de la función política del arte. El trasfondo es, como siempre moral: la función del teatro consiste en inducir a la virtud o, en su defecto, paliar el vicio no desvirtuando más las costumbres. Bachofen ha remarcado el carácter netamente político de esta carta, escrita en parte bajo el influjo platónico de la expulsión de los poetas de la ciudad ideal:

“Se trata de educar el gusto, lo que supone que éste puede y debe ser objeto de una educación. En fin, se trata de educar el gusto ‘de los ciudadanos’ (...) Él entiende (la proposición de D’Alembert) como una proposición política (...) El teatro es una modalidad de la expresión artística que es, por diferentes aspectos, un objeto inmediatamente político”, pues, a diferencia de los libros, “El teatro es inmediatamente cosa pública: una sala de espectáculos es un edificio público, donde se dan representaciones públicas destinadas a lo que se llama, precisamente, ‘público’.”<sup>646</sup>

La *Lettre* se abre con una breve y sintomática reflexión sobre la institución religiosa. En su artículo, D’Alembert había elogiado las virtudes del protestantismo, aunque había añadido que en Ginebra, muchos pastores no parecían creer en dogmas como la divinidad de Cristo, insinuando una proximidad al socinianismo que indignó al mismo

---

<sup>643</sup> Ibid. 176

<sup>644</sup> Ibid. Rousseau participó activamente en un intento por revocar el poder del pequeño consejo, de ahí sus *Lettres de la Montagne* (1764) juzgadas como sediciosas. Ver Trousson, 1995, p. 248ss. Para un estudio en profundidad sobre las relaciones mutuas entre Ginebra y Rousseau ver Guillaume Chenevière, *Rousseau une histoire genevoise*, Labor et Fides, Genève 2012.

<sup>645</sup> “¡He aquí los *philosophes*! Siempre algún interés particular por motivo y siempre el bien público por pretexto”, lettre à Vernes n° 518, (4-7 -1758), *CG*, IV, p. 17. En cuanto a Voltaire, Rousseau le escribió lo siguiente: “Ud. ha perdido Ginebra por el precio del asilo que allí ha recibido; ud. ha alienado de mí a mis conciudadanos por el precio de los aplausos que yo le he prodigado entre ellos; es ud. quien me hace insoportable la estancia en mi país; es ud. quien me hará morir en tierra extranjera (...) mientras que todos los honores que pueda esperar un hombre os acompañarán en la mía”, carta de Rousseau a Voltaire 17 Junio de 1960, citada por el mismo autor en *Les Confessions* X, p. 541-542.

<sup>646</sup> Bachofen, “*La Lettre à D’Alembert: principes du droit politique?*”, en Bachofen et Bernardi (eds.), 2011, pp72, 75. El mismo autor señala muy pertinentemente que Rousseau recuerda en *De l’imitation théâtrale* que “este pequeño extracto de diversos pasajes donde Platón trata de la imitación teatral (...) surgió con ocasión de la *Lettre à D’Alembert sur les spectacles*”, *OC* V, p.1195-1211, cfr. *Ibid.* p. 75, n.12.

Rousseau. Sin embargo, las cuestiones teológicas no eran el asunto de ambos escritos, sino más bien la excusa, en el caso de D'Alembert, para mostrar la compatibilidad moral del teatro con la religión y, en la réplica de Rousseau, para tomar partido patriótico por las costumbres de Ginebra, sin deseo de implicarse excesivamente en la cuestión religiosa, tema que, sin embargo, en esta época debía estar presente en su pensamiento, pues se encontraba en medio de la redacción de *Julie* cuando redactó la *Lettre*, una Julie que hablará de la religión como un sentimiento, rechazando su función institucional. De hecho, en la *Lettre* Rousseau parece dar una cal y otra de arena, pues elogia las virtudes del protestantismo, pero acude a su glosado y anticlerical Saint Pierre para catalogar a estos pastores de “oficiales de la moral”. En el fondo, tanto la acusación velada de D'Alembert como la religiosidad de Julie conducían a un mismo punto: la religión natural. En la *Lettre*, este es el corolario de esta incursión:

“Soy amigo de toda religión apacible, donde se sirva al Ser eterno según la razón que él nos ha dado.”<sup>647</sup>

Parece evidente que para Rousseau la cuestión de la pertinencia de un teatro estable es una cuestión de moral pública, pero no atañe directamente a la religión establecer sus límites. Se trata más bien de un asunto político en sentido extenso: ¿debe una ciudad pequeña y libre subvencionar un espectáculo<sup>648</sup> público propio de la gran ciudad? Cuál es su valor moral y cívico? Para responder a estas preguntas hay que establecer previamente la función social de todo espectáculo, el alcance de su influencia sobre las costumbres y su compatibilidad con “la austeridad republicana”. Veremos así que, defendiendo a Ginebra contra París, Rousseau va a acabar proyectando sus ideas republicanas a lo que él llama los espectáculos. La crítica que ya hemos visto en el *EOL* al encerramiento de los espectáculos en un local y, por tanto, su alejamiento de la naturaleza, es paralela a la que aquí se realiza, profundizando, entre otras cosas, en el proceso de alienación del espectador mediante la representación escénica.

El valor de todo espectáculo está en función de su utilidad social, la diversión debe ser considerada, según Rousseau, como un medio para conseguir un fin más valioso que el mero placer. En realidad, bien pensado, el buen ciudadano debiera estar tan ocupado en realizar sus deberes, que no debiera tener tiempo para aburrirse. El aburrimiento es un mal moral, *le mal du siècle*; así se describirá en *Julie*, primero en la relación de los amantes –lo que indica una carencia moral en su amor- y, sobre todo, respecto a la vida urbana (París):

“Pero es el descontento de sí mismo, es el peso de la ociosidad, es el olvido de los gustos simples y naturales, los que hacen tan necesario un divertimento extranjero”<sup>649</sup>.

El teatro sería extranjero en este doble sentido: extraño a la naturaleza del hombre y a las costumbres ginebrinas. En realidad, la necesidad constante de diversión sería la negación del hombre natural en su correcta forma civilizada, es decir, virtuosamente moral. Al buscar diversión en el espectáculo, el espectador se olvida de la persona, de él y de sus vecinos, de los lazos cotidianos, y se preocupa sólo de los personajes de

<sup>647</sup> *Lettre à D'Alembert*, p.11. Ver también Trousson, 1995, p. 176.

<sup>648</sup> Conviene distinguir “teatro”, como el local “destinado a las representaciones” del término “comédie” que abarca el conjunto de las representaciones de los géneros dramáticos literarios. El término espectáculo aludía a las representaciones públicas imaginadas para divertir y emocionar, según definición de *l'Encyclopédie*; ver *Dictionnaire de JJ Rousseau*, “Spectacles”, p.869-870.

<sup>649</sup> *Lettre à D'Alembert*, p.15

ficción, de los que acabará, insensiblemente, formando parte. Un espectáculo así concebido es tanto causa como consecuencia de la alienación social. En realidad -piensa Rousseau- los espectáculos no debieran ser para quien se aburre, sino para el pueblo como tal y es en función del efecto que produzcan sobre éste que deben juzgarse; cualquier otra posibilidad es excluyente de la colectividad y, por tanto, se cierne como una amenaza sobre la misma.

Por otra parte, los gustos estéticos han cambiado a lo largo de la historia; el fondo común de la naturaleza humana se expresa, en diferentes lenguas y formas culturales. La variedad cultural influida por el clima, las costumbres, los gobiernos...lleva a Rousseau a asumir el relativismo histórico-cultural:

“No es necesario buscar entre nosotros lo que es bueno para los hombres en general, sino lo que es bueno en tal tiempo y en tal país »<sup>650</sup>.

No hay una sociedad en general ni, por tanto, una forma artística universal, pero el contagio cultural es impugnado por Rousseau. Aquí el antropólogo cede su sitio al moralista que ve en el contacto cultural un signo de corrupción. Así, Rousseau se acerca a una concepción histórica y nacional del arte. El teatro, por ejemplo, no debe crear las costumbres, sino seguirlas; de hecho, quien escribiera contra las costumbres, “pronto lo haría sólo para sí mismo.”<sup>651</sup> El dramaturgo se debe, no tanto al público, como a la moral social inserta en las costumbres. Hay un problema en este planteamiento pues, según Rousseau, el éxito de una obra extranjera o antigua, se explicaría por su adaptación al gusto del público, del mismo modo que cuando una obra extranjera fracasa es porque el autor no tiene la suficiente empatía cultural. El artista de éxito logra catalizar un sentimiento colectivo, esta es la cuestión. Aunque Rousseau lo muestra como una consecuencia de su descripción, su punto de vista es en realidad prescriptivo: la función de los espectáculos debe ser reforzar el carácter nacional, siguiendo nuestras propias inclinaciones naturales y dando vida a nuestras pasiones. Esta mimesis de las pasiones naturales debe ser confrontada con la teoría tradicional aristotélica; recordemos la célebre explicación de Aristóteles:

“La tragedia no es imitación de seres humanos, sino de acciones y de la vida; y la felicidad y la infelicidad está en la acción”. Pero imitando lo que los seres humanos hacen, la tragedia recrea en el interior del espectador el escenario dramático en el que sus pasiones se resuelven y transforman: “la tragedia, pues, es imitación de una acción digna y completa (...) en el modo de la acción dramática y no en el de la narración y (...) mediante la compasión y el temor, realiza la catarsis de estas pasiones.”<sup>652</sup>

Pero, según Rousseau, la piedad de la tragedia es efímera, dura el tiempo de la ilusión que produce. En términos roussonianos, la empatía catártica no serviría como transporte del *amour de soi*, equiparado aquí con el amor a la belleza<sup>653</sup>, sino como bálsamo para las buenas conciencias. Esta es no sólo la situación de la tragedia clásica en la modernidad, cuya distancia histórico-cultural le impide ejercer sus derechos morales sobre la comunidad, quedando relegada al plano sensitivo de la ilusión, sino de todo género teatral, ya que según Rousseau el teatro no conlleva ninguna implicación moral en el espectador, pues éste, lejos de verse inserto en la trama social y modificar sus

---

<sup>650</sup> Ibid. p. 16. El análisis cultural de las instituciones y su relación con el clima, así como su influencia en el carácter se basan en las explicaciones de Montesquieu.

<sup>651</sup> Ibid. 18

<sup>652</sup> Aristóteles, *Poética*, 1450 a 15-20/ 1449 b, 24-30

<sup>653</sup> “El amor de lo bello es un sentimiento tan innato como el amor de sí” y en nota del autor, añade: “Es de lo bello moral de lo que aquí se trata. Digan lo que digan los filósofos, este amor es innato a los hombres, y sirve de principio a la consciencia”, *Lettre à D’Alembert*, p., 22.

pasiones y con ellas su comportamiento, se ve reafirmado en su conducta, al lavar su conciencia en la ficción escénica:

“Dando lágrimas a esa ficción, hemos satisfecho todos los derechos de la humanidad, sin haber puesto nada del nuestro.”<sup>654</sup>

Se trata de una superación abstracta, una falsa catarsis. La exterioridad del espectador respecto a la pieza teatral se demuestra por la siguiente constatación: si algo no nos afecta directamente -dice Rousseau- entonces nos inclinamos por la justicia; aquí, el espectador es imparcial, pero ajeno. En cambio, en cuanto actor real, sólo prevalece su interés y ahí la justicia no rebasa el ámbito de la ficción. Realizar unitariamente la justicia y nuestros sentimientos es algo imposible hoy, y el teatro refuerza esta idea porque, al teatralizar la moral, le niega su realidad y la convierte en un espectáculo para divertimento del público, reforzando su *amour propre* y debilitando la piedad al darle un estatuto de ficción: la virtud está muy bien como juego, “pero sería una locura querer trasladarla seriamente a la sociedad.”<sup>655</sup>

Este planteamiento conduce a una aporía: el teatro o bien describe o bien refuerza los comportamientos, y aunque siempre los pueda empeorar, nunca los podrá transformar positivamente. Vemos aquí que la fuerza actuante de ese principio pedagógico-moral de las artes, según el cual, éstas no pueden mejorar al ser humano sino, como mucho, paliar el mal que -paradójicamente- ellas ayudan a extender; más abajo veremos que Rousseau asumirá empero su función homeopática, pero en este punto del razonamiento sorprende que Rousseau ensalce al teatro francés como el mejor, sobre todo después de haber impugnado su escena musical. Sin embargo es un elogio envenenado. Los trágicos modernos por defecto y los comediantes por exceso mostrarían las carencias de la cultura francesa, es decir, del carácter nacional: en el drama se observa que hoy los héroes sólo existen en la ficción, síntoma de una decadencia cívica:

“Los antiguos tenían héroes, y ponían a hombres sobre sus teatros; nosotros, por el contrario, no ponemos allí sino héroes, y apenas tenemos hombres. Los antiguos hablaban de la humanidad con frases menos afectadas, pero sabían ejercerla mejor.”<sup>656</sup>

Este *décalage* entre el teatro moderno y la tragedia griega señala la vaciedad actual del lenguaje y de las costumbres y, sobre todo, según Rousseau, la falta de relación entre el decir y el ser. Como refería Plutarco de los atenienses, podría decirse de los franceses que aunque saben lo que es la bondad, no la practican, pero la representan con gran ampulosidad; en cambio los espartanos, que no tenían teatro -añade Rousseau- sí la practicaban.

Si la tragedia le viene grande a la cultura francesa -aparte de que su violencia no es en sí edificante-, la comedia la empequeñece. En la comedia, principalmente en Molière, se muestra sólo el vicio, para ridiculizarlo, lo que demostraría según Rousseau lo extendido que está socialmente el mal.<sup>657</sup> La ficción teatral es una representación de la

---

<sup>654</sup> Ibid. p. 23

<sup>655</sup> Ibid. 24.

<sup>656</sup> Ibid. p. 29-30.

<sup>657</sup> Con todo, Rousseau admite filosóficamente mejor la tragedia que la comedia (véase p. 109-111), una tragedia que no podría ser sino, al estilo griego, narración de las pasadas desgracias del pueblo, lección siempre útil y patriótica. En cambio, la comedia es el disolvente de las leyes, idea que toma de Plutarco: “Los lacedemonios no tenían comedia, por temor a oír cosas contrarias a las leyes, ya sea en

ficción social, esto es lo que dirá Saint-Preux sobre el teatro parisino, cuyo efecto es el reforzamiento y, por tanto, desnaturalización de unas relaciones humanas corrompidas. La vida parisiense es, para Rousseau, el ejemplo más evidente de la sima entre el ser y el parecer en la que la modernidad, como culminación del devenir histórico, se haya sumida. El teatro sólo legitima esta simulación, en tanto que la comedia es especialmente descriptiva de tal situación.

En estas circunstancias, no puede dejar de sorprender el conocimiento e, incluso, interés de Rousseau por Molière, aunque por *Las Confesiones* sabemos que Molière fue una de sus tempranas lecturas,<sup>658</sup> puesto que Molière “critica alguna vez los vicios sin jamás hacer amar la virtud”. Algo quizás aún más sintomático es que sitúe *el Misántropo* en un orden superior al resto de su obra, y que se tome tanto tiempo en justificar el comportamiento de Alcestes, “alma grande y noble”. En esta obra, Molière se pinta a sí mismo –sostiene Rousseau– y, esta vez, en la pintura, hay claroscuros que dan mayor complejidad al personaje y a su significación moral. El comportamiento de Alcestes está justificado. El misántropo dice lo que ve, aunque se vea también obligado a mentir:

“Si se mostrara de otra manera, sus discursos no lograrían más efecto; el interés del autor es el de mostrarlo ridículo, pero no loco.”<sup>659</sup>

Si tomamos a Rousseau por Alcestes, podemos ver aquí una justificación no sólo de la persona, víctima de tantas murmuraciones a las que no puede responder puesto que “la baja y secreta maledicencia es indigna de él”, sino, sobre todo de su misión de autor: él se ha visto obligado a participar del teatro social porque, sólo así, podría dar cumplimiento a su misión moral. En *Julie* se hace hincapié en la necesidad de vivir y conocer el mundo para poder hablar de él e intentar así su reforma; aquí se incluye la participación de Alcestes en el teatro de la mentira como un requisito de verosimilitud. Ahora bien, el misántropo no es un cínico ni alguien que odie gratuitamente al prójimo. No, el misántropo Rousseau tiene una buena justificación para su comportamiento: él no es más que un ser humano que participa de sus defectos, no es un dios, ni una bestia, no es un malvado por aislarse –como insinúa Diderot<sup>660</sup>–, sino alguien que debe cumplir su papel, decir la verdad. Sus contradicciones, sus mentiras, se explicarían entonces por la necesidad misma de su obra, que no es otra que la de hacer mejores a los seres humanos o, por lo menos, impedir que empeoren. El autorretrato que Rousseau pinta en Alcestes es el suyo sin duda:

---

serio o por juego”, lettre à le Roy n° 567 (4 novembre 1758), *CG*, IV. Y sin embargo, personalmente, Rousseau se declara gran aficionado de la comedia francesa, p. 120, nota del autor.

<sup>658</sup> *Les Confessions*, I, p. 9, donde señala también a Sueur, Nani, Ovidio, La Bruyère, Fontenelle y, sobre todo, a Plutarco.

<sup>659</sup> *Lettre à D’Alembert*, p. 41.

<sup>660</sup> “A principios de marzo de 1757 Rousseau recibió un ejemplar de *El hijo natural* (...) ante sus ojos apareció esta máxima: “El hombre de bien está en la sociedad, y sólo el malvado está solo”, Trousson, 1995, p. 157. Dado que el artículo de D’Alembert se publicó en octubre de ese año, Rousseau podía estar respondiendo en la *Lettre* a Diderot mediante la interposición de Alcestes. Sin embargo, según Trousson, la respuesta de Rousseau será posterior: “Los malvados no están en los desiertos, sino en el mundo”, *ibid.* n.39. Aún así, el Preface de la *Lettre* contiene ya la ruptura pública con Diderot: “Si has sacado la espada contra tu amigo, no desesperes, pues hay modo de volver hacia él; si le has entristecido con tus palabras, nada temas, aún es posible la reconciliación; pero si hay ultraje, reproche injurioso, revelación de secreto y herida dolosa, el amigo se alejará sin retorno”, *Lettre à D’Alembert*, p.7, nota en latín del autor. Rousseau creía que Diderot había revelado públicamente su relación con Sophie: “¿Y tú también Diderot?, me gritaba a mí mismo?” *Les Confessions*, X, p.496.

“Si una mujer falsa le traiciona (Mme d’Epinay), si indignos amigos le deshonran (Grimm, Diderot), si amigos débiles (Saint-Lambert, Mme d’Houdetot) le abandonan, debe sufrirlo todo sin murmurar”<sup>661</sup>.

Pero Rousseau no es Molière, quien se ha quedado en la ridiculización del vicio sin aspiración alguna a la virtud. La revisión de los contenidos representados en la escena francesa, le llevan a concluir su falta de utilidad real, pues son mayores los inconvenientes que provoca que sus ventajas:

“Favoreciendo todas nuestras inclinaciones, da un nuevo ascendiente a aquellos que nos dominan (...) y el estéril interés que se toma por la virtud no sirve más que para contestar nuestro amor propio, sin obligarnos en cambio a su práctica.”<sup>662</sup>

La comedia, según Aristóteles, pone al hombre por debajo de sí, ya que es la “imitación de hombres peores”. Para Rousseau, la comedia es un signo de la disolución de la ciudad antigua. La virtud moral que transmitía la tragedia era un aglutinante cívico-patriótico y actuaba como memoria colectiva:

“Esos grandes y soberbios espectáculos realizados bajo el cielo, delante de toda una nación, no ofrecían por todas partes sino (...) objetos capaces de inspirar a los griegos una ardiente emulación y de calentar sus corazones de sentimientos de honor y de gloria”.<sup>663</sup>

En cambio, la comedia es un disolvente de las costumbres:

“En cuanto a la comedia (...) serviría de instrumento a las facciones, a los partidos, a las venganzas particulares (...) Es en el teatro donde se preparó el exilio de varios grandes hombres y la muerte de Sócrates; es por el furor del teatro por lo que Atenas pereció”.<sup>664</sup>

La implantación de este género en Ginebra supondría la transformación de la vida política en una ridícula comedia de la que los gobernantes serían los histriones principales:

“Pronto, los comediantes, seguros de la impunidad, la procurarán también a sus imitadores; es por ellos por los que habrá comenzado el desorden (...) todo eludirá las leyes que les molestan, todo favorecerá su licencia (...) Se verá a los aspirantes a cargos anhelar su favor para obtener los sufragios; las elecciones se harán en los camerinos de las actrices y los jefes de un pueblo libre serán los creadores de una banda de histriones.”<sup>665</sup>

La vida perdió su seriedad heroica desde que la comedia reemplazó a la tragedia. La querrela moderna de los géneros no se limita en este caso en Rousseau a una denuncia del negativo influjo social de la comedia; se extiende, más allá de los contenidos al

---

<sup>661</sup> Trousson, 1995, p. 177. Rousseau lo corrobora en sus confesiones: “Sin darme cuenta, allí describí mi situación actual; allí pinté a Grimm, a Mme D’Epinay, a Mme d’Houdetot, a St. Lambert, a mí mismo”, *Les Confessions*, X, p.495-496 y n.1.

<sup>662</sup> *Lettre à d’Alembert*, p. 52-53

<sup>663</sup> Ibid. p. 72. Sobre la comedia, Aristóteles, *Poética*, 1449 a, 30-35

<sup>664</sup> Ibid. p. 111. Rousseau llega a considerar a Aristófanes culpable de la condena a Sócrates.

<sup>665</sup> Ibid. p. 111-112



entramado teatral y al modo de vida de sus actores, cuyo lujo, ostentación y libertinaje contrastarían con la austeridad ginebrina. En la gran ciudad, en cambio, cuya imagen es de absoluta degradación moral, el teatro es un mal menor, pues dado que “una imaginación depravada por la ociosidad (...) no engendra más que monstruos y no inspira más que fechorías”<sup>666</sup>, el entretenimiento teatral paliaría al menos los excesos delictivos de una imaginación urbana desbocada.

La gran capital es a la apariencia lo que la capital de provincia a la realidad. En París, las apariencias sociales lo son todo, en provincias, uno “disfruta de sí mismo sin apreciarse”, al modo en que el hombre natural vive su existencia ajeno al sentimiento del *amour propre*. Aquí, la capacidad de inventiva es mayor, pues el hombre del interior no imita, sino crea. Sobra decir que Rousseau estaba en el Ermitage cuando escribió esto y que el mundo rural comenzaba a adquirir en él tintes míticos, como puede apreciarse en su idílica descripción de los Montagnons, pervivencia de la época de la dispersión en familias, que viven “a distancias tan iguales como las fortunas de los propietarios”, aunque, a diferencia de sus ancestros, no sólo han pasado por la agricultura y las técnicas artesanales, sino que leen “libros útiles” y son músicos iletrados. El efecto negativo que causaría un teatro entre estas gentes, dice Rousseau, es el mismo que causaría en Ginebra. De repente, los caminos del pasado mítico confluyen por su alejamiento de la gran metrópolis.

Si el teatro representa (el mal de) la ciudad, el actor representa el mal del ciudadano, la distancia existencial entre el ser y el parecer. Porque el mal del comediante proviene, aún más que en la ridiculización de los caracteres, en su método interpretativo, consistente en fingir y apasionarse a sangre fría. Interpretar al personaje desde fuera es ir contra los principios mismos de la mimesis, es antinatural porque en Rousseau la imitación conlleva comunicación de las pasiones y el actor, en realidad, no siente lo que comunica. Esta imitación de la realidad, sin verdadera vida, es lo que se devuelve al espectador: ficción sobre ficción, tal y como ha quedado analizada la catarsis teatral. Y cuanto más ficción, más parece real y más nos complace. Rousseau querría disculpar al comediante quien, en realidad, ofrece su imitación como mera imitación, pero al prestarse al arte del engaño comete un mal mayor que el del orador, pues éste, al menos, se representa a sí mismo en la exposición pública de su discurso, dándose en él la coincidencia entre el actor y el personaje, mientras que el comediante representa las ideas del autor, por lo que anula su persona bajo la máscara del personaje representado, no produciéndose identidad alguna, es decir, alienándose:

“Pero un comediante sobre la escena, desplegando otros sentimientos que los suyos (...) se anula con su héroe y, en este olvido del hombre, si de ello queda alguna cosa, es para ser el juguete de los espectadores.”<sup>667</sup>

Y si este es un mal para el actor, aún es un mayor mal para la actriz por su condición de mujer, de la que Rousseau reclama el pudor como condición de la naturaleza –el pudor sería el contrapeso que protege a la mujer de la fuerza masculina- y no como un imperativo social. Frente a esta visión sexista, Diderot había negado en la *Lettre sur les aveugles* el carácter natural del pudor, mostrando que el ciego carece de él y que, por tanto, este sentimiento es inducido socialmente, es decir, es un prejuicio:

---

<sup>666</sup> Ibid. 54

<sup>667</sup> Ibid. p.74.

“Aunque estemos en un siglo en que el espíritu filosófico nos ha desembarazado de un gran número de prejuicios, no creo que llegemos nunca hasta desconocer las prerrogativas del pudor tan perfectamente como mi ciego”<sup>668</sup>.

Rousseau, sin embargo, aprovecha la cuestión del pudor femenino para atacar a la Ilustración e invertir sus postulados, desde la misma posición crítica frente al prejuicio:

“Pero, en este siglo en el que reinan tan fieramente los prejuicios y el error bajo el nombre de filosofía, los hombres, embrutecidos por su vano saber, han cerrado su espíritu a la voz de la razón, y su corazón al de la naturaleza.”<sup>669</sup>

El prejuicio sexista de Rousseau está ligado en este caso al supuesto mimético de toda representación artística: ¿cómo una mujer se puede representar la impudicia sin caer al mismo tiempo en ella? Esto iría contra su naturaleza, parece decirse Rousseau. Vemos así que el rol actoral, para ser socialmente admisible, debiera derivarse de un ideal socio-moral que relega a la mujer a un plano tradicional. Desde estudios históricos de género se ha señalado que los ataques en los escritos de Rousseau al afeminamiento de las costumbres “condenaban implícitamente la visibilidad que una élite de mujeres había alcanzado durante el *Antiguo régimen*”; y aunque este comentario alude a la relevancia de las mujeres en los *salons*, como intermediarias del flujo comunicativo, puede hacerse extensivo en nuestro autor a todos aquellos comportamientos que sitúen a la mujer en un lugar preeminente en la esfera pública, incluida la escena. No en vano se ha señalado a Rousseau como punto de inflexión en la renovada masculinización de la esfera pública: “La revolución francesa (...) marcó el triunfo de la concepción machista de la virtud republicana de Rousseau”.<sup>670</sup>

La segregación de los sexos es para Rousseau un requisito social ineludible. Los efectos de un teatro estable trastornarían negativamente las costumbres de Ginebra ya que, según nuestro autor, acabarían con las sociedades y círculos, formas tradicionales de reunión que -él mismo reconoce- evolucionaron por las “discordias civiles”; aún así es más natural un Círculo, pequeña sociedad de no más de 15 personas segregadas por sexo, que el teatro, porque contribuye de modo más efectivo a crear lazos sociales y, especialmente, todo en él es público y sin ocultamiento, a diferencia del carácter más privado y ficticio del teatro. Por otra parte, estos círculos, que podrían también ser recusados por los vicios que fomentan (no sólo el tabaco y la bebida, sino también rasgos del carácter), son más útiles para realizar la naturaleza de cada sexo. Hay otro evento tradicional que Rousseau quiere promocionar, los bailes entre jóvenes en edad de casarse:

“Esos bailes así dirigidos se parecerían menos a un espectáculo público que a la asamblea de una gran familia, y de su alegría y placer nacerían la conservación, la concordia y la prosperidad de la República”.<sup>671</sup>

La alienación que produce el teatro, y de la que es a la vez consecuencia, no puede ser ajena a la desigualdad económico-social. El teatro fomenta la desigualdad económica y social porque no está al alcance de todas las clases sociales; en *L’Economie politique*

<sup>668</sup> Diderot, *Lettre sur les aveugles*, en *Oeuvres*, Gallimard, Paris 1951, p.820.

<sup>669</sup> *Lettre à D’Alembert*, p.74. Sobre Diderot ver p. 76, n.1.

<sup>670</sup> John Landes, *Women and the public sphere in the age of the French revolution*, Londres 1988, cfr. Van Horn Melton, 2009, p.257.

<sup>671</sup> *Lettre à D’Alembert*, p. 120.

llegó a considerarlo como un tipo de impuesto indirecto, argumento que reitera en la *Lettre*:

“Pueden considerarse los espectáculos, cuando tienen éxito, como una especie de tasa que, bien que voluntaria, no es menos onerosa para el pueblo”.

Las relaciones económicas sustentadas en el mero valor económico, fomentan la desigualdad y aumentan el desequilibrio social:

“Los espectáculos modernos, donde no se asiste sino a precio de dinero, tienden en todos los sitios a favorecer la desigualdad de fortunas”.<sup>672</sup>

Ya hemos descrito en nuestra Primera parte la propuesta de Rousseau: la fiesta popular como espectáculo propio de una República, donde todos los ciudadanos son actores de un acontecimiento en el que no se muestra nada, sino que consiste en la pura exaltación de la libertad en la unidad común del pueblo, al aire libre, como antaño. El teatro, y en general los espectáculos de masas, son alienantes y contraproducentes en el reforzamiento de los lazos comunitarios, promoviendo la desigualdad social y económica. En sentido político, Rousseau parece concebir el mundo escénico como un medio proclive a los intereses partidistas: el político utilizará al teatro y a sus actores para manipular a los ciudadanos; el sesgo ideológico o la banalización de la realidad serían algunas de las estrategias de este teatro penetrado por las esferas del poder político.

Algunas de las motivaciones que llevaron a Rousseau a escribir esta carta (su enconamiento con Voltaire, su ruptura pública con el amigo Diderot) podrían llevar a pensar que la ruptura con los enciclopedistas se basaría más en motivos personales que filosóficos. Rousseau se ha precavido contra este tipo de refutación en la misma carta. En su penúltima nota recuerda de modo práctico lo que dijo en el *Preface à Narcisse* y reiterará en la *Lettre à Beaumont*: no es en su conducta donde deben buscar el principio de su refutación, sino en sus ideas. Si de su conducta o, incluso, de sus gustos más personales se tratara, Rousseau se declararía un apasionado de las comedias (el baile, en cambio, le aburre soberanamente). Sin embargo, dice, no ha volcado aquí sus gustos, sino que ha cumplido escrupulosamente con su misión:

“Si mis escritos me inspiran algún orgullo, es por la pureza de intención que los dicta; es por un desinterés del que pocos autores me han dado ejemplo, y que muy pocos querrán imitar. Jamás la visión particular mancilló, a quien ha puesto la pluma en mano, el deseo de ser útil, y yo he escrito casi siempre contra mi propio interés. *Vitam impendere vero*. He aquí la divisa que he escogido y de la cual yo me siento digno”.<sup>673</sup>

---

<sup>672</sup> Ibid p. 103, 105.

<sup>673</sup> Ibid. p. 120, nota del autor. “Santa y pura verdad a la que he consagrado mi vida”, comenta el mismo Rousseau. La famosa divisa roussoniana pertenece a Juvénal (*Satires*, IV, 91) y acabará encabezando las *Lettres écrites de la montagne*. En *Les Rêveries* explica cómo llegó a ella (II, p. 1024 y n.2) pero la idea se hace ya presente presente en el *Préface à Narcisse*.

## II- ROUSSEAU NOVELISTA

### **1 - Los motivos del lobo: *excursus* sobre la escritura**

El proceso de transformación de Rousseau en los años 50 ha sido narrado por él mismo en *Las Confesiones*. El libro VIII describe “la larga cadena de mis desgracias”, cuyo primitivo origen es 1949. El camino de Vincennes -testigo, por otra parte, del viaje a prisión de tantos condenados- está en el origen del escritor Rousseau, pues fue mientras Diderot permanecía preso en el castillo de Vincennes que Rousseau, quien hacía habitualmente el trayecto a pie para visitarle, tuvo su famosa visión tras conocer el tema propuesto por la Academia de Dijon:

“(Diderot) Me exhortó a dar libre vuelo a mis ideas y a concurrir al certamen. Así lo hice, y desde este momento estuve perdido. Todo el resto de mi vida y de mis desdichas fue inevitable efecto de este momento de extravío”.<sup>674</sup>

La obra, según Rousseau “la más débil” de cuantas ha escrito, fue premiada en 1950. Esto le produjo un especial trastorno:

“Mientras viví ignorado por el público fui querido de cuantos me conocieron y no tuve un solo enemigo; más luego que tuve un nombre, perdí todos los amigos.”<sup>675</sup>

Este proceso de alienación social en el que se vio envuelto no es ajeno a su explicación teórica sobre la salida del estado de naturaleza y su posterior evolución: el hombre salvaje sólo es en sí, el hombre civilizado sólo lo es fuera de sí, en la opinión de los demás; así, Rousseau se ve transportado, a veces desde el ensimismamiento natural, a veces desde el justo medio del estado de barbarie -un estadio de intimidad compartida- hacia el ser en otro del estado de civilización. Ahora bien, la escritura parece estar en el origen de este proceso que le acerca al público en la misma medida que le separa de sus amigos, siendo a la vez el paliativo de su propio fracaso social:

“Iba a pasearme solo, revisaba mi gran sistema, garabateaba algo en el papel con ayuda de un cuaderno blanco y de un lápiz que tenía siempre en mi bolsillo. Es así como los disgustos imprevistos de un estado elegido por mí me arrojaron por diversión completamente a la literatura.”<sup>676</sup>

Este fracaso social tenía que ver con el choque entre el mundo de la opinión representado por la vida social de París y el ensimismamiento del buen salvaje con que se dibuja Rousseau:

---

<sup>674</sup> *Les Confessions*, VIII, p. 351. Según R. Trousson, aunque el relato de la iluminación esté falseado en lo que respecta a algunos hechos –como ya se ha dicho anteriormente-, no hay impostura, 1995, p.105-106. Hemos señalado también anteriormente la polémica con Diderot sobre su posible contribución a la obra.

<sup>675</sup> *Ibid.* p.362.

<sup>676</sup> *Ibid.* p. 368.

”Lanzado, a pesar mío, al mundo sin tener el tono y sin hallarme en estado de adquirirlo (...) Mi estúpida y loca timidez, que me era imposible vencer, cuyo principio era el temor de faltar a los buenos modales.”<sup>677</sup>

Sin habilidades sociales, tímido y medroso en presencia de otros, Rousseau experimentará a lo largo de su vida esta inadaptación social que no le impidió, sin embargo, frecuentar durante tiempo los salones y teatros de París. Los numerosos visitantes que a lo largo de su vida irán a importunarle, signos para Rousseau del acoso social, no harán sino aumentar su fama de huraño y misántropo. Sin embargo, el problema era con la gran sociedad, no con las relaciones estrictamente personales. Antes de su entrada literaria en sociedad, Rousseau se representaba a sí mismo en un escenario próximo a *les premiers temps*, viviendo en una sociedad íntima:

“Yo había nacido para la amistad; mi carácter comunicativo y dulce la mantenía sin trabajo.”<sup>678</sup>

Las consecuencias del éxito social y su relación ambivalente con el público, cuyo favor, aparentemente no pretendido ni deseado le produce, empero, autoconfianza, le resolverán a cambiar su modo de vida. Su reforma personal consistirá, en principio en hacerse copista “*à tant la page*”, no sólo para subsistir - según él, sus obras no le habían aportado apenas nada económicamente- sino para ser independiente, motivo que alegará también para explicar el rechazo de una pensión real tras el éxito en Fontainebleau del *Devin du Village*. Rousseau quiere recuperar la autosuficiencia del *homme de la nature* mediante una reforma personal que incluye un primer y simbólico rechazo del lujo, representado por el cambio de uso en la vestimenta, en principio limitado a la ropa blanca de lujo que sustituyó por ropa común “adecuada a mi porte”, y la venta -tan simbólica- de su reloj.

Pero esto no es más que el inicio de un proceso de reforma que culminará en 1756 con su abandono de París. Hay detrás un deseo de libertad y, sobre todo, el empeño de preservar su virtuosidad, imposible de realizar dentro del escenario social; de hecho, Rousseau se ve a sí mismo como un actor afectado ya por los vicios sociales que su obra denuncia:

“Me volví cínico y cáustico por vergüenza, afectaba despreciar la *politesse* que no sabía poner en práctica.”<sup>679</sup>

Quizás como parte necesaria de esta metamorfosis, Rousseau creía que moriría pronto de una enfermedad urinaria para la que no encontraba solución.<sup>680</sup> Lo que sí ocurrió realmente fue su viaje a Ginebra, que puede ponerse en relación con la dedicatoria del *Segundo Discurso* a su ciudad natal, comparada ahí con el pueblo romano como modelo de libertad. Es difícil dirimir cuanto de oportunismo hubo en esta dedicatoria, lo cierto

---

<sup>677</sup> Ibid. p. 368

<sup>678</sup> Ibid 362. Mis amigos tienen “toda suerte de derechos sobre mi corazón, ninguno sobre mi libertad”, dice Rousseau en lettre à Mme d’Epinay nº 356, (24-3- 1757), C.G., vol. III, p. 44

<sup>679</sup> Ibid., p.368

<sup>680</sup> Las enfermedades de Rousseau forman también parte del estudio de su obra. A la acusación de misantropía de sus contemporáneos, hay que añadir la de hipocondría de muchos de sus comentaristas: “La enfermedad aparece claramente como la expresión somática de un rechazo altivo y angustiado (...) (en Rousseau) la enfermedad es mucho más que un pretexto: es una conducta”, Starobinski 1983, p. 371; para más detalles ver en esta misma obra “*la enfermedad de Rousseau*” pp.357-372, nuestro el paréntesis.

es que tras su estancia en Ginebra, Rousseau proyectaba volver a Ginebra para el resto de su vida.<sup>681</sup> Pero este renacimiento quedó truncado, entre otras razones, por la presencia de Voltaire en su ciudad natal. La rivalidad entre ambos había adquirido un giro hostil tras la publicación del *Segundo Discurso*, sobre el que Voltaire había descargado toda su causticidad:

“He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano (...) Nunca se ha empleado tanta inteligencia con el fin de volvernos bestias. Da ganas de andar a cuatro patas.”<sup>682</sup>

Voltaire y una actitud equívoca del pueblo ginebrino le llevaron a aceptar la oferta de Mme d'Épinay para alojarse en l'Ermitage, lo que daría un sentido geográfico-espacial a su proyecto de reforma, al alejarse de París y de todo lo que ésta suponía: amigos, fama, ascensión social...Pero renunciar a vivir de la escritura no implica su abandono, al contrario:

“Escribir para tener pan pronto habría ahogado mi ingenio y matado mi talento, que estaba más en mi pluma que en mi corazón, y que era hijo de un modo de pensar elevado y altivo, el único que podía alimentarlo”.<sup>683</sup>

Rousseau parece renegar desde ese momento de su obra anterior, por el negativo influjo social que había alimentado su producción. Las consideraciones retrospectivas sobre su obra y estilo hasta ese momento son relevantes: un estilo excesivamente florido y elocuente, “los artificios de autor” que parecen estar en relación con su deseo de ascenso social, y “la necesidad del éxito”, se contraponen a la que considera la verdadera razón de su entrada en la república de las letras, que no era el agrado del público sino la búsqueda de lo verdadero y lo útil.<sup>684</sup>

Rousseau también parece preferir la simpleza de su trabajo de copista a la grandilocuencia de la escritura. A fin de cuentas, en la copia el autor se diluye y no hay sitio para el ego; pese a su carácter meramente mecánico, el oficio de amanuense le permitía una pequeña independencia económica y un alejamiento de la escena social; por último, con su nuevo oficio, Rousseau se reintegraba en su clase social originaria y tomaba conciencia de su posición:

“...él se sentirá desclasado; es en Francia, en París, por su oposición instintiva y razonada al ‘mundo’, a la sociedad aristocrática y plutocrática de la gran ciudad, que tomará conciencia de ser ‘del pueblo’.”<sup>685</sup>

Todo parece indicar que Rousseau emprende, por tanto, un camino de retorno a los orígenes: retorno –si bien truncado- a Ginebra, retorno a su clase social y, sobre todo, retorno a la naturaleza; así se sueña él en el Ermitage a mediados de 1756:

“He aquí el austero Jean-Jacques convertido de golpe en el pastor extravagante.”<sup>686</sup>

---

<sup>681</sup> *Les Confessions* VIII, p.393. Rousseau añade que los libros consagrados al bien de la patria hay que componerlos fuera, IX, p.406.; asimismo en *Emile* dice que el exilio es el precio de decir la verdad a los hombres, *Emile*, V, p.858. Sobre la dedicatoria del *Segundo Discurso* y el frustrado intento de regreso a Ginebra, ver Launay, 1971,233-336 y OC III, p.111, n.1.

<sup>682</sup> Lettre de Voltaire à JJ Rousseau n° 243 (30 de agosto de 1755), *C.G.* vol II, p. 203. Es posible leer los comentarios de Voltaire al *Segundo Discurso* en George R. Havens, *Voltaire's marginalia on the page of Rousseau*, Ohio State University Studies, 1933

<sup>683</sup> *Les Confessions* IX, p.402

<sup>684</sup> Ibid.

<sup>685</sup> M. Raymond, *JJ Rousseau: la quête de soi et la rêverie*, Corti, Paris 1982 (1ª 1962), p.92

<sup>686</sup> « *Chronologie de JJ Rousseau* », *Introduction*, OC I, CVIII

De hecho, su reforma parece iniciar un recorrido evolutivo inverso: de la sociedad a la pequeña comunidad y, de aquí, a la soledad última de la *Rêveries*. Pero lo que Rousseau está buscando en esta época es sobre todo un nuevo modo de abordar su función de escritor y su relación con el público:

”Siempre he pensado que la condición de autor no podía ser ilustre y respetable sino estando lejos de ser un oficio. Es hartamente difícil pensar noblemente cuando se hace para vivir. Para poder, para atreverse a decir grandes verdades es necesario no depender del éxito.”<sup>687</sup>

Por tanto, la altitud de miras permanece, pero la estrategia parece que va a cambiar al retirarse del escenario parisino. Esta incompatibilidad entre la verdad y el éxito no está tampoco alejada del planteamiento metodológico del *Segundo Discurso*, donde Rousseau se propone descartar todos los hechos para poder establecer la naturaleza humana, cuya verdad es ajena al progreso social. El éxito es un velo que oculta y sustituye la verdad, del mismo modo que la acción del tiempo ha modificado la estatua de Glauco hasta su aparente disolución. Rousseau, cual si fuera ésta, debe despojarse del velo social, pero esto no incluye la abdicación literaria, sino su ennoblecimiento poniéndola a resguardo del devenir social. De hecho, Rousseau tenía en mente un proyecto filosófico de carácter sistemático sobre el que trabajar en su retiro:

“De las diversas obras que tenía bosquejadas, la que hacía más tiempo en que meditaba, y en que más me agradaba ocuparme, en la cual quería trabajar toda mi vida, y que me parecía debía fijar mi reputación, era mis *Instituciones Políticas*.”<sup>688</sup>

Este proyecto comprendía, entre otras obras el *EOL*, el artículo de la *Encyclopédie*, *L'économie Politique*, y los proyectos inacabados recogidos actualmente en las obras completas bajo el nombre de *Fragments politiques*, que abarcan reflexiones sobre el clima, el estado de guerra y el lujo, entre otras. Rousseau nunca lo culminará en el modo que parecía concebirlo y hacia 1959 extraerá de ahí el *Contrato Social*, como única obra que le parecía destacable para el conocimiento público<sup>689</sup>. No parece pues verosímil que, tras su exilio urbano, Rousseau rechazase su rol de *philosophe*, antes al contrario, lo valoraba especialmente. La intuición en que se fundaban todas estas obras, y que según Rousseau le acompañaba desde su época en Venecia, es muy conocida y sirve habitualmente, para mostrar el enlace y continuidad de su obra:

“Había visto que todo dependía radicalmente de la política.”<sup>690</sup>

Pero, ciertamente, el relato de *Las Confesiones* es a posteriori y tiende a encerrarlo todo en una lógica autojustificativa que no tiene por qué coincidir con los hechos, ni con la lógica interna de su obra. Debemos recordar que su aparición pública fue en el contexto de la *querelle des bouffons*, que agrupó en dos bandos con cierto trasfondo ideológico a detractores (en principio, promonárquicos) y defensores de la música italiana (entre otros, los *philosophes*). En este contexto, la *Lettre sur la musique française*, que según

<sup>687</sup> *Les Confessions*, IX, p. 402-403.

<sup>688</sup> *Ibid.* p. 404. Sobre este proyecto ver Derathé, 1995, p.52ss. Tratamos La cuestión en el capítulo dedicado a la política.

<sup>689</sup> *Les Confessions*, X, p. 516. Ver Launay, 1971, p. 181.

<sup>690</sup> *Ibid.*

Rousseau levantó a toda la nación en su contra, no es un texto político, aunque sí de combate o polémica sobre la ópera. La música puede ser vista aquí como una excusa para debatir, de modo diferido, tensiones sociales y políticas que no pueden plantearse abiertamente. Esto incluye por cierto a la monarquía, a quien también se le adjudica un papel promotor en esta querrela para desviar la atención sobre asuntos más centrales. La línea especulativa que va de la imbricación de lo musical con lo lingüístico a su relación con la política ha sido defendida someramente por Launay:

“Para la maduración del escritor político, es su reflexión sobre la naturaleza musical del lenguaje la más rica en consecuencias. Toda la obra de Rousseau intentará poner en práctica (...) los secretos de esta lengua”. Imitar la eficacia del lenguaje primitivo significaría desarrollar una prosa clara y armoniosa: “toda la obra de Rousseau intentará poner en práctica (...) los secretos de esta energía del lenguaje: quien no ha visto este sabio equilibrio, esta fusión de imágenes del sonido y del sentido, rebaja la obra de Rousseau”. Se ha insistido mucho en el carácter musical de la escritura roussoniana, así por ejemplo Starobinski sostiene que, “Rousseau intenta que su palabra le aproxime a la lengua primitiva ideal. Su escritura, ágil y musical, parece estar a la escucha de la primera lengua.”<sup>691</sup>

Según este argumento, la prosa de Rousseau tendría su explicación última en su propia concepción sobre el origen musical del lenguaje. Sin embargo, para ello habría que dar cuenta de las posibilidades reales de una tal reproducción mediante la escritura, dada la recusación contra ella del *EOL*. Sí que parece cierto, en cambio, que Rousseau analiza su escritura en función de parámetros complejos, que no se limitan al efecto retórico, como a veces le acusan sus críticos; hablando de su *Primer Discurso*, dice:

“...esta obra llena de calor y de energía, carece absolutamente de método y de orden. De cuantas han salido de mi pluma, es la más débil de raciocinio, y la más pobre en cuanto a número y armonía (...) el arte de escribir no se aprende repentinamente.”<sup>692</sup>

Los ingredientes del arte de escribir son aquí, la pasión, el método, la argumentación racional y la armonía. Obsérvese el orden en que aparecen los rasgos pasionales (el calor, la energía) y después los racionales. Las lenguas favorables a la libertad, decía en el *EOL* son sonoras, prosódicas y armoniosas. El tono del *Primer Discurso* tiene algo de ese carácter propio de los discursos públicos, de ahí también que el efecto sonoro y musical se sobrepongan al desarrollo argumentativo, hecho que por otra parte Rousseau parecería lamentar retrospectivamente. No menos llamativo es el uso de antítesis aparentemente irreconciliables, lo que habitualmente se adscribe a un cierto gusto intelectual por el pensamiento paradójico pero que puede adscribirse igualmente, junto al uso de las figuras retóricas en general, a la búsqueda de la expresividad literaria; así lo ha señalado Launay:

“La cualidad de su prosa (...) consistirá en unir propiedades aparentemente contradictorias, la fuerza y la dulzura, para aproximarse, tanto como sea posible, por medio de las palabras, al grito de la naturaleza o al lenguaje de los antiguos, que era el menos alejado.”<sup>693</sup>

---

<sup>691</sup> Launay, 1971, Starobinski, 1983, p. 184. De la misma opinión, Oliver Pot: “En adelante, será el trabajo de la escritura y la imposible búsqueda de la musicalidad del lenguaje los que permitirán a Rousseau hablar y revivir, por delegación, el acento original del canto en su lugar mismo que es la literatura”, *Examen des deux Principes*, OC V, introd.CLIV.

<sup>692</sup> *Les Confessions*, VIII, p.352. El mismo Rousseau reconoce que su primera obra fue premiada por su elocuencia retórica, cfr. Trousson, 1995, p. 107

<sup>693</sup> Launay, 1971, p. 189.



Rousseau ha comparado en algún momento la supuesta falta de método en el proceso de su escritura con los cambios de decorado que se producen en el escenario teatral y operístico, donde se sucede el “espectáculo maravilloso “del paso del *totum revolutum* al orden. Sus continuos borradores y autocopias no serían sino la continuación de los estados mentales de sus paseos e insomnios, que es “cuando escribo mentalmente”. En el escenario de su mente, Rousseau parece situar la escritura en el lado de la vida y no como un producto puro de gabinete:

“Sentado ante una mesa, con la pluma en la mano y el papel enfrente, jamás he podido hacer nada.”<sup>694</sup>

Pero si el origen es vivo, el paso a la escritura es inmediatamente diferido, pues lo que en ella se presenta vive en otro tiempo:

“No veo claro sino lo que recuerdo, y no tengo penetración más que en mis recuerdos. De cuanto se dice, de cuanto se hace, de cuanto pasa a mi alrededor, nada oigo, nada comprendo. Pero después se me representa completo (y raras veces me equivoco).”<sup>695</sup>

La reconstrucción literaria es, en muchos aspectos, más fiel a la realidad que el habla, sobre todo en lo que respecta al habla propia del escenario social. Los conversadores sociales lo son por saber mejor lo que hay que callar; el conocimiento de lo que hay que decir es un arte difícil para quien no conoce sus códigos. Ante el teatro de máscaras de los salones, el habla, que parece depender de una ciencia inescrutable, se asemeja para el interlocutor no experimentado a un comercio absurdo de palabras, cuyo trasfondo es la nada:

“...cuando nada tengo que decir, tengo el furor de querer hablar para pagar más pronto mi deuda.”

La consecuencia social es aciaga para Rousseau, pues en las conversaciones de salón muestra una inepticia y embrutecimiento en los que no se reconoce; de ahí su refugio en la escritura:

“El partido que he tomado de ocultarme y escribir es precisamente el que más me conviene. Conmigo presente no se hubiera sabido jamás lo que yo valía, ni siquiera se habría sospechado.”<sup>696</sup>

Starobinski ha enfatizado los efectos de esta contradicción que vive Rousseau, consistente en restituir literariamente la viva realidad del lenguaje, en comunicarse mediante el alejamiento, en buscar la presencia y la transparencia mediante el artificio literario. Hay un problema existencial que le llevará a este repliegue literario: su inadaptación social, manifestada reiteradamente en sus escritos biográficos y teorizada en su obra doctrinal. Desde el punto de vista personal, Rousseau se siente culpable de su inadaptación; desde el punto de vista teórico del *Segundo Discurso*, el individuo no sería estrictamente culpable, antes bien, es la sociedad quien le transforma. Aparentemente, la teoría y la experiencia pueden aquí complementarse e incluso unificarse. El repliegue progresivo de Rousseau en su subjetividad, su alejamiento de

---

<sup>694</sup> *Les Confessions* III, p. 114

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>696</sup> *Ibid.* p. 116.

París, sus nuevos escritos...se compadecen de sus hallazgos teóricos y, en cierto modo los prolongan prácticamente. La tensión entre naturaleza y sociedad es aquí máxima pues en este retorno a la naturaleza hay toda una invocación social:

“Rousseau se convierten en un extraño para protestar contra el reino de la alienación, que hace que los hombres sean extraños unos a otros. La decisión por la que abraza la causa de la verdad ausente le conduce a reivindicar el destino del exiliado.”<sup>697</sup>

Efectivamente, este exilio no conlleva tanto un rechazo inmediato de la sociedad como de su posición en ella:

”A mí me gustaría la sociedad tanto como al primero, si no estuviese seguro de aparecer no sólo con desventaja, sino hasta enteramente distinto de lo que soy en realidad.”<sup>698</sup>

A fin de cuentas, ¿no reivindica su valor propio, aún no reconocido suficientemente por la sociedad? Y este valor no es tanto el valor de la figura literaria y musical en que él ya se había convertido; es, más bien, el valor personal, incapaz de aflorar en el contexto social al que el *philosophe* se veía expuesto. Rousseau se enfrentaba a un problema existencial que afecta al desarrollo y expresión de sus ideas:

“(Rousseau) compone una imagen de sí mismo que se impondrá a los otros al mismo tiempo por el prestigio de la ausencia y por la vibración de la sentencia escrita (...) nada es tan fascinante como una ausencia que se impone en y por ausencia (...) Esconderse sin escribir sería desaparecer. Escribir sin esconderse sería renunciar a proclamarse diferente.”<sup>699</sup>

¿Crea Rousseau, en realidad, un personaje para cuya escenificación es preciso esta salida de la escena pública y esta reducción literaria de su voz y de su presencia? En tal caso, ¿cómo concebir su ideal de autenticidad? La escritura parece permitir aquí aquello que los textos teóricos desmienten, pues en estos la escritura es un suplemento del habla, indica una carencia, una ausencia física del otro en la comunicación: ¿cómo realizar entonces el ideal de la transparencia a través de ella? No será sino indagando en el estatuto de la ficción narrativa como podremos aclarar esta aparente contradicción.

---

<sup>697</sup> Starobinski, 1983, p.57.

<sup>698</sup> *Les Confessions*, III, p. 116. Para las diferentes versiones que ha dado Rousseau de su relación con la sociedad ver la n. 3.

<sup>699</sup> Starobinski, 1983,157.

## 2- *Julie*: amor, felicidad y comunidad

« ¡Oh, filosofía, ¡, ¡ Cuanto trabajo te tomas empequeñeciendo a los corazones, empequeñeciendo a los hombres ».

### 2.1-Nuevos medios, viejos anhelos

“*Ils sont enfants (...)* *Ils sont étrangers (...)* *Ils sont solitaires (...)* *Ils sont dans le délire, et pensent philosopher*”<sup>700</sup>.

El buen salvaje tiene su vida dentro de sí, el hombre social la tiene en la opinión de los otros. Esta idea del *Segundo Discurso*, cuyo espíritu anima la reforma de Rousseau, puede ser también una clave para entender la creación de una obra surgida del exilio interior, repliegue del alma bella en la imaginación creadora y que acaba exaltando, sin embargo, la exteriorización comunitaria y la unión mística.

Desde 1756 a 1761, Rousseau escribe, en medio de sus proyectos filosóficos, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, una novela epistolar protagonizada por dos amantes que acabarán transformando su juvenil pasión amorosa en una virtuosa amistad. En ella se ofrece también una visión idílica del mundo rural y de las pequeñas comunidades, en contraste con la degeneración moral de la vida urbana. Pero, ¿por qué una novela? Si observamos su génesis, el inicio de este proyecto vino precedido por el abandono de otro: la publicación de los manuscritos del abate de Saint-Pierre, o más precisamente, la realización de un extracto de su obra, prolija y farragosa, según Rousseau. Saint-Pierre fue, para Rousseau, un idealista, que propuso “proyectos útiles, pero impracticables” y que cayó en el error de creer que es la razón, y no las pasiones, quien conduce a los hombres. El juicio que le merece su esfuerzo conviene no olvidarlo, pues podría afirmarse del mismo modo de su novela *Julie* lo que Rousseau dice de él:

”Trabajó sólo para seres imaginarios, creyendo trabajar para sus contemporáneos.”<sup>701</sup>

Rousseau había comenzado con la *Paz perpetua*, libro cuyas resonancias kantianas son conocidas. Sin embargo, abandonó el proyecto por precaución. El abate era muy crítico con la monarquía y, aunque siempre fue tomado por un predicador sin público, Rousseau entreveía los problemas que le supondría asociar su pensamiento al de Saint Pierre:

“El era francés, yo no (...) Ya sabía yo que viviendo en medio de los hombres, y de hombres más poderosos que yo, de cualquier modo que me condujese jamás podría ponerme al abrigo del daño que quisiesen hacerme (...) Una única cosa dependía de mí, y era que cuando quisieran hacérmelo, hubiese de ser injustamente.”<sup>702</sup>

La situación comprometida de los *philosophes* había sido señalada en toda la extensión de su paradoja por Diderot en relación con la *Encyclopédie*:

---

<sup>700</sup> *Julie*, Primer y Segundo Prólogo de respectivamente. Pese al subtítulo evocador de los amantes Abelardo y Heloísa, sobrevenido en 1759, la retórica amorosa de la novela se inscribe más en la tradición de Petrarca que en la de los personajes medievales, ver Lecercle, 1971, pp. 165-168. Rousseau suele usar habitualmente el término *Julie* para referirse a esta obra, razón por la que preferimos esta denominación.

<sup>701</sup> *Les Confessions*, IX, p. 422

<sup>702</sup> *Ibid.* p. 424

“He pasado varias noches en mi ventana a la espera de la ejecución de una orden violenta. He estado a punto de expatriarme (...) La obra ha sido proscrita y mi persona amenazada por diferentes edictos del rey y por varias detenciones del parlamento (...) Sin embargo, en medio de este desencadenamiento general, todo el mundo suscribía. Querían tener la obra y perder a sus autores.”<sup>703</sup>

La fascinación general por el *esprit nouveau* parecía proporcional al repudio público de sus figuras principales. Esto significaba, en el fondo una victoria intelectual:

“Esta topografía polémica es el indicio de una victoria definitiva de los filósofos: estos últimos imponen sus ideas y su estilo a sus mismos adversarios.”<sup>704</sup>

Pero el precio personal era demasiado alto, máxime siendo extranjero, como recuerda Rousseau. El abandono de este proyecto le sumió durante un tiempo en un estado de ocio y desasosiego, pues sus proyectos literarios no encontraban en esta época un objeto preciso sobre el que volcarse y sus relaciones personales eran insatisfactorias:

“¿Cómo era posible que con un alma naturalmente expansiva, para la cual vivir era amar, no hubiese hallado todavía un amigo verdadero (...) con un corazón todo amor, no hubiese éste ardidado en su llama por un objeto determinado una vez siquiera? Me veía a las puertas de la vejez devorado por la necesidad de amar sin haberla podido satisfacer jamás”. (De este modo) “no viendo nada real que satisficiera mi delirio, lo distraje con un mundo ideal que mi imaginación creadora pobló rápidamente de seres conformes con las aspiraciones de mi corazón.”<sup>705</sup>

Conviene hacer constar la versión de Rousseau, que justifica su repliegue literario en la imaginación creadora primero, indirectamente, por razones políticas y, segundo, por el vacío existencial que siguió al fracaso. En el Segundo prefacio de *Julie*, inspirándose a nuestro juicio en unas palabras de Saint-Pierre, Rousseau sugiere la coherencia de su proyecto:

“He cambiado de medio, pero no de objetivo. Cuando traté de hablar a los hombres, ellos no me oyeron; quizá hablando a los niños, me haré oír mejor.”<sup>706</sup>

El proyecto novelístico no impide pensar la continuidad de su obra, al contrario, el objetivo es el mismo, aunque el cambio de tono se haga preciso para llegar al gran público. Sí, Rousseau parece haber cambiado aquí de interlocutor. Si el *Primer Discurso* se dirigía a la Academia y en el *Segundo Discurso* añadió a Ginebra en la dedicatoria, *Julie* vuelca sus expectativas directamente sobre el público lector en sentido amplio. Mornet, quien también ha editado y anotado esta obra, ha señalado la importancia histórica y socio política de esta novela: mientras que los ilustrados, que se atenían exclusivamente a la razón, no se habrían preocupado de los medios que harían posible poner en práctica sus ideas, confiando vagamente en un posible gobierno filosófico que se atuviera a la razón y conformándose con ser líderes de la opinión

<sup>703</sup> Diderot, *Mémoires pour Catherine II*, cfr. Baecque et Mélonio, 2005, pp. 66-67.

<sup>704</sup> Baecque et Mélonio, 2005, p. 68

<sup>705</sup> *Les Confessions*, IX, p. 426-427, nuestro el paréntesis. Compárese con *Écrits sur l'abbé de Saint Pierre*, OC III, pp.666-667.

<sup>706</sup> *Julie*, Seconde Préface, p.17. Compárese con Saint Pierre: “Me ocupo como hombre por la mañana, tras la cena me divierto a menudo con los grandes niños, a falta de poder conferenciar con hombres”, *Écrits sur l'abbé de Saint Pierre*, pp.666-667.

pública, Rousseau, que no contaba con la posibilidad real de un gobierno tal, anhelaba realmente la transformación social; esta novela sería entonces el detonante de este proceso, concebida como una estrategia sentimental con fines emancipadores:

“Como todos los apasionados que quieren compartir su pasión, él se ha dirigido por tanto al corazón, a la sensibilidad de sus lectores, él les emocionó, les hizo llorar y ellos le creyeron (...) En una palabra, para convertir a la nueva moral, Rousseau había exaltado la fuerzas que, mejor que otras, pueden transformar el mundo moral, es decir la fuerzas místicas.”<sup>707</sup>

Pero la “infantilización” del público puede ser entendida de modo equívoco, puesto que se podría pensar que el autor minusvalora la capacidad del lector, cuya minoría de edad le impediría tal vez seguir su obra teórica. Launay remarca, en cambio, el carácter pedagógico de este giro:

“En las relaciones del escritor con su público, esta manera de subestimar el rol de las pasiones conducía al abate de Saint-Pierre a descuidar el arte de escribir en sí mismo. Rousseau saca de esta constatación importantes observaciones que guiaran su propio trabajo como artista”.<sup>708</sup>

Así, el intento de reconstruir la obra de Saint-Pierre habría tenido efectos positivos en el estilo de Rousseau, quien adoptaría un tono más apasionado y personal para llegar de un modo claro al gran público pues, como dice Rousseau en su glosa a Saint Pierre:

“¿Cómo forzar a los grandes niños a escuchar si no es mediante el placer de la lectura?”<sup>709</sup>

Se trata, por tanto, de un afán de popularización con pretensiones educadoras y emancipadoras, en el mismo sentido que Saint-Pierre, pero invirtiendo la premisa de éste: la pasión es la que mueve a la razón. Esto permite sostener que en esta novela haya una continuidad del proyecto roussonian y una coherencia con sus postulados sobre el lenguaje. De hecho, Rousseau sostiene que los personajes no tienen ni gracia, ni razón, ni ingenio, precisamente por el uso de un lenguaje que atañe, exclusivamente, a la pasión:

“...sólo sentimiento, que se comunica al corazón por grados y únicamente el sentimiento lo suple finalmente todo. Es un largo romance.”<sup>710</sup>

Desde un punto de vista histórico, el auge que en el siglo XVIII tendrá el género epistolar puede ser interpretado políticamente del siguiente modo:

“Al convertir lo íntimo en esfera pública y volver transparentes los motivos ocultos, lo epistolar alcanzó en la novela aquello a lo que el lenguaje de la ‘opinión pública’ aspiraba en el dominio de lo político. El discurso de la opinión pública adquirió su fuerza política haciendo contrastar insidiosamente sus propias demandas de apertura y transparencia con el secreto y la opacidad de la corte absolutista. La novela epistolar,

---

<sup>707</sup> Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Tallandier, Paris 2010 (Paris 1933), pp.94-95.

<sup>708</sup> Launay, 1971, p.242

<sup>709</sup> *Écrits sur l'abbé de Saint Pierre*, p. 659

<sup>710</sup> *Julie*, Seconde Préface, p.18. Según las notas de Bernard Guyon -anotador de esta obra- la obra es poesía lírica y canto y, más precisamente, canto religioso al modo de los himnos (p. 16 n. 1, ver también p. 18, n.2). La entrada “Romance” del *Dictionnaire de musique* lo define como “aire sobre el cual se canta un pequeño poema del mismo nombre (...) habitualmente una historia amorosa y a menudo trágica (...) escrito en un estilo muy simple, conmovedor y de un gusto un poco antiguo”, p. 1028.

por su parte, adquirió fuerza literaria mediante su capacidad para desenmascarar motivos y secretos que de otro modo quedarían apartados de la vista.”<sup>711</sup>

Siguiendo esta tesis, podemos afirmar que Rousseau busca en la narración literaria el modo de producir una catarsis social; el uso de un lenguaje apasionado y figuradamente privado intenta atraer al público para convertirlo en cómplice activo de la propuesta de reforma personal que la novela ejemplifica.

## 2.2- Un juego de espejos: Los prefacios de la novela

El Segundo prefacio de *Julie* nos propone la obra como un juego de espejos. Rousseau no sería el autor, sino el editor. Aunque las ideas de los personajes se identifiquen con las suyas, hay, como hemos visto, motivos políticos y estéticos para que el autor se diluya en los personajes y se disfrace de editor. Las invectivas a la aristocracia y un trasfondo místico-religioso, que rebasa las constricciones de la religión como institución, son buenas razones para ello. Pero, al mismo tiempo, el autor Rousseau se hace patente, tanto en el texto de este prefacio como en notas a pie de página que denotan, casi a las claras, su autoría, actitud que puede imputarse tanto a un comportamiento exhibicionista -tema caro a alguno de sus críticos- como al juego interno de la literatura.

El estatuto de la ficción en esta novela conecta con el problema de la mimesis: ¿son reales o ficticias esas cartas?, se pregunta su imaginario interlocutor, como se lo preguntaron muchos de sus lectores en su día que, subyugados por los éxtasis sentimentales de sus personajes y los giros dramáticos del relato, demandaban al autor la identidad real de los mismos. Qué más da, dice el autor del prefacio, lo que importa es si el libro es bueno o malo, no cómo se ha hecho ni su correlato real:

“Un retrato tiene siempre valor, con tal de que se parezca al original (...) Pero en un cuadro imaginado, toda figura humana debe tener los rasgos comunes al hombre, o ese cuadro no vale nada (...) el retrato interesa a poca gente; sólo el cuadro puede agradar al público.”<sup>712</sup>

El género narrativo permite que el autor se camufle y se justifique en la universalidad de la historia del corazón que se narra. El retrato sólo vale en función del cuadro, pues el segundo representa aquí lo universal. Sus seres imaginarios no son reales pero sí universales, del mismo modo que lo es la naturaleza humana. En *Las Confesiones*, en cambio, Rousseau ya no se arredrará y dirá que se cuenta a sí mismo para pintar al ser humano; en ese caso lo individual alcanzará la categoría de lo universal. Pero en *Julie*, la imaginación aún anhela pintar el mundo y diluirse en él.

La novela es, en realidad, un conjunto de cartas, las coplas de un romance. Los personajes no se encuentran en el presente, refieren siempre circunstancias pasadas, o imaginadas. En la obra no hay presente, del mismo modo que el estado de naturaleza no existe actualmente, pero tal vez fue y/o será. Pero la preterición temporal de los hechos

---

<sup>711</sup> Van Horn Melton, 2009, p. 130. La misma obsesión por volver público lo privado explicaría, según este autor, las confesiones de Rousseau: “Las memoria eran tradicionalmente un género aristocrático” donde lo único digno de ser contado eran los logros públicos.”En la autobiografía del siglo XVIII, por el contrario, eran la personalidad y las experiencias privadas del autor” los verdaderos protagonistas. De este modo, lo privado emergía públicamente.

<sup>712</sup> *Julie*, Seconde préface. p. 13.

contrasta con la presencia permanente de un sentimiento amoroso, que da su ser al tiempo:

“Renacemos (...) La naturaleza nos ha conservado el ser y el amor nos devuelve la vida.”<sup>713</sup>

Para los amantes el amor es la vida. En la primera parte de la novela esta vida es abstracta, en ella el tiempo no tiene cabida como tal, sólo el transporte amoroso da cuenta del dinamismo vital. Pero esta vida, ¿representa la verdadera vida? Rousseau sostiene en el segundo prólogo que, pese a que los personajes parezcan irreales, su trasfondo no lo es:

“Quién es el que se atreve a asignar límites precisos a la naturaleza y a decir: ‘hasta aquí puede llegar el hombre y no más lejos’.”<sup>714</sup>

Esta frase no es baladí. La naturaleza humana es dinámica, ¿quién diría que no son humanos unos personajes movidos, hasta sus últimos resortes, por una pasión que los transforma y humaniza? Ciertamente, los personajes son idealizaciones, parecen demasiado perfectos y virtuosos; el mal -dice el mismo Rousseau- es un ingrediente ajeno a esta historia y he aquí, probablemente, su mayor discordia con la realidad. Pero pese al sentimentalismo exacerbado y los delirantes transportes de la primera parte, la novela se convierte en un campo de pruebas filosófico, introduciendo una progresiva tensión llevada al límite, entre las pasiones y la moral, entre las aspiraciones de la felicidad y las prescripciones de la virtud. En este sentido, se trata fundamentalmente de una novela moral que ha renunciado casi completamente a la acción y al dibujo de los personajes, para centrarse en un discurso edificante que parte de la cotidianidad:

“N: ¿Vale la pena levantar acta de lo que todo el mundo puede ver cada día en su casa o en la del vecino?

R: O sea que usted necesita hombres comunes y acontecimientos raros. Creo que yo preferiría lo contrario.”<sup>715</sup>

Aunque desde el punto de vista de los acontecimientos se trata de gente corriente, desde el punto de vista de sus aspiraciones son superhombres que aspiran a una reintegración del ser humano en su totalidad, en su dimensión personal y en su dimensión social. Buscan la plenitud en la sencillez y la transparencia de sus corazones. La vida corriente parece revalorizarse aquí aunque, sobre todo en las primeras partes de la novela, la acción se difumina e integra en la trama de los corazones y apenas ocurra nada desde el punto de vista exterior: todo sucede en su interior. El género epistolar se ofrece bien a este juego expresivo, excusa perfectamente al autor de crear un ritmo y continuidad y permite que las fuerzas que actúan detrás se destaquen y liberen hasta el punto de soslayar toda constricción externa de lo fáctico -lo que en el *Segundo Discurso* se llama “la exclusión de todos los hechos”- con el fin de expresar -analizar en el *Segundo Discurso*- la naturaleza humana en sus elementos fundamentales. Esta aparente sencillez de los personajes y de la trama esconde, sin embargo, muchas sinuosidades del alma humana que no parecen agotarse en el planteamiento mismo de la novela, tal es el torrente con el que el lector se enfrenta.

---

<sup>713</sup> Ibid, troisième partie, lettre XVI, p. 335

<sup>714</sup> Ibid. Seconde préface, p. 12

<sup>715</sup> Ibid. p. 13

Por otra parte, la novela se presenta como un modelo de vida alternativa al modo de vida urbano. Este retorno a la naturaleza en forma de reivindicación del mundo rural es descrita por un espectador externo, embelesado por un mundo desconocido que se abre ante sus ojos, como si de un hecho extraordinario se tratase. Esta subversión del predominio urbano no puede ser ajena a la situación de un Rousseau que reniega de París y que se expresa fielmente por boca de Saint-Preux:

“...juzga si no tengo razón al llamar a esta muchedumbre un desierto, y al espantarme ante una soledad en la que no encuentro más que una vana apariencia de sentimientos y de verdad que cambia a cada instante y que se destruye a sí misma (...) Hasta ahora he visto muchas máscaras: ¿cuándo veré rostros de hombres?”<sup>716</sup>

Julie se va a constituir en un tipo de utopía factible basada en la transparencia de los sentimientos y en la convivencia comunitaria. Sin llegar a la dimensión del ciudadano del *Contrato social*, pero superando el aislamiento del *homme de la nature*, la novela ofrece un cierto modelo idealizado de “comunidad existencial” -según expresión de Burgelin- a imitar:

“N: (...) ¿Qué aprendemos en la pequeña esfera dos o tres amantes o amigos, siempre ocupados en sí mismos?  
R: Aprendemos a amar a la humanidad. En las grandes sociedades sólo se aprende a odiar a los hombres.”<sup>717</sup>

### 2.3 -La autocontradicción literaria

“...si hubiesen conocido mejor mi corazón”

Conviene no desdeñar el origen biográfico de los dos personajes femeninos de la novela, inspirados en dos jovencitas suizas con las que Rousseau paseó una tarde de su juventud:

“...pasamos de esta suerte el día jugueteando con la mayor libertad, y siempre con la mayor decencia (...) Y esta decencia no nos la imponíamos, sino que surgía sola, seguíamos el tono que nos daban nuestros corazones (...) Nos amábamos sin vergüenza y sin misterio, y queríamos amarnos siempre así.”<sup>718</sup>

Partiendo de su imaginación y experimentando continuos éxtasis sentimentales, un Rousseau embriagado de fantasías amorosas creó una historia acorde,

---

<sup>716</sup> *Julie*, Seconde partie, lettre XIV, p.236. Cabe recordar que Rousseau había comenzado anteriormente tres novelas fallidas con temática rural: *La reine fantasque*, *Les amours de Claire et Marcelin* y *Le petit savoyard*, intentos de literatura popular donde los héroes son campesinos. Rousseau había buscado hasta entonces, sin éxito, la fórmula de una literatura popular; ver al respecto Lecercle, 1979, pp. 64-65.

<sup>717</sup> Ibid. Seconde Préface, p. 14.

<sup>718</sup> *Les Confessions* IV, p. 137-137. Ciertamente, Rousseau evoca a estas y a otras mujeres en el origen de esta obra, pero el acontecimiento que refiere del Chateau de Ton, “y mi encuentro con esas dos encantadoras niñas en la misma estación y lugares más o menos parecidos a aquellos en lo que estoy en este momento”, es el origen de todas las fantasías que Rousseau desarrolla sobre los personajes femeninos de esta novela. Ver *Les Confessions* IX, p.426-427.



“con las aspiraciones de mi corazón (...) Olvidando completamente la raza humana, formé criaturas y sociedades perfectas, tan celestiales por sus virtudes como por su belleza, amigos seguros, tiernos, fieles, tales como jamás los hallaré aquí abajo.”<sup>719</sup>

El proceso de elaboración de la historia pasa, según Rousseau por varias fases: un primer periodo de viva imaginación; un segundo de fijación de las imágenes en su mente; un tercero de transcripción. Todo ello bajo el dominio del deseo juvenil resucitado y sublimado:

”...y recordando cuanto en mi juventud había sentido, dar así libre vuelo, en cierto modo, a los deseos que no había podido satisfacer y que me devoraban.”

Acosado por unos personajes en busca de autor, Rousseau acaba encontrando en la novela el cauce en el que verter sus sentimientos:

“...después de innumerables y vanos esfuerzos para apartar de mí mente todas esas ficciones, me encontré al fin enteramente seducido por ellas, y no pensé ya más que en poner cierto orden y continuidad para componer una especie de novela.”<sup>720</sup>

En *Julie*, Jean Jacques se enfrenta literariamente por primera vez a Rousseau. Rousseau es casi un demiurgo que ordena materiales que Jean Jacques presenta a su mente. El problema de la relación entre el autor y la persona, temática que alcanzará su cénit en *Jean Jacques juge de Rousseau*, será aquí causa de debate filosófico. Jean Jacques, rendido a sí mismo, opta por la literatura para purgar sus pasiones, pero Rousseau había optado por la filosofía para exponer un sistema que, si bien destacaba la función de éstas, alertaba a su vez contra su desmesura, bajo la forma social de *l'amour-propre*, de cuya promoción el género narrativo no era ajeno:

“Mi gran aprieto consistía en la vergüenza de desmentirme así a mí mismo (...) después de tantas mordaces invectivas contra los libros afeminados que respiraban el amor y la molición (...) Yo sentía esta inconsecuencia en toda su fuerza, yo me la reprochaba.”<sup>721</sup>

Rousseau había condenado previamente la novela y el teatro, calificándolos como “el pasto de los pueblos corrompidos”<sup>722</sup>, y aún en el prólogo de su novela alerta a las jóvenes honestas sobre sus posibles perjuicios. En esto, había compartido con su siglo el desprecio por el género novelístico:

“Antes de la década de 1760 la novela es un género inferior que no puede conferir gloria literaria. La mayoría son publicadas de modo anónimo. Los moralistas, y no solamente los devotos, le reprochan el despertar pasiones culpables; una joven que abre una novela es una joven perdida.”<sup>723</sup>

---

<sup>719</sup> Ibid IX, p. 427-428. Rousseau sostiene que vivía tan subyugado que rechazaba las visitas, lo que aumentó su fama de misántropo, pese a que él con sus ensoñaciones pretendía lo contrario; pero para ello hubiera sido preciso que “hubiesen conocido mejor mi corazón”.

<sup>720</sup> Ibid. p.431, 434

<sup>721</sup> Ibid. 434-435

<sup>722</sup> Cfr. R. Mauzi, S. Menant, *Littérature française, le XVIIIe siècle II, 1750-1778*, vol 10, Arthaud, Paris 1977, p.209

<sup>723</sup> *Dictionnaire de JJ Rousseau*, “Roman”, p.826.

Sin embargo, Rousseau ya había iniciado la vía de la rectificación en el *Preface a Narcisse*: la literatura corrompe a los pueblos próximos a la simplicidad primitiva, pero se hace necesario en los pueblos corrompidos como mal menor. En una carta de 1761 señalará al público parisino como destinatario de la novela, acusando a Voltaire de su corrupción:

“En cuanto a aquellos que encuentran o fingen encontrar oposición entre mi Carta sobre los espectáculos y la Nueva Heloísa, yo se bien qué nos imponen. Ud sabe que la verdad, aunque es una, cambia de forma según los tiempos y los lugares, y que se puede decir en París lo que en días más felices no se hubiera debido decir en Ginebra, pero en la actualidad los escrúpulos no han lugar; y do quiera que M. de Voltaire se aloje se podrá, tras él, representar la comedia y leer novelas.”<sup>724</sup>

Por otra parte, Rousseau cuenta en *Las Confesiones* que su educación adolescente se sustentó en la lectura novelesca. La novela le une con su madre -muerta al nacer él- pues hereda su biblioteca romanesca, y con su padre, con quien pasó en su infancia noches en vela leyendo.

La ambivalente posición de Rousseau ante el género narrativo muestra hasta qué punto empujaban en él tendencias contrapuestas. Como filósofo lo rechazaba, aunque él era sentimentalmente proclive al mismo. Al principio, su posición parecía reaccionaria, en consonancia con su propia época; incluso al adoptar el género se puede percibir sus precauciones y, sobre todo, su oposición a Voltaire: él va a usarlo con fines morales y no para seguir corrompiendo al público, esta será su coartada filosófica. Y sin embargo a nadie se le escapa el significado histórico de su novela, precursora del romanticismo. Por otra parte y pese a las virtudes de los dos Discursos es también posible -como sostiene Mauzi- que la novela sea el género que mejor se adecua a la justa expresión de su pensamiento. Ciertamente, la novela, y fundamentalmente el género epistolar, ofrecen unas posibilidades expresivas ajenas a los discurso y ensayos anteriores. Aquí es donde, a nuestro juicio, comienza a tomar forma el problema entre Jean Jacques y Rousseau, entendido tanto como una pugna entre el escritor artista y el filósofo como un conflicto entre lo existencial y lo teórico. El ardid literario del que se vale Rousseau -él no sería el autor, sino sólo el editor de la obra, de tal modo que Jean Jacques se convierte inmediatamente en un personaje- no impide que el problema existencial se haga igualmente presente. Si el filósofo se transmutaba en literato, no era sólo, como escribe Rousseau, por estar subyugado ante aquellas imágenes; él mismo reconoce que le hubiera bastado no publicar lo escrito para satisfacer ese requerimiento pulsional. Más bien diríamos que escritura y existencia necesitan satisfacerse mutuamente. El cuadro general que muestra la narración parece ser el escenario en el que Rousseau por un lado vive su exacerbación pasional y, por otro, la resuelve. Pero, la perspectiva existencial acaba reclamando un soporte filosófico que la justifique. Hay, en suma, tanto necesidades teóricas como existenciales a las que la obra trata de dar respuesta y que la convierten en primer término en autoejemplar.

Según Rousseau, la obra es un largo romance por lo que la obra sería una especie de canto. Las cartas serían, en este caso, las voces, donde los personajes loan con sus discursos al amor y la amistad, temas centrales según Rousseau. El autor-editor es quien

---

<sup>724</sup> Lettre à Malesherbes n° 997 (15-2-1761), *CG*. VI, p. 26-27. Aún así, la existencia de dos prefacios es, para Trousson, un claro síntoma del esfuerzo que le costó a Rousseau justificar el uso de un género que había repudiado, 1995, p.184.

establece aquí el hilo conductor, la unidad de la melodía. Si por el lado expresivo el género epistolar parece adecuarse a las inquietudes y gustos de Jean Jacques, no es menos cierto que sus rasgos fácticos no son desdeñables:

”Este género, que exige que el autor se calle, se esconda (...) nos obliga a creer en la existencia real de aquellos (los personajes). Las cartas son como documentos.”<sup>725</sup>

Las cartas dan una apariencia de realidad documental a la historia, pues la apariencia es tan necesaria al ser como la historia lo acaba siendo a la naturaleza humana; el paralelismo con la metodología del *Segundo Discurso* nos sigue pareciendo aquí pertinente. Desde el punto de vista temático, Rousseau se ha propuesto realizar un tratamiento moral del amor y de la amistad, mostrando qué pasaría, “si una joven nacida con un corazón tan tierno como virtuoso se rinde al amor siendo doncella, y cuando mujer halle fuerzas en sí misma para vencerlo a su vez y se vuelva virtuosa...”. Se trata, en el fondo, del problema del paso de lo natural a lo social, tomando como hilo conductor el amor y como finalidad la virtud, única forma de socialización compatible con la (verdadera) naturaleza humana. El tema de la novela, “objeto de moral y de virtud conyugal en que radica todo el orden social”, puede, por tanto, reinterpretarse en clave antropológica como respuesta al problema teológico-moral del *Segundo Discurso*, en la medida en que el planteamiento subyacente sugiere que es posible superar la “caída moral” en una forma superior de unión, que no se limita estrictamente al matrimonio, sino a una pequeña comunidad espiritual y material como la descrita en Clarens. Este planteamiento permite crear una primera forma de engarce en el abismo abierto allí entre el *homme de la nature* y el *homme de l’homme*. Así se ha sostenido que *Julie* supone un estado intermedio entre el *homme sauvage* et le *citoyen*,<sup>726</sup> y que en ella se propone un modelo de redención basado en el amor:

“Julie es, según mi interpretación, una obra pivote: en esta novela Rousseau comienza a preocuparse más de nuestra demanda de amor – “*aimez-moi*”- que de nuestra demanda de ayuda – “*aidez-moi*”.”<sup>727</sup>

Podría aducirse que en esta novela domina una concepción prepolítica que no se compadece con las supuestas intenciones últimas manifestadas por nuestro autor en *Las Confesiones*. Sin embargo, tal y como sugiere Mornet, la obra está al servicio de un espíritu de reforma moral y política. A este respecto, Rousseau ha remarcado retrospectivamente la dimensión histórica e ideológica de la misma, al afirmar que con ella se propuso intervenir en el debate entre cristianos y filósofos:

”Dios sabe lo que hubiera resultado de una guerra civil de religión, en que la más cruel intolerancia hubiera llegado a su colmo por ambas partes. Enemigo nato de todo espíritu de partido, había dicho con franqueza a unos y a otras verdades amargas, que no habían sido escuchadas. Entonces acudí a otro expediente (...) mostrando a cada partido los méritos y virtudes del otro.”<sup>728</sup>

En el segundo prólogo constatamos que esta no es una idea sobrevenida, cuando dice,

---

<sup>725</sup> OC II, Introduction, p.XXXVI.

<sup>726</sup> R.Mauzi, *L’idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris 1960, p.138.

<sup>727</sup> David Gauthier, *Le sentiment d’existence. La quête inachevée de JJ Rousseau*, Markus Aller, Genève 2011 (Cambridge 2006), p. 126.

<sup>728</sup> *Les Confessions*, IX, p. 435-436. Según sostiene Rousseau, Julie y Wolmar representarían cada uno de ambos bandos. La moraleja sería entonces que ambos se necesitan mutuamente, pues han nacido “el uno para el otro”. En carta a Vernes de 1761 añade que quiere mostrar que es posible ser creyente sin caer en la hipocresía y que se puede ser incrédulo sin ser un pillo ,cfr. Burgelin, 1973, p.450

“Aprendamos a amar a la humanidad. En las grandes sociedades sólo se aprende a odiar a los hombres.”<sup>729</sup>

A lo largo de la obra observaremos las posiciones de este debate y el intento de conciliación, del que, sin embargo, Rousseau acabará constatando su fracaso a causa del mismo expediente que él adujo contra la obra de Saint Pierre: suponer la buena fe del género humano.

Antes de introducirnos en ella diremos algo sobre su estructura. La novela tiene dos partes bien diferenciadas: en una primera parte (las tres primeras partes, según la división de la novela) los amantes y su relación son los protagonistas absolutos. La transformación de Julie (que comienza en esa tercera parte) protagoniza la segunda parte de la novela.<sup>730</sup> Esta segunda parte añade al tono poético el ideológico, en el contexto de su progresiva ruptura con los *philosophes*, consumada en la *Lettre à D'Alembert*, escrita a mitad de la redacción de esta novela.<sup>731</sup> En esta segunda parte el deber moral se impone a la pasión, que se vehicula ahora en el orden de la amistad y la comunidad de Clarens.

La trama puede resumirse así: Julie, el personaje principal, recibe a Saint-Preux como maestro. Ambos son muy jóvenes y pronto prende en sus corazones la llama del amor. Sin embargo, la separación conducirá sus vidas por diferentes derroteros, si bien sus corazones permanecerán siempre unidos. Julie acabará desposándose con Wolmar, hombre experimentado que reconducirá su relación con Saint-Preux hacia la amistad más pura. Alrededor del escenario rural de Clarens, la pequeña comunidad formada por estos tres personajes y Claire, la prima de Julie, irá estrechando un vínculo imperecedero. Julie muere, feliz por haber sido virtuosa y por librarse del temor a recaer y pide a Saint-Preux que vuelva a Clarens, que viva junto a su marido y sus hijos y despose a su prima: “Claire y Julie estarán tan unidas que el corazón de usted no podrá separarlas”. Esta unión en la que, simbólicamente, los amantes vuelven a unirse a través de un tercero, sería el único modo de transformar un “fuego legítimo” en una “felicidad sin culpa.”<sup>732</sup>

## 2.4- El mundo rural: comunidad y felicidad

Se leen más novelas en el campo que en París, sostiene Rousseau. Si lo propio de la ciudad son los espectáculos, lo propio de los pueblos corrompidos son las novelas. La novela es una mal pues su afición obedecería a una carencia:

---

<sup>729</sup> *Julie*, seconde Préface, p.14. Sin embargo, la cuestión religiosa como tal aparece en la novela en el invierno de 1757-1758, ver OC II, Introduction XXXVIII

<sup>730</sup> Launay ha resaltado que las cuatro primeras partes, que corresponden principalmente a 1756, están más atenuadas al impulso sentimental y novelesco que sirvió de detonante a la obra y que es a partir del momento en que Rousseau entra en contacto con Sophie d'Houdetot que el autor transfiere sobre la persona su necesidad de amar (Rousseau creyó ver en ella a Julie) y vuelca en cambio en la novela sus ideas de contenido político, moral y religioso. 1971, pp260-261. El mismo Rousseau manifiesta varias veces en el Seconde Préface el contraste entre una parte y otra de la novela: “El final de la recopilación hace el comienzo más censurable aún; se diría que son dos libros diferentes que no deben ser leídos por las mismas personas”, p.17. En *Les Confessions* subraya también el carácter abstracto y ensoñador de la dos primeras partes. Al inicio de la segunda parte de la novela, Rousseau escribe a pie de página “...en la segunda parte y en la siguiente los amantes no hacen más que desvariar”, *Julie*, p. 189, nota del autor.

<sup>731</sup> Es interesante constatar que Rousseau dudó hasta el último momento en publicar estas dos últimas partes, pues creía que afectaban al clima dramático de la novela. Fue Duclos, el mismo que le inspiró el *EOL*, quien le convenció de publicarla entera “como un deber, no de autor, sino de filósofo ciudadano” OC II, introd.. LIX.

<sup>732</sup> *Julie*, Sixième partie, lettre XII, p. 742

”El aburrimiento, esa plaga de la soledad, así como del ajetreo del gran mundo, nos fuerza a recurrir a libros entretenidos, único recurso de quien vive solo y de quien no puede distraerse por sí mismo.”<sup>733</sup>

La lectura novelesca es un recurso del hombre que ya no se contiene en sí mismo, como era el caso del *homme de la nature*, pero que vive solo entre los otros. Esta situación es, en términos generales, la del ser humano moderno que ni es en sí ni es en otro. La imposibilidad del en sí está aquí remarcada por la soledad, algo que si en el *homme de la nature* es un rasgo positivo, en el hombre social denota una carencia. Esta soledad adquiere la categoría de aburrimiento, ese *spleen* o *mal du siècle* que denotaría la falta real de integración social del mundo moderno. Obsérvese que el contraste entre soledad y ajetreo muestra una misma causa de fondo: el aburrimiento. El mundo moderno, corrompido por la alienación social, perceptible tanto en el interior como en el exterior de la sociedad, tiene en la lectura literaria uno de sus paliativos. La novela, por una parte, es un mal pues denota una insuficiencia del lector respecto de su propia vida, pero según la fórmula del remedio en el mal, la novela puede también reactivar la integración social. Su efecto negativo actúa por comparación y deseo de emulación: sus protagonistas suelen ser siempre personajes que viven en la gran ciudad y, a través de ellos, París impone sus gustos y opiniones a toda Francia. No es por tanto la novela en sí, sino su función y representación social el problema. Hay otra novela posible, ejemplar, edificante. No podemos dejar de ver en todo esto un ajuste de cuentas con su pasado parisino:

“Los autores, la gente de letras, los filósofos, no dejan de gritar que, para cumplir con sus deberes de ciudadano, para servir a sus semejantes, hay que vivir en las grandes ciudades. Según ellos, dejar París es odiar al género humano; la gente del campo no vale nada a sus ojos.”<sup>734</sup>

Así, el prejuicio urbano se apodera del lector de extramuros, “que sólo es desgraciado porque cree que lo es”,<sup>735</sup> ya que se compara con personajes de un ámbito al que no pertenece y que ejercen de modelo ficticio de su propia realidad. Pero esta separación puede tener su lado ventajoso. La literatura podría ser un cauce útil para el aprendizaje moral, pero no para quienes viven “en el ajetreo del mundo”, sino para los que viven en el retiro campestre, para los que el entretenimiento literario puede, a su vez, servir de instrucción. Para estos últimos, la literatura sería como una medicina filosófica recubierta del dulce licor de las pasiones. Aunque el impacto urbano que tuvo la novela pondría en duda el acierto en la búsqueda de un nuevo interlocutor, Rousseau quiere dejar claro que ni el lector al que se dirige ni los personajes de su novela tendrán los rasgos del urbanita:

“Los que escriben las cartas no son franceses, ni gente erudita, ni académicos, ni filósofos; sino que son provincianos, extranjeros, solitarios, jóvenes, casi niños, que, en su imaginación novelesca, toman por filosofía los honrados delirios de su cerebro.”<sup>736</sup>

El ámbito rural está en el otro lado de aquello que representa la ciudad moderna. En él los rasgos del *homme de la nature* aparecen claramente perfilados y perviven como una

---

<sup>733</sup> Ibid., Seconde Préface, p. 19

<sup>734</sup> Ibid. p. 20

<sup>735</sup> Ibid.

<sup>736</sup> Ibid., Premier Préface, p. 6

especie de presencia del pasado en el presente. La soledad y sencillez campestre pueden ser asociadas con el hombre de la naturaleza, del mismo modo que el ajetreo y el cinismo pueden ser adscritos a la urbe. La extranjería, rasgo de los personajes de la novela según Rousseau, puede ser puesta en relación con cierta idea de patria mitificada:

”Dios proteja a todos los que piensan que tienen una patria, y no tienen más que un país (...) Roma ya no está en Roma, Roma está donde yo estoy.”<sup>737</sup>

La patria parece aquí un concepto sentimental y, por tanto, natural, disociada de todo rasgo cultural, universal y abstracta. Sin embargo, la acción se sitúa en Suiza y sus personajes son provincianos para remarcar que, más allá de una geografía sentimental, se trata de una contrapropuesta de vida alternativa de la modernidad civilizada que representa aquí Francia, es decir, París. Para abundar en paralelismos, Rousseau dice de sus personajes lo mismo que del *homme de la nature*: no existen, pero tal vez podrían haber existido:

“P (...)¿qué importa si han existido o no? Los buscarían en vano en la tierra; ellos ya no existen.

N: ¿Ya no existen? ¿Entonces existieron?

R: (...) si existieron, ya no existen.”<sup>738</sup>

El teatro y las novelas, ridiculizan la vida rural y ensalzan la vida urbana, añagaza que encandila a la gente del campo y les lleva a emigrar a la ciudad:

“Los cuentos, las novelas, las obras de teatro (...) predicán las maneras y las diversiones del gran mundo. Es una vergüenza no conocerlas, es una desgracia no disfrutarlas (...) Para hacer que brillen las ciudades despueblan las naciones (...) Es importante que, para la felicidad de los hombres, tratemos de detener ese torrente de máximas envenenadas.”

Pero la novela puede servir a los intereses contrarios, promoviendo un retorno a costumbres más sencillas y naturales:

”Para dar a las obras de imaginación la única utilidad que pueden tener, habría que (...) alejar todo lo que sea institución; devolver todo a la naturaleza; dar a los hombres el amor a una vida igual y simple; curarles de las fantasías de la opinión, devolverles el gusto por los verdaderos placeres; hacerles amar la soledad y la paz, mantenerles a cierta distancia los unos de los otros.”<sup>739</sup>

No es difícil poner en relación este pasaje con una idea de retorno a lo natural; casi todos los rasgos que aquí se elogian son propios del estado de naturaleza. Pero hay otro aspecto interesante en esta función edificante de la literatura: la novela no debe mitificar el mundo rural, sino mostrar sus rasgos culturales reales, deformados hasta ahora por la literatura urbana y sus prejuicios:

---

<sup>737</sup> Ibid., Sixième partie, Lettre V, p.657

<sup>738</sup> Ibid., Seconde Préface, p.29

<sup>739</sup> Ibid.p.20-21

”...mostrar a las gentes acomodadas que la vida rústica y la agricultura poseen placeres que ellos no saben reconocer (...) que allí puede reinar el gusto, lo escogido, la delicadeza (...) en fin, que los más dulces sentimientos del corazón pueden animar una sociedad más agradablemente que el lenguaje afectado de los círculos, en donde nuestras risas mordaces y satíricas son el triste suplemento de la alegría que ya no conocemos.”<sup>740</sup>

Se trata de derribar una ideología que ha trastocado el orden natural, tal que ahora todos los nombres están cambiados, pues la locura novelesca que trastornó a don Quijote, siempre que se inserte en lo natural, no en la mera ficción, es en realidad cordura. En cambio, la novela urbana turba la mente, pues hace que el lector, “queriendo ser lo que no se es, llega a creerse que es quien no es”. La función de la novela es subvertir este falso orden de la realidad; tal vez así, Alonso Quijano y Rousseau puedan afirmar al unísono:”Y verá así, señor, cómo la locura del mundo es cordura.”<sup>741</sup>

Entre las máximas que, muy al principio, Saint-Preux impone a Julie está la de leer poco, para poder pensar mucho. Esta máxima se vincula con la función de la lectura en el ámbito urbano. En París la gente lee, sí, o al menos dice que lee; pero lo que no hay es pensamiento independiente, pues cada uno piensa según la corriente de opinión a la que está adscrito. Por tanto la lectura no contribuiría al progreso del pensamiento:

“Hay así un pequeño número de hombres y de mujeres que piensan por todos los demás, y por quienes los demás hablan y actúan.”

Pero la distancia entre lectura y pensamiento es deudora de una contradicción aún mayor en las costumbres, cual es la distancia entre la teoría y la práctica:

”Hay unos principios para la conversación y otros para la práctica (...) No se exige a un autor, ni siquiera a un moralista, que hable como sus libros, ni que actúe como habla; así, escritos, discursos, conducta, son tres cosas muy diferentes y nadie le obliga a que las concilie entre sí.”<sup>742</sup>

Todos funcionan mediante resortes sociales. Cual mecanismos movidos por otro en escena, los actores sociales son como “máquinas que no piensan” ni actúan autónomamente, o como “monos” que se imitan unos a otros. El actor social no se mueve a sí mismo, es un automáta, sólo un espectador externo al entramado urbano podría darse cuenta de esta farsa y calificarla como “desierto de soledad”; sólo Saint-Preux-(alter ego de Rousseau), venido de fuera, es un agente libre. La ciudad supone para Rousseau la anulación de un yo personal y autónomo, transformado en hombre-masa. El teatro de la representación urbana soslaya la presencia de la persona, enmascarada en los ritos sociales. Aquí, la comunicación personal no es posible:

---

<sup>740</sup> Ibid. La descripción de una merienda entre mujeres servirá a Saint-Preux para trazar nuevas comparaciones entre el ámbito rural y los primeros tiempos. Por un lado, la separación de sexos, por otro, el elogio de los productos naturales, al punto de esbozar una teoría de los caracteres a partir de la alimentación: “reinaba en esta pequeña reunión un cierto aire de antigua sencillez que me llenaba el corazón”, Quatrième partie, lettre X, p. 452.

<sup>741</sup> Ibid., p. 22, Edouard, el amigo de Saint-Preux, es comparado con Alonso Quijano en la p. 18.

<sup>742</sup> Ibid., Seconde partie, lettre XIV, pp.234-235.

“Conocemos las conversaciones que mantienen, pero no sabemos nada de ellos mismos.”<sup>743</sup>

Y sin embargo, la mera contemplación teórica no es suficiente. Esta es la filosofía de Saint-Preux:

“Es una locura querer estudiar el mundo como simple espectador. El que sólo pretende observar no observa nada (...) no es posible observar el comportamiento de los demás más que actuando uno mismo. En la escuela del mundo, como en la del amor, hay que empezar por practicar lo que se quiere aprender.”<sup>744</sup>

Hay aquí una pedagogía que el *Emile* desarrollará y también una reflexión del escritor sobre el proceso de creación y los materiales en que se sustenta. Hay un tiempo para vivir y un tiempo para escribir sobre lo que se ha vivido. El segundo momento se alimenta del primero, del mismo modo que describe Rousseau su exaltada pasión cuando soñaba los personajes de su novela, inspirados en mujeres que conoció en su juventud. El lenguaje propio del solitario sería, en realidad, un lenguaje vano si no tuviera conexión con los demás. El lenguaje del solitario, “solamente resulta extraordinario”, según esta especie de autocrítica, pero no parece humano; la vida retirada sobredimensiona la imaginación, que se vuelve reiterativa en sus objetos e inflamada en sus pasiones:

“La imaginación, golpeada siempre por los mismos objetos, se afecta más vivamente. Ese pequeño número de imágenes vuelven siempre, se mezcla con todas las ideas, y les da ese giro extraño y poco variado que se remarca en el discurso de los solitarios.”<sup>745</sup>

Es en público donde el lenguaje adquiere energía y se vuelve persuasivo, pero a causa del vacío último de lo que se expresa:

“Sólo entre la gente se aprende a hablar con energía. Primero porque hay que decir siempre algo diferente y mejor que los otros, y entonces, forzado a afirmar a cada instante lo que no se cree, y a expresar sentimientos que no se tiene, se busca dar a lo que se dice un tono persuasivo, que suple la persuasión interior.”

¿De qué lado cae entonces el verdadero lenguaje? Ni del de la pura soledad ni del de la gran ciudad:

“Cuando (la pasión) dice lo que siente, es menos para exponerlo a los otros que para desahogarse. Se pinta más vivamente el amor en las grandes ciudades; pero no se siente mejor que en las aldeas.”<sup>746</sup>

El origen del lenguaje es la expresión de las pasiones, y su valor primero parece aquí más expresivo que comunicativo. Pero lo segundo es también necesario, si no el lenguaje del solitario puede alcanzar cumbres extraordinarias, pero vanas. Hay aquí

---

<sup>743</sup> Ibid. 251

<sup>744</sup> Ibid. p.246. La misma idea será expuesta por el racional Wolmar, quatrième partie, lettre XII, p. 492.

<sup>745</sup> Ibid, Seconde Préface, p.14

<sup>746</sup> Ibid., p.15, nuestro el paréntesis.



también un cierto desdén no sólo de la afectación, sino del estilo mismo: a mayor ampulosidad en el lenguaje menor pasión -podríamos decir-, al punto que hay un grado cero del lenguaje donde todo se dice sin ser dicho, este es el caso de la amistad. La relación de amistad es una relación que no podría ser simulada epistolarmente y que, incluso, no precisa del lenguaje, sólo de la presencia:

“...amistad (...) ¿Qué lengua osa ser tu intérprete? Lo que se dice a un amigo nunca puede valer más que lo que se siente a su lado (...) los amigos necesitan estar sin testigos para estar a gusto sin decirse nada. Quieren estar recogidos, por así decirlo, el uno en el otro.”<sup>747</sup>

Rousseau no niega la posibilidad del lenguaje afectivo entre amigos, es más,

“si a veces el corazón pone alguna palabra en la boca ¡es tan dulce poder pronunciarla sin estorbos!”.

Estas reflexiones, que manifiestan el ideal de transparencia, se enmarcan en la crítica al lenguaje urbano por oposición el lenguaje rural pero, ¿no se estaría criticando también el género de la literatura amorosa, del que Rousseau se hace depositario? Conviene no confundir el género con el hecho narrativo mismo, de hecho -dice Rousseau- las cartas reales de los amantes suelen ser literariamente flojas:

“Sin embargo, sentimos que nos llega al alma; nos sentimos emocionados sin saber porqué. Si la fuerza del sentimiento no nos golpea, la verdad de ese sentimiento nos conmueve; y es así como el corazón sabe hablar al corazón.”<sup>748</sup>

El verdadero lenguaje amoroso es poco artístico a expensas de la emoción directa que habla en él. En esto, una carta real de amor en nada parece diferir de las virtudes originales del lenguaje oral, en cambio, ¿qué podemos esperar del artificio literario del género epistolar? La explicación de Rousseau retrotrae su legitimidad al juego de la memoria:

“Hay una edad para la experiencia, otra para el recuerdo. El sentimiento se apaga al fin, pero el alma sensible permanece siempre.”<sup>749</sup>

La evocación literaria puede revivir aquello que se ha vivido y sentido, no tanto desde el fenómeno mismo, sino desde el sujeto de la experiencia: el alma sensible está siempre ahí y puede mostrarse como tal. Este, y no otro, es el propósito de sus propios personajes:

“Hablan de todo y se equivocan en todo; no nos dejan conocer nada que no sea a ellos mismos. Pero al dejarse conocer, se hacen querer.”<sup>750</sup>

---

<sup>747</sup> Ibid., cinquième partie, lettre III, p. 558

<sup>748</sup> Seconde Préface, p.15

<sup>749</sup> Ibid. p. 16

<sup>750</sup> Ibid.

Esta idea, según la cual la transparencia del yo justificaría todas las acciones del alma sensible, tendrá su prolongación en la obra autobiográfica de Rousseau, para quien la verdad de su autobiografía consistirá en presentarse tal y como es y en contarlo todo:

“En *Las Confesiones*, es la revelación de sí mismo como es. Pretende que se ve a sí mismo tal y como es, y que ve lo que él es interiormente y que es invisible para los demás. Este sujeto interior es experimentado como el sentimiento de la propia existencia”<sup>751</sup>.

En *Julie*, en cambio, Rousseau actúa con intermediarios:

“Este amante sin nombre (Saint-Preux) y este editor de ambiguo estatuto ilustran un proceso complejo de identificación y simulación (...) Estos dos roles permiten realizar a Rousseau (...) lo que su verdadero yo le impide. Pero nos revelan también su incertidumbre en cuanto a ese verdadero yo (...) Rousseau deberá esperar a alcanzar el final de su vida para ser finalmente capaz de decir quien es él verdaderamente.”<sup>752</sup>

En *Julie* los personajes son figuras del alma sensible; en *Las Confesiones*, en cambio, ya no hay personajes interpuestos. Pero los personajes de esta novela, no menos que el autor de *Las Rêveries*, se identifican con la soledad. Son solitarios en relación con un entramado social del que se automarginan, pero respecto al cual adquieren una función crítica. La indagación y reivindicación del yo, motivo tal vez psicológico de esta novela, se refuerza con las consideraciones de Saint-Preux sobre su erradicación del mundo social, artístico e intelectual:

“El ‘yo’ está casi tan escrupulosamente expulsado de la escena francesa como de los escritos de Port-Royal.”<sup>753</sup>

El yo como sujeto de la experiencia sentimental vive oculto en la ciudad, sustituido por la forma impersonal del *on*: París es,

“hacer como los otros (...) Esto se hace, esto no se hace.”<sup>754</sup>

Ni en la representación social, ni en su trasunto teatral, es posible encontrar nada natural. La idea de la alienación teatral, expuesta en la *Lettre à D’Alembert*, es retomada por Saint-Preux para describir, esta vez desde una perspectiva social, a los parisinos y sus espectáculos:

“Es sólo para ellos que hacen los espectáculos; allí se muestran a la vez representados en medio del teatro y representantes en los dos lados; son personajes en la escena y comediantes en los bancos.”<sup>755</sup>

El teatro es en realidad una continuación de la vida social y viceversa. De este modo, el ser humano es doblemente desnaturalizado, primero en la sociedad y luego en su representación teatral, trasunto de la primera. El objeto y su imagen, ambos deformaciones del ser humano, se reflejan y alteran mutuamente. Todo es apariencia y el lenguaje sólo sirve para el embellecimiento:

---

<sup>751</sup> Ann Hartle, *El sujeto moderno en las Confesiones de Rousseau*, FCE 1989, p.19 . “He aquí el único retrato de hombre pintado, exactamente, a partir de su naturaleza y en toda su verdad, que existe y que probablemente existirá jamás”, *Les Confessions*, I, p.3.

<sup>752</sup> Gauthier, 2012, pp. 130-131

<sup>753</sup> *Julie*, Seconde partie, lettre XVII, p.253

<sup>754</sup> Ibid. p.250

<sup>755</sup> Ibid., p.252. Rousseau exceptúa aquí a Racine: “En Racine todo es sentimiento. Él ha sabido hacer hablar a cada uno por sí mismo”, p.253, nota del autor.

“El hombre honesto no es aquí el que hace buenas acciones, sino el que dice bellas cosas (...) En una palabra, aunque los hombres no se parezcan a sus discursos, veo que sólo se les juzga por ellos, sin consideración de sus obras (...) pero, ¿los hombres son aquí más humanos, más moderados, más justos? No lo sé, son solamente apariencias; y bajo esas apariencias tan abiertas y tan agradables, los corazones están quizá más ocultos, más encerrados en sí mismos que los nuestros.”<sup>756</sup>

¿Qué es lo que, en contraste, puede ofrecer el mundo rural? La quinta y sexta parte de *Julie* están dedicadas a hacer un canto de la vida campestre y “de los verdaderos campesinos”, alejados de los “bellos espíritus de provincia” de los que habla en el segundo prólogo, meros continuadores de las costumbres y opiniones urbanas. La descripción de la vida rural pretende eliminar los prejuicios que el mundo urbano tiene sobre ella y proponerse como un modelo de vida. Clarens aparecerá aquí como el centro de este mundo, en el que se concentrará también la vida de los personajes de la novela. Veamos Clarens a través de los ojos de Saint-Preux:

“El aspecto de esta casa y de la vida sencilla y uniforme de sus habitantes infunde en el alma de quienes la ven un secreto encanto que no hace sino aumentar sin cesar. Un pequeño número de gentes sencillas y dulces, unidas por mutuas necesidades y por una recíproca benevolencia, concurren con diversos esfuerzos a un fin común. Cada uno encuentra en su estado lo que necesita para estar contento y no desea abandonarlo; se encariña como si fuese a quedarse allí para toda la vida, y la única ambición es la de cumplir bien las obligaciones”.<sup>757</sup>

Vida sencilla y en comunidad, donde la felicidad consiste en que cada uno haga, y quiera, lo que debe:

“El ciudadano que se inquiete de verdad no debe gritarnos tontamente: ‘sed buenos’, sino hacernos amar el estado que nos conduciría a serlo.”<sup>758</sup>

En París no es posible esta plenitud, pues no hay relación entre el discurso y la persona; aquí en cambio, con menos aparato, es posible una identificación más plena. Ahora bien, la visión comunitarista de Clarens no es igualitarista; aunque señores, criados y campesinos contribuyan del mismo modo y con igual agrado al bien común, las diferencias de clase están marcadas. No hay envidia sino moderación, una “voluptuosidad moderada” dice Wolmar, rige todas las relaciones. La economía de Clarens se sustenta en un sistema de autoproducción, unido a un intercambio directo de productos. El trueque y la reinversión directa en el proceso de producción eliminan la intermediación económica y la mentalidad rentista, y permiten la autarquía de la comunidad. Este planteamiento ya había sido expuesto doctrinalmente en el artículo de *L'Encyclopédie*, y Rousseau no varía aquí su posición.<sup>759</sup>

---

<sup>756</sup> Ibid., p.254-255.

<sup>757</sup> Ibid., cinquième partie, lettre II, p.547-548.

<sup>758</sup> Ibid., Seconde Préface, p.20.

<sup>759</sup> “El comercio y la industria atraen hacia las capitales todo el dinero del campo (...) El dinero entra sin parar y no retorna nunca », *Discours sur l'économie politique*, OC III, p.274.

A diferencia de París, no existe aquí el concepto urbano del ocio porque el tiempo, subordinado al proceso natural, está normalmente ocupado en los quehaceres comunes; la visión que se da, en cambio, del ocio parisino es la de un rígido sistema esclavizante. En Clarens la diversión es el trabajo y la familia, así como un trato escaso, pero agradable con la vecindad. Frente a la búsqueda constante de la novedad en la ciudad, la apacible monotonía campestre:

“Cada noche, Julie, contenta con su jornada, no desea nada diferente para al día siguiente; y cada mañana pide al cielo un día semejante al de la víspera.”<sup>760</sup>

En algunos momentos, Rousseau parece concebir la gente del campo no tanto autóctonamente, sino como un conjunto de desterrados de la vida urbana y de sus embates; no podemos dejar de ver en ello una cierta autoreivindicación:

“...gentes sensatas a quienes los caprichos del destino y las injusticias de los hombres han disuadido de los falsos bienes vanamente perseguidos, para devolverles el gusto por los bienes verdaderos.”<sup>761</sup>

En cuanto a los verdaderos campesinos, sobre ellos se extiende la visión idílica de la continuidad con el hombre de la naturaleza:

“Ni su corazón ni su mente están modelados por el artificio; no han aprendido a formarse sobre nuestros modelos, y no hay temor de encontrarse en ellos al hombre hecho por el hombre, sino al hombre hecho por la naturaleza.”<sup>762</sup>

La ingenuidad, la sensibilidad, la independencia de criterio, la sinceridad, la firmeza de carácter...son rasgos propios de los habitantes de este mundo bucólico que Rousseau había conocido primero en su infancia, en Bossey, y ahora en el Ermitage. De su época en Bossey extractamos este pasaje:

“Tan nuevo era el campo para mí, que no podía dejar cansarme de él, y le tomé una afición que no ha decaído jamás. El recuerdo de los días felices que allí pasé me ha llevado a echar de menos en todas las edades de mi vida su presencia y sus placeres (...) La simplicidad de esta vida campestre me hizo un bien inestimable abriendo mi corazón a la amistad”.

Pero, según refiere Rousseau, su primer encuentro con la injusticia (la acusación de un pequeño hurto doméstico que no había cometido) lo expulsó de la naturaleza; la injusticia humana es aquí la causa de la caída:

“Aquello fue el final de la serenidad de mi vida infantil. Desde ese momento cesé de disfrutar de una felicidad pura, y aún hoy día siento que allí está el límite de los gratos recuerdos de la infancia (...)

---

<sup>760</sup> Ibid., Cinquième partie, lettre II, p.553.

<sup>761</sup> Ibid., p. 554

<sup>762</sup> Ibid.

estuvimos allí del modo que nos representan al primer hombre aún en el paraíso terrenal.”<sup>763</sup>

Sobre este espíritu bucólico, Rousseau elevará su canto al describir la vida campestre en los dominios de Clarens:

”La sencillez de la vida pastoril y campestre tiene siempre algo que emociona. Si miramos los prados llenos de gentes que faenan y cantan, y los rebaños desperdigados en la lejanía, insensiblemente nos sentimos llenos de ternura sin saber por qué. Así algunas veces todavía la voz de la naturaleza encoge nuestros corazones feroces, y aunque oigamos esa voz con una inútil añoranza, es tan dulce que no la oímos nunca sin placer.”

Y la añoranza que el campo produce no es sólo la que Rousseau revive en *Las Confesiones*, sino la que pervive en la mitología de la literatura popular y que Rousseau –pensando en los primeros tiempos– describía en el *Segundo Discurso* y en el *EOL*:

“El trabajo en el campo (...) evoca en la mente una idea agradable y trae al corazón todo el encanto de la edad de oro (...) Uno olvida el siglo en el que vive y a sus contemporáneos y se ve transportado al tiempo de los patriarcas (...) ¡Oh tiempos de amor y de inocencia.”<sup>764</sup>

Esta reminiscencia de los primeros tiempos es presentada en la novela bajo un manto de ensoñación evocativa. Ante el espectáculo bucólico, el espectador no puede dejar de imaginar y de recrear la ilusión de aquellos tiempos:

“La imaginación no permanece insensible a la vista de la labranza y de la siega (...) ¿Cómo librarse de la dulce ilusión que provocan todas estas cosas?”<sup>765</sup>

Rousseau se retrotrae a “la primera ocupación del hombre”, la agricultura, cuya carácter primigenio y elogio estaba lejos de asumir en el *Segundo Discurso* y el *EOL*, donde la agricultura y la metalurgia, actividades posteriores a la caza y el pastoreo, suponían el final del estado de barbarie y el inicio de la desigualdad social. La evocación roussoniana se deja llevar tanto más aquí por la tradición literaria bucólica y por su propia experiencia que por la secuencia histórica que estableció en las obras doctrinales, secuencia a la que se acerca en otros momentos, como cuando describe escenarios rurales ajenos a Clarens:

“La miseria que cubre los campos en algunos países en los que el recaudador devora los frutos de la tierra (...) uno casi se lamenta de ser hombre cuando piensa en los desgraciados a quienes chupan la sangre.”<sup>766</sup>

---

<sup>763</sup> *Les Confessions* I, p.12-13/20. Del mismo modo, en *Julie* los amantes son expulsados de su estado natural por el advenimiento social de la culpa moral.

<sup>764</sup> *Julie*, cinquième partie, lettre VII, p. 603-604.

<sup>765</sup> *Ibid.*p.603.

<sup>766</sup> *Ibid.*

La narración literaria sitúa en Suiza, “el país natal de mi pobre madre”, el paraíso de Clarens.<sup>767</sup> Suiza ha sido reivindicada por Rousseau como una nación próxima a los primeros tiempos, porque en ella la desigualdad no se ha desarrollado suficientemente. Tanto Suiza aquí como Ginebra en otros momentos funcionan como elementos retroactivos que sirven de modelo para la modernidad. Ginebra, como modelo republicano y los campos suizos, como modelo bucólico de los primeros tiempos. Pero en la lógica de la novela, y en la de la biografía roussoniana, Ginebra no podría encajar aquí como modelo, por el rechazo al mundo urbano; aunque si de ciudades se tratara, incluso de ciudades mitificadas, Ginebra sería sin duda el lugar propicio:

“¿Por qué Roma y siempre Roma? Quedémonos en Ginebra.”<sup>768</sup>

En Ginebra prevalece el sentido común, el ginebrino “oculta menos su carácter”; las conversaciones son allí útiles, pese a que el contacto con Inglaterra las esté volviendo analíticas y frías. Pero, a diferencia de los parisinos, Saint-Preux destaca “ese gusto por la lectura que lleva a los ginebrinos a saber pensar.”<sup>769</sup> Aunque, pese al elogio de la vida doméstica y pública de los ginebrinos, la decadencia acecha a causa del contacto cultural:

“Desgraciadamente esa antigua modestia empieza a declinar. Viven más juntos, pero los corazones se alejan (...) El ginebrino saca sus virtudes de sí mismo; sus vicios le vienen de fuera. No solamente viaja mucho, sino que adopta fácilmente las costumbres y los modales de otros pueblos; habla con facilidad todas las lenguas (...) Se avergüenza de su patria en el extranjero; se apresura, por así decir, a naturalizarse en el país donde vive.”<sup>770</sup>

Nuevamente la exterioridad del mal adopta la forma del contagio cultural. Rousseau es poco proclive a las bondades de la difusión cultural, como ya hemos visto. En el campo, en cambio, aún es posible mantener puras las tradiciones e incólumes las costumbres. La apoteosis de este mundo rural se produce en la vendimia, acontecimiento que merecería ser puesto en paralelo con la descripción de la fiesta republicana de la *Lettre à d’Alembert* y con la descripción en el *EOL* de la fiesta en los primeros tiempos, con el añadido de que aquí se incluye el trabajo como eje vertebrador:

“...el velo de niebla que el sol levanta de madrugada, como si fuera el telón de un teatro, para descubrir a los ojos un espectáculo tan encantador. Todo conspira para darle un aire de fiesta, y esta fiesta se

---

<sup>767</sup> *Les Confessions* IX, p. 431. Vevey está junto al lago Léman, elemento indispensable para la narración según Rousseau. Aunque el marco geográfico que describe es el de Montreaux, Vevey, un pequeño pueblo colindante, forma parte de su geografía sentimental, pues en él nació Mme Warens, a quien Rousseau llamará siempre “mamá”, *Dictionnaire de JJ Rousseau*, p.918 “Vevey/Montreaux”.

Sobre la condición primigenia del agua ver R. Mauzi, 1960, p. 298.

<sup>768</sup> *Julie*, sixième partie, lettre V, p.657. Roma es, para Rousseau, el modelo literario de patria, mientras que Ginebra es su patria real: «Cuanto más contemplo este pequeño Estado, más bello encuentro tener una patria», *ibid.*

<sup>769</sup> *Ibid.* p. 660.

<sup>770</sup> *Ibid.* p.662. Bernard Guyon -que anota la obra- ha hecho notar el contraste entre esta carta y la *Lettre à D’Alembert*; la segunda elogia a Ginebra, la primera la trata de modo frío y severo ¿Se trata de una mera exigencia del relato? Guyon no lo cree así y parece sugerir un activismo político implícito, p. 657, n.1.

hace aún más hermosa en la reflexión, cuando se piensa que es la única en la que el hombre ha sabido unir lo agradable a lo útil.”<sup>771</sup>

La vendimia es una conspiración de la naturaleza y del hombre, es un espectáculo desde el punto de vista del observador que la evoca, pero es una fiesta para quien participa en ella. De hecho, la vendimia es un acto colectivo que parece representar, aún mejor que las fiestas de los *premiers temps*, los dos aspectos de la naturaleza: la necesidad y la pasión, en este caso lo útil y lo agradable: “cantan, ríen todo el día, y el trabajo va aún mejor”. La vendimia acerca los corazones y elimina las diferencias sociales, al menos en sus signos visibles:

”Todo se vive en la más gran familiaridad, todo el mundo es igual y nadie se olvida de quien es: las damas sin aires de grandeza, las campesinas decentes, los hombres joviales.”<sup>772</sup>

La ruptura de las barreras sociales, la caída de las máscaras...estamos ante la restauración plena de la naturaleza:

“La dulce igualdad que reina aquí restablece el orden de la naturaleza, sirve de instrucción para unos, de consolación para los otros y es un lazo de amistad para todos”.

Rousseau remarca que esta igualdad de la fiesta muestra el trasfondo igualitario de una naturaleza humana oculta por diferencias sociales:

“Si así surge un común estado de fiesta, no menos dulces para los que bajan de rango como para los que suben, ¿no se sigue de esto que todos los estados son de por sí casi indiferentes, con tal de que se pueda y se quiera salir de ellos algunas veces?”<sup>773</sup>

Rousseau parece situar en esta capacidad de exteriorización del ser humano la posibilidad de igualdad. Tal vez aún no estamos ante el concepto de voluntad general que anima el *Contrato social*, pero la igualdad de la fiesta común parece situarse en el ‘éxtasis’ de los estados individuales que se reintegran en una unidad superior. La música no puede faltar aquí, en forma de canciones y también de baile. El baile está restringido a la fiesta dominical, pero las canciones surgen primero en el campo y después tras la cena, pues en la época de vendimia nadie se separa tras el trabajo. La música es doblemente evocadora:

---

<sup>771</sup> Ibid., cinquième partie, lettre VII, p.604.

<sup>772</sup> Ibid., p.607. La noción de fiesta es central en la teoría social y política de Rousseau, pues en ella se expresa de modo real la transparencia de los corazones y de modo, aquí simbólico, la igualdad social. “Toda diversión pública es inocente”, dirá Saint-Preux, del mismo modo que toda diversión privada es sospechosa, idea que va a desarrollar luego en la *Lettre à D’Alembert*. Véase *Julie*, quatrième partie, lettre X, p.456 y nota del autor.

<sup>773</sup> Ibid., 608 y nota del autor. Sobre la similitud con los pasajes del *EOL* ver Duchet: “La experiencia capital del *Essai* es la de una socialización feliz, de una comunicación a la vez tierna y viva, de un lenguaje total donde el gesto, la danza y los acentos apasionados expresan el deseo y el placer ‘confundidos, cerca del cristal de las fuentes o del fuego sagrado (...) y son esos ritos del fuego y de la danza los que la vida en Clarens ordenará en una misma sinfonía”, 1971 p.352-353.

“La mayoría de esas canciones son viejas romanzas (...) tienen un no se qué de antiguo y dulce que emociona a la larga. Las palabras son simples, inocentes, a menudo tristes, sin embargo agradan.”

Las canciones de los vendimiadores evocan otra época, sencilla e ingenua -como lo son sus letras- que, pese a un poso de tristeza, agradan a quien lo escucha. Pero su evocación interpela también, directamente, a los amantes:

“...no podemos impedir que Claire sonría, que Julie se sonroje y que yo suspire cuando encontramos en esas canciones giros y expresiones de los que nos servimos antaño.”<sup>774</sup>

La caída del velo, la desaparición de las barreras sociales, la simbiosis que produce la música es sólo posible en un tipo de canto que evita las armonías complejas: el canto al unísono es el fundamento emocional de la unión comunitaria:

“De todas las armonías, no hay ninguna tan agradable como el canto al unísono y, si necesitamos algunos acordes, es porque nuestro gusto está depravado”.

La música y la sociedad debieran regirse por el mismo fundamento. El canto al unísono es a la música lo que la voluntad general al contrato social: hace posible lo individual sumiéndolo en el ser general. Las armonías que combinan varios acordes son siempre no igualitarias:

“...al aumentar la fuerza en unos y no en otros, al no reforzar todos en la misma proporción, ¿no les quitamos de golpe esas proporciones?”

No hay más ni mejor armonía que aquella donde el canto y el ser son uno y todo:

“...En efecto, ¿no se encuentra ya toda la armonía en un solo sonido? ¿Y qué podemos añadir sin alterar las proporciones que la naturaleza ha establecido...? (...) La naturaleza ha hecho ya lo mejor que se podía hacer, pero nosotros queremos hacerlo mejor, y lo estropeamos todo.”<sup>775</sup>

Pero, aquí, a diferencia de sus escritos sobre la ópera, es la música popular la que recoge fielmente los fundamentos míticos del origen de la música, y reintegra la relación perdida entre melodía y armonía mediante el canto unísono:

“Una romanza al unísono es la melodía natural en su armonía natural. Es el triunfo de la naturaleza que canta a través del que canta, sin que éste tenga necesidad de afirmar una ‘personalidad de artista’ (...) prescinde también de la mediación de la sensación, para alcanzar directamente el alma del oyente.”<sup>776</sup>

---

<sup>774</sup> Ibid. p. 609, ver n.2: Rousseau evoca estas canciones, que oyó en su infancia, en *Les Confessions* I, p. 11.

<sup>775</sup> Ibid. 609-610. En el *Dictionnaire de Musique* Rousseau explica que lo que constituye el unísono es la igualdad de vibraciones hechas en tiempos iguales por dos sonidos. Cualquier desequilibrio produce disonancia. Porque, en realidad, la valoración del unísono se hace en función del grado de consonancia que produce; Rousseau sostiene que los oídos sin prejuicios prefieren el unísono o, todo lo más, añadir una octava, “Unisson”, p.1141.

<sup>776</sup> Starobinski, 1983, p. 113.



El *pacto natural* de la fiesta de la vendimia exige un final acorde con los primeros tiempos. Una vez agramado el cañamo, las agramizas se prenden en una hoguera:

“Las agramizas hacen una llama clara y brillante que sube hasta las nubes, un verdadero fuego de alegría, en torno al cual se salta y se ríe. Después se ofrecen bebidas a toda la asamblea.”

Y, finalmente, después de una jornada de trabajo descrita como una fiesta comunal donde el pacto social ha sido reafirmado en la melodía unívoca de los corazones, todo el mundo se acuesta satisfecho,

“de una jornada pasada en el trabajo, en la alegría y en la inocencia, que gustosamente volverían a iniciar al día siguiente, al otro y el resto de su vida.”<sup>777</sup>

Se ha discutido la ilusoria función de la igualdad dentro de esta microsociedad y la posible relación con su filosofía política. A los comentaristas de Rousseau no se les han escapado los contrastes de la utopía clarensiana, calificada como “un sistema de explotación refinado” o como un “feudalismo feliz”.<sup>778</sup> Aunque Rousseau sostiene en la novela que la servidumbre es poco natural al hombre, las diferencias sociales entre criados, campesinos y señores están asumidas con igual naturalidad, si bien la fiesta de la vendimia sugiere que es preciso, al menos, exorcizarlas ritualmente. Pese al unísono, la pequeña comunidad de Clarens parece estar una octava por encima del resto –esta concordancia armónica es admitida en su artículo musical “Unisson”-. El celo de Wolmar y de la misma Julie por acercarse a sus inferiores es más bien paternalista y un tanto utilitarista, pues el buen trato a los subordinados contribuiría, en el fondo, a la mejora de su rendimiento. Aún cuando Wolmar dista mucho de ser un antecedente del capitalismo, no deja de ser un eficaz productor y reinversor de sus beneficios en el dominio agrario, en consonancia con principios económicos explicitados ya en *L'économie politique* y reafirmados en sus obras sobre Córcega y Polonia. Su figura sabia y protectora, trasunto burgués del mecenazgo aristocrático bajo el que vivía Rousseau en el Ermitage, no está muy alejada de otras como la del preceptor de *Emile* o, incluso, el Legislador del *Contrato Social*. Educador de Julie y de Saint Preux, Wolmar es un personaje llamativo en otros aspectos, por ejemplo su falta de fe, compensada por la figura casi mística de Julie. Si Wolmar ejerce las veces del legislador del *Contrato social*, Julie podría hacernos pensar, en cierto sentido, en la función civil de la religión; de hecho, los criados y campesinos respetan al primero, pero veneran a Julie. Wolmar es el legislador que intenta hacer compatible “la subordinación de los inferiores” y “la concordia entre iguales”,<sup>779</sup> pero es Julie quien parece producir, con su sola presencia, el aglutinante moral que hace posible la existencia comunitaria. En definitiva, según Rousseau, el sistema social de Clarens, basado en las relaciones sociales existentes, no impediría la realización de la comunidad perfecta:

---

<sup>777</sup> Ibid. p. 610-611.

<sup>778</sup> Philonenko, 1984, vol.II, p.189. Trousson, 1995, p.187. Ver también Starobinski, 1983 p.124-132 y Duchet, 1971, pp. 362-368.

<sup>779</sup> *Julie*, quatrième partie, lettre X, p.460.

“Hay tanta moderación entre los que mandan y tanto celo en los que obedecen, que incluso entre iguales se habrían distribuido de ese mismo modo el trabajo, sin que ninguno se hubiera quejado.”<sup>780</sup>

La importancia de esta reflexión no se nos puede escapar pues, según Rousseau, la división social estaría justificada por algo más que el paternalismo burgués, ya que una sociedad de iguales realizaría idealmente una división social del trabajo similar a la de Clarens, asumiendo por tanto la necesidad de esta división. Por otra parte, no podemos dejar de ver un cierto trasfondo platónico en esta reflexión y, en general, en la vinculación orgánica del individuo con la comunidad, comunidad regida por una élite, que en este caso es representado por esta intracomunidad ideal de los personajes protagonistas, de cuyo mundo espiritual damos cuenta a continuación.

## 2.5- Pasión, virtud y felicidad

“Naturaleza, ¡oh dulce naturaleza! Retoma tus derechos”

Los personajes de la novela representan las tensiones existenciales y filosóficas que Rousseau ha remarcado a lo largo de toda su obra. Por un lado, Julie y Saint-Preux, los amantes, representan el mundo del sentimiento y de la imaginación, pero también sus aspiraciones morales e incluso místicas. Wolmar representa, frente a ellos, el principio social de realidad. Mientras que Julie, a nuestro entender, describe específicamente el proceso interno de transformación espiritual de Rousseau, Saint-Preux representa su yo externo y público. Pese a que en *Las Confesiones* Rousseau dice identificarse con Saint Preux, el desarrollo del personaje de Julie nos parece más representativo de su evolución filosófica y de sus inquietudes personales; sus aspiraciones morales y espirituales, unidas a cierto comportamiento aparentemente contradictorio, retratan mejor que cualquier otro personaje a su autor. En cualquier caso, ambos personajes anhelan la confluencia, del mismo modo que el filósofo y la persona ansían una reintegración más plena. Es muy significativa la descripción que su quijotesco amigo, lord Edouard, hace de Saint Preux:

“Vuestras primeras observaciones fueron dirigidas hacia las gentes sencillas y que salían, casi, de las manos de la naturaleza (...) Exilado en la capital del más celebre pueblo del universo, usted, saltó, por así decirlo, al otro extremo (...) Usted aprendió por qué signos se reconoce a ese órgano sagrado que es la voluntad de un pueblo y cómo el imperio de la razón pública es el verdadero fundamento de la libertad.”<sup>781</sup>

Pero hay en lord Edouard una invocación a la maduración del personaje: “Sal de la infancia amigo, despiértate”, que induce a pensar en este proceso de transformación del filósofo Rousseau. Si una mujer como Julie ha podido vencerse a sí misma, dice lord Edouard, ¿no podrá hacerlo un filósofo?:

“¿Desea convertirse en un hablador como los otros, y limitarse a hacer buenos libros, pero no buenas acciones?”<sup>782</sup>

---

<sup>780</sup> Ibid., lettre II, p. 548.

<sup>781</sup> Ibid., lettre I, p.524. Aquí asoman principios del *Contrato Social*.

<sup>782</sup> Ibid., p. 525.

¿Es esto lo que Rousseau se propone para sí mismo? Salir de la infancia para llegar a la juventud de la humanidad. El autor que se había decidido vivir según su corazón es el mismo que sostiene que todo pasa por la política. Los personajes están atravesados por esta doble condición, si bien la segunda pueda parecer aquí tangencial, pues la novela se resuelve en el dominio de una espiritualidad casi mística, donde el sustrato moral es más importante que la articulación política. Pero recordemos que la unión de los corazones es una de las condiciones necesarias de la integración social.

La mayor presencia de la religión es otra novedad respecto a toda la obra anterior de Rousseau y conecta con lo que será la versión definitiva de su deísmo en la profesión de fe del vicario saboyardo. Hay que recordar que en la época de su viaje a Ginebra, donde proyectaba afincarse, se había producido su regreso a la fe protestante, fe que, si atendemos a *Las Confesiones*, había previamente abandonado, por conveniencia y necesidad, en su primera época en Italia.<sup>783</sup> Las reflexiones religiosas son la última coloración que Rousseau va a aplicar a su novela y, probablemente, describan su proceso de transformación durante el proceso de su redacción. Aunque Julie representará el papel de una creyente, en principio, protestante, algunas de sus reflexiones y comportamientos inducen a pensar que estamos más cerca ya del vicario saboyano. La contrafigura de Wolmar, el marido, un “ateo virtuoso”, ejemplificaría la motivación filosófica antedicha: mostrar a cada bando (*philosophes* y creyentes) las virtudes del otro y, más allá, sugerir una forma de unión basada en el amor y la amistad, “los dos ídolos de mi corazón.”<sup>784</sup> Burgelín ha propuesto una interpretación de los personajes partiendo del alma tripartita del Fedro: Clarens sería un alma cuya razón es Wolmar, Saint-Preux es el deseo y Julie el noble sentimiento: “...pero el personaje motriz es Julie. El personaje de Wolmar significaría entonces que la razón es ciega ante Dios.”<sup>785</sup>

El desafío moral que Rousseau se había planteado en la novela era el de encaminar a Julie por la senda de la virtud, sacrificando su sentimiento amoroso y entregándose a un marido impuesto por su padre, y, en cierto modo, a los demás, renunciando a su yo más íntimo. Julie “a la vez que el himno a la sensibilidad es el poema de las virtudes de los pequeños burgueses”, sostiene Mornet, y ciertamente podemos ver en la moraleja de la historia un elogio de la familia burguesa y de la institución del matrimonio.<sup>786</sup> Pero, podemos intuir en la representación filosófica de ambos personajes la sublimación de las diferencias entre creyentes y ateos, tal que la necesidad mutua de ambos desposados

---

<sup>783</sup> En 1728, ver *Les Confessions* II, p.60ss y VIII, p.392. Si la primera conversión obedeció a una mera necesidad alimenticia, la segunda se debe a una necesidad más compleja de aceptación y reintegración en Ginebra, en cualquier caso fallida. Para un estudio de la religiosidad en Rousseau, Baczko 1974, pp. 232-263. La obra clásica al respecto es la de P.-M. Masson, *La religión de J.J. Rousseau*, Paris 1916.

<sup>784</sup> *Les Confessions*, IX, p.430

<sup>785</sup> Burgelín, 1971, p.455. De la misma opinión, Trousson, 1995, p. 185. Starobinski lo ha planteado con una metáfora musical: del mismo modo que la romanza reintegra la oposición de los contrarios en la unidad de la melodía, la sentimental Julie ejercerá este efecto catalizador en la comunidad de Clarens: “Unidad (musical) comparable a la de la sociedad unánime que rodea a la melodiosa Julie. Una perfecta fusión ha reconciliado los placeres de los sentidos con las alegrías del sentimiento”. 1983, p. 114.

<sup>786</sup> Mornet, 1988, p.121. Situando en los extremos a los mendigos y a los reyes, Rousseau habla así de una clase media más extensa: “Las clases medias (*états moyens*) (...) de las que se sale más fácilmente, ofrecen placeres por encima y por debajo de sí; extienden las luces de sus miembros, dándoles más prejuicios y más grados de comparación. Esta es la razón por la que, en general, es en las condiciones mediocres donde se encuentra a los hombres más felices y de mejor sentido”, *Julie*, V, lettre VII, p. 608, nota del autor. Para ver una crítica de la aristocracia, ver première partie, lettre LXII, p.170. Launay ha sostenido que Rousseau se dirigía a un público lo más amplio posible; la nota de Rousseau puede aludir implícitamente a este público.

representaría en la mente de Rousseau la necesidad de unión entre ambas posiciones, pues, en último extremo, “no hay dos morales, la del cristianismo y la de los filósofos son la misma.”<sup>787</sup>

Si este matrimonio representa la necesidad social, la pareja inicial de amantes representa el mundo puro, aunque escindido, del sentimiento. En la primera parte de la historia, Julie y Saint-Preux son personajes casi evanescentes, sostenidos por una expresión del sentimiento que el mismo Rousseau califica de ampulosa. Personajes rebasados por el sentimiento que llegan a preferirlo ante cualquier otra cosa:

“Son, en una palabra, los encantos de los sentimientos más que los de la persona lo que adoro en usted.”<sup>788</sup>

Sentimiento que lo inunda todo y del que sólo es posible dar cuenta de su progresivo desbordamiento:

“Al principio sólo sentí el mal de un amor sin esperanza, después conocí un mal mayor en el dolor de desagradaros, y ahora, experimento el más cruel de todos en el sentimiento de vuestras propias penas.”<sup>789</sup>

Sin embargo, Saint-Preux comprenderá inmediatamente que “quien no puede ser feliz, puede, al menos merecer serlo”<sup>790</sup>. Esta primera experiencia de la ausencia de la amada, anticipatoria del problema de la realización moral de la felicidad, muestra la relación con el tiempo, concentrado en el instante del sentimiento:

“El tiempo es precioso (...) gocémoslo tal como es y evitemos que nuestra impaciencia altere su apacible discurrir (...) se pueden vivir mil años en un cuarto de hora.”<sup>791</sup>

Pero pronto surgirá un nuevo temor, el *mal du siècle* amenaza la pervivencia del fuego amoroso:

“El menor enfriamiento sería para nosotros la languidez de la muerte; un hastío invencible, un eterno tedio sucedería a la extinción del amor, y no sabríamos vivir mucho tiempo después de haber dejado de amar.”<sup>792</sup>

Sólo queda hundirse en el amor hasta el delirio o morir de dolor, dice Julie. La enajenación en la fusión amorosa es completa:

---

<sup>787</sup> *Lettre à Séguier de Siant-Brisson*, cfr. Burgelin, 1973, p.451.

<sup>788</sup> Ibid., première partie, lettre I, p.32. Para los comentarios de Rousseau ver *Julie*, Seconde préface, p.13. y *Les Confessions*, IX, donde describe cómo van tomando cuerpo unos personajes que en las dos primeras partes, son más bien abstractos y plenos de exaltación verbal, p.431.

<sup>789</sup> Ibid. p.36.

<sup>790</sup> Ibid. p.37.

<sup>791</sup> Ibid, lettre X, p.52.

<sup>792</sup> Ibid., lettre XXXV, p.109.

“...si este fuego devorador que penetra mi sustancia no me uniera a la tuya y no me hiciese sentir que son la misma. No, nadie en el mundo te conoce, ni siquiera tú misma. Sólo mi corazón.”<sup>793</sup>

Pero cuando la separación parece irremediable, el recuerdo del tiempo pasado sustituye la presencia y la esperanza, y el amor se alimenta de su evocación:

”Este amor (...) ya no necesita el apoyo de la esperanza, y el pasado le da la fuerza para un porvenir eterno.”<sup>794</sup>

El tiempo del amor y de la felicidad se retrotrae ahora al pasado y su solo recuerdo es suficiente para mantener la esperanza del futuro, esperanza que no se funda en un “será” posible sino en un “fue” cierto. La cesura temporal muestra una suerte de separación similar a la narrada en el *Segundo Discurso*, convirtiendo el tiempo del amor y felicidad en un territorio mítico, que no existe pero que fue ciertamente y que podría volver a ser. A partir de este momento el mundo real inicia su devenir, la suerte y el destino de los amantes han quedado sellados para siempre, pues los lazos más firmes no los produce el azar ni la sociedad, sino los corazones. El paso a la sociedad civil está representado aquí por el matrimonio, lo que implica una anulación del ser de Julie, a cambio de la felicidad externa:

“Que yo sea vil y desgraciada, pero que todos los que me son queridos sean dichosos y felices (...) Formad los tres mi sola existencia.”

Pero los derechos de la naturaleza (aquí el corazón de Julie que pertenece a Saint – Preux) y los de la sociedad (el matrimonio) parecen incompatibles:

“...permite que los derechos de la sangre y de la amistad no sean apagados por los del amor.”<sup>795</sup>

El amor debe transformarse y la felicidad, ajena al interés personal, se convierte en un fin común. Julie solo vivirá para la felicidad de los otros. Esta renuncia a la felicidad propia es una renuncia, en el fondo, a la restitución de todos esos derechos de la naturaleza, pues no incluye a los amantes como tales, sino reconstituidos en la sociedad amistosa de Clarens. La aceptación de la autoridad paterna y del matrimonio convenido socialmente pueden ser vistos aquí como una reivindicación contracorriente de las costumbres parisinas, donde el adulterio parecía asumido como institución. Julie emprende este camino como un proceso de expiación del amor por Saint-Preux mediante la consecución de la virtud matrimonial, aunque Saint-Preux señala aquí al pecado original del amor como algo compatible con la virtud:

“Seremos culpables, pero no malvados; seremos culpables pero amaremos siempre la virtud.”<sup>796</sup>

---

<sup>793</sup> Ibid, lettre XXXVIII, p.116. La réplica de Julie es igual de enajenada : « amé en usted no tanto lo que veía como lo que creía sentir en mí misma », troisième partie, lettre XVIII, p.340.

<sup>794</sup> Ibid., Seconde partie, lettre I, p. 190 ; sobre esta concepción mística del amor ver n.2.

<sup>795</sup> Ibid., troisième partie, lettre XVI, p.335

<sup>796</sup> Ibid. p.338. « La distinción entre culpable y malvado es, para Rousseau, capital. El culpable hace el mal por incapacidad, miseria, etc. El malvado hace el mal por el mal », n.3. Hay dos aspectos autoalusivos en estos pasajes, según esta nota: el adulterio de Rousseau y la acusación de misantropía.

A medida que la novela avanza, el interés del personaje de Julie se acrecienta en detrimento del amante Saint-Preux, que tiende a convertirse cada vez más en un observador exterior del mundo a través del cual Rousseau expone sus ideas. El camino hacia la virtud de Julie se produce por la vía de la espiritualización del amor. Mientras que el amor sensual, “santo ardor” bendecido por la inocencia, precisa de la posesión, el verdadero amor –dirá Julie- sólo precisa de la comunicación de los corazones. La pérdida de la castidad arroja sombras y luces en la mente de Julie, que habla de los amantes en tercera persona:

“Pero si dejaron de ser castos, al menos eran fieles (...) al menos la virtud les seguía siendo querida (...) Menos dignos de ser felices, sin embargo, lo seguían siendo.”<sup>797</sup>

La felicidad es puesta aquí en los dos lados de la balanza. La actualidad de la felicidad no es posible de derecho, porque se ha separado de la virtud social. Sin embargo, de hecho, los amantes eran felices tras la pérdida de la castidad, pues seguían siendo inocentes en su mundo y su virtud residía en la fidelidad. La irrupción de las normas sociales acaba con la inocencia y el mal se hace presente. La felicidad sólo sería posible ahora mediante la expiación moral del mal. De hecho, Julie vive el rito de paso como una iniciación moral en el pecado:

“En el mismo instante en el que iba a jurar a otro eterna fidelidad, mi corazón le seguía jurando a usted eterno amor, y fui conducida al templo como una víctima impura que mancilla el sacrificio en el que va a ser inmolada.”<sup>798</sup>

Forzada por circunstancias externas, Julie se transforma en una mujer virtuosa y puritana y, en su intento de expiar su verdadera culpa, no amar a Wolmar y amar a Saint-Preux, se vuelve hacia la religión, religión que aunque pueda contextualizarse en el protestantismo es, sin embargo, un tipo de espiritualidad que trata de ir más allá de las convenciones sociales: “Mejor no tener ninguna a seguir una religión externa y amanerada que, sin llegar al corazón, tranquiliza las conciencias”. Se trata del descubrimiento de un “principio interior”, el presentimiento de la existencia de Dios:

“Un feliz instinto me conduce al bien (...) si el carácter y el amor por lo bello está impreso en el fondo de mi alma...¿cómo puedo estar segura de conservar siempre en su pureza esta imagen que no tiene, entre los seres sensibles, ningún modelo al que se la pueda comparar?”<sup>799</sup>

Mediante una demostración que no pretende ser tal, sino una intuición de la raíz última del sentimiento, Julie ha encontrado el soporte de su impulso amoroso, lo que transforma y espiritualiza ese amor:

“Un corazón penetrado de esas sublimes verdades rechaza las pequeñas pasiones de los hombres (...) y aun cuando el Ser inmenso

---

<sup>797</sup> Ibid. lettre XVIII, p.352.

<sup>798</sup> Ibid. p.353.

<sup>799</sup> Ibid. p.357-358.

no existiera, la meditación seguiría siendo buena para ser más dueño de sí mismo, más fuerte, más feliz, más sabio.”<sup>800</sup>

El encuentro con Dios está, en realidad, mediatizado por el encuentro con la conciencia de sí. Tal vez Dios no exista, pero el sentimiento de la existencia que emana del interior es indudable; podemos escuchar a Rousseau hablando desde el fondo de corazón de Julie y describiendo el sentido último de su reforma interior:

“Escucho en silencio mi conciencia, no me reprocha nada, y la conciencia no engaña a un alma que la consulta sinceramente (...) ¿Cómo se hizo este feliz cambio? Lo ignoro. Lo que se es que lo deseé fuertemente (...) Yo pensaría que un alma, una vez corrompida, lo es para siempre, y que no vuelve al bien por sí misma. A menos que alguna súbita revolución (...) le ayude a reencontrar una buena base. Habiendo roto todas sus costumbres y habiendo modificado sus pasiones en un cambio general, uno retorna a veces a su carácter primitivo y uno vuelve a ser como un nuevo ser recién salido de las manos de la naturaleza.”<sup>801</sup>

El cambio que se produce diferencia el amor de la amistad en orden a la virtud moral: los amantes, como tales, no pueden ser virtuosos, pero pueden transformarse en amigos, lo que se corresponde con un nuevo orden espiritual. En cambio el matrimonio puede ser lugar de la virtud pero, aunque “no hay felicidad fuera de la virtud”, ¿será la virtud condición suficiente de la felicidad?:

“Toda la historia de Julie es la porfía por establecer el reino de la ley, salvando el amor. Se trata de hacer desaparecer la lucha; entonces sólo se planteará el problema de la sinceridad y el grupo de Clarens establecerá su unidad en la transparencia reencontrada. La virtud de Julie no se orienta hacia el heroísmo, sino hacia la simplicidad.”<sup>802</sup>

La recuperación de la felicidad mediante la virtud adolece, en el fondo, del mismo problema que la improbable recuperación del estado natural pleno. Julie pasa de la inocencia a la virtud, sin embargo, el tiempo pasado es irrecuperable y sobre él resurge continuamente la añoranza, lo mismo en las cartas de los amantes que en la descripción de la vendimia con las canciones evocadoras del pasado de la humanidad y del tiempo de los amantes, lo que muestra un trasfondo de insatisfacción en la unión comunitaria. El paso de la inocencia a la virtud es el paso de una naturaleza perdida a una naturaleza recuperada en el ámbito moral de una pequeña comunidad de sinceros sentimientos, que vive una vida sencilla, pero firme en el deber. Pero la fusión del querer en el deber y del yo en el grupo oscurecen el sentido último de esta felicidad, al punto de hacerla ilusoria e inalcanzable. La razón social, que domina este estadio, parece obligar a la renuncia personal a cambio de la unión social. El ideal de felicidad de Rousseau, dice Mauzi, es el *rapprochement de soi*:

“La unidad de la persona, la coincidencia del ser y el existir constituyen el tema central del pensamiento moral. Límite, unidad, plenitud. La felicidad pasa sucesivamente por esos tres términos; es restringiendo lo más posible la esfera de expansión permitida a la

---

<sup>800</sup> Ibid. p. 358-359. Lo que aquí se expresa como un descubrimiento liberador de la angustia, en un contexto literario, se reproducirá en la profesión de fe como doctrina. Rousseau parece expresar aquí plenamente su recorrido vital y su alejamiento de los *philosophes*, p.349, n.1.

<sup>801</sup> Ibid., lettre XIX, p.364. Obsérvese el paralelismo narrativo con el *EOL* en el paso de un estadio a otro.

<sup>802</sup> Burgelin, 1971, p. 333.

conciencia como puede hacerse coincidir la existencia y el yo; de esta coincidencia se deriva el sentimiento de plenitud en que consiste la felicidad.”<sup>803</sup>

Este acercamiento precisa reintegrar la unidad perdida del estado de naturaleza. Pero esta unidad ya no puede ser aquella solitaria individualidad, aquel sentimiento original de la existencia al que los amantes ya no pueden volver, pero que se cierne en todo momento sobre su relación:

“No intente sacarme del abatimiento en que he caído, por temor a que con el sentimiento de mi existencia retome el de mis males.”<sup>804</sup>

El retorno no sería posible en las condiciones originales. El problema de la desnaturalización es esta dualidad individuo-sociedad, que hace insatisfactoria la existencia separada de cada parte. Así que una vez que el individuo no puede retornar a sí mismo, no le queda más camino que encontrar en los otros una forma de existencia superior. El amor, pese a todo, no parece triunfar:

“Esta novela sugiere un modelo de redención que le es propio, pero deconstruye ese mismo modelo (...) he calificado el amor de redentor porque parece capaz de unir a dos seres de tal manera que cada uno se siente existir con el otro, se identifica con su unión y se siente colmado.”<sup>805</sup>

Pero este amor tampoco ha podido realizarse completamente en su forma original, sublimándose en una forma aparentemente superior de bella amistad representada por Clarens. Aunque esta nueva forma también se demostraría fracasada:

“El adiós (de Julie) parece revelar claramente que, pese a sus esfuerzos, Wolmar ha fracasado en la creación de una comunidad ideal en Clarens (...) En Clarens, la felicidad, como la igualdad, no es más que una fachada.”<sup>806</sup>

La recuperación de la simplicidad natural en el orden moral no está tampoco, como hemos visto, exenta de contradicciones en el orden social. La igualdad de toda la comunidad es idealizada en la vendimia y en la fiesta que le acompaña, pero esta bella imagen idealizada del pasado no deja de ser una fugaz y simbólica imagen de la igualdad natural. El igualitarismo social del contrato, una comunidad social como un único cuerpo, queda aquí soslayado:

“El alma bella no sueña con reformar el mundo, de modo que la igualdad se propague por él, se limita a formular el deseo (que sabe que es perfectamente vano) de ver que el tiempo se detiene y que se repite la dicha del instante.”<sup>807</sup>

Pero, si la novela no satisface las exigencias políticas del Contrato es, en nuestra opinión, porque su punto de partida está descentrado respecto a aquél. La utopía rural no aspira a la unidad política, sino a la separación del mundo urbano, al alejamiento del epicentro de la civilización que aparece aquí como causa de todos los males. Su realización requiere de otros instrumentos y su alcance está limitado aquí, es cierto, a las almas bellas proyectadas como una etérea élite espiritual, aunque su objetivo último es fundamental en el pensamiento de Rousseau: Clarens es algo así como el sanatorio del corazón, el paso teórico previo a la realización de la sociedad política. En sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau señala como fin de su filosofía política la unidad entre el sentimiento y la ley:

---

<sup>803</sup> Mauzi, 1979, p 122, ver también p. 91.

<sup>804</sup> *Julie*, sixième partie, lettre VII, p. 681.

<sup>805</sup> Gauthier, 2012, p 126, p.157.

<sup>806</sup> Ibid. p. 157. Este fracaso se extiende a las pretensiones terrenas del ateo Wolmar.

<sup>807</sup> Starobinski, 1983, p.126. Según Starobinski, Rousseau admite la desigualdad social, aunque promueve la igualdad de participación: “A Rousseau le basta con que la igualdad se realice como un estado de ánimo colectivo”, Ibid.



“No habrá nunca una buena y sólida constitución sino allí donde la ley reine sobre los corazones (...) pero, ¿cómo llegar a los corazones?”<sup>808</sup>

Y en el *Contrato Social* dirá que aunque hay mil maneras de juntar a los hombres, sólo hay una de unirlos. Clarenz no puede satisfacer ambos dominios, el del corazón y la ley, pero ha abierto las puertas a la idea de una salvación social del ser humano:

“Rousseau defiende una tesis (...) que ha centrado su obra bajo el problema de la salud. Para él, ser salvado es recuperar la unidad de vida, perdida por la socialización: ‘Nuestra más dulce existencia es relativa y colectiva, y nuestro verdadero yo no está enteramente en nosotros’”.<sup>809</sup>

Clarenz es, por tanto, el comienzo de la resocialización mediante la unificación de los corazones. La moraleja política de este proyecto podría ser la insuficiencia de una sociedad puramente moral y bienintencionada. La superioridad moral de los personajes no sería fundamento suficiente de una sociedad política, que no podría guiarse tan sólo por el comercio sentimental. En conclusión, con *Julie* Rousseau ha ampliado el marco de su reflexión. Por un lado, ha concretado su crítica a la modernidad, centrada en París y sus costumbres, contraponiéndola a una alternativa de vida rural. Por otro, ha dado cuerpo a sus ideas morales, tanto en el ámbito de la conciencia individual como, especialmente, en la perspectiva social. En este sentido la idea de deber ha sido expuesta a todos los peligros con que puede enfrentarse: la pasión, que mueve a todos los individuos, y la sociedad, que ordena la relación de estos. La pasión es el motor de las acciones humanas, pues “no es posible concebir por qué se molestaría en razonar quien no tuviera deseos ni temores,”<sup>810</sup> y la conciencia moral es definida aquí como un sentimiento, no como un discernimiento<sup>811</sup>. La razón sólo puede elegir entre las pasiones, por eso Wolmar se declara un piloto de estas. La idea de felicidad, que atraviesa toda la obra, introduce dudas sobre el significado último del relato, pues su realización no parece asegurada ni en términos individuales ni sociales, y sí anhelada en el sentimiento místico que llama a las puertas de otro mundo. La renuncia mística de Julie a su felicidad a cambio de la de los otros, es casi tanto un presagio de la voluntad general del *Contrato social* como de las palabras del vicario saboyano.

---

<sup>808</sup> *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC. III, p.955. Es importante constatar que Rousseau diferencia entre economía doméstica y economía política (ver *L’Economie politique* y el cap II, de *Du Contrat Social*). Mientras que en el *EOL* no es posible el paso de las lenguas domésticas a las populares sino por una revolución, en el *Contrato social* parece que sí hay continuidad entre familia y Estado, Duchet, 1971, p.362.

<sup>809</sup> Burgelin, 1971, p. 450, la cita es de *Rousseau juge de Jean Jacques*

<sup>810</sup> *Seconde Discours*, p. 143

<sup>811</sup> *Julie*, sixième partie, lettre VII, p. 683, nota del autor.

### III- ROUSSEAU EDUCADOR

#### 1 - ¿Tratado de educación?

¿Es el *Emile* un tratado pedagógico? El mismo Rousseau parece ponerlo en cuestión:

“No puedo creer que tengáis el libro que lleva ese nombre por un verdadero tratado de pedagogía. Es una obra bastante filosófica sobre ese principio avanzado por el autor en otros escritos, que el hombre es naturalmente bueno. Para acordar ese principio con esta otra verdad no menos cierta que los hombres son malvados, era necesario en la historia del corazón humano mostrar el origen de todos los vicios. Es lo que yo he hecho en ese libro, a menudo con justeza y a veces con sagacidad.”<sup>812</sup>

Escrito inmediatamente después de *Julie*, prácticamente en paralelo con *el Contrato social*, *Emile* es para Rousseau “mi última y mejor obra”, creada en un momento de madurez y retiro en Montmorency, último refugio antes de un exilio que, esta vez no elegido por él, sino precisamente por la condena de la obra y la orden de detención de su autor, le llevará a vagar por Europa.<sup>813</sup>

La calificación de la obra es difícil, pero no es una cuestión menor hoy en día, cuando el concepto de educación parece tan escindido de la antropología filosófica en la que esta obra se inserta. Efectivamente, no es sólo un tratado pedagógico en nuestro sentido técnico actual, sino una obra filosófica total, donde Rousseau pretende volcar todas sus ideas, incluido el largo *excursus* sobre la religión del vicario saboyano; además, la obra bascula entre el ensayo y la novela, lo que se puede atribuir tanto a su carácter y a sus ideas filosóficas, que justifican la relación entre pasión y razón:

« Esto proviene sin duda de un rasgo de su naturaleza: el pensamiento abstracto le fatiga. Pero él lo justifica: no podría consentir separar lo teórico de lo imaginativo (...) La novela no excluye lo argumentativo (...) Sueño y sistema están inevitablemente unidos (...) paradoja que no se justifica sino en la perspectiva de una iluminación de la razón por medio del corazón.”<sup>814</sup>

...Como a la pretensión, ya anunciada en *Julie*, de llegar al gran público:

“¿Por qué el tratado deviene novela? Se puede explicar por la preocupación de exponer las ideas bajo una forma de imagen (...) Su doctrina moral y religiosa aporta a los hombres verdades útiles (...) Precisa pues un público extenso que la abstracción no haría posible.”<sup>815</sup>

Este giro que se había producido en Rousseau respecto al receptor de su obra tenía su origen en el proyecto de reforma y su consecuente abandono de París. En su época parisina Rousseau escribía para un público especializado, fundamentalmente la Academia, ateniéndose a las condiciones formales de estilo del Discurso. Pero esta nueva situación del escritor ante el lector sería, según Launay, efecto del éxito de *Julie*,

---

<sup>812</sup> Lettre à Philibert Cramer n° 2230 (14 Oct. 1764), *CG*, XI, p. 339; ver también *Rousseau juge de Jean Jacques*, dialogue troisième: “El Emilio (...) no es más que un tratado de la bondad original del hombre, destinado a mostrar cómo el vicio y el error, extraños a su constitución, se introducen desde fuera y la alteran insensiblemente”, dialogue troisième, p. 934.

<sup>813</sup> *Les Confessions* XIX, p. 566/p.516.

<sup>814</sup> Burgelin, 1973, pp.5-7.

<sup>815</sup> Lecercle, 1979, p. 318.

cuya “nueva prosa, a la vez poética y política” atrae sobre Rousseau la atención de las clases populares, la alta burguesía y cierta aristocracia más o menos comprometida:

“La revelación y la cristalización de un público de *honnêtes gens* conscientes y firmemente decididos a tener un justo medio entre el partido de los devotos y el de los *philosophes*, hicieron nacer en Rousseau el deseo de intentar un gran golpe.”<sup>816</sup>

Este “gran golpe” viene incluso de antes y tiene en Rousseau el nombre embrionario de *Institutions politiques*, matriz de la que surgirá posteriormente el *Contrato social*. En las *Confesiones*, este proyecto es descrito con secretismo y dudas sobre su culminación y posible aceptación:

“No había querido comunicar mi proyecto a nadie, ni siquiera a Diderot. Temía que pareciera demasiado intrépido para el siglo y el país donde yo escribía.”<sup>817</sup>

Rousseau insistía en carta a Malesherbes que los dos *Discursos* y el *Emilio*, “los tres principales de mis escritos (...) son inseparables y forman juntos un mismo todo.”<sup>818</sup> El vínculo sería entonces la antropología filosófica expuesta en el *Segundo Discurso*, según Trousson; de un modo similar, dice Burgelin que “el historiador del corazón humano ofrece un segundo Discurso sobre la desigualdad, adaptado esta vez al individuo que nace en la sociedad.”<sup>819</sup> Según estas opiniones, no habría ruptura entre el *Segundo Discurso* y el *Emilio* porque, como dice Rousseau, se trataría de ahondar en una desnaturalización que, pese a su carácter negativo, es irreversible:

“En el estado en que en adelante están las cosas, un hombre abandonado desde su nacimiento a sí mismo entre los otros sería el más desfigurado de todos.”

Si el hombre de la naturaleza es, en tanto que individuo, una unidad absoluta sin referencia externa,

“el hombre civil es una unidad fraccionaria que depende del denominador, y cuyo valor está en su relación con el total que es el cuerpo social.”

De este modo, el ser social se impone en el individuo como una unidad superior que no remite a la individualidad del estado de naturaleza, sino a la totalidad del estado social. Educar será entonces, desnaturalizar:

“...las mejores instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta y darle una relativa, y transportar el yo a la unidad común.”<sup>820</sup>

---

<sup>816</sup> Launay, 1971, pp.352-353. Hay que tener en cuenta la tasa de alfabetización: en 1700 el analfabetismo se extiende al 71% de la población, en 1790 se ha reducido al 63%, estando más extendido en el Norte; en esta época la alfabetización progresaba más rápidamente entre las mujeres, ver Baecque y Mélonio, 2005, p. 105. Un análisis por grupos sociales, en Daniel Roche, *La France des Lumières*, Fayard, Paris 1993 pp.384-390.

<sup>817</sup> *Les Confessions*, IX, p. 404-405.

<sup>818</sup> *Lettre à Malesherbes*, le 12 janvier 1762, p. 1136.

<sup>819</sup> Burgelin, 1971, p.476-477; Trousson, 1995, p. 195.

<sup>820</sup> *Emile*, I, p.249.

El *Emile* se propone, por tanto, restituir filosóficamente los principios legítimos del edificio social mediante una reflexión antropológica que establezca las condiciones de la socialización. Pero no puede olvidarse que en esta época “todo pasa por la política” y, de hecho, es posible también una lectura conjunta del *Emile* y del *Contrato*, estableciendo los lazos orgánicos entre ambas obras y mostrando la madurez del escritor político<sup>821</sup>. Ambas obras tienen una continuidad algo más que temporal:

“ (El *Contrato*) que es citado varias veces e incluso extractado en el tratado de la educación, debe pasar por una especie de apéndice, y que los dos juntos forman un todo completo.”<sup>822</sup>

Sin embargo, el *Emile* manifiesta también algunas ambigüedades llamativas en lo que respecta al papel de la educación en la sociedad, relegada al ámbito privado, fruto sin duda de la tensión en la obra entre el ideal de la naturaleza humana y lo real de una sociedad corrompida; tal vez por ello la obra, que bascula entre ambos géneros, pueda ser calificada de ensayo novelado:

“Ese es el tono que conviene a un pensamiento que se queda a medio camino entre el sueño y el propósito (...) No se trata solamente de suministrar unos conceptos a priori, como en el *Contrato*, sino también de adaptarlos a unas imaginarias situaciones posibles, y en la descripción de estas situaciones, en el relato de las experiencias que ilustran los principios, es donde se desliza lo novelesco.”<sup>823</sup>

## 2- ¿Educación privada?

¿Por qué hay que educar al ser humano? Porque el ser humano es un animal extraviado que no puede volver a la naturaleza. Aunque el “autor de las cosas” lo hizo todo bien, el hombre lo ha hecho todo mal. Dejado ahora a sí mismo, sólo el hombre puede darse forma:

“Sin eso, todo iría aún peor, y nuestra especie no quiere ser modelada a medias (...) Un hombre abandonado a sí mismo desde su nacimiento sería el más desfigurado de todos.”<sup>824</sup>

Perdida su unidad original, ¿puede haber alguna posibilidad para el ser humano? Sí, si lo tomamos en su forma primera, la infancia y lo aislamos de la influencia social. En el niño aún existe la bondad natural y podríamos desarrollar su naturaleza plenamente si lo educáramos al margen de la sociedad. Inevitable ver en esta estrategia un retorno al *Segundo Discurso*, tanto en lo que se refiere a los paralelismos entre el niño y el *homme de la nature* -por ejemplo está separación inducida-, como en la metodología.<sup>825</sup> Sin

---

<sup>821</sup> Launay 1971, chap. IV, p. 353ss.

<sup>822</sup> Lettre à Duchesne n° 1365 (23 mai 1762), *CG*, VII, 233-234.

<sup>823</sup> Jean Château, “Jean-Jacques Rousseau o la pedagogía de la vocación”, en *VVAA, Los grandes pedagogos*, FCE Mexico, 1980 (París 1956), p. 172.

<sup>824</sup> *Emile*, I, p. 245. La cita introductoria en Burgelin 1971, p. 493, n.2.

<sup>825</sup> El libro I es al nacimiento del hombre lo que la primera parte del *Segundo Discurso* es al nacimiento del ser humano, Launay, p. 374. Sobre su método, Rousseau remarca el carácter empírico del mismo, sin embargo, en último extremo: “mi método es independiente de mis ejemplos, está fundado en la medida de las facultades del hombre y sus diferentes edades, y sobre la ocupación que conviene a esas

embargo, este aislamiento educativo sería un artificio cuya finalidad última es la plena expansión de su naturaleza. Rousseau se propone una desnaturalización natural -en expresión de Burgelin- o renaturalización programada -según la expresión de Baczkopara corregir las desviaciones del proceso histórico-social. Al comienzo del *Emile* se establecen las tres fases educativas de este proceso: la educación de la naturaleza, la educación de las cosas y la educación del hombre, esta última la única que depende verdaderamente de nosotros. Este sería, y Rousseau ha insistido en ello, el único camino para recuperar la unidad perdida y renaturalizar al ser humano en el único orden posible, el social, al que pertenece. Hay un pasaje habitualmente invocado de los *Dialogues* que sirve de ilustración a su propósito:

“Pero la naturaleza humana no retrograda y nunca se remonta a los tiempos de la inocencia y de igualdad una vez que se ha alejado”.

Lo que si sería posible es paliar el progreso en los pueblos, o individuos, donde este no se ha completado:

“...detener si es posible el progreso de aquello cuya pequeñez y situación les han preservado de una marcha tan rápida hacia la perfección de la sociedad y el deterioro de la especie.”<sup>826</sup>

Este objetivo, paliativo y conservador, adquiere en el *Emilio* el nombre de educación negativa. Según este principio, no se trata de ganar tiempo sino de perderlo, dejando actuar a la naturaleza y preservando del error, duda metódica cartesiana traspasada a la educación:

“Si el hombre es bueno por su naturaleza, como creo haber demostrado, se sigue que él permanece así mientras nada extraño a él le altere; y si los hombres son malvados como ellos se han empeñado en enseñármelo, se sigue que su maldad le viene de otra parte; cerrad pues la entrada al vicio, y el corazón humano será siempre bueno. Sobre este principio establezco la educación negativa como la mejor (...) Llamo educación negativa a la que tiende a perfeccionar los órganos, instrumentos de nuestro conocimiento, antes de darnos esos conocimientos, y que prepara a la razón mediante el ejercicio de los sentidos (...) no da las virtudes, pero previene los vicios; no enseña la verdad, pero preserva del error. Dispone al niño a todo lo que le podrá conducir a lo verdadero cuando esté en estado de entenderlo y al bien cuando esté en estado de amarlo.”<sup>827</sup>

Esta fase prevalece hasta la edad de 12 años, cuando comenzará a introducirse en el niño elementos positivos de humanización y moral, es decir, de socialización. Hasta entonces, el niño será educado en el orden físico y en su relación con las cosas.

---

facultades”, *Emile*, p. III, 466; es decir, en ambos casos se trata de describir la naturaleza humana y las condiciones de su desarrollo.

<sup>826</sup> Rousseau *jugé de Jean Jacques*, dialogue troisième, p. 935. Sobre las tres fases ver *Emile* I, p. 247.

<sup>827</sup> *Lettre a Beaumont*, p. 945 Burgelin ha situado en la duda metódica cartesiana el origen de este principio educativo, 1973, p.495. Recuérdese que D’Alembert nombró a Descartes “jefe de los conjurados” porque comenzó “por dudar de todo; y las armas de las que nos servimos para combatirlo no le pertenecen menos porque ahora las volvamos contra él”, *Encyclopédie*, “Discours Préliminaire”, Flammarion, Paris 1986, p. 142.

Humanizar demasiado pronto sería desnaturalizar a un pequeño salvaje cuyo estado cognitivo original se adecua principalmente al mundo físico-sensorial. En este sentido hay que señalar que Rousseau da al niño un rango propio y diferenciado del adulto y establece un criterio evolutivo reconocible en toda la psicología moderna.<sup>828</sup> La lucha ilustrada contra el prejuicio es un emblema del planteamiento filosófico de Rousseau, que encaja perfectamente con este objetivo protector de la educación negativa, sobre todo en los primeros periodos del desarrollo. La enseñanza reglada es despreciada precisamente por transmisora de estos prejuicios que conducen inevitablemente a la corrupción moral.

Locke, en su obra sobre la educación, dedicó un capítulo a este problema: ¿qué es preferible, la educación doméstica o la educación pública? Según Locke, si bien la socialización temprana tiene ventajas adaptativas, si lo que se quiere es educar en la virtud “a un joven caballero”, en las primeras edades es más conveniente la primera:

“En cuanto al atrevimiento y a la seguridad que los niños pueden adquirir en el colegio, en las sociedad de sus camaradas, se mezcla ordinariamente con tanta grosería y tanta presunción (...) petulancia, malicia y violencia (...) (que) se convence uno de que los efectos de una educación privada valen infinitamente más.”<sup>829</sup>

El planteamiento de Rousseau parece tener en cuenta esta prevención, al priorizar el desarrollo individual sobre el social, si bien Locke parece más preocupado por evitar la mezcla de clases sociales y encaminar al alumno, según su condición, hacia la educación privada o pública, en tanto que Rousseau tiene en mente una perspectiva más antropológica del problema general de la educación. Sin embargo, son las condiciones de su realización las que arrojan dudas sobre su plausibilidad, pues su planteamiento le obliga a crear la ficción de un individuo aislado que representaría el verdadero proceso de humanización mediante la educación a través de un preceptor particular, que debe trasmutarse en padre y, finalmente, en amigo.<sup>830</sup> Hay una doble tensión: entre naturaleza y técnica, por una parte, y entre hombre y ciudadano por otra. Porque, si por un lado el arte de la educación consiste, finalmente, en llevar al alumno hacia la naturaleza, mediante el desarrollo de sus disposiciones naturales,

“es casi imposible que (la educación) lo logre, puesto que el concurso necesario para su éxito no depende de nadie”,

...sino de la naturaleza misma. En sentido estricto, habría un elemento siempre incontrolable para el hombre en la educación. Pero, por otro lado, un proyecto de educación naturalizante obliga a abstraer el contexto social:

---

<sup>828</sup> El giro copernicano en educación consiste en sostener que hay una naturaleza propia del niño, con sus propias leyes y que hay que situarse en su perspectiva, es decir, hay que dejarle madurar por sí mismo, Burgelin, p. 485.

<sup>829</sup> John Locke, *Pensamientos sobre la educación*, (1693), Akal Madrid, 1986, VII, escolio 70, p. 98. El paréntesis es nuestro. Locke habla con conocimiento de causa: “...esto se debe a su experiencia de las *Public Schools* inglesas como lugares donde reinaba la peor grosería de modales y de palabra”, N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, FCE Madrid 1888 (1ª, Turín 1957), p. 343.

<sup>830</sup> Aunque el preceptor no es aquí el padre -Emile es huérfano- proponer ese rol puede ser visto como un síntoma de modernidad: “Contrariamente a las costumbres burguesas de emplear amas de criar y niñeras, el padre actuará de preceptor”, Mª Teresa Navas, *La educación en la Europa moderna*, Síntesis, Madrid, 1992, p.119. Sobre la relación entre enseñanza y amistad ver Burgelin, 1973, p. 504.

“forzado a combatir o a la naturaleza o a las instituciones sociales, hay que optar entre hacer un hombre o hacer un ciudadano, pues no se pueden hacer ambos a la vez.”<sup>831</sup>

Rousseau mismo plantea ya al principio de su obra este dilema heredado del *Segundo Discurso*: o naturaleza o sociedad. Pero más adelante, en la madurez de Emilio, expondrá las condiciones de su educación política. Podríamos decir que primero se construye al hombre, para que de él surja luego el ciudadano, objetivo al que Rousseau no renuncia, pese a las constricciones históricas que el *Emile* asume implícitamente. Sin embargo, esta ficción teórica del aislamiento educativo introduce la duda sobre el tipo de educación que Rousseau está promoviendo. Debemos recordar que la idea de la educación pública y cívica estaba ya presente en Rousseau bajo el prisma de la idealización de la ciudad antigua. En el *Discours sur l'économie politique* decía:

“Formad hombres si queréis gobernar a hombres. Si queréis que obedezcan las leyes, haced que las amen (...) No es suficiente decir a los ciudadanos sed buenos; hay que enseñarles a serlo.”<sup>832</sup>

Allí contraponía los gobernantes antiguos, cuando “los filósofos daban leyes a los pueblos”, con los modernos, “que creen que todo está hecho cuando han conseguido el dinero.”<sup>833</sup> Este contraste puede ser aplicado en buena parte al *Emilio*. Aunque en esta obra Rousseau de la sensación de renegar del carácter público de la educación a cambio de poder formar individuos sanos, no es menos cierto que, situado ante la realidad política de su época y constatando la imposibilidad inmediata, se vuelve hacia el pasado para mostrar su posibilidad real. Si las buenas instituciones son las que desnaturalizan al hombre en tanto que realidad separada para integrarlo en el yo social, Roma y Esparta crearon las mejores instituciones posibles. Rousseau refiere con admiración la anécdota de Plutarco sobre la madre espartana que prefería la victoria de Esparta a la vida de su hijo, pues ella pensaba sólo en la supervivencia de la ciudad, no en el lazo de la naturaleza; desde el punto de vista social la madre espartana haría lo correcto celebrando la victoria pues,

“aquel que en el orden civil quiere conservar la primacía de la naturaleza, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre flotando entre sus inclinaciones y sus deberes no será nunca ni hombre ni ciudadano.”

---

<sup>831</sup> *Emile*, I, p. 247-248. En las *Lettres écrites de la montagne* dice que “es incontestable que la sociedades particulares se ligan y estrechan a expensas de lo universal, cuanto más se es ciudadano, menos se es hombre”, p. 1592 ; y viceversa: “dejando de ser ciudadano, me he hice mucho más hombre”, dice Emile en *Emile et Sophie*, OC IV, p. 912. El contexto político real ayuda a entender la elección de un tipo de educación privada: en su correspondencia con Tronchin, Rousseau señala que la educación pública es la propia de las repúblicas democráticas, mientras que la educación doméstica es la propia de las monarquías, “donde todos los individuos deben permanecer aislados”, cfr. Burgelin, p.478-479. A esto nos referimos, entre otras cosas, cuando hablamos de tensión entre lo ideal y lo real.

<sup>832</sup> *Discours Sur l'économie politique*, p.251-252 / 254. La relación entre el legislador y la educación cívica, que es capaz de asociar la virtud con el amor a las leyes y a la patria, había sido ensalzada por Montesquieu: “Los antiguos griegos, convencidos de la necesidad de que los pueblos que vivían bajo un gobierno popular fueran educados en la virtud, hicieron, para inspirarla, instituciones singulares (...) Ruego que se preste atención a la extensión del genio que les fue necesaria a esos legisladores”, *De l'Esprit des lois*, I, IV, ch.VI, p. 267.

<sup>833</sup> *Ibid.* p. 252.

Este ejemplo sirve también para ver lo que podría llegar a significar la desnaturalización educativa en favor de la integración comunitaria. Como es sabido, la función pública de la educación fue expuesta por Platón en *La República*. Es reseñable el contraste que observa Rousseau entre Platón y Licurgo, la figura mitológica que da sus leyes a los espartanos: el proyecto de Platón parece más quimérico simplemente porque no llegó a realizarlo pero, ¿no nos lo parecería más el de Licurgo de no haberse desarrollado en Esparta? La ontología de lo quimérico se deriva de la separación entre teoría y práctica: lo quimérico cae del lado narrativo de la escritura, en tanto que lo real es fruto de la praxis política. Rousseau se aleja en este punto del planteamiento platónico y sugiere la figura egregia del legislador como alguien que va más allá de la especulación teórica del filósofo; aún así, la escritura podría tener una cierta función purgativa y humanizadora:

“Platón no hace sino depurar el corazón del hombre; Licurgo lo ha desnaturalizado.”<sup>834</sup>

Su recusación de la escritura por su alejamiento de la vida real tiene otras connotaciones negativas; es el caso del cosmopolitismo, visto como una impostura literaria contraria al patriotismo:

“Desconfiad de esos cosmopolitas que van a buscar en sus libros los deberes que desdeñan cumplir alrededor de ellos”.<sup>835</sup>

Este es el problema de la escritura filosófica: nada en ella se vincula a la acción, todo queda en un plano teórico, deletéreo, sin capacidad transformadora. Licurgo, por el contrario, cambió las costumbres y, fijando los comportamientos, cambió a los espartanos; así lo cuenta Plutarco:

“No dio Licurgo leyes escritas (...) porque creía que lo más esencial y poderoso para la felicidad de la ciudad y para la virtud estaba cimentado en las costumbres y aficiones de los ciudadanos, con lo que permanecía inmóvil, teniendo un vínculo más fuerte.”<sup>836</sup>

*La República* de Platón es para Rousseau, contra la opinión de la época, un tratado de pedagogía, “el más bello tratado que se haya escrito nunca”. Pero un bello tratado no hace por sí ciudadanos. Esta reflexión muestra la problemática misma en que se inserta el *Emile* y permite entender sus dudas sobre su mero carácter de tratado pedagógico. La cuestión, en cualquier caso, sería cuál sería para Rousseau la diferencia que permite al libro de Rousseau no caer bajo su misma recusación general. Una posible respuesta sería la separación entre la educación del hombre y la del ciudadano que parecen sugerir el *Emile* y el *Contrato* social. En tal caso -podría sostenerse- el *Emile* formularía una antropología y el *Contrato* fundaría los principios de una abstracta sociedad política. Ciertamente no saldríamos del ámbito teórico de la obra escrita; además es posible entrever en este planteamiento un trans fondo ilustrado, al promover primero la ilustración de los individuos y, en segundo término, la reforma política, pues parece indudable la preocupación de Rousseau por la realización práctica de su empresa y por asimilarla lo más posible al espíritu espartano, con el que salpica continuamente – mediante citas de Plutarco- el *Emilio*. El ideal sería entonces reproducir literariamente y

---

<sup>834</sup> *Emile*, I, p. 250.

<sup>835</sup> *Ibid.* p. 249.

<sup>836</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, Orbis Barcelona, 1991, p.71, Compárese con Rousseau: “Las costumbres de Esparta han sido propuestas siempre como ejemplo a toda Grecia. Toda Grecia estaba corrompida y aún había virtud en Esparta. Toda Grecia era esclava, sólo Esparta era libre”, *Dernière réponse à Bordes*, OC III, p.83.



propiciar prácticamente una obra similar a la de Licurgo: Licurgo, el legislador, ha cambiado a los hombres, su obra es viva y, por tanto, moral; y esta obra es una continuidad de la naturaleza:

“(hablando del vigor de los hombres en estado natural) La naturaleza hace con ellos lo mismo que la ley de Esparta con los ciudadanos.”<sup>837</sup>

Ahora bien, el sentido público último de toda educación no implicaría su inmediata implantación; hay que tener en cuenta las consecuencias del devenir histórico: en la actualidad no es posible pensar en instituciones sociales propicias para el desarrollo social del ser humano:

“La institución pública ya no existe y ya no puede existir, porque ya no hay patria ya no puede haber ciudadanos. Esas dos palabras, patria y ciudadano deben ser borradas de las lenguas modernas. Yo se bien la razón, pero no la puedo decir; nada hace a la cuestión.”<sup>838</sup>

A nuestro juicio, Rousseau se detiene aquí ante el previsible corolario, una acusación directa a la monarquía francesa (extensivo a todos, o casi todos, los sistemas políticos reales). Esta sería también la explicación del dilema entre hombre o ciudadano en el arranque del *Emilio* y la opción por una educación doméstica, aislada de un entorno corrupto. Rousseau es consciente de las contradicciones que implica el hecho mismo de educar al hombre en cuanto tal: primero, consistiría en ir contracorriente de la sociedad, que demanda actores sociales, trabajadores, pero no personas en un sentido fuertemente moral, y sobre cuya esfera la religión seguía teniendo gran poder;<sup>839</sup> segundo, sería ir contracorriente del orden político, que no quiere un sistema público que forme ciudadanos, sino súbditos. La educación integral del hombre es, por tanto, en el contexto histórico, anti-moral y anti-social: ¿qué elegir entonces? Este dilema justificaría su opción por la educación doméstica ante la imposibilidad presente de una educación pública, pero esto no significa la renuncia definitiva, como trataremos de mostrar más adelante. En cambio, para algunos autores esta opción por la educación doméstica tendría una cierta orientación clasista:

“(Rousseau) toma un partido que ni siquiera intenta defender. Sin duda Rousseau vive en Francia, en relación con una sociedad aristocrática donde la educación es sobre todo doméstica, él piensa por tanto en un tipo de lectores.”<sup>840</sup>

Según esta versión, Rousseau se dirigiría a los poderosos; esta era también una de las acusaciones de los *philosophes*, que él mismo recogerá en *Las Confesiones*: ¿acaso no vivía él en esa época bajo la protección de los duques de Luxemburgo? ¿No fue sino Mme. de Chenonceaux quien le propuso escribir un método para educar a sus hijos? Según esta acusación, Rousseau estaría al servicio de la aristocracia. Esto no se compadecería con la tesis que aquí desarrollamos, según la cual Rousseau buscaría

<sup>837</sup> *Seconde Discours*, p.135, nuestro el paréntesis; ver al respecto *Emile*, I, p. 250, n.2.

<sup>838</sup> *Emile*, I, p. 250. Este enigmático final puede ser puesto en relación con su lettre à Dúchense, donde, al hablar del *Contrato* y su relación con el *Emilio*, añade: “Pero este libro no está hecho para Francia, nunca hablé de él en este país.”, n° 1365 (23 mai 1762), *CG*, VII, p.233-234.

<sup>839</sup> La oportunidad histórica del *Emile* es indudable debido a la supresión de la Compañía de Jesús en 1762, lo que deja un vacío en las instituciones de enseñanza susceptible de ser ocupado por nuevos actores sociales, ver al respecto Baecque y Mélonio, 2005, p. 101

<sup>840</sup> Burgelin, 1973, p. 479. Recuérdese que la obra fue concebida en principio “para complacer a una buena madre que sabe pensar”, Mme Chenonceaux, *ibid.* p. 241. Ver sobre la génesis de la obra *Les Confessions*, IX, p. 409-410; la n. 2 de la p. 409 sostiene que, pese a que Rousseau pretendía haber meditado durante 20 años sobre el tema, lo más probable es que no empezara en serio hasta 1758.

sobre todo a partir de *Julie* llegar a un público lo más amplio posible para extender sus ideas –poco aristocráticas, por otra parte- y hacerlas factibles. Probablemente, a efectos de la aplicación histórica de su sistema, ciertamente su incidencia práctica inmediata se dio en las clases pudientes (es conocido el caso de algún príncipe alemán que aplicó sistemáticamente el *Emile* en la educación de sus hijos), aunque no hace falta insistir sobre la importancia que adquirió tras la Revolución francesa. Por otra parte, debe recordarse que ya en *Julie* Rousseau se proponía la reforma de lo público a partir de la reforma en el ámbito familiar:

“Si hay que intentar alguna reforma en las costumbres públicas, es preciso que empecemos por las costumbres domésticas.”<sup>841</sup>

Por último, debe recordarse que la vertiente educativa es sólo, según Rousseau, una dimensión de una obra orgánica:

“Nuestro verdadero estudio es el de la condición humana (...) Vivir es el oficio que quiero enseñarle.”<sup>842</sup>

Al remitir su proyecto al plano antropológico-existencial, Rousseau va más allá de las alicortas intenciones que le adjudican algunos de sus críticos. Aunque en el *Emile* soslaya la función social y política de toda educación, lo que parece una reducción o evasión es, en realidad, una consideración más amplia del sentido y función de la educación. De hecho, el *Emile* valdría lo mismo para un príncipe que para un campesino, aunque, según Rousseau, el beneficio extra que produciría en los ricos sería el de sacarles del prejuicio de la riqueza, afirmación que es algo más que una ironía, pues la educación debe deshacer también prejuicios socio-económicos implícitos en la consideración del ser humano. De este modo, el planteamiento sería puramente universal y abstracto, sin consideración de clase social. En cambio, culturalmente, su perspectiva es etnocéntrica, pues se toma como modelo un alumno francés por su supuesta capacidad de adaptación a cualquier entorno, según la teoría de los climas que sostiene que el hombre más desarrollado es el de climas moderados.<sup>843</sup> Por otra parte, la preferencia del campo frente a la ciudad presupondría también una cierta selección socio-cultural, si bien, como se verá, se trataría en este caso de un reflejo del planteamiento antropológico, pues se trata de (re) naturalizar al ser humano mediante la educación y el mundo rural está más cerca del natural.

---

<sup>841</sup> *Julie*, seconde préface, p. 24.

<sup>842</sup> *Emile*, I, p. 252. Lecercle ha intentado mostrar mediante un análisis estilístico que Emilio representa al ser humano en general y no a un caso específico, 1979, p. 321. Por su parte Locke, en sus *Pensamientos sobre la educación* había sido más específico al afirmar que: “creo que un príncipe, un aristócrata y el hijo de un burgués corriente, debieran tener diferentes formas de crianza. Pero aquí solamente se han expuesto algunos puntos de vista generales (...) pensados para el hijo de un burgués”, 1986, p. 275.

<sup>843</sup> *Ibid.* p. 267 y n.2.

### **3 - Lenguaje, educación y cultura**

“La vérité sort de la bouche des enfants. Tout proches encore de la nature, ils sont les cousins du vent et de la mer: leurs balbutiements offrent à qui sait les entendre des enseignements larges et vagues” (J.P. Sartre, *Les mots*).

#### **3.1- El llanto instituye el orden social**

“Amad la infancia (...) ¿Quién no ha echado de menos esa edad donde la risa está siempre en los labios y el alma está siempre en paz?”

La educación que reciba el niño debe sustentarse en la experiencia, pues ésta es anterior a todo conocimiento científico y lingüístico. En realidad, desde que nacemos nos educamos. Rousseau amplía así el concepto de educación, pues todo forma parte de este proceso, no sólo el aprendizaje escolar.<sup>844</sup> Una perspectiva empirista del aprendizaje permite sostener que hay un conocimiento en sentido extenso, el conocimiento empírico, sobre el que se insertará después como un caso especial el conocimiento científico. Hay que saber hacer uso y desarrollar el primero, teniendo en cuenta el peso de lo afectivo. Pero el niño no sólo tiene una experiencia previa a la educación formal, también tiene su lenguaje natural, que en cierto modo es el de todos. La búsqueda de los orígenes del lenguaje ha conllevado en muchos casos el supuesto de un lenguaje natural o de una lengua primera, tema que hemos abordado en la Primera parte. Pues bien, de acuerdo con el *Emile* tal lengua existe, es la de los niños:

“Esta lengua no es articulada, pero es acentuada, sonora, inteligible. El uso de nuestras lenguas nos la ha hecho dejar de lado hasta el punto de olvidarla completamente. Estudiemos a los niños y bien pronto la reaprenderemos junto a ellos.”<sup>845</sup>

Esta vez son los niños los maestros del lenguaje, nueva inversión del proceso de culturación – recordemos que en el *EOL* se adjudicaba a los jóvenes el papel de inventores de las lenguas-. La cuestión del lenguaje natural surgía la primera vez en el *Segundo Discurso* alrededor del grito de la naturaleza; pero al comienzo de la segunda parte, la salida del estadio salvaje y la aparición de las primeras formas de relación, Rousseau volvía sobre él, describiendo, como ya señalamos, lo que Condillac llama el lenguaje de acción, cuyo carácter universal debiera ser matizado por los rasgos particulares locales. Sin embargo, en el *Emile*, Rousseau soslaya la impronta cultural, y expone la tesis de una estructura lingüística innata, de la que los niños son depositarios

---

<sup>844</sup> Sobre las aportaciones de Rousseau a la pedagogía moderna, Trousson señala algunos de sus hallazgos específicos tomados por la teoría pedagógica: “La teoría de los centros de interés y de la educación de los sentidos, el método activo y el placer del aprendizaje, serán recordados de Pestalozzi y Fröbel a Montessori”, 1995, p. 200. Sobre su aportación a la teoría constructivista, véase, por ejemplo, esta afirmación: “Emilio tiene pocos conocimientos (...) Mi objetivo no es darle la ciencia, sino que pueda aprender a adquirirla cuando lo necesite”, *Emile*, III, p. 487.. Sobre el impacto negativo de sus teorías en su época, ver, María Teresa Navas señala que sus ideas padecieron el rechazo de los ilustrados, por antirracionalistas, de los calvinistas y católicos, por heterodoxas, y del poder político, por peligrosas, 1992, p.118. Una obra clásica de referencia es A. Ravier, *L'éducation de l'homme nouveau, Essai historique et critique sur le livre de l'Emile de JJ Rousseau*, Bosc, Lyon, 1941, 2vols.

<sup>845</sup> *Emile*, I, p. 285. Los rasgos de este lenguaje son, en algún caso, los que Rousseau atribuye a las primeras lenguas articuladas.

activos. Pero este innatismo no remite en primer término a una abstracta estructura gramatical –a la que aludirá más adelante–, sino más bien a su carácter musical: cuando las niñeras hablan a los niños –dice– estos no entienden las palabras, sino el acento. El acento tiene por tanto el rasgo de un universal lingüístico. Lo mismo ocurre con el lenguaje gestual, en el que es posible distinguir dos tipos, en orden a la necesidad y a la pasión:

“La expresión de las sensaciones está en las muecas, la expresión de los sentimientos está en las miradas.”<sup>846</sup>

En el caso de la voz, el niño parece expresarse más bien en función de la necesidad que de las pasiones y parece ejemplificar esa situación menesterosa que en el *EOL* se adjudicaba, fundamentalmente, a los habitantes del Norte, pero que parece propia del primer estadio de toda la humanidad:

“Como el primer estado del hombre es la miseria y la debilidad, sus primeras voces son la queja y el lloro (...) Tiene un solo lenguaje porque, por así decirlo, no tiene más que una suerte de malestar.”<sup>847</sup>

Ahora bien, Rousseau sostiene que podríamos recuperar este lenguaje, subyacente al articulado, al que podríamos regresar por observación e imitación de los niños. La cuestión es, ¿para qué? ¿Tendría un valor humanizador? Tal vez, si con el nos acercáramos mejor al niño, pero en tal caso, ¿no estaríamos a la vez alejándonos de la humanización? Sin embargo, Rousseau sostiene como principio pedagógico el acercamiento al niño y a sus capacidades actuales; el lenguaje del educador debe, por tanto, adaptarse en cada estadio al desarrollo de la sensibilidad del niño. Este acercamiento al lenguaje natural no impediría su posterior sustitución por el lenguaje convencional, sustitución, o al menos superposición, que comienza en las primeras fases del “diálogo natural” con el niño; obsérvese cómo describe Rousseau esta relación de dominación social en los primeros estadios infantiles:

“Los primeros llantos de los niños son ruegos. Si no nos precavemos, pronto se convierten en órdenes. Comienzan por hacerse asistir y acaban por hacerse servir. Así, de su propia debilidad, de donde viene en principio el sentimiento de su dependencia, nace inmediatamente la idea del imperio y de la dominación. Pero siendo esta idea menos excitada por sus necesidades que por nuestros servicios, aquí comienzan a percibirse los efectos morales cuya causa inmediata no está en la naturaleza.”<sup>848</sup>

El consejo de Rousseau, en este caso, es no obedecer al niño, para no crear en él la idea de amo:

“Es preferible llevar el niño al objeto que el objeto al niño. De esta práctica saca una conclusión propia de su edad.”<sup>849</sup>

---

<sup>846</sup> *Emile*, I, p. 286.

<sup>847</sup> *Ibid.* En cambio, cuando sus sensaciones son agradables, gozan en silencio, p. 285. La maldad humana surge de su propia debilidad y no, como creía Hobbes, de su fuerza: “hacedle fuerte, él será bueno. Aquél que todo lo pudiera no haría nunca el mal”, p. 288. La ‘maldad’ del niño sería, en cualquier caso, amoral.

<sup>848</sup> *Ibid.* p. 287.

<sup>849</sup> *Ibid.*, p. 288.

Obsérvese que, sin estas prevenciones, el niño pasaría de un natural “*aidez-moi*” a un pervertido “*obéissez-moi*”. La alternancia entre estas dos situaciones parece inscrita en toda forma de relación. Podríamos decir, por tanto, que el lenguaje natural deviene convencional rápidamente, por efecto de la dialéctica social, que transforma el referente del signo a la vez que modifica la relación. Nada de esto sería posible en un ser aislado. Por eso Rousseau remarca la importancia de entender la función de los primeros signos naturales dentro del orden de la socialización:

“De esos llantos, que podríamos creer tan poco dignos de atención, nace la primera relación del hombre con todo lo que le rodea: aquí se forja el primer anillo de esta larga cadena de la que el orden social está formado.”<sup>850</sup>

El conocimiento de este lenguaje nos permitiría distinguir en sus deseos “lo que procede de la naturaleza y lo que procede de la opinión”, con el fin de darle al niño “más libertad verdadera”, es decir, más autonomía y frenar su dependencia-dominio del otro, pues en este lenguaje puede estar inserta ya una primera forma de dominación.<sup>851</sup> Pero este primer lenguaje manifiesta prematuramente su débil relación con la libertad natural con la que pareciera enlazarse. De hecho, si sobre él se forja “la larga cadena del orden social”, se puede decir que este lenguaje cae ya del lado de lo social.

### 3.2-La educación lingüística

*“Cuando los infantes comienzan a hablar, lloran menos”*

El lenguaje debe adecuarse en todo a este carácter sensible del aprendizaje, por lo que los conceptos abstractos estarían fuera de lugar, sobre todo en los primeros estadios. El énfasis de Rousseau en la acomodación de la educación a las capacidades cognitivas es notable, como remarcable es su visión unitaria de pensamiento y lenguaje:

“Los pedagogos que nos despliegan con gran aparato las instrucciones que dan a sus discípulos son pagados para usar otro lenguaje” ( sólo enseñan) “palabras y palabras, siempre palabras.”<sup>852</sup>

En su obra pedagógica, Locke había sostenido que es preciso razonar con los niños desde el primer momento:

“Quizás admire que yo hable del razonamiento con los niños y, sin embargo, no puedo dejar de pensar que es el verdadero modo de conducirse con ellos. Ellos lo comprenden desde que hablan, y, si yo no los observo mal, desean ser tratados como criaturas racionales antes de lo que se cree”. Sin embargo, Locke también proponía adaptarse a su nivel cognitivo: “Pero cuando hablo de razonamientos, no aludo sino a aquellos que se adaptan perfectamente a la capacidad y poder de asimilación del niño.”<sup>853</sup>

Rousseau, en cambio, presupone una mayor diferenciación de los estadios del desarrollo cognitivo e identifica incluso cada uno, más o menos, con los estadios del desarrollo de

---

<sup>850</sup> Ibid. p. 286.

<sup>851</sup> Ibid. p. 290

<sup>852</sup> Ibid. II, p. 346, nuestro el paréntesis.

<sup>853</sup> *Pensamientos sobre la educación*, 1986, sección VIII, escolio 81, p. 115. Rousseau se inspiró en la obra de Locke, a la que alude en el Prólogo al *Emile*, sin embargo, considera que su propia obra está muy por encima en lo que respecta “al arte de formar hombres”; ver *Emile*, Prólogo p. 241 y n.4.

la humanidad. Sería por tanto ir contra su desarrollo natural introducirle prematuramente elementos excesivamente racionales:

“De todas las facultades del hombre la razón, que no es por así decir más que un compuesto de todas las otras, es la que se desarrolla más difícil y tardíamente, pero es de ella de la que (los seguidores de Locke) se quieren servir para desarrollar las primeras. La obra maestra de una buena educación es lograr un hombre razonable, ¡y pretenden educar a un niño mediante la razón! Es comenzar por el final (...) Hablándoles desde la más temprana edad una lengua que no entienden se les acostumbra a contentarse con palabras (...) a creerse tan sabios como sus maestros, a volverse discutidores y rebeldes.”<sup>854</sup>

El problema de una educación estrictamente racional es que da una apariencia de saber, su resultado es, precisamente, el actual hombre civilizado:

“La naturaleza quiere que los niños sean niños antes de ser hombres. Si queremos pervertir ese orden produciremos frutos precoces que no tendrán ni madurez ni sabor y que no tardarán en corromperse: tendremos jóvenes doctores y viejos niños. La infancia tiene maneras de ver, pensar y sentir que le son propias.”

De nada sirven, por tanto, las palabras si no se acomodan a la capacidad del niño. La demostración de Rousseau se sustenta, en buena parte, en el aprendizaje de idiomas. Según él, el estudio de las lenguas sería inútil antes de los 12 años. Incluso esta edad es poco conveniente para el aprendizaje de otro idioma:

“No creo que el niño hasta la edad de 12 o 15 años, prodigios aparte, haya verdaderamente aprendido dos lenguas.”

Rousseau rechaza el aprendizaje bilingüe en la infancia porque la mente se forma sobre determinada concepción del mundo, por medio de determinadas ideas que varían de un idioma a otro:

“Las cabezas se forman sobre los lenguajes, los pensamientos toman el tinte de los idiomas, sólo la razón es común, el espíritu tiene en cada lengua su forma particular, diferencia que bien podría ser, en parte, la causa o el efecto de los caracteres nacionales.”<sup>855</sup>

No hay pensamiento sin lenguaje, pero el pensamiento tiene siempre la coloración propia de la lengua. Sólo un ser maduro cognitivamente podría incorporar de modo suficiente las relaciones y diferencias de significados entre dos lenguas. Tal vez sea un exceso de racionalismo el que le conduce aquí a esta conclusión contraria a la visión actual -si bien su planteamiento es contemporáneo respecto a la necesidad de la inmersión cultural para el aprendizaje idiomático-. Si antes de la edad de la razón el niño sólo puede tener una lengua, es porque para tener otra debiera ser capaz,

“de comparar ideas y, ¿cómo las compararía cuando apenas es capaz de concebirlas? Cada cosa puede tener para él mil signos diferentes,

---

<sup>854</sup> *Emile*, II, p. 317, el paréntesis es nuestro.

<sup>855</sup> *Ibid.* p. 319

pero cada idea no puede tener más que una forma, por tanto no podrá aprender a hablar más que una sola lengua.”<sup>856</sup>

Se trata de un problema psicológico que Rousseau resuelve a favor de la unidad pensamiento- lengua. La mente humana no tiene la suficiente plasticidad como para incorporar simultáneamente lenguas diversas. Es la primera lengua la que forja las posibilidades cognitivas del niño, en este caso la capacidad de comparación – tan peligrosa para Rousseau en su devenir social-, por lo que es preciso partir siempre de la perspectiva cultural propia. Para el conocimiento de otro idioma es preciso, además de la madurez cognitiva, un acercamiento cultural previo, que permita comprender la mentalidad, pues el aprendizaje idiomático no se puede sustentar en una mera traslación de sinónimos – y en esto Rousseau coincide nuevamente con los presupuestos actuales-. Cuando uno de esos niños prodigio habla varios idiomas, lo que hace en realidad es usar varios diccionarios:

“Les he oído hablar sucesivamente alemán en términos latinos, en términos franceses, en términos italianos; se servían en verdad de cinco o seis diccionarios, pero no hablaban más que alemán.”

Este tipo de políglota traduce a su lengua original, sólo conoce “palabras, palabras”. Este es el error del aprendizaje idiomático que Rousseau entrevé, pues, quienes creen que consiste en una mera traducción no comprenden que,

“las lenguas, al cambiar los signos, modifican a su vez las ideas que estos representan.”<sup>857</sup>

Hay por tanto una variación en el orden mismo del pensamiento, una variación cultural. La lengua comporta una cultura, aunque Rousseau sigue dudando en establecer el principio causal: ¿la lengua es causa o efecto de la sociedad? Esta aporía alcanza en su circularidad a la cuestión del carácter nacional: los caracteres nacionales, ¿se fundan en la lengua o bien son ellos fundantes? Es una cuestión definitivamente irresuelta, pero es innegable su paralelismo; y la constatación de su enlace inextricable aleja aún más a Rousseau de la posibilidad de un aprendizaje bilingüe en las primeras edades:

“Lo que parece confirmar esta conjetura es que en todas las naciones del mundo la lengua sigue las vicisitudes de las costumbres y se conserva o se altera como ellas.”<sup>858</sup>

Los argumentos cognitivos y culturales sobre el aprendizaje de la lengua permiten entender algunos de los motivos teóricos que llevan a Rousseau a un constante rechazo de la mezcla cultural. Siguiendo una tradición que se remonta a Platón, el pensamiento es una especie de diálogo interno; para que este sea posible, la mente no puede formarse más que sobre una lengua, porque aunque los signos en sí mismos sean convencionales, los procesos conceptuales a los que estos se ligan se enlazan de un modo culturalmente más profundo, afectando casi a la constitución antropológica. Al iniciarse todo aprendizaje antes de una racionalidad plena, la capacidad de establecer relaciones no permitiría establecer nexos cognitivamente significativos sobre los diferentes términos

---

<sup>856</sup> Ibid. p. 346-347

<sup>857</sup> Ibid. p. 437. Al igual que en el caso de los políglotas, en la música el cantante siempre canta según el acento de su primera lengua.

<sup>858</sup> *Emile*, II, p. 346.

idiomáticos. El niño estaría capacitado para aprender nuevas “palabras, es decir figuras o sonidos”, pero no las ideas asociadas a éstas. En realidad, según Rousseau, es necesario que la mente se fije sobre una sola lengua para desarrollar su capacidad de significar y desarrollar sus potencialidades racionales. Ahora bien, estas potencialidades parecen demandar, o permitir al menos, un desarrollo idiomático más temprano que la edad juvenil a la que Rousseau pospone el aprendizaje de otras lenguas; así al menos lo había visto ya Montaigne, quien suponía una mayor plasticidad de la mente humana:

“Quisiera que se comenzase por pasearle desde su tierna infancia y, primeramente, para matar dos pájaros de un tiro, por las naciones vecinas cuyo lenguaje esté más alejado del nuestro y al que, si no le formáis tempranamente, la lengua no puede adaptarse.”<sup>859</sup>

Rousseau, en cambio, es partidario de una educación más tardía en el conocimiento de otras culturas, pues si, como dice en el *EOL* “para estudiar al hombre hay que aprender a mirar lejos”, sin embargo, para constituirle, hay que actuar cerca y, recordemos que Rousseau se propone en el *Emile* esto último; y dado que el lenguaje es constitutivo del ser humano, podemos suponer que a Rousseau le podría parecer una aberración antropológica la propuesta de Montaigne.

La contrapartida de estas ideas es el rechazo de todo posible etnocentrismo lingüístico:

“No hay lenguaje lo suficientemente rico para proporcionar tantos términos, giros y frases como modificaciones puedan tener nuestras ideas.”<sup>860</sup>

Las modificaciones de las ideas son más extensas que las variaciones lingüísticas de un idioma. Las posibilidades de la razón son casi infinitas, pero su representación en el orden de una determinada lengua es limitada. La razón es una sí, pero se expresa de diferente manera en diferentes lenguas y no parece por tanto haber motivo para la preferencia racional de una.

Esta concepción general sobre el aprendizaje se deriva de una concepción evolutiva de las capacidades cognitivas. El aprendizaje lingüístico debe ser progresivo y siempre adaptado al nivel del niño. Es precisamente el error de anteponer un nivel lingüístico para el que no se está preparado la causa de que los seres humanos nos acostumbremos a manejar, y a dar por buenos, lenguajes que no comprendemos. Esto afecta directamente al lenguaje escolar usual, que Rousseau recomienda vivamente evitar. Este lenguaje estandarizado no asume tampoco las diferencias culturales entre el habla urbana y la rural: los niños de la ciudad pronuncian mal, los del campo fuerte y claro, con mucho acento, a causa de la distancia. La cultura urbana se vanagloria de hablar en tono bajo y sin acento, ridiculizando el grito rural pero, ¿no es la primera norma hacerse oír? -se pregunta Rousseau-. Recordemos que en el *EOL* se denuncia la situación de las lenguas modernas, hechas para el secretismo de los salones, y la incapacidad de los oradores de dirigirse al público, al modo de los antiguos. La escuela no parece ajena a esta situación. ¿Y qué decir de la falta actual de acento? El acento es el alma del lenguaje, sin él, no hay expresión:

“El acento es el alma del discurso; él le da el sentimiento y la verdad. El acento miente menos que la palabra; es quizás por eso que la gente bien educada lo teme tanto.”<sup>861</sup>

<sup>859</sup> Montaigne, *Essais* (1580), I, XXVI, en *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1962 p. 152.

<sup>860</sup> *Emile*, II, p. 345, nota del autor. Este pasaje, en toda su extensión, ha sido utilizada por Duchet para justificar los equívocos del lenguaje roussoniano, 1971, p. 328.

<sup>861</sup> Ibid. p. 296. Más adelante, hablando de la mujer, repite esta idea: “La boca dice siempre no (...) pero el acento (...) no sabe mentir”, *ibid.*, V, p.734. La debilidad actual del habla y que la hace propicia



El acento no miente, podría decirse que es anterior a la función veritativa del lenguaje; los niños lo comprenden sin necesidad de incorporar significado alguno. La naturaleza, que aquí enlaza directamente con el corazón, no miente ni engaña, el mal viene de la sociedad, sobre todo de la sociedad moderna. El acento está en la raíz musical del lenguaje, pero conviene aclarar algo más sobre esto. Según el *Emile*, el ser humano tiene tres clases de voz: la parlante o articulada, la cantante o melodiosa y la patética o acentuada. El niño (en un estadio más avanzado) sería capaz de usar las tres, pero no sabría unirlas del mismo modo que los mayores; no tendría, por ejemplo, la capacidad de acentuar la voz parlante, sustituyendo sus inflexiones características por gritos. El niño no sería capaz de armonizar en “una música perfecta” las tres voces:

“Los niños son incapaces de esta música y su canto no tiene jamás alma (...) Nuestro alumno tendrá el habla más monótona, más simple todavía, porque no habiendo despertado sus pasiones no se mezclarán con su lenguaje.”<sup>862</sup>

Este pasaje muestra que la ontogenia y la filogenia no van siempre de la mano. En la evolución histórica del lenguaje, la pasión es anterior a la necesidad, la expresión antecede a la representación y la metáfora al sentido propio. En el niño, en cambio, la necesidad es primera, estamos aquí más cerca del menesteroso *aidez-moi*. La expresión de los sentimientos mediante el lenguaje articulado no es posible al principio y requerirá durante un largo tiempo adecuar los elementos naturales del lenguaje (Rousseau señala la risa, el grito, la queja, la exclamación) con los requerimientos culturales de la articulación. Es más, no hay musicalidad. Podemos así ver al niño como un pequeño salvaje que precisará humanizarse no sólo mediante la razón, sino mediante el desarrollo de las pasiones. Todo esto no impide, sin embargo, que el niño sea capaz de simular, inconscientemente, una declamación aparentemente correcta, de palabras que no entiende y de sentimientos que no ha experimentado. Esta capacidad imitativa es también reseñable como rasgo natural.

### 3.3-Robinson Crusoe

La incorporación del niño a la lectura y escritura debe ser pospuesta lo más posible. Si sus capacidades no están suficientemente desarrolladas, la adquisición de un conocimiento más complejo es, más que superfluo, contraproducente. El proceso de educación va, como en Platón, de lo sensible a lo intelectual, pero es cierto que hay en Rousseau un rechazo de la cultura como algo separado del ser humano y de su experiencia sensible. Esto explica por ejemplo sus ataques a la lectura:

“La lectura es el azote de la infancia (...) Con doce años Emilio apenas sabrá lo que es un libro. Convengo en que sepa leer cuando la lectura le sea útil; hasta entonces sólo es buena para aburrirle (...)

---

para el secretismo y no para una publicidad plena, está originada por la escritura: “Es singular que a medida que las letras se cultivan, que las artes se multiplican, que los lazos de la sociedad se refuerzan, la lengua se perfecciona tanto por la escritura y tan poco por la palabra. ¿Por qué los hombres al aproximarse tienen tanto cuidado en decir bien (...) y tan poco en el arte de hablar de viva voz? Es que el discurso pronunciado se ahoga en medio de tantos hablantes y que la celebridad no se adquiere más que por los libros”, “*Prononciation*”, en *Mélanges de littérature et de morale*, p. 1251.

<sup>862</sup>

Ibid. II, p. 404.

¿Hablaré en este momento de la escritura? No, me avergüenza entretenerme con estas bobadas en un tratado de la educación.”<sup>863</sup>

Recordemos el rechazo del cosmopolitismo literario, cuyo error consiste en sentirse, a través de la lectura, ciudadano de un mundo que se desconoce. Del mismo modo, la lectura es, aún en esta edad, transmisora de una enseñanza muerta, alejada de la realidad vital del niño: “no mostréis nunca al niño lo que no pueda ver,”<sup>864</sup> dice Rousseau. El deseo de enseñar suele llevar a confundir medios y fines, pues lo que importa realmente es que el niño aprenda, no tanto qué aprenda; para lo segundo hay siempre su tiempo, para lo primero hay que seguir la naturaleza:

“El espíritu de mi institución no es enseñar al niño muchas cosas, sino no dejar entrar en su cerebro más que ideas justas y claras. Aunque él no supiera nada, poco importa con tal de que no se equivoque (...) la razón y el juicio vienen lentamente, los prejuicios acuden en tropel y es contra ellos que hay que preservarle.”<sup>865</sup>

En este pasaje se sintetizan el saber del no saber socrático, las pretensiones analíticas y afán de certeza cartesianos, y la lucha ilustrada contra el prejuicio. Aunque parezca extraño, es en esta línea donde debe situarse la confrontación de Rousseau contra la lectura:

“Yo odio los libros, no enseñan más que a hablar de lo que no se sabe. Se dice que Hermes grabó sobre columnas los elementos de las ciencias para poner sus descubrimientos a resguardo de un diluvio. Si los hubiera impreso bien en la cabeza de los hombres, estas se habrían conservado allí por tradición.”<sup>866</sup>

La tradición oral sería mejor transmisor cultural que los libros porque “los cerebros bien preparados son los monumentos donde se graban de modo más seguro” los conocimientos humanos. Pero, pese a su preferencia por la narrativa oral, Rousseau no desdeña del todo el saber acumulado en los libros, lo que no acepta es su modo escolástico de transmitir ese saber:

“¿No habría un medio de agrupar tantas lecciones esparcidas en tantos libros? ¿De reunir las bajo un objeto común que pudiera ser fácil de ver, interesante de seguir y que pueda servir de estimulante?”<sup>867</sup>

Todo esto existe ya, hay una narración estimulante y útil para el niño: *Robinson Crusoe*. Las experiencias de Robinson le servirán de “física experimental relativa a su propia conservación”, que es el primer modo en que Emilio debe acercarse al saber. Por Robinson aprenderá todo lo verdaderamente útil para el hombre que nuestra cultura ha desarrollado y lo aprenderá con agrado. Ahora bien, Robinson vive solo, ¿es ese el

---

<sup>863</sup> Ibid, II, p. 357-358. Burgelin, anotador también de esta obra, considera que esta última afirmación sería prueba de que el *Emile* no es un tratado de pedagogía, p. 358, n.2.

<sup>864</sup> Ibid., III, p.453.

<sup>865</sup> Ibid., p. 435 y n.2, donde se recuerda que en el *Premier Discours* hay un rechazo a la vulgarización del saber, opuesta al saber luminoso de autores como Descartes y Newton, pp.28-29.

<sup>866</sup> Ibid. p. 454. Esto mismo es lo que sostiene Platón contra la escritura, ver supra. nuestro capítulo dedicado a la escritura en el *EOL*.

<sup>867</sup> Ibid. Según Rousseau, la novela integra el currículo educativo a la vez que estimula su aprendizaje.

estado al que se debe acostumbrar Emilio? ¿Es que no hay nada que pueda aprender entre los hombres?:

”Convengo en que este no es el estado del hombre social; probablemente tampoco debe ser el de Emilio; pero es sobre este estado que él debe apreciar todos los otros. El más seguro medio de elevarse por encima de los prejuicios y de ordenar sus juicios sobre las verdaderas relaciones de las cosas es ponerse en el lugar de un hombre aislado, y de juzgar todo como este hombre debe juzgar en vista de su propia utilidad.”<sup>868</sup>

La empatía práctica consiste aquí en ver desde la soledad la utilidad humana de las cosas, al margen de los otros seres humanos. En cualquier caso, la experiencia natural debe estar en la base de la posterior experiencia humana, que Rousseau retraza lo más posible reproduciendo, en cierto modo, el proceso histórico de los tres estadios.<sup>869</sup> La importancia de Robinson estriba, para Rousseau, en que su testimonio podría deslindar qué elementos culturales sirven realmente para la vida del hombre y cuáles son superfluos; claro que esta analogía descuida interesadamente algunos aspectos de la narración de Defoe: no es cierto, por ejemplo que Robinson esté “desprovisto de los instrumentos de todas las artes”, pues rescata del barco suficientes recursos para partir de un estado de cultura material avanzado, aunque Rousseau los califica como “artes naturales”. El valor que Robinson daba a la escritura, que le permitía objetivar sus pensamientos y sentimientos y paliar los embates de la locura, son silenciados aquí. En cambio, Rousseau presupone que Emilio se interesará rápidamente por las cuestiones prácticas relativas a la supervivencia: cómo construir una casa, cosechar...Emilio debería ponerse en lugar de Robinson y proyectar mentalmente sus problemas e inquietudes e, incluso, imitar sus acciones para comprobar en la práctica su plausibilidad e intentar solucionar los problemas. En una palabra, ser como Robinson. Pero Rousseau está proponiendo, en el fondo, un modelo literario para la educación en los primeros estadios de la humanización de Emilio, aún más si se recuerda que Defoe era más bien un viajero de gabinete.

La experiencia de Robinson, un hombre fundamentalmente práctico, nos conduce a la pregunta por el sentido del arte y de la técnica. La valoración social de las artes (hablamos aquí en los dos sentidos: técnica y arte) es inversamente proporcional a su utilidad real -sostiene Rousseau- quien delimita claramente la diferencia entre artesano y artista en base a algo así como una teoría del valor-trabajo que establece que “las artes más útiles son las que ganan menos”, pues precisan mucha mano de obra y su producto ha de tener un precio asequible, dado que subvienen a las necesidades básicas. En cambio, en la obra de esos artistas que trabajan para los ricos ociosos,

---

<sup>868</sup> Ibid. p. 455. Rousseau admite también otras lecturas, como las fábulas de La Fontaine, que cumplen una misión social: en sociedad se precisa una moral en palabras (el catecismo) y otra en acciones (las fábulas), y esas dos morales no se parecen.

<sup>869</sup> Hay que evitar en Emilio “toda noción de las relaciones sociales que no están a su alcance”. No se trataría para Rousseau de una abstracción pura, sino de una estrategia educativa, hasta que “el encadenamiento de los conocimientos os fuerce a mostrarle la mutua dependencia de los hombres”. No se olvide que “el conocimiento real de las cosas puede ser bueno, pero el de los hombres y sus juicios vale todavía más; pues en la sociedad humana el mayor instrumento del hombre es el hombre. ¿Para qué dar a los niños la idea de un orden imaginario completamente contrario al que se encontrarán establecido...?”, *ibid.*, p.456-457.

“el mérito de esos vanos trabajos está en la opinión, su precio mismo forma parte de ese mérito.”<sup>870</sup>

Esta jerarquía de las artes es planteada también por su grado de dependencia, recordando en esto la jerarquía aristotélica, según la cual la dependencia de la naturaleza marcaría el nivel más bajo, y el conocimiento puramente filosófico el más alto:

“Este orden (...) es semejante al precedente y está sometido a la misma inversión en la estima de los hombres.”<sup>871</sup>

Es decir, contra Aristóteles, no es el saber teórico el más estimable; los hombres han invertido la jerarquía natural de la *tekne* y el saber:

“La primera y más respetable de todas las artes es la agricultura. Yo pondría la forja en segundo término, la carpintería en tercero, y así sucesivamente.”<sup>872</sup>

Si Aristóteles oponía lo primero para nosotros de lo primero en el orden del ser (lo más real), Rousseau establece que lo primero para nosotros es la opinión pública sobre las artes, que valora más lo menos útil; en cambio, lo primero en el orden de la naturaleza es aquello cuya utilidad nos procura algo necesario. Opinión y necesidad son las categorías que delimitan esta oposición. Un hombre en sociedad se dejaría corromper por la opinión dominante; un hombre aislado sabría valorar lo realmente importante. Este hombre social es aquí, preferentemente, el parisino:

“Toda esa gente tan orgullosa de su talento en París no sabrían nada en nuestra isla, serían nuestros aprendices.”<sup>873</sup>

En segundo término, la cuestión de la técnica introduce el problema de la evolución social planteada en el *Segundo Discurso*. En el *Emile*, Rousseau distingue “la sociedad de las artes” de “la sociedad del comercio” y “de los bancos”, la primera basada en el intercambio de industria, la segunda en el de productos, la tercera en el intercambio de signos y de dinero. En el *EOL*, Rousseau remarcaba la diferencia y evolución entre las sociedades en orden a la introducción de la escritura alfabética fenicia, escritura que introduce racionalidad en detrimento de la vitalidad pasional del habla:

“A medida que las necesidades crecen, que los negocios se complican, que las luces se extienden el lenguaje cambia de carácter”<sup>874</sup>.

El signo escrito desvirtúa la realidad natural de la palabra, que se sustenta más en la pronunciación que en la articulación. La escritura alfabética implica una mayor

---

<sup>870</sup> Ibid. p. 457 “El precio del capricho en contradicción con el precio derivado de la utilidad real”, Ibid.

<sup>871</sup> Ibid. P.459.; ver, Aristóteles, *Metafísica*, I, 981b 13- 982b 30

<sup>872</sup> Ibid. p. 460. Sin embargo, el artesano es más libre que el agricultor, pues la parcela de éste puede estar a disposición de todo aquel que se quiera enseñorear, mientras que el artesano “coge sus brazos y se va”. Pero, en cualquier caso, “la agricultura es el primer oficio del hombre, es el más honesto, el más útil y, en consecuencia, el más noble”, p. 470. Emilio será primero agricultor, pero también aprenderá un oficio; el trabajo manual no sólo ennoblece, sino que precave ante la eventualidad de la desposesión de la tierra.

<sup>873</sup> Ibid. p. 461.

<sup>874</sup> *EOL*, V, p. 384

convención y un progresivo alejamiento de los rasgos más naturales de la lengua. Dicho de otra manera, implica una eliminación de la particularidad lingüística y una homogeneización de las diferencias:

“Se escriben las voces y no los sonidos: ahora bien, en una lengua acentuada son los sonidos, los acentos, las inflexiones de toda especie quienes dan su mayor energía al lenguaje, y hacen de una frase, por otra parte común, propia solamente por el lugar donde está.”<sup>875</sup>

Recuérdese que, según esta versión, la escritura alfabética fue inventada para salvar las diferencias idiomáticas:

“Esta manera de escribir, que es la nuestra, debió de ser imaginada por pueblos comerciantes que viajaban a diversos países y teniendo que hablar varias lenguas, se vieron forzados a inventar caracteres que pudiesen ser comunes a todos.”<sup>876</sup>

La distinción de los tres tipos de sociedad en orden a la noción de intercambio permite, a su vez, mostrar el origen convencional del lenguaje y la sociedad:

“Ninguna sociedad puede existir sin intercambio, ningún intercambio sin medida común, y ninguna medida común sin igualdad. Así, toda sociedad tiene por primera ley alguna igualdad convencional, sea entre los hombres, sea entre las cosas.”

Todas las sociedades se han dado una medida de intercambio, al punto que es posible hablar de la moneda, en sentido extenso, como primera convención:

“La igualdad convencional entre las cosas ha hecho inventar la moneda, pues la moneda no es más que un término de comparación para el valor de las cosas de diferentes especies, y en ese sentido la moneda es el verdadero lazo de la sociedad.”<sup>877</sup>

Esta igualdad convencional ha sido representada por diversos significantes: el ganado, los moluscos, el hierro, el cuero... elementos todos naturales. La conversión del metal en dinero, por razones prácticas, conllevaría un proceso de arbitrariedad no sólo en el orden del significante, sino incluso en el orden político, afectando a la idea de igualdad misma que debiera sustentar estos intercambios:

“La marca de la moneda no es más que un atestado de que la pieza así marcada es de tal peso, y sólo el príncipe tiene derecho de acuñar moneda, dado que sólo él tiene derecho a exigir que su testimonio sea autoridad entre todo un pueblo.”<sup>878</sup>

---

<sup>875</sup> Ibid., p. 388.

<sup>876</sup> Ibid., p. 385.

<sup>877</sup> *Emile*, III, p. 461.

<sup>878</sup> Ibid. p. 462, ver n.1. Lo que no impide que el mercado haga subir o bajar su valor, independientemente de la voluntad del gobernante. Esto muestra que “todas las operaciones que se hacen sobre las monedas para fijar el valor no son sino imaginarias”, “*Le luxe, le comerse et les arts*”, *Fragments politiques*, p. 520.

Ahora bien, esta consecuencia política que analizaremos más tarde, no es más que un caso dentro de un proceso de institución social de los signos cuya responsabilidad última recae en este proceso de inscripción que llamamos escritura y, sobre todo, en su forma más universal y abstracta que es, la escritura alfabética, de la que el dinero es su trasunto económico. Los paralelismos de este proceso debieran permitirnos entender,

“cómo los signos hacen descuidar las cosas, cómo de la moneda han nacido todas las quimeras de la opinión, cómo los países ricos en dinero deben ser pobres en todo.”<sup>879</sup>

El rechazo del dinero y de la escritura están en consonancia con la reivindicación del trueque y del habla, signos naturales. Recordemos que en *Julie* se exponían las bondades de un sistema de producción basado exclusivamente en la economía agrícola y sustentado más en el trueque que en las transacciones económicas (asumidas, sin embargo). Ya en *L'Économie politique* dibujaba Rousseau un panorama apocalíptico de la deriva económica de la civilización:

“La agricultura sacrificada al comercio (...) la mala administración de los fondos públicos del Estado (...) la consideración se cuenta con las pistolas y la virtud se vende a precio de dinero: estas son las causas sensibles de la opulencia y de la miseria.”<sup>880</sup>

La ligazón entre lenguaje, sociedad y política muestra un mismo problema: el de la alienación humana. Cabe preguntarse entonces cómo debemos educar a nuestro Robinson para no caer en esta espiral. Y en este punto Rousseau no va a dejar de sorprendernos:

“La primera idea que hay darle es menos la de la libertad que la de la propiedad.”<sup>881</sup>

El lector del *Segundo Discurso* no puede menos que preguntarse cuál es la razón de este postulado. Lo primero que hay que señalar al respecto es que el derecho de propiedad no es natural, como piensa Locke, pero sí que es principio constituyente de toda sociedad:

“La propiedad es el fundamento de la sociedad civil.”

La propiedad es una convención instituyente del hecho social que,

“se remonta naturalmente al derecho del primer ocupante por el trabajo.”<sup>882</sup>

---

<sup>879</sup>

Ibid.

<sup>880</sup>

*Discours sur l'économie politique*, p. 259.

<sup>881</sup>

*Emile*, II, p. 330. Sobre el papel de la propiedad privada en Rousseau ver Launay, 1971, pp.219-

220.

<sup>882</sup>

*Discours sur l'économie politique*, p. 470, *Emile*, II, p. 333; del mismo modo en el *Seconde Discours*: “Es únicamente el trabajo el que da derecho al cultivador sobre lo producido en la tierra que trabaja”, p. 173. La idea está en Locke: “Cualquier cosa que el hombre saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo es, por consiguiente, propiedad suya”; conviene recordar que este no es un derecho ilimitado: “La misma ley de la naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esta propiedad (...) Todo aquello que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello

A lo largo de su obra Rousseau va a asumir este derecho, del mismo modo que va a rechazar en todo momento cualquier forma de acumulación de riqueza. La famosa frase del *Segundo Discurso* sobre el vallado de la tierra adquiere desde aquí un sentido algo diferente y actual, pues apuntaría más bien al error de toda sociedad que se constituya sobre bases económicas antes que políticas, de ahí la ilegitimidad del Estado así constituido en el *Segundo Discurso*. La cuestión de cómo debe concebirse entonces la propiedad en un programa político la dejaremos por tanto para el próximo capítulo, pero no podemos obviar el papel que juega la idea de propiedad en el programa educativo de Emilio, que debe ser considerado en esta perspectiva evolutiva de las capacidades y asociado a los requerimientos propios del *amour de soi*.

Emile podrá disponer por tanto de su terreno –esta es la forma de propiedad en que Rousseau está pensando– porque deberá relacionarse con la tierra mediante la agricultura –aunque no se nos dice cómo tendrá acceso a una parcela<sup>883</sup>–. Pero en el paso del derecho a la realidad, Rousseau nos va a mostrar, implícitamente, la génesis social del trabajo artesanal:

“La agricultura es el primer trabajo del hombre; el más honesto, el más útil (...) Yo no digo a Emile: aprende la agricultura; él la sabe (...) es por ella que ha comenzado (...) Yo le digo: cultiva la herencia de tus padres, pero si pierdes la herencia, o si no tienes nada, ¿qué hacer? Aprende un oficio.”<sup>884</sup>

El artesano aparece aquí como hijo histórico de la desposesión, como sustitutivo social del hombre natural, que preserva su capacidad de adaptación al medio pero que carece de propiedad. Se trata de una segunda forma de autosuficiencia. El valor de la técnica es, sin embargo, muy superior al de otros conocimientos teóricos que en esta edad no convendrían a Emilio, cuya educación en este punto consistiría en entender la función natural de las artes y en practicarlas en lo posible. El siguiente paso sería comprender la necesidad y el valor de los intercambios mutuos y de las relaciones sociales porque,

“un ser aislado, sin tener que ver con nada y bastándose a sí mismo, no podría ser más que miserable.”<sup>885</sup>

---

de lo que le está permitido apropiarse mediante su trabajo. Más todo aquello que exceda lo utilizable, será de otros”, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690), Alianza, Madrid, 2008, pp. 56-57, 59.

<sup>883</sup> “En qué rincón de la tierra podréis decir: yo soy mi amo y aquel terreno me pertenece (...) ¿Creéis que el país donde está siempre permitido ser un hombre honesto es tan fácil de encontrar? Si hay algún medio legítimo y seguro de subsistir (...) es vivir del trabajo de sus manos cultivando su propia tierra”, *Emile V*, p. 835. No sería fácil encontrar ese lugar para el que Rousseau, por cierto, da un plazo de dos años a Emilio; pero aunque no puede en ningún momento identificarlo, lo sitúa en Europa. Debiera ser un lugar preservado del fanatismo y de la codicia económica. Rousseau está, premonitoriamente, proyectando su futuro.

<sup>884</sup> Ibid., III, p. 470.

<sup>885</sup> Ibid. p. 467. esta misma apreciación vale, según Rousseau, para un “Estado miserable”, que sería aquél en el que “los ciudadanos sean bribones por necesidad”, en tal caso “no es al malhechor a quien hay que colgar, es a aquél que le ha forzado ha serlo”, p. 468. Rousseau vaticina el fin de “las grandes monarquías de Europa” por efecto de un principio un tanto hipocondríaco: todo estado que brilla está en su declive; pero dice que va a guardar silencio sobre las razones más particulares de esta máxima. A nuestro juicio, se trata de una denuncia en toda regla de la riqueza. Un poco más adelante podemos leer: “Cuando un hombre es rico (...) roba a los otros”, pp. 468-469. Podríamos concluir que para Rousseau la propiedad no es robo, pero sí la riqueza.

Esta afirmación pone, en buena parte, fin a las enseñanzas de Robinson. El intercambio es fundamental para la subsistencia misma y la relación social está en su base. Emilio aprenderá a ser agricultor y un oficio, pues además de darle más posibilidades de subsistencia, y, por tanto, más independencia, le permitirá una posterior integración social plena. Pero en realidad, Rousseau no piensa tanto en una adaptación de Emilio a una sociedad ya dada, sino en la modificación de los principios sobre los que esa sociedad debiera cimentarse. En la educación práctica de Emilio,

“se trata menos de aprender un oficio para saber un oficio que para vencer los prejuicios que lo desprecian.”

El trabajo manual no propiciaría sólo la autosuficiencia sino que promovería necesariamente una mejor ilustración, pues al practicar un oficio, Emilio comenzará a desarrollar su espíritu crítico ante la desigualdad:

“...Emilio no será mucho tiempo obrero sin sentir por sí mismo la desigualdad de las condiciones.”<sup>886</sup>

De este modo, la capacidad técnica llevaría implícita la conciencia de la alienación del trabajador. Robinson Crusoe se convierte de este modo en un obrero comprometido contra la injusticia social.

### 3.4-La educación sentimental

En la adolescencia Emilio ya estaría en condiciones de incorporarse a la vida plena. Hasta ahora ha estado inmerso en el mero existir, en la conciencia de sí y en su relación con las cosas. Ha vivido en el mundo de los sentidos, aunque ha ido formándose algunas ideas básicas, pero es ahora cuando despierta a su relación con los otros por un imperativo natural, la sexualidad:

“Nacemos, por así decir, dos veces: una para existir y otra para vivir; una para la especie y otra para el sexo.”<sup>887</sup>

Este despertar de la pasión amorosa es la condición de posibilidad de la socialización de Emilio, pues –como sostiene Burgelin– “nada humano le es extraño, despierta a las pasiones, a las relaciones del yo y del tú. Ya no se trata de la conservación que propone la naturaleza, sino del sentimiento hacia el otro.”<sup>888</sup> Este sentimiento amoroso, que en principio es focalizado, debe ser aprovechado para humanizar a Emilio. La labor de la razón será dirigir estas pasiones hacia un fin moral. Este es el esquema de *Julie*, pero aplicable ahora universalmente a la educación del nuevo hombre. La educación sentimental de Emilio se hace por tanto necesaria. Rousseau remarca que es ahora, cuando normalmente se solía dar por acabada, cuando la educación comienza realmente. Hasta ahora había sido -nunca mejor dicho- un juego de niños. Rousseau aprovecha aquí para remarcar la prioridad ontológica del *amour de soi* como principio de todas las pasiones. Principio de conservación, y por tanto de la existencia, el amor al prójimo será una continuación natural de éste:

---

<sup>886</sup> Ibid. p.471, 480.

<sup>887</sup> Ibid. IV, p. 489.

<sup>888</sup> Burgelin, 1971, p. 487.



“...el amor de sí, pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la cual todas las otras no son en cierto sentido más que modificaciones (...) Debemos por tanto amarnos para conservarnos y, por consecuencia inmediata de este sentimiento, amamos lo que nos conserva (...) (amamos) a quienes están cerca”. (Este amor al prójimo se sustenta en la *pitie*) “primer sentimiento relativo que afecta al corazón humano según la piedad.”<sup>889</sup>

El amor es, para Rousseau, un hecho social: el *homme de la nature* no experimenta más allá del sentimiento de su propia existencia: “el amor, en su dimensión moral, está ligado a la emergencia del pensamiento, de la imaginación, de la memoria, del lenguaje también. Resulta de una complicación física (...) supone preferencias, elecciones, comparaciones...”<sup>890</sup>. Como tal hecho social, que presupone un desarrollo cognitivo, Rousseau establece una graduación en la educación amorosa que nos retrotrae a las relaciones entre amor y amistad planteadas en *Julie*:

“El primer sentimiento del que un joven educado cuidadosamente es susceptible no es el amor, es la amistad. El primer acto de su imaginación naciente es enseñarle que hay semejantes, y que la especie afecta antes que el sexo (...) Un joven educado en una feliz simplicidad es llevado por los primeros movimientos de la naturaleza hacia las pasiones tiernas y afectuosas; su corazón compasivo se conmueve ante las penas de sus semejantes.”<sup>891</sup>

Este sentimiento de amistad es un reconocimiento de la debilidad y finitud humana ya que,

“son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones a la humanidad (...) Si algún ser imperfecto pudiera bastarse a sí mismo sería miserable.”<sup>892</sup>

Si la necesidad lleva al interés de la unión social, son nuestras penas y miserias las que sellan el lazo afectivo de la unión moral de los seres humanos. Curiosa ontología la de la piedad, que nos transporta ante el infeliz, y no ante el dichoso: la envidia es amarga, pero la piedad proporciona un extraño placer pues,

“poniéndonos en el lugar de quien sufre sentimos, sin embargo, el placer de no sufrir como él.”<sup>893</sup>

---

<sup>889</sup> *Emile*, IV, p.491-492, 505. Los paréntesis son nuestros. En la *Lettre à Beaumont*, Rousseau insiste en la prioridad y radicalidad de l'*amour de soi* “indiferente al bien y al mal”, p. 936. En el *Seconde Discours*, *amour de soi* y *pitié* son ambos igual de originales y anteriores a la razón, p.126. En el *EOL*, la piedad surge mediante el razonamiento, al igual que sostendrá en *Emile* donde se dice: “Sólo sufrimos cuando juzgamos que él sufre”, IV, p.505.

<sup>890</sup> *Dictionnaire de JJ Rousseau*, “Amour”, p.29.

<sup>891</sup> *Emile*, IV, p. 502.

<sup>892</sup> *Ibid.* p. 503. Y por tanto, digno de compasión. Puede leerse entre líneas la acusación de Diderot. La felicidad solitaria sólo es posible para las deidades, los humanos precisamos del otro, una autarquía solitaria sería signo de inhumanidad. Contra la acusación de misantropía, Rousseau llega a responder alegando una consecuencia estricta de su concepto primigenio de *amour de soi*: “Me amo demasiado para odiar a cualquier otro”, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, sixième promenade, p. 1056.

<sup>893</sup> *Ibid.* , p. 504.

El corolario educativo es importante, pues la educación sentimental será la base afectiva del igualitarismo:

“Enseñad a vuestro alumno a amar a todos los hombres, incluso a quienes le desprecian; haced de suerte que no se sitúe en ninguna clase, sino que se encuentre en todas. Delante de él, hablad del género humano con ternura con piedad incluso, pero nunca con desprecio. Hombre, no deshonres al hombre.”<sup>894</sup>

La complejidad y potencialidad de los sentimientos deben ser canalizadas racionalmente para socializar a Emilio. Y es precisa toda la sutilidad del educador para hacer converger ambas instancias en una única forma de inteligencia-sentiente. Se ve aquí también como Rousseau levanta la viga que sostiene toda su filosofía y que permite unir, constructivamente, naturaleza y sociedad, sentimiento y razón. El desarrollo de la capacidad afectiva e imaginativa promueven las capacidades racionales y morales, pero la inversa no es cierta:

“Hay que hacer pasar por el corazón el lenguaje del espíritu (...) los argumentos fríos determinan nuestras opiniones, no nuestras acciones.”

Aún así, la imaginación debe ser educada y controlada, no podemos dejarla a su libre juego pues su expansionismo natural nos proyecta objetos inalcanzables, llevándonos a la frustración; y, sin embargo, la imaginación es necesaria para la empatía emocional. Aquí, el engaño y la ficción son necesarios, lo que nos lleva nuevamente a la función educativa de los espectáculos:

“Ofreced a los jóvenes espectáculos que los contengan, y no espectáculos que los exciten; engañad su imaginación (...) (al joven) Hay que conmoerlo y no endurecerlo con el aspecto de las miserias humanas (...) Lo que se ve demasiado no se puede imaginar, y es sólo la imaginación la que nos hace sentir los males de otro.”<sup>895</sup>

El material humano es por tanto muy delicado y el equilibrio entre naturaleza y sociedad requiere acudir constantemente a ambos expedientes:

“Si sólo hubiera que escuchar las inclinaciones y seguir las indicaciones, eso sería fácil. Pero hay tantas contradicciones entre los derechos de la naturaleza y nuestras leyes sociales, que para conciliarlas es preciso deformar y tergiversar sin cesar: hay que emplear mucho arte para impedir que el hombre social sea completamente artificial.”<sup>896</sup>

Aquí se ve la paradoja de la educación, una forma de sutil artificio para socializar al ser humano provocando el desarrollo de su propia naturaleza – ¡lo que anularía la artificiosidad misma de la educación!-. La educación estética del nuevo hombre sería

---

<sup>894</sup> Ibid. p.510.

<sup>895</sup> Ibid. p.517. Los paréntesis son nuestros.

<sup>896</sup> Ibid., p. 640. Aunque este pasaje se da en el contexto de la educación sexual de Emilio, su problemática es ampliable a todo el proceso educativo en nuestra opinión. El problema del ser humano es que está destinado a sobrepasar su naturaleza e, incluso, que no sabemos hasta donde puede llegar.

aquí esencial pues, como sostenía Platón, el amor a lo bello conduce al amor al bien.<sup>897</sup> Para educar el gusto, Rousseau recurre a elementos anteriormente repudiados por él: por un lado, la lectura de los autores clásicos, que formarán positivamente el espíritu de Emilio; por otro, la visita a espectáculos modernos, cuya manifiesta inmoralidad parecía escandalizar a Rousseau; sin embargo, aquí cree que estos efectos negativos son separables, pedagógicamente, de sus posibilidades estéticas y emocionales:

“Le llevo a los espectáculos para estudiar no las costumbres, sino el gusto (...) El teatro no está hecho para la verdad, sino para halagar y divertir a los hombres. No hay escuela donde se aprenda tan bien el arte de agradar e interesar al corazón humano.”<sup>898</sup>

Del mismo modo, las formas sociales de urbanidad pueden ser aprendidas por Emilio, pero naturalizadas, es decir, moralizadas, y no escindidas en formas vacías y teatralizadas de representación social. La cortesía, por ejemplo, tiene un origen natural que es posible y sencillo de seguir:

“La verdadera cortesía consiste en mostrar benevolencia con los hombres; cuando se tiene, se muestra sin dificultad; es quien no la tiene quien se ve forzado a reducir a arte sus apariencias.”<sup>899</sup>

En cambio, la cortesía social no es más que una hipócrita representación que enseña a prescindir realmente de las mismas virtudes que imita. Así lo describió también en su *Lettre à D’Alembert*. No olvidemos que el hombre social usa máscara, o, mejor aún, el hombre social es su máscara, su apariencia:

“El hombre de mundo está completamente en su máscara. No estando casi nunca en sí mismo, permanece siempre extranjero y se siente a disgusto cuando se ve forzado a volver a sí. Lo que él es no es nada, lo que parece lo es todo para él.”<sup>900</sup>

El deseo de agradar es el motor de las acciones del hombre social. Emilio debe aprender a no regirse por el agrado, que hace al hombre dependiente del juicio de los demás, sino por lo correcto. No es bueno lo que me agrada, sino que me agrada lo que es en sí bueno:

“Él no se dirá: me alegro porque me aprueban; sino, me alegro porque aprueban lo que hago bien.”<sup>901</sup>

---

<sup>897</sup> Ibid.V, p. 718: “Por el gusto, el espíritu se abre insensiblemente a las ideas de lo bello en todos los géneros, y al fin a las nociones morales que con el se relacionan”. Según Rousseau, su objetivo “al enseñarle a sentir y amar lo bello (...) es fijar sus afecciones y sus gustos, impidiendo que sus apetitos naturales se alteren, y que no busque un día en su riqueza los medios de ser feliz que debe encontrar más cerca de él”, p.677; sobre el proceso de espiritualización mediante la belleza, ver Platón, *El Banquete*, 211ss.

<sup>898</sup> Ibid, IV, p.677.

<sup>899</sup> Ibid. IV, p. 669. La reflexión sobre la cortesía procede de Duclos, a quien Rousseau cita explícitamente, dando en nota la siguiente reseña: “ *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, par M. Duclos, p. 65”.

<sup>900</sup> Ibid. p. 515.

<sup>901</sup> Ibid. p. 671.

Como se ha apuntado, en esta fase de la educación, la lectura acrecienta su importancia. Ahora ya no se trata de la utilidad, sino de la moralidad. Para ello nada mejor que las lecturas biográficas al estilo de las de Plutarco, autor de cabecera de Rousseau. Estas lecturas biográficas permitirían conocer primero los entresijos del alma humana. Rousseau prefiere que se muestre “lo que pasa por dentro” que no los acontecimientos externos, porque conocer al ser humano significa, primero, conocer sus pasiones y ver cómo le afectan. El progreso de las pasiones es el progreso de las relaciones humanas y la historia humana es la historia del corazón:

“Para poner el corazón humano a su alcance sin correr el riesgo de estropear el suyo (...) leerá en los corazones sin las lecciones de la filosofía (...) Para conocer a los hombres hay que verles actuar. En el mundo se les oye hablar; muestran sus discursos y esconden sus acciones. Pero en la historia éstas quedan al descubierto y se les juzga por los hechos. Sus declaraciones mismas ayudan a valorarlas. Pues comparando lo que hacen y lo que dicen, se ve a la vez lo que son y lo que quieren parecer; cuanto más se disfrazan, mejor se les conoce.”<sup>902</sup>

La máscara social no aguanta el examen histórico y cae ante la incoherencia de las acciones. La máscara es el signo del ser que no se es y que es preciso aparentar: el cortés no es tal, la persona de conversación social esconde su ignorancia...la historia así entendida, como teatro social, ilustra y educa sobre los comportamientos, pero sobre todo de modo negativo porque, desafortunadamente,

“sólo son célebres los malvados, los buenos son olvidados o ridiculizados; de este modo, la historia, así como la filosofía, calumnia sin cesar al género humano.”<sup>903</sup>

La educación sentimental no está en ningún momento exenta de una razón directriz que sitúe la felicidad en el orden de la virtud. La felicidad sensible no es autosuficiente. Aquella felicidad de la que gozaban Julie y Saint Preux carece de los atributos que –al menos desde que Sócrates debatió el tema con Calicles- volcamos sobre la idea de la felicidad, en especial el rasgo de lo permanente. La felicidad sensible, cuando es, es fugaz, sólo cuando no es puede aspirar a esa eternidad, como anhelo:

“Esa felicidad suprema es cien veces más dulce cuando se espera que cuando se obtiene (...) La felicidad de los sentidos es pasajera. El estado habitual del corazón siempre pierde con ella. Habéis disfrutado más por la esperanza de lo que lo haréis en la realidad (...) Nada hay tan bello como lo que no existe (...) Pero todo lo que tiene que ver con el hombre se resiente de su caducidad. Todo es finito y pasajero en la vida humana.”<sup>904</sup>

La finitud es condición de la felicidad sensible y encierra una contradicción pues, a la vez, supone su clausura. Podríamos pensar en una dicha eterna pero,

“si el estado que nos hace felices durara sin cesar, el hábito de disfrutarlo nos quitaría el gusto. Si nada cambia fuera, el corazón cambia; la felicidad nos abandona o lo hacemos nosotros (...) ¿Qué

---

<sup>902</sup> Ibid. p.526.

<sup>903</sup> Ibid. p. 527.

<sup>904</sup> Ibid. V, p. 782 , p. 821.

es un hombre virtuoso? Es aquél que sabe vencer sus afectos. Pues entonces sigue su razón, su conciencia, cumple su deber (...) manda sobre tu corazón, oh Emilio, y serás virtuoso.”<sup>905</sup>

El estoicismo roussoniano no niega, sin embargo, a las pasiones una función positiva: Su sensualismo le lleva a situarlas como eje de su filosofía educativa, negarlas o intentar modificarlas externamente es tarea inútil, al tiempo que contraproducente. Hay que dejar que broten de modo natural, no inducidas socialmente; y hay que aprender a controlarlas, lo que presupone un individuo capaz de desarrollar su autonomía racional y moral:

“No depende de nosotros tener o no tener pasiones; pero sí depende de nosotros reinar sobre ellas. Todos los sentimientos que dominamos son legítimos, todos aquellos que nos dominan son criminales (...) Sé hombre, retira tu corazón dentro de los límites de tu condición. Estudia y conoce esos límites; por muy estrechos que sean, no se es desgraciado dentro de ellos.”<sup>906</sup>

El ideal estoico se confronta otras veces con el ideal político. En el *Emile*, se habla de una libertad moral apolítica:

“La libertad no está en ninguna forma de gobierno, está en el corazón del hombre libre, él la lleva a todas partes consigo mismo.”

Emilio, será libre cuando se libere de la opinión de los hombres:

“...para mí, todas las cadenas de la opinión están rotas (...) ¿Qué me importa mi condición sobre la tierra? ¿Qué me importa dónde esté? Donde hay hombres estoy entre mis hermanos; donde no, estoy en mi casa”.<sup>907</sup>

Este contraste nos muestra que la libertad negativa no es condición suficiente para la humanización de Emilio. Se hace preciso que los hermanos construyan una casa común.

#### **4- El campo y la educación ‘política**

*“Adios París, buscamos el amor, la felicidad, la inocencia; nunca estaremos lo bastante lejos de ti”.*

Cuando se dice que Emilio sería un salvaje adaptado a la ciudad sería más correcto añadir a la vida rural y, a lo sumo, a las ciudades de provincias y no, en cualquier caso, a la gran metrópolis parisina. Aquí, como en *Julie*, se resalta la proximidad entre la vida del campo y los primeros tiempos:

“No te exhorto por eso a ir a vivir a las grandes ciudades, al contrario, uno de los ejemplos que los buenos deben dar a los otros es el de la vida patriarcal y campestre, la primera vida del hombre, la más

---

<sup>905</sup> Ibid., p.821, 818.

<sup>906</sup> Ibid., 819.

<sup>907</sup> Ibid., p.857, 856-857. Burgelin –anotador también de la obra- remarca: “nótese que ‘être chez mes frères’ no quiere decir ‘être chez moi’, como si lo segundo implicara la perfecta soledad, la del hombre en sus comienzos, aquella que Rousseau acabará viviendo en *Les Rêveries*, 857, n.1.

apacible, la más natural y la más dulce para quien no tiene el corazón corrompido.”<sup>908</sup>

Rousseau se dirige a todos los habitantes de la ciudad, recomendándoles hacer uso del campo como sanatorio:

“Las ciudades son la ruina de la especie humana (...) es siempre el campo quien provee su renovación. Enviad por tanto a vuestros hijos a renovarse, por así decirlo, y recuperar en el medio de los campos el vigor que se pierde en el aire insano de los lugares demasiado poblados.”<sup>909</sup>

Cual si del corazón del organismo social se tratara, del campo surge la sangre que fluye hacia las ciudades y, en su retorno, la sangre contaminada se regenera. En este caso la parte constituye el todo, pues es el campo el que hace posible el país del mismo modo que su población constituye la nación. El término *peuple* connota mucho más el medio rural que el urbano; el consejo de Rousseau para quien conocer la idiosincrasia de un país es alejarse de sus centros urbanos:

“Estudad un pueblo aparte de sus ciudades.”<sup>910</sup>

La ciudad es vista como un subproducto del campo, de cuya savia se nutre pero que necesita ser vivificada continuamente por éste para paliar el efecto mortal del detritus civilizado:

“Son las grandes ciudades las que agotan a un Estado y lo debilitan, la riqueza que producen es aparente e ilusoria, mucho dinero y poco efecto.”

Mientras que el campo alimenta a París, su riqueza no revierte en éste. Hasta tal punto llega la gravedad de este desequilibrio que Rousseau sugiere soluciones radicales:

“Francia sería mucho más potente si París fuera aniquilada. No solamente el pueblo mal distribuido no es ventajoso para el Estado, sino que es más ruinoso que la despoblación misma.”<sup>911</sup>

---

<sup>908</sup> Ibid., p. 859.

<sup>909</sup> Ibid. I, p. 277. La problemática no es ficticia. Un tiempo después, Tocqueville decía que: “Francia era ya, entre todos los países de Europa, aquel en el que la capital había adquirido más preponderancia sobre las provincias y absorbía lo mejor de todo el imperio (...) París había terminado por devorar a las provincias”, cfr Chartier, 1995 pp.202-203. A finales del Ancien Régime uno de cada cinco franceses vivía ya en una ciudad; si con Luis XV París había llegado a 500.000, en tiempos de Luis XVI, París alcanza 800.000 habitantes, Baecque et Mélonio, 2005, vol. 3, p. 138-139.

<sup>910</sup> Ibid V, p. 852. Puede decirse que Rousseau modificará la imagen negativa del término pueblo: “Es significativo que Rousseau no haya podido llegar a esta revalorización radical sino mediante el rechazo del progreso y del lujo, por una revalorización del derecho natural y de las repúblicas de Atenas y de Roma”, Art. “Peuple”, Michel Delon (ed.), p.976. Rousseau llega a equiparar en algún momento humanidad y pueblo: “es el pueblo quien compone el género humano”, *Emile*, IV, p. 509, aunque para Burgelin se trata de un contexto de oposición frente a la noción despectiva del pueblo como animal, inculcada por los filósofos y aplicada por los príncipes, Ibid. n.2. Sobre el concepto de *peuple* ver nuestro capítulo IV, apartado 5: “Comunidad cultural y comunidad política”.

<sup>911</sup> Ibid, p. 851, 852.

El desequilibrio producido por la urbe lo es en términos población (superpoblación versus éxodo rural), de riqueza (acumulación versus depauperación) y de moral (vicio versus virtud), y altera el proceso homeostático del cuerpo social y político. El número de habitantes es para Rousseau un elemento determinante en la construcción social, al modo en que lo era para Aristóteles<sup>912</sup>, pero no menos el proceso productivo-económico, sobre el que volveremos.

En definitiva, el campo es el territorio de la verdadera emancipación, no la ciudad. El supuesto urbano de la Ilustración queda aquí completamente revocado. Si Emilio debe ser educado en el campo es para precaverle de la degeneración moral de la *civitas* y, en realidad, para permitir un mayor control y autoridad de la figura omnipresente del preceptor.<sup>913</sup>

El rechazo de la ciudad está acompañado de una exhortación al viaje. Viajar es un modo de humanizarse mediante el conocimiento de otras gentes y usos. Así hablaba Montaigne y no con menos entusiasmo Descartes encomendaría tiempo después parte de su educación al gran libro del mundo. En realidad, en esto Rousseau era también hijo de su época; según Hazard la Europa del siglo XVIII se había vuelto viajera:

“El humor de los italianos volvía a ser viajero (...) los franceses eran móviles como el azogue (...) Los alemanes viajaban, era su costumbre (...) Los ingleses viajaban; era el complemento de su educación (...) franqueaban el estrecho y emprendían el gran viaje.”<sup>914</sup>

Los beneficios educativos del viaje habían sido expuestos por Locke en estos términos: “El primero, consiste en estudiar las lenguas extranjeras; el segundo, en hacerse más sabios y más prudentes frecuentando los hombres y conversando con gentes que, por el temperamento, los trajes y las costumbres, difieren unos de otros”<sup>915</sup>.

Por eso mismo, no era partidario de la costumbre inglesa del viaje como corolario de la educación, pues la edad establecida, entre los 16 y los 21 años, según dice Locke, no permite el aprendizaje de idiomas ni propicia la compañía pedagógica del preceptor que él prescribía para estos viajes.

Ahora bien, Rousseau piensa sobre todo en los viajes por el interior de los países, al margen de las grandes capitales, transitadas por el turismo de élite. Si para conocer al hombre hay que conocer diferentes poblaciones humanas, para conocer un país y sus hombres hay que viajar por él y conocer sus pueblos. El viaje serviría a la educación etnológica y moral del ser humano, pero también a su educación política – de ahí la inserción del extracto del *Contrato Social*-. Como ya hemos dicho, Rousseau ha criticado el falso cosmopolitismo de quien no ha viajado más que mediante los libros. A la excursión “cosmolectra”, en la que para Rousseau no hay expansión real del espíritu, Rousseau opone una introspección etno-antropológica que permitiría

---

<sup>912</sup> “...es difícil, tal vez imposible, que la ciudad demasiado populosa sea regida por buenas leyes”, Aristóteles, *Política*, VII, 1326a, 7-8 .Pero tampoco ha de ser tan pequeña que no alcance la autosuficiencia (1326b, 11). Rousseau sugiere en el *Emile* la importancia humanizadora de una sociedad pequeña, de diez hombres, sobre la que Emilio podría aprender el valor de los intercambios mutuos, *ibid.*, III, p. 466.

<sup>913</sup> “Emilio no es rey ni yo Dios (...) Nadie sabe mejor que nosotros estar en su sitio ni desea menos abandonarlo. Nosotros sabemos que la misma tarea es dada a todos, que cualquiera que ama el bien con todo su corazón y lo hace con toda su capacidad la ha cumplido”. Nótese el interés por no confundir su educación con una educación principesca: “Si fuéramos reyes, no seríamos ya bienhechores”, *Ibid.*, V, p. 849.

<sup>914</sup> Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988 (Paris 1961), p. 19.

<sup>915</sup> J. Locke, *Pensamientos sobre la educación*, p. 271. No debe olvidarse la influencia de Montaigne: “Se logra una extraordinaria claridad, para el juicio humano, de la frecuentación del mundo (...) ese gran mundo (...) es el espejo donde debemos mirarnos para conocernos de bon biais. En suma, ese quiero que sea el libro de mi escolar”, *Essais*, I, XXVI, O.C., pp. 156-157.

humanizar la mirada. La tipología del cosmopolita que rechaza Rousseau es, probablemente, la misma que Hazard describe:

“Los franceses (...) se engañaron sobre el sentido de la palabra cosmopolita. Resulta, en efecto, que el cosmopolita, aunque fuese sin saberlo, era el que pensaba a la francesa: entraba en una tribu, formaba parte de una especie, era también ciudadano de una nación, de una nación que comprendía a los civilizados de todas las naciones y cuyos miembros se sentían unidos por una comunidad de lenguaje y aún de vida (...) El príncipe de Ligne dice que tiene tantas patrias que no sabe ya bien a cuál pertenece (...) En realidad, por la lengua que habla y escribe, por su ser entero, pertenece a la minoría que encuentra en todas partes y que, en todas partes, le da la ilusión de estar en compañía familiar, a la minoría que confunde París con Cosmópolis.”<sup>916</sup>

Según esta afirmación, ser cosmopolita era, en realidad, reproducir los elementos de la cultura francesa, su lengua y formas urbanas sobre todo, al margen de la realidad cultural en la que se encuentre el viajero. Sin duda, Rousseau rechaza este modelo por las mismas razones que, por ejemplo, rechazaba la implantación del teatro en Ginebra, mostrando su divergencia con las estrategias ilustradas. Emilio debería aprender a ver mundo y a hacerse hombre de otro modo: viendo con sus propios ojos, en lugar de imponer un modo de mirar: sólo así podrá conocer a los hombres. El viaje al interior del ser humano no es, para la mirada antropológica, sino el viaje al interior de los países:

“Es en las remotas provincias, donde hay menos movimiento y comercio, donde los extranjeros viajan menos, donde los habitantes se desplazan menos, cambiando menos de fortuna y de estado, donde hay que ir a estudiar el genio y las costumbres de una nación”.<sup>917</sup>

No se trata de un turismo de divertimento, que es a lo que en realidad se dedicaban los nobles que tenían la posibilidad de una educación particular, a los que el entretenimiento social o, en su caso, un cierto gusto exotista les impedían ver la realidad que tenían delante:

“En cada país se ocupan de otro siglo; es como si se ocuparan de otro país.”<sup>918</sup>

En estos casos el hombre deviene extranjero por su incapacidad de observar sin prejuicios el mundo que tiene antes sus ojos. La mirada pseudo-histórica y barbarizante

---

<sup>916</sup> Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Universidad, Madrid 1985, p. 387-388.

<sup>917</sup> *Emile*, V, p. 850. Al rechazo del cosmopolitismo de libro (quien ha leído no ha viajado) se une el rechazo del hombre de mundo, quien “está todo entero en su máscara”, y por tanto es extraño a sí mismo IV, p. 515. Todorov ha señalado la ambigua relación de Rousseau con el cosmopolitismo, así por ejemplo Rousseau dice que el patriotismo y la humanidad son dos virtudes incompatibles (*Lettres écrites de la montagne*, p. 706, segunda nota del autor), pero también elogia a “algunas almas cosmopolitas que franquean las barreras imaginarias que separan a los pueblos” y que “que abrazan a todo el género humano en su benevolencia” (*Seconde Discours*, p. 178). La conclusión de Todorov es que, en muchos casos, Rousseau rechaza “a los presuntos y no a los verdaderos cosmopolitas”, pero aunque Rousseau “nunca renegó de su apego a los principios universalistas” lo que hace es colocarse en diferentes enfoques y “describir sus distintas características”, *Frágil felicidad*, Gedisa Barcelona, 1987, pp. 43-47.

<sup>918</sup> *Ibid.* Compárese esta afirmación con su descripción de los caracteres nacionales en relación con los viajes: un francés va a ver al artista eminente del lugar; un inglés se hace dibujar alguna antigüedad, un alemán enseña su álbum de viajes a los sabios... pero un español estudia las costumbres y el sistema de gobierno para darle una utilidad en su país; esto es así, según Rousseau, porque a mayor atraso, mayor búsqueda de lo útil en detrimento del ornamento cultural, p. 829 y n. 1- sobre los dos conocidos españoles de Rousseau, Carrión y Altuna, a partir de los cuales realiza esta generalización-.



pervierte aquí la aproximación y empatía antropológica. Pero para ello habría que saber observar bien y, según Rousseau, ese arte ya se ha perdido. Los antiguos, en cambio, viajaban y leían poco, pero eran mejores observadores que nosotros. Al atribuir a Homero, o a historiadores como Herodoto, una mayor fidelidad descriptiva que a sus contemporáneos, podemos dudar sobre si lo que Rousseau entiende por observar tiene una connotación puramente empírica; la antítesis es elocuente: mientras Homero “nos transporta al país que describe” y Herodoto “pinta las costumbres” mediante narraciones; los historiadores actuales, “cargan sus libros de retratos y de caracteres.”<sup>919</sup> En realidad, es su capacidad literaria lo que elogia y su capacidad humanizadora; no se trata sólo de la mera proximidad con los orígenes, sino del estilo narrativo plasmado literariamente, cuya fuerza y viveza parece transportarnos a la realidad descrita, devolviéndola a la vida. Claro que esto es efecto también del aislamiento cultural, pues los antiguos percibían mejor las diferencias dada la separación en que vivían las poblaciones y la escasa fluidez de los contactos; pero hoy, la mezcla cultural no permite percibir estas diferencias fácilmente, por lo que los retratos de nuestros historiadores tienen menor efecto sobre nosotros al ser poco definitorios de las poblaciones. Así que en nuestro caso, el viaje a provincias sería el análogo de aquellas observaciones literarias de los antiguos. En los lugares más apartados de un país encontraríamos esa proximidad primigenia con los orígenes humanos y nacionales: Galicia muestra mejor lo español que Madrid -sostiene Rousseau- por la pureza de sus costumbres y por el (débil) efecto que el gobierno de la nación produce en los márgenes de su dominio. Si, por un lado, en su reencuentro con lo popular, Rousseau puede propiciar elementos de reflexión para posteriores nacionalismos,<sup>920</sup> al sugerir la pureza cultural de una cierta periferia de las grandes capitales –aunque como representativa, no se olvide del conjunto de la nación- parece indudable que estas diferencias etnológicas entre el campo y la ciudad no se representan en su pensamiento como soporte de una ideología nacionalista, sino como elemento crítico del mundo urbano y de su propio contexto histórico-político; dicho brevemente, la causa es más bien el mal gobierno y no las diferencias culturales internas supuestamente irreconciliables; aquí, siguiendo a Montesquieu, lo que le interesa aquí sobre todo es el efecto de la acción de gobierno sobre la población:

“Nada significa ver la forma aparente de un gobierno maquillado por el aparato de la administración y por la jerga administrativa si no se estudia también su naturaleza por los efectos que produce sobre el pueblo.”<sup>921</sup>

---

<sup>919</sup> Ibid., p. 829.

<sup>920</sup> La cita sobre Galicia en *Emile V*, p. 830. La preocupación de Rousseau por la mezcla cultural le lleva a entrever una Europa cada vez más homogénea como un hecho negativo, del que culpa en primera instancia a las invasiones bárbaras, al punto que hoy hay “cien veces más relación entre Europa y Asia de la que antiguamente había entre la Galia y España: Europa sola esta más esparcida que la Tierra entera hasta hoy”, *ibid.* Estas ideas, o las expuestas sobre la pureza del mundo rural, junto a la preferencia de Rousseau por los pequeños Estados según el modelo de la polis, han llevado a algunos autores a presuponer que Rousseau podía estar proponiendo una involución hacia una Europa más fraccionada, al gusto de algunos nacionalismos actuales; a este respecto, Xavier Palacios, *Modernidad y nacionalismo: método y utopía en el pensamiento de JJ Rousseau*, Instituto de estudios sobre nacionalismos comparados, Vitoria, 1992., cap IV, “El espíritu de las naciones”, pp. 71-143. Este autor se propone reconstruir, en clave nacionalista, “la historia que JJ Rousseau no escribió, pero que dejó perfilada” (p. 79). Como el mismo autor reconoce, Rousseau no escribió esa historia, aunque otros pretendan reescribirla por él.

<sup>921</sup> Ibid., p. 852.

El problema es que Montesquieu se ha quedado en los hechos, en la descripción de las relaciones particulares en cada nación entre las costumbres, el derecho y el gobierno, pero “es preciso saber lo que debe ser para juzgar bien lo que es.”<sup>922</sup> Precisamente la inserción del extracto del *Contrato social* en este capítulo muestra, a nuestro juicio, que la deriva en la significación del término *peuple* que se aprecia en esta obra tiene un desarrollo posterior en su teoría política. Pero el *Emile* sólo puede constatar las contradicciones entre lo real y lo ideal y anhelar su superación en el orden político:

“¿Leyes? ¿Dónde las hay? ¿Y dónde son respetadas? (...) Si te hablara de los deberes del ciudadano, tu me preguntarías quizás dónde está la patria (...) Te engañarías, porque quien no tiene una patria tiene al menos un país (...) ¿Dónde está el hombre de bien que no deba nada a su país? Sea quien sea, le debe lo más precioso que hay para el hombre: la moralidad de sus acciones y el amor a la virtud? (...) No es cierto que no se extraiga ningún provecho de las leyes, éstas le dan el valor de ser justo (...) Te importa estar donde puedas cumplir tus deberes.”<sup>923</sup>

Como sostiene Burgelin, todo el proceso de educación de Emilio puede ser concebido, según el esquema de ascenso y descenso propuesto en la República para la educación de los gobernantes. Pero en este proceso que va de lo físico a lo intelectual, que es también el que va del individuo a la sociedad, Emilio no se transforma en un intelectual, sino un campesino (aquí casi sinónimo de ciudadano) dispuesto, eso sí, a dirigir el país en cualquier momento. El mito de la antigüedad se despliega con toda su fuerza en esta imagen del mundo romano que Rousseau querría para Emilio:

“Recuerda que los romanos pasaban del arado al consulado. Si el príncipe o el Estado te llama al servicio de la patria, deja todo para ir a ocupar el puesto que te asigna la honorable función de ciudadano.”<sup>924</sup>

Esta síntesis de la integración campestre-política justificaría la educación de Emilio pero, ¿justificaría a Rousseau? Obsérvese que, solapado con la exhortación a la integración social y política, Rousseau incluye un breve discurso autojustificativo:

“Todos los hombres que se retiran de la gran sociedad son útiles precisamente porque se retiran de ella, pues todos sus vicios le vienen de ser demasiado numerosa. Todavía son útiles cuando pueden traer a los lugares desiertos la vida, la cultura y el amor de su primer estado.”<sup>925</sup>

Rousseau se aleja para que Emile se pueda acercar. El autor precisa separarse de su objeto, pero su evocación de otra vida anterior y más simple tiene una utilidad social que debe ser aprovechada a través de su obra. A partir de esta sublimación de la vida campestre y patriarcal, Baczko ha hablado de “sentimentalización artificial” en Rousseau, fruto de una reacción conservadora, entendido aquí el término conservador no como sinónimo de inmovilismo sino como reacción nostálgica ante la amenaza de desaparición del sistema de valores, mentalidad y sensibilidad de un mundo tradicional:

---

<sup>922</sup> Ibid. p. 836-837. Sobre Montesquieu ver p. 836 y 850-851.

<sup>923</sup> Ibid. p. 857-858.

<sup>924</sup> *Emile*, V, p. 860. ver Burgelin, 1971, p. 488.

<sup>925</sup> Ibid. p. 859

“Ese mundo (...) ofrecía condiciones históricas favorables a la emergencia de perspectivas retrospectivas a partir de las cuales ciertos aspectos de las comunidades precapitalistas podían ser percibidos, revalorizados y opuestos a las nuevas relaciones económicas y sociales. Por efecto del contraste, la racionalidad abstracta de esas relaciones, la reificación de las relaciones humanas, el universalismo y la uniformidad de las formas culturales dan una nueva luz a la vida colectiva fundada sobre lazos de persona a persona, las relaciones concretas y significantes del hombre con las cosas y la naturaleza, el carácter afectivo de la integración del individuo en la comunidad, la estabilidad de las condiciones sociales, el rol regulador de los valores morales y de las costumbres en la sociedad.”<sup>926</sup>

Lo llamativo, para Baczko, es que “esta sublimación es operada por un ideal que sólo se explica por la realidad social que rechaza y por la rebelión que produce. Es extremadamente característico que el relato de la ‘vida campestre y patriarcal’ se haga a menudo desde el exterior de esta misma vida.”<sup>927</sup> Sin duda, la utopía rural de Rousseau debe ser consignada dentro de esta relación de oposición y crítica a la modernidad en términos generales, recordando en cualquier caso que esta ruralización tiene aspectos sustantivos que se derivan de su idealización de los primeros estadios de las sociedades humanas. La supuesta exterioridad de Rousseau respecto al objeto que idealiza, es decir, el relato bucólico de un hombre de cultivada urbanidad, muestra la situación siempre ambigua y precaria de nuestro autor, sometido a la intemperie de todas las críticas. Ahora bien, hasta ahora Rousseau ha establecido los elementos que deben configurar la readaptación social del ser humano, soslayando las condiciones políticas de su actividad social. Es hora ya de que busquemos en estas condiciones las explicaciones que permitan completar su crítica y sustanciar su proyecto completo de reforma del género humano.

---

<sup>926</sup> Baczko, 1974, p.343.

<sup>927</sup> Ibid. p. 345.

#### IV- ROUSSEAU ESCRITOR POLÍTICO

“Los que quieran tratar separadamente la política y la moral no entenderán nunca nada de ninguna de las dos.”

##### **1 - “Todo pasa por la política”: el problema de la unidad de la obra**

Cuando se habla de Rousseau como escritor político, la inquietud sobre la unidad de su obra se cierne sobre el comentarista. ¿Cómo hacer compatible la visión del *Segundo Discurso* con la del *Contrato social*? ¿Es posible sostener a un tiempo el rechazo de las causas de la alienación humana, entre ellas las formaciones políticas modernas, y promover a un tiempo un proyecto político de reinstauración de la unidad perdida del ser humano? Aunque Cassirer se lo adjudica a Rousseau, es sobre la condición misma de la razón humana sobre la que este autor plantea el dilema:

“El hombre que medita es un animal depravado’. Pero es sobre un aspecto completamente diferente que Rousseau se nos presenta cuando penetramos en la esfera de ideas del Contrato social; ahí, nos encontramos en presencia de un cambio radical, un verdadero giro en las ideas, giro que, en todo tiempo ha provocado el asombro de los intérpretes del pensamiento de Rousseau.”<sup>928</sup>

Para algunos autores, parece que la solución ha sido reducir el valor de alguna obra para mantener las pretensiones de sistematicidad; este es el caso de Mornet que ha llegado a considerar que el *Contrato social*, más que la culminación política de sus ideas filosóficas, era una especie de ensoñación utópica:

“Hoy en día se le da a la obra mucha más importancia de la que le daba el mismo Rousseau. Para Rousseau no era más que un fragmento de un gran tratado sobre las *Instituciones políticas* y no, en absoluto, el evangelio de su doctrina. Era una pura especulación teórica destinada a fijar un ideal abstracto que él sabía perfectamente irrealizable.”<sup>929</sup>

Cassirer y Mornet suscitan aquí dos problemas: uno, el de la unidad teórica de su obra y, otro, el engarce último del *Contrato social* en su sistema. Hasta qué punto son el mismo depende de en qué medida consideremos sólo al *Contrato social* incompatible con el resto de la obra, pues es evidente que el *Emilio* desborda ya las aparentes constricciones de los dos Discursos. En defensa de la unidad de la obra, Weil ha respondido de este modo:

“La teoría política (...) es, filosóficamente, perfectamente coherente y sensata (...) es la teoría de un hombre que no ha vencido la contradicción fundamental entre su corazón y su cerebro. Su teoría es, y se quiere, irrealizable. Es demasiado tarde para reformar el Estado y los Estados (...) La educación (...) no puede conducir más que al aislamiento (...) No hay revolución deseable.”<sup>930</sup>

Para Weil hay coherencia sistemática, pero la conclusión filosófica sería la imposibilidad de realización del proyecto político y el abocamiento a la soledad que explicaría los escritos autobiográficos del autor; ahora bien, según esta explicación, Rousseau el solitario se explicaría en último término no por un defecto de su personalidad, sino por una imposibilidad de realización social del *homo politicus* que lleva a esa “locura razonable” de su proyecto político:

---

<sup>928</sup> E. Cassirer, *L'unité dans l'oeuvre de Rousseau*”, en *Pensée de Rousseau*, p. 43. Según Derathé, este es un lugar común de la crítica desde el siglo XVIII, OC III, Introductions, XCII.

<sup>929</sup> Mornet, 2010, p. 96.

<sup>930</sup> Eric Weil, “*Rousseau et sa politique*”, en *Pensée de Rousseau*, pp.26-27.

“Si la actitud de Rousseau es loca, se expresa razonablemente, aún más, hay que decir, ella fue capaz de producir un nuevo concepto de la razón. El contrato social, la ley, la voluntad general, la igualdad, no son sueños de un alienado.”<sup>931</sup>

Al mismo Cassirer no se le escapa, respecto a la cuestión de la unidad de la obra, que el *Contrato social* es una continuación del resto de su obra:

“(Rousseau) ha afirmado y defendido sin descanso la unidad de su obra. Para él el *Contrato* no desmiente las ideas principales que había defendido en sus dos respuestas a las cuestiones puestas en concurso por la Academia de Dijon: no hace sino desarrollarlas lógicamente, deduciendo todas las consecuencias que estaban contenidas en germen.”<sup>932</sup>

Debemos, por tanto, examinar brevemente el recorrido filosófico de Rousseau, para verificar la tesis de Cassirer. Enmarquemos este recorrido en lo que Rousseau declara como su gran proyecto filosófico, las *Institutions politiques*, ambicioso empeño nunca culminado. Según el autor de *las Confesiones* este proyecto se remontaría a 1743 – 1744:

“Hacia trece o catorce años que había concebido la primera idea, cuando estaba en Venecia (...) Desde entonces, mi mirada se había ampliado mucho por el estudio histórico de la moral. Había visto que todo pasaba radicalmente por la política, y que de cualquier manera que se tomara, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser.”

Sin embargo, el germen de este proyecto, que Rousseau remite a su época de secretario del embajador francés en Venecia, no comienza a desarrollarse hasta los años 50, y de modo poco fecundo:

“...Aunque hacía ya cinco o seis años que trabajaba en esta obra, apenas había avanzado”.<sup>933</sup>

Tampoco puede decirse que estas ideas actuaran explícitamente en el *Primer Discurso*, pese a que Rousseau invoque, retrospectivamente, la intuición permanente sobre las contradicciones del sistema social. Aún así, Derathé sostiene que aunque, “desde 1750 Rousseau era consciente de las ‘contradicciones del sistema social’, en el *Primer Discurso* deja de lado las Instituciones políticas para insistir únicamente sobre los vicios que nacen del desarrollo de las luces”<sup>934</sup>. Según este autor, habría que adscribir esta obra, por tanto, a un momento de la construcción crítica del sistema. Parece, en cambio indudable, que tanto El *Segundo Discurso* como los Fragmentos intitulados *L’Etat de*

---

<sup>931</sup> Ibid., p.28.

<sup>932</sup> Cassirer, *Pensée de Rousseau*, p.44. Goldschmidt es de la misma opinión: mientras en el *Segundo Discurso* “traza la historia hipotética de los gobiernos” (O.C. III, p. 127), el *Contrato social* explica “de donde nace la necesidad de las instituciones” (OC III, 1ª versión, I, II, p. 281). Si en el *Contrato* “las consideraciones ideológicas están totalmente ausentes (...) (es) por la preocupación de reemplazar una arenga persuasiva por una fórmula cuasi física”, 1983, p. 580,582.

<sup>933</sup> *Les Confessions*, I, p.404-405. Rousseau se sitúa en su relato en 1756, cuando su traslado al Hermitage.

<sup>934</sup> Derathé, 1995, p. 56. Según este autor, la naturaleza de las *Instituciones políticas* sería el derecho político. La obra estaría compuesta por el *Contrato social* y, como segunda parte, el derecho de gentes, tal y como se sugiere ya al final de esta obra (livre IV, IX, p. 470), ver al respecto, OC III, Introductions, CXVI. Sin embargo, Derathé no incluye aquí el *EOL*, al contrario que otros autores como Launay, 1971, p. 181. Ver también al respecto, *EOL* intro. CLXXII. y A. Kremer-Marietti, introducción a JJ Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, 2009, pp. 25-26.

*guerre* mostraban ya al lector crítico de Pufendorf y Hobbes, que da una versión nueva del estado de naturaleza refutando la sociabilidad natural del ser humano y los beneficios de la institución social. Y aunque el *Segundo Discurso* manifestaba una valoración negativa sobre el ser social e histórico, remarcando la ilegitimidad del pacto social y la aparente irreversibilidad del devenir humano, Rousseau dejaba en él algunas señales de otros desarrollos, más compatibles con la continuación de su obra política:

“Este estudio del hombre original (...) es todavía el único medio bueno que se puede emplear para levantar esa multitud de dificultades que se presentan sobre el origen de la desigualdad moral, sobre los verdaderos fundamentos del cuerpo político, sobre los derechos recíprocos de sus miembros (...) Las investigaciones políticas y morales a que da lugar la importante cuestión que examino son por tanto útiles de todas maneras y la historia hipotética de los gobiernos es, para el hombre, una lección instructiva.”<sup>935</sup>

El capítulo IX del *EOL*, y *Julie* en su perspectiva comunitario-rural, elogiaban las primeras formas de comunidad social por su carácter unitario e integrador, vehiculado por una lengua que transparenta el estado afectivo y por unas formas culturales que, en los orígenes, no son más que prolongaciones naturales de ese estado. Rousseau se hará eco de este aspecto afectivo en el *Emile* no como un romanticismo baldío, sino como un fin educativo:

“Se trata a la edad de oro como de quimera, y así lo será siempre para aquel que tenga el corazón y el gusto malcriados. No es ni siquiera verdad que la añoremos, pues esos lamentos son siempre vanos. ¿Qué sería preciso para hacerla renacer? Una sola cosa aunque imposible: amarla.”<sup>936</sup>

Parece, por tanto, sistemáticamente plausible defender la continuidad de la obra y el trasfondo político de la misma. El proyecto inconcluso de las *Instituciones políticas* puede ser visto, en este sentido, como el hilo de continuidad de toda su obra, obra en la que se reflejan diferentes perspectivas del proyecto moral y político del nuevo hombre, tal y como Duchet sostiene:

“El (*Segundo*) *Discurso* no es más que un primer tiempo en un proyecto más amplio: lejos de destruir la esperanza de una sociedad justa, enseña, al contrario, a respetar los fundamentos (...) es preciso reflexionar sobre la naturaleza del pacto fundamental. En este sentido, puede decirse que el (*Segundo*) *Discurso* no es más que un prefacio de las *Institutions politiques* (...) En el *Ensayo (sobre el origen de las lenguas)* (...) hace nacer la nostalgia de un estado original del hombre donde no estaba todavía dividido contra sí mismo, y la esperanza de otro estado social donde sus ‘inclinaciones naturales’ podrían realizarse por una vía más libre y virtuosa.”<sup>937</sup>

En el final de esta última obra se relacionaba la decadencia del lenguaje con la corrupción política, mostrando la escisión entre pueblo y poder como un capítulo de la historia de las lenguas y anunciando un pronto colapso, del que el *Emile* se hará eco de un modo aún más contundente:

---

<sup>935</sup> *Seconde Discours*, Préface, pp.126-127.

<sup>936</sup> *Emile* V, p. 859.

<sup>937</sup> M. Duchet, 1971, p. 357, los paréntesis son nuestros. Sobre la continuidad de los dos Discursos con el proyecto político ver también Goldschmidt, 1983, p. 569ss.

“Las lenguas populares se nos han vuelto tan perfectamente inútiles como la elocuencia. Las sociedades han alcanzado su última forma (...) Confiáis en el orden actual de la sociedad, sin imaginar que este orden está sujeto a revoluciones inevitables (...) El grande se vuelve pequeño, el rico pobre, el monarca súbdito (...) Nos aproximamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones.”<sup>938</sup>

Es cierto, sin embargo, que el tono de las obras varía. Los *Discursos* y el *EOL* aparecen, en relación con los textos más políticos, como obras de denuncia que parecen mostrar la situación actual de las sociedades humanas como irremediable, mientras que *Julie* y *Emile* son constructivas pero en un sentido particular o individual, mostrando por contraste las diferencias entre la situación real y los proyectos ahí expuestos, proyectos que además se solapaban con una perspectiva literaria (que alternaba el género epistolar, novelesco y ensayístico); bien pudiera decirse, por cierto, de esos textos lo que dice en el *Emile* sobre la *República* de Platón: son quiméricos por haberse quedado en mera literatura. Pero también hay textos netamente políticos desde muy temprano, donde Rousseau proyecta no sólo las intenciones, sino también los medios. Por ejemplo, algunos textos incluidos en las *Institutions politiques* hablaban ya de remediar el mal social mediante la reforma social y política:

“Lejos de pensar que no haya ni virtud ni felicidad para nosotros y que el cielo nos haya abandonado sin recurso a la depravación de la especie, esforcémonos en sacar del mal el remedio que debe curarlo; por nuevas asociaciones, reparemos el vicio interno de la asociación general (...) mostrémosle toda la miseria del estado que él creía feliz, hagámosle ver en una constitución de cosas mejor entendidas (...) el acuerdo amable de la justicia y de la felicidad.”<sup>939</sup>

En esta misma dirección, pero con una marcada perspectiva de proyecto político, el artículo *Discours sur l'économie politique* (1754, usualmente, *l'Économie politique*), introducía ya las nociones de soberanía y de voluntad general, aunque no hablaba del pacto social. En él se daba una visión de la economía donde el control y freno del Estado al progreso técnico y al comercio recordaba a las posiciones del *Segundo Discurso*, al tiempo que la noción de soberanía desarrollaba las líneas del *Contrato social*. Según Launay, con esta obra Rousseau habría reculado de revolucionario a reformista:

“La verdadera consecuencia que hay que sacar del (Segundo) *Discurso*, Rousseau la va a desarrollar él mismo en el artículo *Economie politique*: cesando de declamar inútilmente contra los abusos, va a intentar formular los medios prácticos para limitarlos, si no para prevenirlos.”<sup>940</sup>

Cabe así mismo insistir en el vínculo político entre el *Emile* y el *Contrato social*. Launay ha dado mucha importancia al lazo orgánico entre esta obra y el *Contrato*

---

<sup>938</sup> *Emile* III, p.468, compárese con *EOL*, XX, p.428 Obsérvese sin embargo que en *Emile* se vaticina explícitamente una revolución.

<sup>939</sup> “*De l'Etat de nature*”, en *Fragments Politiques*, p. 479. Sobre la situación de estos Fragmentos en la obra del autor, su posible relación con las *Institutions politiques* y la dificultad de su datación cronológica, ver la introducción de R. Derathé, CXVI-CXIX.

<sup>940</sup> Launay, 1971, p. 221, nuestro el paréntesis. Sobre el giro hacia el reformismo ver también p. 265-266. Launay añade que Rousseau expresa en estas dos obras los intereses de la pequeña burguesía (pequeños artesanos y “honestos labradores”), que se oponen a la canalla y populacho y, sobre todo, a los grandes y a los ricos.

*Social*. Para este autor, ambas obras son, en realidad, la continuación del *Matérialisme du sage* y de las *Institutions politiques*:

“Lo que llama la atención, cuando se relee el Emilio desde un punto de vista político, es el carácter mucho más orgánico de sus reflexiones morales o psicológicas y sus reflexiones propiamente políticas.”<sup>941</sup>

El mismo Rousseau ha insistido sobre la ligazón entre *Emile* y *Contrato social*; hablando del segundo dice:

“Esta obra, que es citada varias e incluso extractada en el tratado de educación, debe pasar como una especie de apéndice de éste, y las dos juntas forman un todo completo.”<sup>942</sup>

Para Launay no hay duda del nexo platónico que une a ambas obras: el *Emile* es el contrato pedagógico en que se sustenta el contrato social, según los principios de libertad e igualdad. El nexo platónico ha sido también señalado varias veces por Burgelin quien, insistiendo en la aspiración a la unidad obra-persona como finalidad última, sostiene el carácter netamente político del pensamiento del autor:

“El problema de la ciudad está constantemente presente en su pensamiento (...) Desde el *Segundo Discurso* Rousseau liga el problema de la desigualdad al de ‘los verdaderos fundamentos del cuerpo político (...) Es en la ciencia del hombre donde está el fundamento’ (...) Es preciso estudiar la sociedad por los hombres y los hombres por la sociedad, sin separar la política del interés por la moral, por los sentimientos, pues, ‘para bien apreciar las acciones de los hombres, es preciso tomarlas en todas sus relaciones’.”<sup>943</sup>

En conclusión, se puede afirmar que Rousseau es un escritor político en el sentido más etimológico del término: él se dirige al ser humano como ser social, de hecho lo va a concebir en términos ideales como ciudadano de la polis. La ciudad antigua indica siempre la pervivencia de los orígenes humanos; el *ἄνθρωπος ζῶν πολιτικόν* actúa en el imaginario roussoniano como signo histórico de la completud y reintegración humana en el orden social. La crítica negativa del *Segundo Discurso* tiene su contrapunto en la propuesta constructivista del *Contrato social* y ahí es donde Rousseau tratará de cerrar el círculo político de su sistema.

---

<sup>941</sup> Ibid., p. 371. El mismo autor pone en paralelo los capítulos de ambas obras (p.374ss). En cuanto al *Matérialisme du sage* o *Morale sensitive*, es un proyecto de psicología moral del que Rousseau habla en *Les Confessions*: “A menudo, la mayoría de los hombres son a lo largo de su vida diferentes a ellos mismos y parecen convertirse en otros (...) se trataba de buscar la causa de esas variaciones y centrarme en aquéllas que dependen de nosotros para mostrar cómo podríamos dirigir las para hacernos mejores y con más seguridad en nosotros mismos”, VII, p. 408. El *Dictionnaire de Jean Jacques Rousseau*, ofrece esta perspectiva del proyecto: “Procede de la voluntad de oponer al materialismo de los *Philosophes* un materialismo ‘espiritualista’o, con el vocabulario de la época, un ‘idealismo’ más emparentado con Platón que con Locke”, p. 588.

<sup>942</sup> Lettre à Dúchense n° 1365 (23 mai 1762), CG, VII, p.233 .

<sup>943</sup> Burgelin, 1973, p.505-507.



## **2 - El Contrato Social**

“Hay mil maneras de agrupar a los hombres, pero una sola de unirlos”<sup>944</sup>

Como queda dicho, el proyecto de las *Instituciones Políticas* acabó viendo la luz en uno sólo de sus escritos, el *Contrato social*, un tratado que revela a Rousseau como un escritor genuinamente político y que fue escrito de modo casi simultáneo con el *Emilio*, donde aparece extractada una síntesis del *Contrato*. Se conservan dos manuscritos de la obra, el primero conocido como el *Manuscrito de Ginebra*, un borrador acabado de redacción menos elaborada que permite ver una de las últimas etapas de la versión definitiva de la obra. El segundo, la versión considerada definitiva, es el que aquí seguiremos, señalando, en su caso, cuándo acudimos a la primera versión.<sup>945</sup>

Recordemos que Rousseau sostenía en el *Emile* que hay que estudiar la sociedad por los hombres y los hombres por la sociedad: separar política y moral sería no entender nada. La interrelación hombre-sociedad presupone una reactualización de la dicotomía naturaleza-sociedad. Decir hombre es decir sociedad, pero el hombre es naturalmente bueno y la sociedad es intrínsecamente pervertidora del orden natural:

“El principio fundamental de toda moral, sobre el cual he razonado en todos mis escritos (...) es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y el orden, que no hay perversión original en el ser humano y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos (...) he mostrado que todos los vicios que se imputan al corazón humano no le son naturales.”<sup>946</sup>

El problema es que lo segundo parecía allí un problema de hecho; como si se repitiera en cierto modo la dicotomía del *Segundo Discurso* entre el orden estructural y el histórico, la sociedad o, mejor dicho, el Estado parecía ajeno a la naturaleza humana. De ahí también que se hiciera necesario un discurso similar sobre la constitución legítima de una sociedad política en consonancia con la naturaleza humana:

“Emilio ha enseñado a preservar la bondad original del individuo en el seno de la sociedad depravada. Pero, ¿qué debía ser una sociedad construida, no sobre el contrato leonino impuesto antaño por los ricos, sino sobre bases legítimas? (...) eso será el *Contrato*.”<sup>947</sup>

Aunque el hombre pueda moldear su naturaleza moral a expensas de una sociedad corrompida, la ausencia de mal no realizaría completamente su naturaleza: La

---

<sup>944</sup> *Du Contract social* (1ª versión), OC III, p. 297.

<sup>945</sup> Sobre la relación directa con el proyecto de *Instituciones Políticas* ver *Confessions* X, OC I, p.516. y l'avertissement de Rousseau al *Contrato* en OC III, p. 349; Ver también *Emile* V, p. 836 n.2. Sobre los dos manuscritos ver OC III, introductions LXXXIII –XC (Manuscrito de Ginebra), XCI- CXIX. Según Derathé, el manuscrito de Ginebra, (al que distinguiremos aquí añadiendo “1ª versión”), es una copia de textos anteriores a 1758, que recoge dos pasajes de la *Economía política*, los relativos a la autoridad paterna y a la ley (LXXXIV). Las diferencias estriban en la supresión del capítulo II del Libro I (“*De la société générale du genre humain*”), en el modo de ordenar los capítulos y, tal vez, en una oscilación entre el supuesto carácter prescriptivo de la primera y el mayor peso de lo fáctico de la segunda (LXXXV-LXXXVI), como se puede apreciar en la cita introductoria de este capítulo; por otra parte, esta oscilación es -como señala Derathé- la misma que se da en el *Segundo Discurso* entre lo estructural y lo histórico del estado de naturaleza. La causa de la supresión en la versión definitiva del capítulo mencionado es tema de discusión entre los especialistas, ver LXXXVII-LXXXVIII y p. 282, n.2.

<sup>946</sup> *Lettre a Beaumont*, p.935-936.

<sup>947</sup> Trousson, 1995, p. 208-209. Sobre la expresión “desnaturalización programada” ver p. 209.

‘desnaturalización programada’ exige hacer posibles las exigencias sociales de justicia, haciendo confluír lo moral con lo político, pues recordemos que el mal no está en el hombre, sino en el hombre mal gobernado. Pero en el *Emile*, Rousseau había optado por construir al hombre nuevo de un modo cauto, pensando más en la previsión que en la provisión:

“A buscar cómo arreglárselas para impedir que se hagan tales (malos) es a lo que he dedicado mi libro (el *Emile*). No he afirmado que en el estado actual la cosa fuera completamente posible, pero sí he dicho y sigo afirmando que no hay, para conseguirlo, más medios que los que he propuesto.”<sup>948</sup>

Ahora bien, el “estado actual” no es todo estado posible, sino una constricción temporal que no cierra en modo alguno las puertas de una reforma del orden político. En el *Emile* no se hablaba de cómo hacer bueno al ser humano, sino de cómo evitar su recaída, educándole al margen de la sociedad, pero para que la fertilice finalmente:

“Vete a vivir en medio de los otros, se su bienhechor, su modelo, tu ejemplo les servirá más que nuestros libros, y el bien que ellos te verán hacer les afectará más que todos nuestros vanos discursos.”<sup>949</sup>

Pero esta conclusión no dejaba de ser un mero desiderátum. Se hacía precisa, por tanto, una articulación teórica del proceso de integración política del nuevo hombre que pueda dar cuenta de las condiciones de posibilidad del pacto social, es decir, de su plena legitimidad.

## 2.1-Del estado de naturaleza al pacto social

Aunque el radical planteamiento del *Segundo Discurso* parecía sugerir la imposibilidad teórica de una propuesta final como la del *Contrato social*, Rousseau ya negaba allí la mayor, aunque lo hacía en una larga nota, como si tratara de matizar teóricamente los efectos narrativos del texto:

“¿Qué pues? ¿Hay que destruir las sociedades, aniquilar lo tuyo y lo mío y volver a vivir a los bosques con los osos?”

No, dice Rousseau, eso es lo que le recriminan sus adversarios, como Voltaire; pero no es eso lo que él propone:

“...aquellos, en una palabra, que estén convencidos de que la voz divina llamó a todo el género humano a las luces y a la felicidad (...) respetarán los sagrados lazos de las sociedades de las que son miembros (...) obedecerán escrupulosamente a las leyes y a sus autores, los hombres (...) pero no despreciarán menos una constitución que no puede mantenerse más que con la ayuda de tantas

---

<sup>948</sup> *Lettre a Beaumont*, p. 945, 937. Nuestros los paréntesis. Conviene recordar una afirmación hecha después: “el mal mismo que vemos no es un mal absoluto, y lejos de combatir directamente al bien, contribuye con él a la armonía universal”, p. 955.

<sup>949</sup> *Emile V*, p. 859.

gentes respetables que son a menudo más deseadas que conseguidas y de la cual, pese a todos sus cuidados, nacen siempre más calamidades reales que ventajas aparentes.”<sup>950</sup>

Este pasaje mostraba la unión original entre el plano antropológico y el político, sacralizando el lazo social cuya pervivencia dependería, en este texto, de las cualidades de sus gobernantes, esas personas “más deseadas que conseguidas” que presagiaba ya la figura idealizada del legislador. Como se señaló anteriormente, a finales de 1952 Rousseau ya delimitaba las variables que componían el problema: moral, educación y política; pero en último término, todo pasaría por la política, tal y como ya lo había afirmado en 1752 al sostener que todos los vicios humanos “no pertenecen tanto al hombre en sí, sino al hombre mal gobernado.”<sup>951</sup>

El paso de la antropología a la política se había proclamado como necesario desde un principio. Veamos, por tanto, cómo el *Segundo Discurso* demandaría internamente la respuesta del *Contrato social*. En el *Segundo Discurso*, Rousseau había establecido la evolución que lleva desde el estado de naturaleza a la formación social y política. Es, en primer término, el interés común el que produce las primeras asociaciones:

“Instruido por la experiencia de que el amor por el bienestar es el único móvil de las acciones humanas, se encontró en estado de distinguir las raras ocasiones en que el interés común debía hacerle contar con la asistencia de sus semejantes.”

Pese a que la relación era más próxima a la de los animales, una cierta asociación por analogía le permite establecer un nexo entre el yo y el otro. De aquí surgió la segunda forma de unión:

“...se unía en tropel o, todo lo más en alguna suerte de asociación libre que no obligaba a nadie.”<sup>952</sup>

Esto dio cierto valor a “los compromisos mutuos”, que se limitaban al ámbito sensible de la supervivencia. Estas asociaciones no constituían ninguna forma permanente de asociación, no había leyes ni lenguaje articulado, aunque sí una lengua cuasi-universal, con rasgo culturales diferenciados. El siguiente paso fue la institución familiar, que conllevaba “una suerte de propiedad”, la creación de los primeros alojamientos, y el desarrollo de las pasiones, en concreto el amor conyugal y paternal:

”Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad (...) el mutuo apego y la libertad eran sus únicos lazos.”

---

<sup>950</sup> *Seconde Discours*, p. 207-208, n.IX del autor en la p. 142. El recurso a la terminología divina es habitual en Rousseau y ya ha sido analizado en la primera parte. Sin embargo, Derathé remarca que la solución de Rousseau a la insociabilidad original de los seres humanos es “delicada, por no decir imposible”, por eso “Rousseau no puede sacar al hombre primitivo del aislamiento en el que le ha situado sin hacer intervenir a la providencia”, 1995, p. 179-180.

<sup>951</sup> *Preface à Narcisse*, p. 969. Parecida afirmación, a posteriori, en *Lettre à Malesherbes*, donde hablando de la iluminación de Vincennes y de todo aquello que no fue capaz de volcar en el *Segundo Discurso*, dice: « ¿...con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué simplicidad habría demostrado que el hombre es bueno naturalmente y que es sólo por esas instituciones que los hombres se hacen malos”, p. 1135-1136.

<sup>952</sup> *Seconde Discours*, p. 166.

Con el final del nomadismo, la sociedad estableció sus lazos definitivos, surgiendo la nación, anterior a las leyes y al Estado:

“Los hombres, hasta entonces errantes por los bosques (...) se unen en diversos grupos y forman al fin en cada comarca una nación particular, unida por las costumbres y los caracteres, no por los reglamentos y las leyes, sino por el mismo género de vida y de alimentos, y por la influencia común del clima.”<sup>953</sup>

Esta es la versión del *Segundo Discurso*, de la que el capítulo IX del *EOL* no se desvía, aunque sí remarca positivamente el surgimiento de “la cuna de los pueblos” a través de la pasión amorosa, que desarrolla el lenguaje, a lo que se unen indefectiblemente la música y la danza. Los lazos culturales de estas primeras naciones eran la lengua (extensiva a música y danza) y las costumbres, relacionadas con el medio natural y con el modo de producción. Hasta aquí todo iba, digámoslo así, bastante bien.

La emergencia política del Estado en ambas obras tiene un carácter negativo. Su aparición es paralela al progreso cultural (agricultura y metalurgia), a la propiedad de la tierra y acumulación de riqueza, a la progresiva diferenciación entre ricos y pobres - directamente relacionada con la posesión de la tierra- y a la degeneración moral producida por los efectos del *amour propre* en toda la esfera socio-económica. La presencia hobbesiana de la violencia en el origen del Estado parece insoslayable, si bien Rousseau la situará fuera del estado de naturaleza; de este modo, a la sociedad naciente le seguirá un estado de guerra:

“Los ricos, sobre todo, debieron sentir pronto cuán desventajosa les era una guerra perpetua (...). Por otra parte (...) sus usurpaciones, bastante veían ellos que no estaban establecidas más que sobre un derecho precario y abusivo, y que no habían sido adquiridas más que por la fuerza.”<sup>954</sup>

De este modo, los ricos, sintiendo la inseguridad del estado de guerra, el mismo que ellos habían provocado, introdujeron el Estado como un remedio para su inseguridad económica:

“El rico, acuciado por la necesidad, concibió al fin el proyecto más reflexionado que haya jamás entrado en el espíritu humano; este fue el de emplear en su favor las fuerzas mismas de aquellos que le atacaban, de convertir a sus adversarios en sus defensores, de inspirarle otras máximas y darle otras instituciones que le fuesen tan favorables como el Derecho natural le era contrario.”

El Estado surgió históricamente como un subterfugio promovido por los ricos para mantener sus propios intereses, pero fue presentado -supremo acto de cinismo que instituye el pacto como una deformación de la voluntad general- como garante de la igualdad y protección de los débiles:

---

<sup>953</sup> Ibid., p. 168.

<sup>954</sup> *Seconde Discours*, p. 176. Es por esta concepción del estado de guerra, previa al estado de sociedad, pero no original, por lo que insiste Derathé en que la teoría de Hobbes está dentro del sistema de Rousseau, aunque transpuesta, 1995, p. 176.

“...Unámonos (...) para garantizar la protección de los débiles frente a la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece (...) Reunámonoslas (nuestras fuerzas) en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, expulse a los enemigos comunes y nos mantenga en una concordia eterna.”<sup>955</sup>

La institución plena del Estado, que es la institución plena de la sociedad civil mediante el pacto social, supuso la hegemonía definitiva de los ricos, la derrota de los pobres y la abdicación connivente de los “sabios” quienes,

“vieron que había que resolverse a sacrificar una parte de su libertad para la conservación de la otra.”<sup>956</sup>

Este es el saldo del *Segundo Discurso* sobre la emergencia del pacto social, un subterfugio necesario para defender las propiedades de los ricos desde el control del Estado, un engaño para el resto de la población, que decide asociarse bajo la añagaza quimérica de la igualdad. Esta es la perspectiva de la hipótesis histórica, una perspectiva, recordémoslo, en cualquier caso no fatalista, sino contingente.<sup>957</sup> Precisamente, el *Contrato social* comienza aludiendo a este contraste:

“El hombre ha nacido libre pero por todas partes está encadenado”.

Esta sentencia inaugural conecta directamente, en todo el esplendor de su antítesis, con la siguiente conclusión del *Segundo Discurso*:

“Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad.”<sup>958</sup>

Esta última frase alude al momento en que se instaura el Estado para defender a los ricos del estado de guerra contemporáneo de la desigualdad instaurada por la apropiación de tierras. Pero el tono ahora será ahora otro. En el *Contrato* se habla del orden social como de un derecho sagrado que procede de la convención; ni la fuerza ni una supuesta autoridad natural podrían crear derecho. La cuestión de la autoridad natural tiene que ver con la posible continuidad entre la familia y la sociedad: ¿Tiene la sociedad el mismo origen y estructura que la familia? Rousseau tenía, según Derathé, motivos ideológicos para negarlo: “La intención de Rousseau es combatir la tesis monárquica que asimila el poder real al poder paterno o hace derivar uno del otro.”<sup>959</sup>

---

<sup>955</sup> Ibid. p. 177, nuestro el paréntesis.

<sup>956</sup> Ibid. p. 178. Rubio Carrecedo califica a esta versión negativa, retomada en el *Discours sur l'économie politique* (p. 273), como de “anti-contrato social”, versión que se deriva de la perspectiva decadente del proceso histórico. Sólo en el *Contrato social* encontraremos una perspectiva distinta, constructivista según el mismo autor, que permita establecer legítimamente la génesis de las normas y las formas legítimas de gobierno, Rubio Carrecedo, 1990, pp. 38-40.

<sup>957</sup> “(La historia humana) Habría podido ser otra cosa de lo que fue: no constituye de manera alguna una fatalidad (...) Puesto que es esencialmente contingente (...) Nada impide concebir otra (historia) que fuera buena, pues nada prueba que toda historia es mala”, Gouhier, 1984, p. 28, los paréntesis son nuestros. Ver al respecto nuestra Primera parte, II, apartado 2.

<sup>958</sup> *Du Contrat social*, I, chap. I, p. 351, *Seconde Discours*, p. 177.

<sup>959</sup> *Du Contrat social*, I, chap. II, p.352, n.4. El mismo autor señala la influencia de Locke en la idea del consentimiento o convención del poder familiar, Derathé, 1995, p. 191; así, en el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* podemos leer: “Para esto, sólo se requería que al padre, y sólo a él, se le permitiera ejercer en el seno de su familia el poder ejecutivo (...) Pero que esto no fue así en virtud de

Ciertamente, la familia es la primera forma social, dice Rousseau; unida por el nexo natural de la procreación, su continuidad es sin embargo inestable por su propia constitución: los hijos abandonan un día su seno, lo que implica la ruptura de esa microsociedad.<sup>960</sup> En consecuencia, la familia no es el elemento fundador del pacto social. En *L'Economie politique* la diferenciación entre familia y sociedad se había hecho metodológicamente, al sostener Rousseau que la metáfora del padre-gobernante no describía correctamente las relaciones políticas. Aquí, Rousseau añade cómo se produce el paso de la sociedad familiar a una sociedad en sentido extenso:

“Si continúan unidos no es natural, sino voluntariamente, y la familia misma no se mantiene más que por convención.”<sup>961</sup>

De este modo, la disolución natural de la familia como soporte de la sociedad, elimina un aspecto del estado de naturaleza dentro del estado civil: ya no es la obediencia a la fuerza, acto de necesidad pero no de voluntad, sino la libertad, el nuevo elemento que cohesiona la sociedad. Pero esta libertad no es sino el trasunto civil de la libertad natural y, más precisamente, de *l'amour de soi*, que lleva a los hijos a convertirse en sus propios amos para ocuparse de su autoconservación.

Si la imagen familiar es errónea lo es por la desigualdad que produciría en el origen de la sociedad si sus integrantes ocuparan en ella sus posiciones jerárquicamente ‘naturales’. Del mismo modo lo sería la imagen de la sociedad como un rebaño conducido por pastores que la protegen del lobo, imagen que adjudica a Grotius y Hobbes. En términos generales, el pacto social no se puede fundar ni en una continuidad natural de la familia ni en una enajenación de la libertad en manos de un gobernante que garantiza la seguridad a cambio -al modo de Hobbes-, seguridad para Rousseau siempre inestable porque la voracidad misma del gobernante hará peligrar en todo momento el derecho de propiedad. En realidad, un pueblo no puede alienar su libertad de este modo, pues nadie está legitimado para alienar la libertad de sus descendientes:

“Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo.”<sup>962</sup>

Va de suyo que ni el derecho del más fuerte, ni la guerra (aquí como derecho de conquista) pueden ser fuentes de derecho porque se sitúan en el plano de la naturaleza, donde el deber se sustituye por la fuerza y la obligación por la necesidad. Sus defensores niegan, en realidad, la libertad como fundadora del derecho. De este modo,

---

poder paternal alguno, sino sólo por el consentimiento de sus hijos, resulta evidente”, cap.6, “Del poder paternal”, p.93.

<sup>960</sup> Este razonamiento incluye, a nuestro juicio, una defensa implícita de la exogamia por oposición al *EOL*, donde, al final del capítulo IX, se hacía eco de la endogamia de las primeras familias: “Cada familia se bastaba a sí misma y se perpetuaba por su sola sangre (...) se convertían en marido y mujer sin haber dejado de ser hermano y hermana”. Según Rousseau, esta situación en la que la prohibición del incesto aún no se había instituido socialmente, continuó incluso “después de la reunión de los pueblos más antiguos”. Esta alusión histórica, probablemente a la sociedad patriarcal descrita en la Biblia, muestra el contraste con la posición abstracta del *Contrato*.

<sup>961</sup> Ibid. La idea está en Locke: a medida que los hijos crecen, es su consentimiento el que legitima la autoridad paterna, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, cap. 7, p.93.

<sup>962</sup> Ibid. chap. IV, p.356. Los ecos de esta frase resuenan en el opúsculo kantiano *Qué es la ilustración*.

Rousseau se desmarca de Grotius y de Hobbes, autores con los que mantiene un diálogo crítico en estas páginas.<sup>963</sup>

Pero entonces, ¿cómo se debe constituir el pacto social? Según Rousseau, hay un vicio de fondo en este planteamiento, similar al del origen del lenguaje, y que puede enunciarse como dilema: ¿Hay una sociedad civil previa a la constitución política, o bien pueblo y pacto son coexistentes? Este fue en realidad el error de Grotius, quien presuponia lo que había que demostrar:

“Según Grotius, un pueblo es entonces un pueblo antes de darse un rey. Ese don es incluso un acto civil que supone una deliberación pública.”<sup>964</sup>

Esta circularidad en la explicación de la emergencia social –familiar a Rousseau-, muestra que habría que redefinir muchos términos de la filosofía jurídica y política, reexaminando en primer lugar el acto en que un pueblo se constituye como tal, es decir, el pacto de asociación. Para empezar, hay que recordar, Rousseau dice aquí “suponer”, que son los obstáculos naturales los que empujan al hombre fuera del estado de naturaleza. La supervivencia de la especie sería por tanto la causa primera que llevaría a los hombres a crear tal pacto de asociación, pero aquí, como en el caso del origen del lenguaje, no puede hablarse de la sociedad como un hecho estrictamente natural, sino como resultado de la voluntad humana. En el Contrato, sin embargo, Rousseau dedica muy poca atención a esta salida del “estado primitivo” y pasa rápida y definitivamente definir la naturaleza del pacto como,

“una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y quede tan libre como anteriormente.”<sup>965</sup>

Esta cláusula establece, por un lado, los elementos de interés del pacto que abarcarían a la persona y sus propiedades, que serían protegidos de otras asociaciones (fuerza común). Por otro, la cláusula estipula la continuidad entre la libertad individual y la colectiva mediante la forma de asociación, aún no estrictamente estipulada. En cualquier caso, esta asociación exige a la vez que la enajenación sea total pues, según Rousseau, cada asociado cede todos sus derechos a la comunidad, sin menoscabo de la

---

<sup>963</sup> Así es como sostiene Derathé que hay que leer a Rousseau : « Él escribe generalmente bajo la influencia de sus lecturas y no piensa más que por reacción contra las teorías de sus predecesores”, 1995, p. 71. La mencionada obra de Derathé es uno de los mejores estudios sobre la relación que hay entre Rousseau y juriconsultos como Grotius y Pufendorf o escritores políticos como Hobbes y Locke. El *Contrato social* concentra sus ataques contra Grotius, quien según Rousseau sustenta el derecho en los hechos. Según la *Lettre a Beaumont*, los juriconsultos son pagados por los ricos para predicar a los pobres un discurso ideológico de sumisión: sólo les hablan de obligaciones pero, para los poderosos, no es establecen más que derechos. Hay que diferenciar el desprecio de Rousseau a las teorías de Grotius del interés, aunque no acuerdo, por las de Hobbes. Sobre el rechazo del iusnaturalismo ver Rubio Carrecedo 1990, p. 44ss: “La denominada ‘ley natural’ debe llamarse propiamente ‘ley de la razón’ y es posterior al pacto social”, p. 44, n.16. El mismo autor contrasta más adelante su interpretación con la de Derathé a la luz de las inconsistencias del mismo Rousseau, pp. 92-99.

<sup>964</sup> Ibid. chap. V, p. 359. Este argumento será retomado contra él mismo, véase el siguiente capítulo.

<sup>965</sup> Ibid. chap. VI, p. 360. El estado previo al que se referiría Rousseau sería el del estado de guerra posterior a la sociedad naciente. En el manuscrito de Ginebra (1ª versión) añade que el error de Hobbes fue suponer que el estado de naturaleza era un estado de guerra, cuando es un estado ya social, cfr. Ibid., n.1.

libertad individual. Rousseau remarca este “todos” los derechos como pieza clave de la asociación, pues si se dejara algún derecho a los particulares,

“subsistiría el estado de naturaleza y la asociación se convertiría necesariamente en tiránica o en vana.”

No es posible, por tanto, el estado de naturaleza dentro del estado social. Las consecuencias de esta afirmación pueden ser de largo alcance. La idea de unidad colectiva parece la garantía de la pervivencia de la libertad natural en la forma social, pero la libertad individual está necesariamente limitada y el hombre privado parece aquí casi una amenaza del orden social. Esta limitación se consolida por la apelación a la voluntad general:

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potencia bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.”<sup>966</sup>

El concepto de voluntad general es clave en el *Contrato*, pues dirige al cuerpo social y le da su ser moral, es decir, sus normas, sus fines, su dinamismo extranatural. La transformación social está ya realizada:

“Este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo (...) el cual recibe de ese mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad.”<sup>967</sup>

Este cuerpo, que se transforma en una “persona pública”, recibe múltiples nombres: antes se llamaba ciudad (*cit *) y ahora República o cuerpo político. Sus miembros lo llaman Estado o soberano, según lo consideremos pasiva o activamente:

---

<sup>966</sup> Ibid., p. 361.

<sup>967</sup> Rousseau ya había hablado del Estado como un cuerpo en el *Discours sur l’Economie politique*, p. 244. All , mediante la analogía orgánica, que considera “poco exacta”, Rousseau explicita la articulación del Estado: la cabeza representa el poder soberano, donde las leyes y costumbres son representadas por el cerebro (obsérvase el papel relevante que da a las costumbres). Los jueces y magistrados son los órganos de este cuerpo, mientras que la boca y el estómago representan el comercio, la industria y la agricultura, elementos de la subsistencia humana, cuya sangre son las finanzas públicas y su corazón es la economía, que distribuye a todo el cuerpo. Si hay comunicación entre las partes, el cuerpo est  sano, si no, la enfermedad puede conducir a la muerte. En consecuencia, la solidaridad orgánica se ve afectada si los órganos no contribuyen funcionalmente al “yo común” del Estado. Por otra parte, el cuerpo político debe ser visto, en realidad, como “ser moral que tiene una voluntad ; y esta voluntad general (...) que es el origen de las leyes es (...) la regla de lo justo y de lo injusto”, Ibid. p. 245.

Rousseau incluye después una segunda analogía, en este caso mecánica, para explicar la relación de los ciudadanos con el Estado. La cuestión del sentido y relación de ambas analogías no se le pasó por alto a Emile Durkheim, quien las consideraba como “estrechamente solidarias” en el pensamiento de Rousseau pues “la sociedad, por ser un organismo, es una obra de arte”, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, pp. 126-127. Durkheim remarca la habilidad dialéctica de Rousseau para explicar el paso del individuo a la sociedad: “Es como si en metafísica, tras haber planteado que el sujeto se basta a sí mismo, se intenta deducir de ello el objeto”. Para Durkheim “se sale naturalmente del estado de naturaleza”, es decir, causas naturales hacen necesaria la colaboración mutua, “pero no por eso la sociedad es algo natural, porque no está implicada lógicamente en la naturaleza del hombre”, ibid. p. 121-123. Vaughan ha visto en este planteamiento una visión totalitarista de la sociedad “que conduce a la tiranía y el servilismo del individuo, subordinado al Estado”. En cambio, según Derathé, no se trata más que de una “comparación banal”, cuyo origen es Grotius, quien habla del Estado como un cuerpo artificial; Rousseau usaría con precaución esta metáfora, inspirándose en Hobbes. Para esta polémica sobre el presunto carácter orgánico del Estado ver R. Derathé, 1995, pp. 410-413.



“Desde el punto de vista de los asociados toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman ciudadanos como participantes de la autoridad soberana, y sujetos como sometidos a las leyes del Estado.”<sup>968</sup>

El término “soberano” indica muy bien la concepción activa de la ciudadanía de Rousseau. El soberano no es el gobernante, sino el pueblo como realidad social y el Estado como su consecuencia política. Rousseau abunda en el capítulo VII sobre la cualidad del soberano:

“El acto de asociación encierra un compromiso recíproco de lo público con los particulares, y cada individuo, contratante, por así decir consigo mismo, se compromete en una doble relación, a saber, como miembro del Soberano frente a los particulares y como miembro del Estado frente al soberano.”<sup>969</sup>

Esta explicación muestra la doble perspectiva desde la que debe entenderse el pacto. A diferencia de Hobbes –señala Derathé– no se trata de un conjunto de pactos mutuos entre particulares, sino de un pacto único donde individuo y comunidad son dos aspectos simultáneos:

“Es preciso remarcar que el soberano es un ‘cuerpo’ o un ‘todo’, y que no hay existencia activa más que cuando el pueblo está reunido. De suerte que no se trata de un compromiso consigo mismo (...) Cada uno se compromete, en realidad, con un todo o una colectividad de la cual formará parte, pero que en el momento del pacto sólo tiene una existencia virtual.”<sup>970</sup>

Ahora bien, este doble compromiso de un único acto, que es el pacto social, no sería irrevocable según Rousseau:

“No hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, incluido el contrato social.”

Este principio, que figura en el acta de acusación ginebrina del procurador general Tronchin como “destructor de todos los gobiernos”, se cierne no sólo sobre las leyes promulgadas, sino sobre el pacto inicial; su espíritu es claro –sostiene aún Derathé– pues “no existen límites constitucionales de la soberanía”<sup>971</sup>. Pero Rousseau piensa esta posible disolución en los mismos términos de unanimidad:

“Si todos los ciudadanos se reúnen para romper ese pacto de común acuerdo, no se puede dudar que estaría legítimamente roto.”<sup>972</sup>

---

<sup>968</sup> *Du Contract social*, I, chap.VI p. 362. Rousseau remarca la confusión terminológica al rededor de estos términos: no es lo mismo *ville* que *cité*, ni burgués que ciudadano: las casas hacen la villa, pero los ciudadanos hacen la ciudad. En Francia, el término ciudadano expresa una virtud, pero no un derecho. p. 361-362, nota del autor.

<sup>969</sup> Ibid. chap.VII, p. 362.

<sup>970</sup> Ibid. n.3. Derathé destaca la claridad de esta idea en la *Lettre à D’Alembert*: “En una democracia, donde los sujetos y el soberano no son sino los mismos hombres considerados bajo diferentes relaciones”.

<sup>971</sup> Ibid.

<sup>972</sup> Ibid. III, chap.XVIII, p. 436, nuestro el subrayado.

¿Qué ocurriría entonces con alguien que no aceptara el pacto social? Según Rousseau, simplemente no entraría a formar parte de esa sociedad. El pacto social siempre es por unanimidad, por lo que ninguna voluntad particular podría, en ningún caso, deshacer legítimamente el pacto, aunque sí inhibirse previamente de todo compromiso político al no suscribirlo, lo que implicaría la exclusión social, pues quienes lo rechazan “son extranjeros entre los ciudadanos”<sup>973</sup>. Pero una vez realizado el pacto, sus consecuencias coercitivas se volverían sobre los individuos que lo han aceptado:

“Quienquiera que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo que no significa otra cosa que se le obligará a ser libre; pues tal es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le protege de toda dependencia personal.”<sup>974</sup>

La voluntad general parece representar el momento original del pacto y se constituye sobre la idea de unanimidad. La unanimidad, como se verá, no es un requisito de facto para las decisiones legislativas, pero sí que es cierto que la voluntad general opera coercitivamente sobre el individuo “obligándole a ser libre”, actuando desde dentro de su cuerpo social, quien prescribiría en su caso el modo de obligar al individuo. La desobediencia de la voluntad general tiene algo de retorno a la naturaleza, una naturaleza que, por cierto, ahora se valora menos positivamente que desde la perspectiva del *Segundo Discurso*:

“Este pasaje del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio remarkable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito (...), (el hombre) debería bendecir sin cesar el instante feliz que le arrancó de allí para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo de él un ser inteligente y un hombre.”<sup>975</sup>

Con el contrato el hombre se gana a sí mismo como ser moral, cambia la esclavitud del instinto por la libertad de la ley, pues sólo “la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad”.<sup>976</sup> El hombre social no sólo gana la libertad civil, sino también “la propiedad de todo cuanto posee”. Esta cuestión es especialmente llamativa, puesto que en el *Segundo Discurso*, toda posesión de facto era ilegítima para Rousseau, lo que parecía presagiar la ilegitimidad del contrato mismo. Ahora, en cambio, el pacto parece asumir la posibilidad, e incluso cierta legitimidad, de una propiedad anterior al pacto; por ejemplo, Rousseau pormenoriza en el *Contrato* las condiciones en que el derecho del primer ocupante (que diferencia del derecho del más fuerte) podría ser legítimo:

“Primero, que ese terreno no esté habitado todavía por nadie. Segundo, que no se ocupe más que la cantidad necesaria para subsistir. Tercero, que se tome posesión, no por una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado.”

---

<sup>973</sup> Ibid. IV, chap.II, p. 440. Pufendorf deja en el estado de naturaleza a quien no suscribe el pacto, n.3. Rousseau añade que, “cuando el Estado está constituido, el consentimiento está en la residencia”.

<sup>974</sup> Ibid. I, chap.VII, p. 364.

<sup>975</sup> Ibid. I, chap. VIII, p. 364, nuestro el paréntesis.

<sup>976</sup> Ibid., p. 365.

Pese a todo, este derecho que limita con lo natural en la necesidad de subsistencia y en la capacidad física de trabajar la tierra, no es absoluto, pues el derecho comunitario prevalece:

“El derecho que cada particular tiene a su propio fondo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin el cual no habría ni lazo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.”<sup>977</sup>

## 2.2-Voluntad general y soberanía

El pacto social es efecto y manifestación de una entidad que se expresa mediante el cuerpo político: la voluntad general. Si el pacto social consiste en la enajenación de la libertad individual en la comunidad, la voluntad general se alza como la voz suprema de toda colectividad:

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potencia bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nos recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo.”<sup>978</sup>

La dificultad en el concepto de voluntad general estriba en su carácter trascendental. La voluntad general no es la suma de voluntades (voluntad de todos), pues, pese a que el pacto se entiende como una aceptación individual, el resultado es un único cuerpo no susceptible de ser segmentado. Frente a una visión mecanicista de la sociedad, donde el todo se constituye de partes, Rousseau presupone la superioridad del todo social y de la voluntad que lo expresa. Si tomáramos la voluntad general como la voluntad de todos, el cuerpo social sería entonces “una agregación, no una asociación” y ya no podríamos hablar de voluntad general. Pero la unidad e indivisibilidad de la voluntad general la alejan de toda posible descripción empírica. Es en este sentido -sostiene Groethuysen- que la voluntad general es una ficción; claro que del mismo modo -sostiene-, la supuesta voluntad nacional no es más que una intuición:

“Cuando tratamos de formular esta intuición para aplicarla a la vida política, nos vemos obligados a mecanizarla, a darle como equivalente un término aritmético. Descomponemos, atomizamos por decirlo así, la voluntad general, en tantos sufragios como miembros hay en la sociedad, para recomponer a continuación, por no se qué ficción, una voluntad única.”<sup>979</sup>

---

<sup>977</sup> Ibid. chap. IX, p. 366-367. Derathé señala la influencia de Hobbes en este pasaje, si bien hay que matizar la idea de soberanía que tenía Hobbes (*De Cive*, cap. XII,7, cfr n.1).

<sup>978</sup> Ibid. I, chap.VI, p. 361. “Cada uno de nosotros pone en común sus bienes, su vida y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo”, *Emile*, V, p. 840; obsérvese que aquí se incluye la propiedad como bien anterior

<sup>979</sup> Bernhard Groethuysen, *JJ Rousseau*, FCE México, 1985 (1ª en francés 1949), p.76-77. Aunque ambas voluntades expresan, respectivamente, el interés común y el privado (*Du Contrat social*, II, chap. III, p. 371), y aunque la voluntad general “raramente es la voluntad de todos” (1ª versión, I, I, ch.IV, p. 296-297), Derathé sostiene que “es preciso que (la voluntad general) esté en el principio ‘la voluntad de todos’, sin lo cual no se comprende cómo, obedeciendo a la voluntad general, los ciudadanos obedecen a ‘su propia voluntad (...)’ Por lo que es un signo de decadencia para el estado cuando la voluntad general no es ya la voluntad de todos”, *Du Contrat social*, II, chap. III, p. 371, n. 2 (p. 1456), nuestro el paréntesis.

Queda así planteada la oposición entre la perspectiva idealista de Rousseau y la concepción utilitarista de la voluntad general. El dilema que se abre aquí ha sido perfectamente tematizado por el mismo Groethuysen:

“Habéis hecho soberano al pueblo, al establecer la soberanía de la voluntad general; pero cuanto más exaltáis la voluntad general, más hacéis de ella un ideal, y cuanto menos parece corresponder con la realidad social, menos parece que pueda ser identificada con la voluntad de todos.”<sup>980</sup>

Pero, aunque la visión idealizada de la voluntad general parezca prevalecer, Rousseau no es ajeno a la realidad de las decisiones colectivas. Para empezar, la voluntad general se materializa en leyes votadas por el soberano, es decir, el pueblo. Y los votos son un hecho cuantificable:

“Fuera de este contrato primitivo (el pacto social), la voz de la mayoría obliga siempre a los otros; es una consecuencia del contrato mismo.”

Rousseau sostiene que la mayoría representaría la voluntad general hasta tal punto que quien votara en contra debiera comprender que ha interpretado mal a la voluntad general:

“Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se pregunta no es si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme a la voluntad general que es la suya. Por tanto, cuando gana la opinión contraria a la mía, eso no prueba sino que yo estaba equivocado y que lo que yo estimaba la voluntad general no lo era.”<sup>981</sup>

Quizás Rousseau confía aquí en el carácter fuertemente emotivo y persuasivo de las asambleas, donde la palabra puede producir los efectos que Rousseau adscribía a la naturaleza original del lenguaje. De hecho, en estos pasajes podemos comprobar cómo Rousseau, al utilizar el término “*voix*” en alusión al voto, lo está concibiendo en términos públicos, y no en términos semi-privados y alienantes, tal y como describirá tiempo después Sartre los efectos del voto secreto.<sup>982</sup> Por otra parte, al ser el voto una propiedad del habla podríamos describirlo como un acto lingüístico - al modo en que Austin concebía las *performative utterances*- consistente en realizar la acción de sometimiento de lo voluntad individual a la general; esta acción de sometimiento estaría vinculada entonces, no tanto al sentido particular de ese voto como a su adhesión última a la voluntad general. El sentido individual de ese voto, incluso su grado de disensión, se disuelve en la acción de enajenación en la voluntad general.

Sin embargo, el último pasaje nos permite preguntarnos también por el carácter deliberativo de la asamblea, dado que todo parece reducirse a una oposición entre dos opiniones previamente dadas, donde sólo parece tener cabida la aceptación o el rechazo. Aunque la asamblea -según Rousseau- podría tener más opiniones, se puede decir que cuanta menos unanimidad, menos voluntad general -lo que la cuantifica en cierto modo-

---

<sup>980</sup> Ibid., p. 89-90.

<sup>981</sup> *Du Contract social*, IV, chap. II, p.440-441. Paréntesis nuestro.

<sup>982</sup> Según Sartre, el voto secreto “atomiza a los votantes en nombre del sufragio universal”; la cabina electoral susurraría al votante lo siguiente: “Nadie te ve, no dependes más que de tí mismo; tú vas a decidir en el aislamiento y, por tanto, podrás esconder tu decisión o mentir”. No es preciso más para convertir a todos los electores que entren en traidores en potencia los unos para los otros. La desconfianza acrecienta la distancia que les separa”, Jean-Paul Sartre, “*Elections, piège à cons*”, Les Temps modernes, n°318, janvier 1973.

e incluso, cuanto más debate, más indicio de que la voluntad se fragmenta en voluntades particulares y el espíritu de partido se impone a la voluntad general:

“Cuanto más reina el concierto en las asambleas, es decir, cuanto más las opiniones se aproximan a la unanimidad, tanto más la voluntad general es dominante. Pero los largos debates, las disensiones, el tumulto, anuncian el ascendente de los intereses particulares y la decadencia del Estado.”<sup>983</sup>

¿Se trata sólo de una constatación de hecho? Lo cierto es que el ideal asambleario de Rousseau está unido a la idea de fuerte cohesión social y homogeneidad cultural y, aunque Rousseau prevé la pluralidad de facto, la asume como un síntoma de decadencia cultural:

“En una asamblea numerosa, aunque regular, si cada uno puede decir lo que quiere, se pierde un montón de tiempo escuchando tonterías, y se corre el peligro de acabar cometiéndolas.”<sup>984</sup>

Acecha, sin duda, el peligro del individualismo. Aún así no todo es negativo en la disensión, porque si alguien quisiera manipular a la asamblea esta pluralidad tendría entonces un efecto cuando menos compensatorio sobre el intento de subordinarla al interés particular. La pluralidad es buena contra la manipulación, pero adolece también de las mismas carencias que el particularismo del hombre privado.

El concepto de soberanía y el de voluntad general son concomitantes. Si el soberano es el cuerpo político que surge del pacto social, y que Rousseau identifica con el pueblo, la soberanía es “el ejercicio de la voluntad general”,<sup>985</sup> acto inalienable e indivisible. Dicho de otro modo, la soberanía reside en el pueblo y ésta no se transmite en ningún momento sin afectar a la sustancia misma del pacto; no se es soberano ni siquiera por delegación, aunque todos votaran a un ‘príncipe’. He aquí una diferencia reseñable de Rousseau con sus antecesores. Pufendorf o Hobbes también decían que el origen de la soberanía está en el pueblo, pero lo que le negaban a éste es la posibilidad de su ejercicio; por eso, como recuerda Derathé, “no hay que confundir el origen con el ejercicio de la soberanía (...) Lo que es nuevo en su doctrina es que la soberanía debe residir siempre en el pueblo y que este no puede confiar su ejercicio a los gobernantes.”<sup>986</sup>

Rousseau ha constatado con sutileza que todo proceso de transformación político se sustenta en una ambigüedad lingüística consciente por parte de los gobernantes y sus apólogos; es por esta razón que el *Contrato social* tiene un carácter fuertemente analítico, especialmente en lo que respecta a la distinción entre poder ejecutivo y soberanía:

“He intentado fijar con un significado preciso expresiones dejadas arteramente en la indeterminación, para atribuirles, en caso de necesidad, el sentido que más interesara a cada ocasión. Por lo general, a los jefes de las repúblicas les gusta extremadamente emplear el lenguaje de las monarquías. Aprovechándose de términos

---

<sup>983</sup> *Du Contract social*, IV, chap. II, p. 439.

<sup>984</sup> *Lettres écrites de la montagne*, septième lettre, p. 828.

<sup>985</sup> *Du Contract social*, II, chap. I, p. 368.

<sup>986</sup> Derathé, 1995, p.44-49. El subrayado es nuestro.

aparentemente sagrados, consiguen poner poco a poco de su parte las cosas que tales términos significan.”<sup>987</sup>

El término “gobierno” es siempre tomado de modo equívoco: en las monarquías, donde soberanía y gobierno están emparejados, el gobierno es una mera delegación del soberano, lo cual es teóricamente correcto, pero con el notable defecto de que la soberanía no reside en el pueblo, sino en el rey. En las repúblicas, y especialmente en las democracias, señala Rousseau, el pueblo delega en el poder ejecutivo el gobierno, pero no la soberanía, lo que produce una ambigüedad entre la virtualidad y la realidad de tal separación. En el primer caso se trataría de una mala concepción del sujeto de la soberanía y en el segundo, de los límites de la representación del gobierno, que, de hecho, tiende a ir más allá de la mera delegación y se arroga la titularidad de la soberanía. En ambos casos, la alienación de la soberanía se sustentaría en una manipulación del lenguaje.

La segunda característica, la indivisibilidad de la soberanía, aplicada a un determinado cuerpo político, implicaría la imposibilidad de su separación, aunque no de su desaparición, pues, como ya se ha dicho, es posible teóricamente deshacer el pacto. Esta indivisibilidad es un cortafuegos teórico contra un posible intento de alienar la voluntad general en un particular, ya sea el parlamento o el gobierno. En los términos planteados por Rousseau no parece haber término medio: una sola voluntad general, una sola soberanía. La definición de la división de poderes debe ser reformulada entonces, pues no se trata de “partes” de la autoridad soberana sino de “emanaciones”. No hay varios poderes, sino uno solo ¿Está amenazada la división de poderes tal y como la entendían Locke o Montesquieu? Según Derathé, sí:

“La separación de poderes no tiene en Rousseau el mismo sentido ni el mismo alcance que en Montesquieu. Esta debe acompañarse de una subordinación estricta y constante del ejecutivo al legislativo”. Sin embargo, se trataría de un mal menor, porque: “si bien ésta preserva la potencia legislativa de la corrupción, engendra en cambio inevitablemente el despotismo.”<sup>988</sup>

Repitémoslo una vez más: sólo hay un soberano, y este debe legislar siempre. Pero si respecto a la soberanía no caben dudas, respecto a la voluntad general Rousseau matiza muchas veces la cuestión de la unanimidad; así por ejemplo, es preciso escuchar las voces incluso de los disidentes:

“Para que una voluntad sea general no es siempre necesario que sea unánime, pero sí que se tenga en cuenta todas las voces; toda exclusión formal rompe la generalidad.”<sup>989</sup>

Esta nota aclara el sentido procedimental que constituye el carácter general de esa voluntad. La voluntad general no precisa del asentimiento general, aunque sí de la participación de todos, una idea clave que, en cualquier caso, debe ser contrapuesta con

---

<sup>987</sup> *Lettres écrites de la montagne*, cinquième lettre, p. 771. Al respecto, y como señala Rousseau en la carta sexta, no es la menor de las paradojas que, siendo Ginebra el modelo que inspirara el *Contrato Social*, fuera allí prohibida y, en cambio, siendo Francia el contramodelo, el libro fuera allí permitido, según Rousseau por razones comerciales: “No se ha dejado en principio entrar la edición de Holanda, pero se ha hecho una reproducción en Francia, donde la obra circula sin dificultad. Era un problema de comercio, no policial: se prefería el provecho del librero de Francia al del librero extranjero, eso es todo”, *ibid*, sixième lettre, p. 810.

<sup>988</sup> Derathé, 1995, p. 307.

<sup>989</sup> *Du Contract social*, II, chap.II, p. 369, nota del autor. Aún así, si el ideal musical de Rousseau es el únisono, su trasunto político sería la unanimidad.

los reparos señalados ante las asambleas, reparos que tienen que ver más con la actitud de los participantes cuando no tienen en vista el interés general. De hecho, no parece ser el número, sino la intención misma lo que daría su ser a la voluntad general:

“La voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública (...) lo que generaliza la voluntad es menos el número de voces que el interés común que las une.”<sup>990</sup>

Una voluntad general lo es si mira el bien común. Se abre aquí la cuestión sobre la moralidad de las decisiones públicas, siempre acechadas por el interés particular. Para Groethuysen, lo que mejor definiría la voluntad general sería precisamente la idea de virtud moral, no la de razón: “La voluntad general quiere el bien, pero querer el bien no es forzosamente tener la autoridad espiritual que decidiría en cuanto a los medios para realizarlo. Voluntad general no es razón (...) lo esencial para Rousseau, cuando analiza las condiciones requeridas para votar en el sentido de la voluntad general, es la virtud (...) la buena intención es todavía más preciosa que el buen discernimiento.”<sup>991</sup>

Esta intención debe apuntar siempre hacia el interés general. Rousseau propone un supuesto que ilustra cómo se lograría una voluntad que sólo mirara al bien común: si en una decisión pública un pueblo suficientemente informado,

“no tuviera ninguna comunicación entre ellos, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena.”<sup>992</sup>

Cabe preguntarse en primer término qué entiende Rousseau por un pueblo suficientemente informado, si se cercena el flujo comunicativo. Rousseau parece creer que la contaminación de la opinión pública es la causa principal de la corrupción de la voluntad general, de cuya universalidad latente no duda, del mismo modo que la bondad natural pervive a la exterioridad del mal, según el relato de la estatua de Glauco. El acceso a la información sin mediación de una opinión pública arroja ciertas sombras sobre esta hipótesis e idealiza tal vez en exceso los rasgos de la naturaleza humana, que resurge aquí en toda su bondad. Aunque en realidad Rousseau no parece presuponer unanimidad en esta decisión íntima, pero informada, sino una especie de concordancia en la “pequeña” discordancia individual, concordancia que se explica por la fórmula según la cual las diferencias se anulan; así, sostiene Rousseau, si quitamos de la voluntad de todos “los más y los menos” el diferencial es la voluntad general.<sup>993</sup>

Pero no es lo mismo la diferencia entre individuos que entre grupos. Estas diferencias individuales, positivas por su posibilidad de autodisolución, se tornan en una amenaza para la soberanía cuando se presentan bajo la forma de representantes. Si, en vez de los individuos, actuaran legislativamente asociaciones que representarían a los individuos, la cosa empeoraría:

---

<sup>990</sup> Ibid. chap. III, p. 371, chap. IV, p. 374.

<sup>991</sup> Groethuysen, 1985, p.83,91.

<sup>992</sup> *Du Contrat social*, II, chap.III, p. 371. Rousseau ha hablado de una proporción geométrica de la voluntad popular que analizamos en el siguiente capítulo, en relación con el ejercicio de gobierno.

<sup>993</sup> Ibid. Según nota del propio Rousseau, la idea de la anulación de las voluntades particulares en la voluntad general le viene sugerida por la siguiente consideración del marqués d'Argenson: cada interés tiene principios diferentes. El acuerdo de dos intereses se forma por oposición a un tercero, ver al respecto *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, ch. II.

“La voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general por relación a sus miembros y particular respecto al Estado; se puede decir entonces que no hay tantos votantes como hombres, sino tantos votantes como asociaciones.”<sup>994</sup>

Los partidos políticos no parecen, por tanto, tener cabida aquí. Según Rousseau, al reducirse el número real de votantes, se reducen las diferencias, al punto que una asociación que se impusiera a las demás acabaría reduciendo las diferencias posibles a su mínima expresión. Sería el secuestro de la voluntad general por una amplia voluntad de todos, es decir, la particularización de la voluntad general, que, pese a toda la unanimidad con que se exprese, sería ilegítima. La eliminación de las diferencias se haría entonces en detrimento de la participación del soberano y, en último término, de la voluntad general. Este análisis muestra que para Rousseau la unanimidad no es, estrictamente, una condición necesaria y que la diferencia puede tener un cierto valor positivo en su sistema político, pero siempre que se exprese de modo individual.

Por otra parte, el tratamiento que da Rousseau a estas asociaciones particulares puede ser vinculado, al menos parcialmente, con la idea de clase social, un concepto poco desarrollado en su teoría. Rousseau se inspira aquí en los intentos de igualación de algunos reformadores antiguos al afirmar que la mejor solución sería, como hizo Licurgo, la de evitar toda sociedad parcial, “...y que cada ciudadano opine por sí mismo”. Pero si esto no fuera posible -el remedio en el mal- lo mejor sería que las asociaciones se multiplicaran casi hasta el infinito:

“...si hay sociedades parciales, es preciso multiplicar el número y prevenir la desigualdad.”<sup>995</sup>

Pues multiplicando lo particular, se tendería de nuevo a la individualidad, lo que permitiría reintegrar al individuo en el orden de los intereses comunes. En el límite, esta solución propone una curiosa contradicción en los términos: crear grupos cuasi-individuales para restituir la sustancia del entramado social. Podría decirse de otro modo que entre el individuo y la voluntad general no hay intermediario posible que armonice las diferencias, pero que éstas pueden disolverse naturalmente.

### 2.3-Leyes, pueblos y gobiernos

La ley es el acto de la voluntad general. Una República es el Estado regido por las leyes y, según Rousseau, “todo gobierno legítimo es republicano”. Esta afirmación debe ser contrastada con su visión relativista sobre los gobiernos, basada en la teoría de los climas, según la cual no hay contradicción entre monarquía y República mientras se rijan por leyes. En cualquier caso, la ley no puede ser entendida como un mero acto del querer:

“El pueblo siempre quiere el bien, pero no siempre lo ve por sí mismo. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es experto (*éclairé*).”<sup>996</sup>

---

<sup>994</sup> Ibid. p. 371-372.

<sup>995</sup> Ibid. , p. 372, remedio que atribuye a las reformas de Solón, Numa y Servio.

<sup>996</sup> Ibid., II, chap.VI, p. 380.



Es por ello que es preciso alguien superior para redactar las leyes. Este alguien debiera ser capaz de ver las pasiones sin vivirlas, algo extrahumano:

“Harían falta dioses para dar leyes a los hombres.”

El legislador es también equiparado al genio, capaz de producir la transformación del individuo en ser social; su poder ha de ser tal que,

“quite al hombre sus fuerzas propias para darle fuerzas que le sean extranjeras y de las que no pueda hacer uso sin socorro de otros.”<sup>997</sup>

El prototipo de legislador es Licurgo, figura más histórica que mitológica para Rousseau, aunque menciona otros personajes históricos como Solón. La idea de legislador de Rousseau tiene un sentido fundacional: el legislador hace las leyes y después el pueblo se autorregula, pues quien manda en los hombres no lo hace en las leyes. El legislador, en esto, se atiene a la separación de poderes. La cuestión fundacional abarca también al pueblo. Los pueblos apropiados para la acción del legislador deben ser lo suficientemente jóvenes para que sus costumbres y prejuicios no socaven la eficacia de las leyes, pero lo suficientemente maduros para que arraigue el vínculo social. Simplicidad natural más necesidad social, todo en un cierto grado, si no,

“es una empresa peligrosa y vana querer reformarlos.”

Una vez perdida, la libertad no se vuelve a recuperar; o se deshace el nexo social, o se cae en manos no de un liberador, sino de un amo. Pero aunque no hay otro camino de retorno hacia la libertad que la libertad civil, cuando una sociedad política fracasa, la alternativa parece poco halagüeña. La analogía orgánica, según la cual la filogénesis reproduce la ontogénesis, presupone que hay que instituir la legislación en la juventud de una sociedad, cuando ya está demasiado madura o envejecida es refractaria a sus efectos; un pueblo,

“puede hacerse libre cuando es bárbaro, pero ya no puede hacerlo cuando los resortes civiles están gastados. Entonces las turbulencias pueden destruirlo sin que las revoluciones puedan restablecerlo, y tan pronto como son rotos sus hierros, se dispersa y ya no vuelve a existir: le hace falta, en adelante, un amo y no un libertador.”<sup>998</sup>

Esto muestra que no toda revolución es posible ni deseable, porque en ciertos casos de corrupción social, su efecto más previsible es, según Rousseau, la caída en la tiranía, cuando no la disgregación, es decir, de una u otra manera, un cierto estado de guerra. En el último capítulo de este apartado profundizaremos en algunas de las cuestiones que suscitan esta idea del arraigo de la ley durante la juventud de un pueblo.

Un Estado pequeño es el ideal de Rousseau. Si todo cuerpo precisa una energía que la mueva, este “*maximum de force*” es el límite de su extensión, tanto geográfica como poblacional. Capacidades y recursos deben ser proporcionados. Por otra parte, la cohesión social precisa de la presencia y de cierta homogeneidad cultural. Este supuesto de uniformidad le lleva a rechazar Estados grandes o multiculturales:

---

<sup>997</sup> Ibid. p. 381. La idea misma de un legislador como creador de una sociedad se la atribuye a Montesquieu.

<sup>998</sup> Ibid. ., II, chap. VIII, p. 385.

“El pueblo tiene menos afecto por jefes que no ve nunca, por la patria que a sus ojos aparece como el mundo, y por sus conciudadanos de los que la mayor parte son extranjeros (...) Las mismas leyes no pueden convenir a tan diversas provincias que tienen costumbres diferentes, que viven bajo climas opuestos y que no pueden sufrir la misma forma de gobierno.”<sup>999</sup>

Un estado multicultural implicaría una contradicción, pues las leyes tienen un límite geográfico-cultural. La teoría de los climas retoma aquí su relevancia como condición necesaria de la libertad civil pues, “no siendo la libertad un fruto de todos los climas, no está al alcance de todos los pueblos”. Según Rousseau, todo depende en primer lugar de la fertilidad del clima, lo que condiciona el tipo de trabajo, la producción y el consumo:

“Los lugares ingratos y estériles donde el producto no vale el trabajo deben quedar incultos y desiertos, o solamente poblados por salvajes. Los lugares donde el trabajo de los hombres no produce exactamente más que lo necesario deben estar habitados por pueblos bárbaros, toda vida civil (*politie*) sería imposible. Aquellos donde el exceso del producto sobre el trabajo es regular (*médiocre*) convienen a los pueblos libres. Aquellos donde el terreno abundante y fértil produce mucho con poco trabajo deben ser gobernados monárquicamente (...) por efecto del clima, el despotismo conviene a los países cálidos, la barbarie a los países fríos y la buena administración (*politie*) a las regiones intermedias”<sup>1000</sup>

La razón por la que Rousseau establece la forma de gobierno en relación con la producción tiene que ver, en último extremo, con la preservación de la igualdad económica: es mejor que sea el gobierno quien absorba el excedente, antes que los particulares. Esta geografía política, basada en la teoría de los climas como condición del sistema de producción y de la superestructura social, se convierte en una máxima para deducir los sistemas de gobierno. Las constricciones reales de esta teoría chocan, aparentemente, con las prescripciones universales del contrato que habla de soberanía popular. Pero para Rousseau el gobierno es un elemento secundario en la estructura política, como ya hemos dicho, el poder ejecutivo está completamente subordinado al legislativo y por tanto la forma de gobierno parece adquirir sus rasgos de condiciones externas a la voluntad. Todo gobierno es un mero intermediario entre los súbditos y el soberano, es decir, entre el pueblo y la ley o poder legislativo. Si, siguiendo con la

---

<sup>999</sup> Ibid., II, chap.IX, p.387. La noción de costumbres es asociada por Rousseau a la de valores: « Es inútil distinguir las costumbres de una nación de los objetos de su estima (...) En todos los pueblos no es la naturaleza, sino la opinión la que decide la elección de sus placeres. Corregid las opiniones de los hombres y sus costumbres se depurarán por sí mismas”, IV, VII, p.458. Sin embargo, en la relación entre ley y costumbres, es la primera quien determina a las segundas: “aunque la ley no regule las costumbres, es la legislación quien las hace nacer”, p.459. Rousseau se refiere aquí a la legitimidad comunitaria de las leyes, no a su mero valor abstracto-racional.

<sup>1000</sup> Ibid. III, chap.VIII, p.414.-416. La razón de esta afirmación es que, según Rousseau, si hay que derrochar, “es mejor que este exceso sea absorbido por el gobierno que por particulares”. Para esto, nada mejor que un monarca “para consumir con el lujo del príncipe el exceso de lo superfluo de los súbditos”, ibid. La relación del clima con la libertad es una idea que el mismo Rousseau atribuye a Montesquieu, quien sostiene que “la servidumbre política no depende menos del clima que la civil y la doméstica (...) La bondad de las tierras de un país establece naturalmente la dependencia (...) El gobierno de uno solo se encuentra más a menudo en los países fértiles y el gobierno de varios en los países que no lo son (...) La esterilidad del terreno establece el gobierno popular, y la fertilidad de Lacedemonia, el gobierno aristocrático”, Montesquieu, *L'esprit des lois*, livre XVII, chap. I-livre XVIII, chap.I, pp.523, 531.

analogía orgánica, la ley indica la voluntad del cuerpo social de ir en una dirección, el ejecutivo ejemplifica la capacidad física de hacerlo de esa voluntad. La voluntad general expresaría mediante leyes los fines, el ejecutivo sólo se encargaría de poner los medios. Pero esa capacidad no es, en el fondo, más que una capacidad transferida por la voluntad popular, su fuerza es dependiente de aquella:

¿“Qué es un gobierno? Un cuerpo intermedio establecido entre los sujetos y el soberano para su mutua correspondencia.”

Hasta tal punto lo señala Rousseau, que añade:

“Quienes pretenden que el acto por el cual un pueblo se somete a unos jefes no es un contrato, tienen gran razón. No es más que una comisión, un empleo en el cual, simples oficiales del soberano ejercen en su nombre el poder.”<sup>1001</sup>

Frente a la concepción del doble contrato de Pufendorf, para quien el pacto social instituye inmediatamente el pacto de sumisión, para Rousseau no hay más que un pacto de asociación. En esto coincidiría con Hobbes. La diferencia con éste estriba en la calidad de ese pacto original, porque para Hobbes la unión se hace “*by covenant of every man whit every man*”, mientras que para Rousseau se trata de “*un engagement réciproque du public avec les particuliers*.”<sup>1002</sup> La solución de Rousseau, que intenta en todo momento preservar la soberanía popular, disminuye notablemente el valor del poder ejecutivo. El soberano tiene un poder absoluto, sostienen Hobbes y Rousseau; la diferencia es que para el primero, el soberano es o puede ser un particular, es decir, la soberanía puede ser dividida. Esto para Rousseau revoca la libertad originaria del pacto, precisamente por atribuir a los individuos lo que Rousseau atribuye al cuerpo político. Mientras que Hobbes piensa en la *paix civile*, Rousseau piensa en la libertad:

“Todos sus predecesores se preguntaban en qué condiciones una autoridad política podía ser instituida. Respondían unánimemente: por la alienación de la libertad natural (...) Para Rousseau la seguridad común no debe entrañar sujeción y se trata precisamente de saber cómo los hombres pueden unirse en un cuerpo político sin renunciar por eso a su libertad, puesto que es un derecho inalienable.”<sup>1003</sup>

La conveniencia de un tipo u otro de gobierno en función de la geografía humana ha llegado a ser teorizada por Rousseau en orden a parámetros matemáticos y físicos, sugiriendo que la proporción en que se transmite la voluntad general es computable del siguiente modo: no es lo mismo un Estado de 100 que de 100.000 habitantes; en el primer caso la relación 1/100 hace que la relación del individuo con la totalidad sea mayor que en el caso de 1/100.000:

“De ahí se sigue que cuanto más se agranda el Estado, más disminuye la libertad.”<sup>1004</sup>

---

<sup>1001</sup> Ibid. III, chap. I, p.396. Un pasaje de “*Des lois*” justifica la anterioridad histórica de la ley: “...antes de que hubiera jefes hubo necesariamente leyes. Hizo falta al menos una para establecer la confederación pública (...) Si las leyes existen antes del gobierno, son independientes de él (y) el gobierno mismo depende de las leyes”, en *Fragments politiques*, p. 491.

<sup>1002</sup> Hobbes, *Leviatán*, chap. XVII / Rousseau, *Contrat social*, I, chap.VII, p.362, cfr Derathé, 1995, p. 222-223.

<sup>1003</sup> Derathé, 1995, p.227.

<sup>1004</sup> *Du Contrat social*, III, chap. I, p.397.

¿Sorprenderá el recurso a la explicación matemática? Para Rousseau la clave estriba en la búsqueda de proporcionalidad y equilibrio entre la forma de gobierno y el pueblo, para lo que no desecha una aproximación naturalista y cientifista; por ejemplo, cuanto menor es la relación, mayor ha de ser la fuerza coercitiva del gobierno pues, según Rousseau, más chocarían “las costumbres con las leyes.”<sup>1005</sup> La noción de fuerza juega aquí también un rol científico: la fuerza de un Estado es, como la de un individuo, limitada, y debe estar en proporción no sólo con su relación externa (a más individuos más fuerza a emplear para lograr la cohesión), sino también con la interna (a más magistrados menos fuerza y cohesión del gobierno). Pese a todo, Rousseau intenta establecer una separación entre el plano científico y el moral:

“Las relaciones de que hablo no se miden solamente por el número de hombres, sino en general por la cantidad de acción, la cual se combina por multitud de causas (...) Para explicarme en menos palabras tomo prestado un momento términos de la geometría, no ignoro, sin embargo, que la precisión geométrica no ha lugar en las cantidades morales.”<sup>1006</sup>

Rousseau limita la capacidad del lenguaje matemático en el ámbito de la acción social; aunque no parece renunciar del todo a él en el análisis social. El aspecto científico de los lenguajes formales está, en último término, más ligado a la metafísica que a la ciencia para Rousseau:

“Si hay algunas lenguas que no son escritas y que no se pueden hablar, propias solamente de las ciencias, no son de ningún uso en la vida civil. Tal es el álgebra, tal hubiera sido sin duda la lengua universal que buscaba Leibniz. Esta hubiera sido probablemente más cómoda para el metafísico que para el artesano.”<sup>1007</sup>

Por tanto, aunque Rousseau no estaría hablando en términos estrictamente matemáticos sobre las cuestiones sociales, quedaría abierto el valor aclaratorio de este lenguaje, esta es al menos la opinión de Françon:

“Si Rousseau se ha servido de términos matemáticos para exponer su sistema, fue con la intención de dar a la expresión de su pensamiento mayor fuerza (...) ha recurrido al lenguaje de esa ciencia, o mejor, ¿diremos que las matemáticas pueden ser consideradas como un lenguaje más que como una ciencia? Hay que convenir, en todo caso, que Rousseau ha logrado así esclarecer una idea de las más importantes, la de la relatividad de las formas de gobierno, y que, además, ha podido insistir en una distinción (...) entre gobierno y soberano.”<sup>1008</sup>

---

<sup>1005</sup> Ibid.. Sobre la naturalización de la política, Goldschmidt sostiene que, en realidad, “se trata del mismo programa, relacionado, como aquí, con la igualdad: entre los dos textos sólo hay (...) un pasaje (de ningún modo una ruptura) de las ‘ciencias del hombre’ al ‘pensamiento formal’”, Goldschmidt, 1983, p. 730. Rubio Carrecedo ha insistido sobre “la trascendencia del modelo físico de la entropía en el pensamiento democrático de Rousseau”, 2010, p.83.

<sup>1006</sup> Ibid. p. 398.

<sup>1007</sup> “Prononciation”, en *Mélanges de littérature et de morale*, p.1249.

<sup>1008</sup> Marcel Françon, « *El lenguaje matemático de Jean Jacques Rousseau* », en *Presencia de Rousseau*, pp. 139-140. Derathé es de la misma opinión en *Du Contrat social*, III, chap. I, p. 395, n.2. Un estudio pormenorizado sobre la proporción geométrica en Roger D.Masters, *The political of Rousseau*, Princeton 1968, pp.340-348. Para Masters la explicación matemática de Rousseau (“*the continuous proportion*”) tiene en cambio más importancia que la que le confieren los autores antedichos y supone “una radical fusión” de las explicaciones de Aristóteles sobre la proporcionalidad en la justicia, las de

Lo cierto es que, según Rousseau, este juego de fuerzas de acción-reacción (que habría que saber establecer en cada momento) serviría para delimitar la forma de gobierno que convendría a cada pueblo en una situación dada y explicaría sus cambios. Así, en términos generales, la democracia conviene a las pequeñas comunidades y la monarquía a las grandes, quedando la aristocracia en un término intermedio. En una comunidad pequeña es posible la división de fuerzas porque la relación del individuo con el todo es mayor, habiendo por tanto más posibilidad de coincidencia entre la libertad individual y colectiva y menos necesidad de coerción social. Rousseau define la democracia como “el depósito del gobierno en todo el pueblo o en la mayor parte”,<sup>1009</sup> y cuantifica este depósito, estableciendo que en una democracia, el límite máximo es la totalidad y el mínimo la mitad de la población gobernante; a partir de aquí, hablaríamos de una aristocracia, donde el poder lo pueden detentar un número comprendido entre la mitad y uno, límite inferior que señala ya la forma monárquica; aunque este criterio no es exacto o único, pues -como señala Rousseau- la diarquía espartana y algunas de las divisiones imperiales romanas no encajarían exactamente.

## 2.4-La Democracia

Hay en el significado del término una antinomia fundamental:

”Tomado en sentido estricto, nunca ha habido verdadera democracia, ni la habrá. Va contra el orden natural que el gran número gobierne y que el pequeño número sea gobernado.”

Para Rousseau, el pueblo no puede ser a la vez objeto y sujeto: si ejerce el gobierno, no ejerce la ciudadanía en sentido pleno y viceversa. Por un lado, esto podría verse como una consecuencia de la separación de poderes: el legislativo representa (mejor dicho, es) la voluntad popular, en tanto que el gobierno no es más que una comisión de éste. Pero, si ambos se unen, ¿no se produciría el ideal democrático de un pueblo que se aplica a sí mismo las leyes que él sanciona? En realidad, no:

“No es bueno que quien hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo desvíe su atención de las miras generales para ponerla en objetos particulares.”

Debe haber una distancia y separación entre ambos; el problema de la corrupción, tal y como señala Rubio Carcedo, no es ajeno a esta solución; en la que la sombra de la particularización del interés público acecha; pues, si esta no existiera, ¿qué sentido tendría un poder ejecutivo?:

“Un pueblo que gobernara siempre bien no tendría necesidad de ser gobernado.”<sup>1010</sup>

---

Platón en la analogía de la línea dividida y las consideraciones sobre la proporción continua en *Les Règles pour la direction de l'Esprit: “For Rousseau's attitude toward Descartes as representative of modern science”*, p. 341, n.155.

<sup>1009</sup> Ibid. III, chap. III, p.403.

<sup>1010</sup> Ibid., III, chap. IV, p. 404. Según Rubio Carcedo, “Rousseau no se cuenta entre los defensores de la democracia directa, tal como ésta ha sido históricamente entendida: ejercicio directo de los poderes por comités populares. Y ello es así no sólo por razones de eficacia, sino por razones de legitimidad: para

Aún así, hay al menos un momento donde ambas instancias se unifican, es lo que Rousseau llama “la conversión súbita de la soberanía en democracia”. Se trata del momento fundacional de un gobierno democrático; cuando el soberano lo instituye se comporta a su vez como gobierno y, como tal, por única vez, el todo ejecuta sin delegación:

“Tal es la ventaja propia del gobierno democrático de poder ser establecido de hecho por un simple acto de la voluntad general (...) No es posible instituir el gobierno de ninguna otra manera legítima.”<sup>1011</sup>

Y dado que la voluntad general se expresa mediante leyes, este acto no es un contrato, sino una ley. Un corolario inevitable es que un gobierno democrático no puede ser otorgado. Ahora bien, si el pueblo no se ocupa directamente del gobierno, sí que debe reunirse con la suficiente continuidad como para evitar ser suplantado:

“Cuanto más se reúne un pueblo numeroso, menos puede el gobierno usurpar al soberano.”<sup>1012</sup>

La concepción asamblearia del sistema político ha sido fijada por Rousseau en los capítulos XI al XII de la tercera parte. La asamblea, único órgano legislativo, se reunirá periódicamente según ley, si no, no es legítima; es muy importante que la reunión periódica de la asamblea esté instituida previamente y que no dependa de la voluntad de ningún gobernante, ni de ningún acto que pretenda obviarla. La relación orgánica entre asamblea y ley pretende proteger y establecer las condiciones de desarrollo de la voluntad popular en la forma asamblearia y manifiesta, a la vez, una desconfianza respecto al poder ejecutivo; esta desconfianza tiene su origen en el recelo ante todo modo de representación que suplante la presencia real del ente:

“En el instante en que el pueblo está legítimamente reunido en cuerpo soberano, toda jurisdicción del gobierno cesa, la potencia ejecutiva es suspendida (...) donde se encuentra el representado ya no hay representante.”<sup>1013</sup>

La voluntad general no puede ser representada: o es ella, o si no es otra cosa, dice Rousseau. Esto limita la acción legislativa de sus representantes (delegados), pues,

“toda ley que el pueblo en persona no ratifique es nula.”<sup>1014</sup>

Para Rousseau no hay problema en que el gobierno represente a los ciudadanos, siempre que esto no se confunda con la idea de contrato,<sup>1015</sup> pero la voluntad general, que es voluntad legislativa, nunca puede ser representada. Aunque, de hecho, sobre esto

---

prevenir la corrupción política. La democracia directa queda circunscrita al poder legislativo”, 1990, p. 87.

<sup>1011</sup> Ibid. III, chap. XVII, p.433- 434

<sup>1012</sup> Ibid. III, chap.VIII, p.418.

<sup>1013</sup> III, XIV, pp.427-428. “en el instante en que un pueblo se da representantes, ya no es libre”, p.431.

<sup>1014</sup> Ibid. p.430.

<sup>1015</sup> Según Derathé, ni Hobbes ni Locke hablan de pacto entre soberano y particulares –Locke habla de “trust”-, idea propia de un pacto de sumisión, ver p.432. n.2.

también hay constricciones climáticas: en el Norte no es posible reunirse continuamente por el clima, la necesidad constriñe la voluntad general y las lenguas sordas, tal y como sostiene en el *EOL*, no pueden hacerse oír en público. Esto reduce las posibilidades efectivas del sistema democrático en estas latitudes. En general, las condiciones que debe satisfacer una sociedad para la instauración de un sistema democrático son: que se trate de un Estado pequeño, que sea factible reunirse habitualmente, que el conocimiento personal sea posible, que haya simplicidad de costumbres, igualdad social, poca riqueza y menor lujo,

“pues el lujo es efecto de las riquezas (...) sustrae a los ciudadanos del Estado para servir los unos a los otros y todos a la opinión.”<sup>1016</sup>

La democracia es incompatible con la riqueza, del mismo modo que lo es, en general, con el vicio. Su pureza moral la haría casi más propia de los dioses, en cambio para los seres humanos la democracia exige una gran entereza moral pues todas las condiciones señaladas “no podrían subsistir sin la virtud”. Por esa exigencia moral, la democracia es el sistema más propicio para sufrir constantemente convulsiones:

“Porque no hay ninguno que tienda tan fuerte y continuadamente a cambiar de forma, ni que demande más vigilancia y coraje para ser mantenido en su forma. Es sobre todo en esta constitución que el ciudadano debe armarse de fuerza y constancia, y decir cada día de su vida en el fondo de su corazón (...) *Malo periculosam libertatem quam quietud servitium.*”<sup>1017</sup>

Aunque las ideas de Rousseau tienden claramente a la democracia, asume a la vez que ésta no se puede implantar de modo general en toda circunstancia y lugar. Aquí el moralista siempre deja paso al científico:

“Cuando se pregunta de modo absoluto cuál es el mejor gobierno, se pregunta algo tan insoluble como indeterminado (...) Pero si se pregunta por qué signo puede saberse (...) la cuestión de hecho podría resolverse.”<sup>1018</sup>

El influjo que produjo la obra Montesquieu en Rousseau está presente en este tipo de afirmaciones. Montesquieu sostenía que esta cuestión no se podía plantear en abstracto: “Mucha gente ha examinado qué es mejor de la monarquía, de la aristocracia o del estado popular. Pero como hay una infinidad de tipos de monarquías, aristocracias y Estados populares, la cuestión, así planteada, es tan vaga que hace falta tener poca lógica para tratarla.”<sup>1019</sup>

---

<sup>1016</sup> Ibid. III, chap. IV, p. 405.

<sup>1017</sup> Ibid. La traducción: “Prefiero una libertad peligrosa que un sosiego servil”. La necesidad de mantener viva la sustancia moral explicaría, en parte, el último capítulo del *Contrato social*, dedicado a la religión civil: “importa bien al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes”. Los dogmas de esta religión propiciarían “sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni sujeto fiel” IV, chap. VIII, p.468. Para una perspectiva amplia sobre la función social de la religión en el *Contrato social*, ver VVAA, *La théologie politique de Rousseau*, Presses universitaires de Rennes, 2010.

<sup>1018</sup> Ibid. III, chap. IX, p.419.

<sup>1019</sup> *Pensées*, n° 1778, cfr. Paul Vernière, *Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1977, p.109. «Las relaciones necesarias de las

Es preciso por tanto establecer los fines para valorar la adecuación correcta de los sistemas de gobierno; si, por ejemplo, consideramos que el fin de toda asociación política es la conservación y la prosperidad de sus miembros, entonces,

“el gobierno bajo el cual, sin medios extranjeros, sin naturalizaciones, sin colonias, los ciudadanos pueblen y se multipliquen más, es infaliblemente el mejor.”<sup>1020</sup>

Si, como Hobbes pensamos en la seguridad, habría mejores razones para que este gobierno estuviera concentrado en pocas o en una sola mano:

“La diferencia entre estos tres tipos de Estado no radica en una diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo.”<sup>1021</sup>

Según Hobbes, no sería el grado de poder sino la capacidad de proporcionar seguridad lo que haría que la concentración del poder en un hombre tuviera más ventajas que las otras formas políticas. Ahora bien, no es este el problema para Rousseau, y aunque pueda afirmarse que hay en ambos una misma preocupación por el poder de la soberanía,<sup>1022</sup> esta soberanía es en Rousseau una instancia indelegable, por eso se interesa más por los mecanismos que propicien la deliberación pública, cuyo resultado es la ley, expresión racional de la voluntad general. Es cierto que desde nuestro punto de vista no podemos dejar de ver esta idea de soberanía como consustancial a un sistema democrático, sin embargo la cuestión concreta del sistema de gobierno queda en Rousseau desconectada y relegada a un plano diferente, fáctico, lo que no implica que Rousseau asuma plenamente las posiciones de Montesquieu. Si las diferencias con Hobbes las podemos calificar de netamente ideológicas, las diferencias con Montesquieu son más bien teóricas, y tienen que ver con la necesidad de establecer unos principios generales del derecho político válidos para el ser humano en general.

## 2.5-La cuestión de la propiedad

Como vimos anteriormente, la posición de Rousseau respecto a la propiedad es menos evidente de lo que pareciera derivarse de algunas de sus ideas expuestas. Si el *Segundo Discurso* denuncia la apropiación ilegítima de tierras como origen material de la desigualdad civil, *L'Economie politique* sostiene en cambio que la propiedad es el verdadero fundamento de la sociedad civil<sup>1023</sup> y establece las condiciones de la legitimidad de ésta. Sin embargo, en el *Contrato social* la cuestión de la propiedad parece subordinada al bien común. Este tipo de disonancias han llevado a algunos autores -Launay y especialmente a Vaughan, a hablar de evolución en Rousseau; este último autor sostiene que Rousseau habría pasado del liberalismo de *L'Economie*

---

costumbres con el gobierno han sido tan bien expuestas en el libro *De l'esprit des loix*, que no se puede hacer nada mejor que recurrir a esta obra para estudiar esas relaciones », *Emile*, V, p. 850-851.

<sup>1020</sup> *Du Contrat social*, III, chap. IX, p. 420. La función procreadora del Estado es muy importante para Rousseau, al punto que el *Emile* establece que las dos reglas para dirimir la bondad de un gobierno son el índice no descendente de población y su distribución, entendida como equilibrio ciudad-campo, *Emile*, V, p. 851-852.

<sup>1021</sup> *Leviatán*, cap. XIX, Alianza, Madrid, 2009, p. 170. pese a la aparente ponderación de Hobbes sobre las tres formas de gobierno, todo el capítulo está dedicado a mostrar las ventajas de la monarquía respecto a la aristocracia y a la democracia.

<sup>1022</sup> “En todo Estado, sea cual sea la forma de gobierno, el poder soberano es necesariamente un poder absoluto” , *Leviatán*, cap. XX, cfr. Derathé, 1995, p.308.

<sup>1023</sup> *L'Economie politique*, OC III, p.263.



*politique* al posterior colectivismo del *Contrato social*.<sup>1024</sup> Ciertamente, el tono de *L'Économie politique* sobre la propiedad sorprende al lector del *Segundo Discurso*:

“Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y más importante en ciertos sentidos que la libertad misma, bien por lo que tiene de próximo a la conservación de la vida, bien porque los bienes son más fáciles de usurpar y más penosos de defender que la persona, debiendo respetarse más lo que se puede sustraer más fácilmente.”<sup>1025</sup>

Sin embargo, el artículo de l *Encyclopédie* no da cuenta de la articulación completa del sistema político, y aunque su alejamiento del enfoque del *Segundo Discurso* muestra las dificultades sistemáticas en que se veía envuelto Rousseau, no parece que deba considerarse más que como un enfoque parcial de la cuestión de la propiedad. Esto parece corroborado por el *Emile*, donde Rousseau asume dos perspectivas diferentes sobre la cuestión de la propiedad:

“Si es sobre el derecho de propiedad que se funda la autoridad soberana, ese derecho es el que ésta más debe respetar. Es inviolable y sagrada para ésta, en tanto que permanezca un derecho particular e individual. (pero) Tan pronto que es considerado como común a todos los ciudadanos, está sometido a la voluntad general y esta voluntad lo puede anular.”<sup>1026</sup>

Parece, por tanto que es en el *Contrato social* donde debemos centrar nuestro análisis. En el Libro I de esta obra Rousseau distingue la posesión, “efecto de la fuerza”, de la propiedad, “fundada sobre un título positivo”. La propiedad sólo existe en tanto se produce el paso de la fuerza natural a la convención social:

”Cada miembro de la comunidad se da a ella en el momento que se forma, tal y como se encuentra, él y todas las fuerzas, de cuyos bienes que él posee forman parte. No es sino por este acto que la posesión cambia de manos, y se convierte, en manos del soberano, en propiedad.”<sup>1027</sup>

Esta legitimación de la propiedad no parece posible sin una transferencia del derecho individual a la comunidad, al menos como fundante de tal derecho de propiedad pero, a la vez, esta transferencia exige la contrapartida de un derecho individual pues, según Rousseau, todo hombre tiene naturalmente derecho a lo que le es necesario. El concepto de necesidad debiera ser puesto aquí en relación con la simplicidad de la vida natural y con la crítica de Rousseau a todo lo que de superfluo y alienante tiene el progreso

---

<sup>1024</sup> *Political Writings*, Introd, t.1, pp.104-110, Cfr *Sur L'économie politique*, introductions, LXXVI, OC III. Para Launay ha habido también una evolución clara: “La propiedad, lejos de asegurar necesariamente, como en el artículo *Economie politique*, la solidez del lazo social, extrae (en el *Contrato social*) su propia solidez del lazo social de las libertades”, Launay, 1971, p. 425, nuestro el paréntesis. Para Derathé, en cambio, no existe tal evolución o, al menos, no tan radical, toda vez que Rousseau ya estableció en el *Segundo Discurso* que el derecho de propiedad es un derecho de convención, no natural, *Du Contrat social*, I, chap. IX, p.365, n.3.

<sup>1025</sup> *Discours Sur l'économie politique*, p. 262-263.

<sup>1026</sup> *Emile V*, p. 841. Es Derathé quien ha hecho notar la relevancia de esta pasaje, *Du Contrat social*, I, chap. IX, p. 365, n.2.

<sup>1027</sup> *Du Contract social*, I, chap.IX, p.365.

cultural y económico. En *L'Economie politique* criticaba el aumento del lujo y de las artes inútiles, y establecía, entre otros, como objetivo de los impuestos al comercio,

“prevenir el aumento continuo de la desigualdad de fortunas, la servidumbre a los ricos de una multitud de obreros y servidores inútiles.”<sup>1028</sup>

De este modo, podemos entender la continuación en el *Contrato social*: todo hombre tiene derecho a lo que necesita, pero no más pues,

“hecha su parte, debe limitarse a ella, y no tiene ningún derecho a la comunidad.”

La limitación al aumento de bienes parece una condición del pacto social. En el caso de la apropiación de tierras, el derecho del primer ocupante tendría, entre sus condiciones:

“...que se ocupe la cantidad necesaria para subsistir” (...y) “que se tome posesión, no por una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado en el otro.”<sup>1029</sup>

La limitación cuantitativa de la propiedad se funda en la idea de igualdad. En el libro II, cap. XI, Rousseau establece que la libertad y la igualdad son los objetos principales “el bien más grande” de todo sistema legislativo. Aquí, contra la prevención de Vaughan, el igualitarismo económico es matizado:

“Respecto de la igualdad, no es preciso entender por ese nombre que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos.”

Lo que implica que Rousseau vuelve en lo económico a la idea de proporcionalidad que intentaba aplicar en lo político, tanto respecto a la relación del individuo con la voluntad general como a la relación de los países con los sistemas de gobierno. Hay posibilidad de una cierta variación cuantitativa, siempre que,

“el poder esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca más que en virtud del rango de las leyes y, en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea bastante opulento como para poder comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para estar obligado a venderse. Lo que supone por parte de los grandes moderación de bienes y de crédito y, por parte de los pequeños, moderación de la avaricia y codicia.”<sup>1030</sup>

Ahora bien, el derecho de la comunidad es siempre anterior al del individuo:

---

<sup>1028</sup> *Discours sur l'économie politique*, p.276. La mediocridad de fortunas –añade– es la fuerza del Estado, p. 277. En los fragmentos intitulados *Le luxe, le comerse et les arts*, señala el momento de decadencia en el mundo antiguo cuando “la vanidad y el amor del placer hubieron sucedido al amor por la patria y la virtud, entonces el vicio y la molición penetraron en todas partes y ya no fue más cuestión que de lujo y dinero para satisfacerlos, Los particulares se enriquecieron, el comercio y las artes florecieron, y el Estado no tardó en perecer”, en *Fragments politiques*, p. 517.

<sup>1029</sup> *Du Contract social*, I, chap. IX, p.365- 366, nuestro el paréntesis. Citado más arriba. Compárese la proximidad con el punto de vista de Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cap. 5, escolios 27 y 32, 2008, p.56-57 y 60.

<sup>1030</sup> *Ibid.* II, chap.XI, p. 391-392.

“El derecho que cada particular tiene sobre su propio fondo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin lo cual no habría ni solidez en el lazo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.”<sup>1031</sup>

Por tanto, el derecho a la propiedad está siempre bajo supervisión pública. En el *Emilio*, Rousseau admitía la intervención pública al modo en que lo hizo Licurgo en Esparta:

“El soberano no tiene ningún derecho de tocar el bien de un particular ni de varios, pero puede legítimamente apoderarse del bien de todos, como así se hizo en tiempos de Licurgo en Esparta. En cambio, la abolición de las deudas por Solón fue un acto ilegítimo.”<sup>1032</sup>

Recordemos lo que hizo Licurgo, en la versión de Plutarco:

“Licurgo, para desterrar de Esparta la insolencia, la envidia, el lujo y las enfermedades sociales más antiguas y aún más graves que esas, a saber, la riqueza y la pobreza, persuadió a los ciudadanos de poner todo el país en común, de hacer un nuevo reparto, luego de vivir entre ellos con los mismos lotes para alimentarse.”<sup>1033</sup>

La diferencia entre Solón y Licurgo sería que el primero actuó unilateralmente y el segundo lo hizo de común acuerdo. Lo que Rousseau consideraría, por tanto, ilegítima, sería una actuación parcial del gobierno, sin el consenso del soberano. Pero esto presupone admitir una prelegitimidad fáctica de la propiedad, tal y como se observa en esta frase:

“El derecho del primer ocupante, aunque más real que el del más fuerte...”.

Efectivamente, es una situación más próxima al estado natural (en su sentido positivo), puesto que reflejaría una relación natural del hombre con la tierra: la de subvenir a sus necesidades y, si se quiere, más legítima que la dominación del hombre por el hombre. Pero, en cualquier caso, ambas situaciones son anteriores a todo derecho, pues su legitimación sólo es posible:

“...después del establecimiento (del derecho) de propiedad.”<sup>1034</sup>

Es decir, son fruto del pacto social. La retroactividad de este derecho y su aplicación a una política de enajenación de tierras particulares está ligada necesariamente a los fundamentos mismos del pacto social. En un sentido teórico, el pacto permitiría esta enajenación, pues el primer paso sería la entrega de lo individual a lo colectivo, tal y como se enfatiza en la versión del *Emile V*. El ejemplo de Licurgo mostraría cómo se produciría este paso de las condiciones ideales del contrato a su plasmación real. Sin

---

<sup>1031</sup> Ibid.I, chap. IX, p.367.

<sup>1032</sup> *Emile V*, p. 841. Cuenta Plutarco que, en época de Solón “el pueblo todo era deudor esclavizado a los ricos (...) Muchos había que se veían precisados a vender a sus hijos, pues no había ley que lo prohibiera, o a abandonar la patria”. En esta circunstancia, la primera decisión del Solón gobernante fue “que los créditos se anulaban, y que en adelante nadie pudiese prestar sobre las personas”, *Vidas paralelas*, pp.117-118.

<sup>1033</sup> Plutarco, *Vida de Licurgo*, VIII-3-4, cfr. D. Leduc-Fayette, 1974, pp.82-83. La interpretación de esta autora al pasaje de *Emile V*, p. 841, es la siguiente: “Si la voluntad general lo exige, la propiedad puede ser suprimida en interés de toda la comunidad”, p. 84.

<sup>1034</sup> *Du Contrat social*, I, chap. IX, p.365.

embargo, este ejemplo de Licurgo no deja de ser una mitificación del pasado histórico. Para comprender su aplicación real, debemos ver más adelante los proyectos que redactó Rousseau para Córcega y Polonia.

### 3- Políticas económicas

“Des hommes qui veulent être libres ne doivent pas être esclaves de leur bourse.”

Es reseñable –sobre todo dada la época en que vivimos- que el *Contrato social* no se ocupe del sistema económico *sensu stricto*. De hecho, al final de la obra Rousseau dejaba esbozada como sería la continuación de lo que hubiera sido la segunda parte de las *Instituciones políticas*:

“Después de haber establecido los verdaderos principios del derecho político y tratado de fundar el estado sobre su base, quedaría sustentarlo en sus relaciones externas, lo que comprendería el derecho de gentes (es decir), el comercio, el derecho de guerra y de conquista, el derecho (internacional) público, las ligas, las negociaciones, los tratados.”<sup>1035</sup>

Aunque el nombre de finanza es un nombre de esclavo –en palabras de Rousseau-, y el *Contrato social* se ocupa de la libertad, se hace preciso dar cuenta de su visión sobre las finanzas del Estado, la producción y del comercio, para lo que vamos a apoyarnos en *L’Economie politique*, donde se establecen algunos principios que luego se retomarán en las propuestas concretas para Córcega y Polonia. En *L’Economie politique*, donde, recordemos, dice que la propiedad es el verdadero fundamento de la sociedad civil, tras tratar tangencialmente la idea de clase social, Rousseau se centra en la antítesis entre ricos y pobres:

“Lo que hay de más necesario, y quizás de más difícil en el gobierno, es (...) proteger a los pobres contra la tiranía del rico.”<sup>1036</sup>

Para eliminar la desigualdad no habría que quitar al rico sus posesiones, pero sí los medios que hacen posible la acumulación; tampoco habría que practicar la caridad con los pobres, “sino garantizándoles la oportunidad de convertirse en ciudadanos.”<sup>1037</sup> Esta dicotomía pobre- rico, como la de campo- ciudad, es la que ha llevado a una situación de degeneración económica, donde el dinero, el comercio, la violencia y el dispendio del Estado aparecen como un *totum revolutum*:

“La agricultura sacrificada al comercio (...) la mala administración del denario público (...) que la consideración se cuente con las pistolas, y

---

<sup>1035</sup> *Ibid*, IV, cap.IX, p. 470, nuestros los paréntesis. La idea sobre la continuación de las *Instituciones políticas* y los paréntesis son sugerencias de Derathé, *Ibid*. n.1 y n.2.

<sup>1036</sup> *Discours sur l’économie politique*, p.258. Bajo el título de “sociétés plus petites” o “sociétés particulières”, atrapado según Launay por una visión política feudal de la que intenta separarse: “Los cuatro ejemplos de sociedades parciales que da Rousseau son las de los sacerdotes, las de los soldados, las de los médicos y las de los senadores. Althusser ha señalado esta carencia en Rousseau que no estudia a fondo la articulación de clases sociales en el Contrato, Launay, 1971, p.230-231.

<sup>1037</sup> *Ibid*.

que las virtudes se vendan a precio de dinero: tales son las causas más sensibles de la opulencia y de la miseria.”<sup>1038</sup>

La asignación de los presupuestos y su legislación debe quedar en manos de la asamblea. El Estado no debe dedicarse a la riqueza ni a la acumulación de capital, aunque sí a prevenir con recursos los posibles estados de necesidad:

“La más importante máxima de la administración de las finanzas, que es ocuparse mucho más en prevenir las necesidades que en aumentar los ingresos”, (pues el último grado de corrupción de un gobierno es) “cuando no hay más nervio que el dinero.”<sup>1039</sup>

Este autocontrol del gasto público y el freno al aumento ilimitado de recursos permitiría evitar no sólo la corrupción, sino también las guerras de conquista. En el fondo, la idea se basa en una concepción natural del cuerpo político, cuyo crecimiento, como el de los individuos, debe ceñirse a las necesidades y condiciones naturales. La financiación mediante impuestos siembra de dudas a Rousseau pues, siguiendo a Montesquieu, puede decirse que,

“la imposición por cabeza es más propia de la servidumbre, y la tasa real más conveniente para la libertad.”

Montesquieu era más favorable a los impuestos indirectos. Sin embargo Rousseau encamina esta idea hacia otra de redistribución equitativa según los medios de que cada cual dispone:

“...Pero la tasa por cabeza es exactamente proporcionada a los medios de los particulares (...) es más equitativa (...) quien tiene diez veces más que otro, debe pagar diez veces más.”<sup>1040</sup>

Para ello hay que distinguir siempre entre lo necesario y lo superfluo: quien sólo tiene lo necesario, no ha de pagar; quien tiene más puede tener que dar “todo lo que excede su necesidad.”<sup>1041</sup> Tres son pues los parámetros por los que se ha de regir este sistema progresivo de la financiación impositiva: el número de bienes, la diferencia de condición y lo superfluo de esos bienes.

La oposición general de Rousseau al crecimiento económico y al comercio está en función de las desigualdades que crea, primero entre el campo y la ciudad, pues el dinero se va a la ciudad y el campesino se empobrece progresivamente, lo que le lleva al éxodo rural y a un mayor empobrecimiento a la larga; y, segundo, porque la especulación económica conlleva una progresiva alza de precios e impuestos, pero no de recursos.<sup>1042</sup> Esta visión del Estado social conlleva un control del comercio nacional e internacional, del incremento del lujo y de las técnicas relacionadas, para prevenir,

---

<sup>1038</sup> Ibid. p. 259.

<sup>1039</sup> Ibid. p.266, nuestro el paréntesis. En el *Contrato social* dice: « ese nombre de finanza es un nombre de esclavo (...) En un Estado verdaderamente libre, los ciudadanos lo hacen todo con sus manos y nada con el dinero », *Du Contract social* 1. III, chap. XV.

<sup>1040</sup> Ibid., p. 270-271. Ver *L'esprit des lois*, livre XIII, chap.XIV. Los impuestos “no pueden ser establecidos legítimamente más que por el consentimiento del pueblo o de sus representantes”, p. 270, idea también sostenida por Locke.

<sup>1041</sup> Ibid, p.271. Ver también p. 273.

<sup>1042</sup> Ibid. p.275. “Cuanto más rica es la villa, más miserable es el país », p.274.

“la sumisión a los ricos de una multitud de obreros y servidores inútiles, la multiplicación de gentes ociosas en las ciudades y el abandono del campo.”<sup>1043</sup>

En el *Projet de Constitution pour la Corse* Rousseau se centra, particularmente, en la esfera productiva y en las relaciones comerciales. Desde el inicio, Rousseau plantea la independencia de Córcega como un asunto económico, del que dependerá en buena parte su estructuración política:

“Todo aquel que dependa de otro y no tenga sus propios recursos, no podrá ser libre”.

Y el final del libro es aún más concluyente:

“...Es, por tanto, en la economía bien entendida del poder civil en que consiste el gran arte de gobernar.”<sup>1044</sup>

No se trata de ser otra cosa, sino de aprovechar lo que se tiene, “de saber conservaros como sois”. Para ello es preciso independizarse económicamente incluso del dinero mismo:

“La potencia que viene de la población es más real que la que viene de las finanzas y produce más seguramente su efecto. El empleo de los brazos de los hombres, que no puede esconderse, tiene siempre un destino público, no así el empleo del dinero, que se desliza y se funde en destinos particulares; se recauda con un fin y se gasta con otro; el pueblo paga para que se le proteja y lo que él da sirve para oprimirlo. De ahí que un Estado rico en dinero sea siempre débil, y que un Estado rico en hombres sea siempre fuerte.”<sup>1045</sup>

La cuestión del dinero y de su eliminación está en relación con la idea de representación: el dinero es un signo, pero lo importante es la cosa representada. Dinero y escritura adolecen de la misma carencia: no pueden dar cuenta suficientemente de la cosa representada; en último término, pretendiendo sustituirla, la deshumanizan. En el caso del dinero, Rousseau lo dice claramente en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*:

“En el fondo, el dinero no es la riqueza, no es más que su signo. (Pero) no es el signo lo que hay que multiplicar, sino la cosa representada.”

El dinero no da cuenta de lo presente, es una máscara que se diluye en el reino del aparecer:

“...el dinero desaparece al salir de las manos que lo pagan, mientras que cualquiera ve en qué son empleados los hombres.”

---

<sup>1043</sup> Ibid. 276. Según Plutarco, fue acabando con el oro y la plata como Licurgo acabó con las artes inútiles y de lujo, *Vidas paralelas*, p. 68.

<sup>1044</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 903, 938-939.

<sup>1045</sup> Ibid. p. 904.

Lo que vale no es el signo, sino el hombre. La riqueza del Estado son los hombres, de ahí también el interés común por la fertilidad de la tierra y la fecundidad de la población:

“...multiplicad sin cesar vuestros sembrados y vuestros hombres sin preocuparos del resto (...) quisiera que se tasara siempre los brazos de los hombres más que su bolsa.”<sup>1046</sup>

Es preciso, por tanto, ceñirse a una economía agraria, único modo en que un Estado pueda ser autosuficiente e independiente de cualquier otro. Rousseau define así el término “agricultura”:

“Entiendo una constitución que lleve a un pueblo a extenderse sobre toda la superficie de su territorio, a fijarse allí, a cultivarlo en todos sus puntos, a amar la vida campestre, los trabajos con ella relacionados, y a encontrar allí lo necesario y los placeres de la vida a tal punto que no se desea abandonarla.”<sup>1047</sup>

La agricultura no es, meramente, una técnica sino un modo de vida. La vida agraria curte el temperamento, cultiva el espíritu por oposición a la vida urbana, y permite una mayor procreación, aspecto este que Rousseau siempre ha considerado importante, en consonancia con la política espartana.<sup>1048</sup> Por otra parte, como ya hemos visto, hay una relación inversamente proporcional entre la fertilidad del suelo de un país y el grado de representación de su sistema de gobierno:

“(En los cantones de Suiza) más fértiles (...) el gobierno es aristocrático. En los más pobres, en aquellos donde el cultivo es más ingrato y demanda mayor trabajo, el gobierno es democrático”.

Como Córcega está a mitad de camino, Rousseau propone para ésta un sistema mixto,

“...en el que el pueblo sólo se reúna por partes y donde los depositarios de su poder sean cambiados a menudo.”<sup>1049</sup>

Rousseau propone, por tanto, aprovechar el sistema cantonal, que había sido previamente implantado por los genoveses con fines recaudatorios. Pese a esta peculiaridad, que Rousseau considera una salvaguarda de la democracia, pues el pueblo, aunque segregadamente, se podría reunir sin que, al parecer, esto afecte a la indivisibilidad de la soberanía, el sistema político estaría regido estrictamente por un único principio: la igualdad, por lo que se suprimirán todos los derechos feudales, títulos y cualquier otro privilegio, incluidos los cargos políticos hereditarios o vitalicios, sean de carácter individual o comunitario. La función de la ciudad en este entramado deberá ser minimizada, pues si el campo se dedica al cultivo y se ennoblece con su tarea, la ciudad es fuente del comercio, las artes y el ocio y, por tanto, contiene en sí misma el germen de toda corrupción moral. De ahí que una Córcega dividida en

---

<sup>1046</sup> *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, p.1008-1009.

<sup>1047</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 904.

<sup>1048</sup> “(Licurgo) tenía por la mayor y más preciosa función del legislador el cuidado de la educación; tomándola de lejos, atendía como uno de los primeros objetos al matrimonio y a la procreación”, Plutarco, *Vidas paralelas*, p. 71. Esto explica también el interés del preceptor de Emilio por su matrimonio y progenie.

<sup>1049</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 906-907.

cantones atenuaría su efecto, pues la ciudad no tendría la misma capacidad centrífuga que las ciudades de un Estado centralizado como Francia. Siguiendo esta lógica, y dado que la capital “es un abismo donde la nación casi entera va a perder sus costumbres”, sería previsible su supresión; sin embargo, Rousseau cree que es mejor mantener un centro político (y geográfico) que impida una segmentación federal de la isla:

“...Es preciso que la sede del gobierno esté menos en una capital que en una cabeza de distrito.”<sup>1050</sup>

Siendo la capital del Estado a su vez la capital de un cantón, el país mantendría su personalidad, dada por la actividad agraria. Por otra parte, si se quiere mantener la cohesión social y el sentimiento patriótico, sería necesario evitar el contacto cultural y, sobre todo, el contacto comercial. En ningún sitio ha expresado Rousseau más claramente su rechazo al comercio:

“Veo todo sistema de comercio como destructivo de la agricultura, del que no exceptúo ni siquiera el comercio de los bienes producidos por la agricultura misma.”<sup>1051</sup>

El ejemplo de Suiza, dice Rousseau, mostraría cómo un país de economía agraria y de costumbres sencillas y ancestrales se ha transformado en un país moderno, víctima de todos los excesos producidos por el comercio y el dinero:

“La pobreza no se ha hecho sentir en Suiza más que cuando el dinero ha comenzado a circular. El dinero ha provocado la misma desigualdad de recursos que de fortunas (...) Los establecimientos comerciales y manufactureros se han multiplicado. Las artes han privado de muchas manos a la agricultura (...) La población ha disminuido sensiblemente y, mientras ésta se multiplicaba en las ciudades el cultivo de tierras se ha descuidado (...) La vida ociosa ha introducido la corrupción”.

Este es el proceso al que se ve abocado toda nación rústica que sigue los derroteros de la modernidad. El corolario es la idolatría del dinero y la muerte del patriotismo:

“...El amor a la patria, extendido por todos los corazones, ha dejado lugar al único amor del dinero.”<sup>1052</sup>

Rousseau está en contra del libre comercio porque promueve la división social:

“Los que se enriquecen por el comercio y la industria invierten, cuando han ganado bastante, su dinero en tierras que otros cultivan por ellos; toda la nación se encuentra así dividida en ricos ociosos, que poseen tierras, y en desgraciados campesinos, que no tienen de qué vivir, cultivándolas.”

¿No sería acaso posible un reparto más equitativo, manteniendo una controlada circulación de bienes? Rousseau no lo cree posible:

---

<sup>1050</sup> Ibid. p. 912

<sup>1051</sup> Ibid. p. 920

<sup>1052</sup> Ibid. p. 916



“...Para que pudiese mantenerse en ese sistema sería preciso que el beneficio se pudiera compartir igualmente entre el comerciante y el cultivador. Pero esto es imposible porque siendo el de uno un libre negocio y el del otro un negocio forzado, el primero hará siempre la ley al segundo”.

El dinero corrompe las relaciones sociales y políticas, produce un desequilibrio en los intercambios comerciales y en las relaciones económicas. Por causa del comercio, y más aún si está mediatizado por el dinero, las cosas se devalúan, las personas se cosifican y las relaciones sociales y productivas se transforman, subordinándose no a la necesidad sino a una lógica puramente económica. Rousseau lo ejemplifica con la situación del campesinado, obligado a convertirse primero en productor, después en distribuidor y finalmente en vendedor de sus productos, lo que altera irremisiblemente su relación con la tierra:

“...Es preciso que (el campesino) lleve sus productos de una ciudad a otra, que se convierta en pequeño comerciante, pequeño vendedor, pequeño bribón. Sus hijos, educados en el corretaje, se corrompen, se atan a las ciudades...”<sup>1053</sup>

Por ello, se hace preciso eliminar el dinero. Rousseau propone varias opciones sustitutivas:

“Esas operaciones se pueden hacer con la mayor justeza y sin moneda real, ya sea por la vía del intercambio o con la ayuda de una simple moneda ideal (...) o tomando por moneda cualquier bien real.”<sup>1054</sup>

La única manera de no desnaturalizar las relaciones es eliminar toda forma de representación, aún cuando Rousseau admite varios modos de intercambio. La solución estaría en el control estatal del comercio interior basado en el trueque, aunque en realidad, el ideal de autosuficiencia tiende a la negación misma del intercambio:

“Con la intervención del gobierno el comercio puede hacerse en gran parte mediante intercambios (...) esos intercambios deben reducirse hasta quedar en poca cosa (...) la administración pública podrá, sin inconvenientes, presidir esos tratos, esos intercambios, mantener su equilibrio, regular el flujo, realizar su distribución.”<sup>1055</sup>

Rousseau se precave contra posibles objeciones. Se dirá que el campesino no tendrá estímulo para producir y que la economía caería en niveles de subsistencia e incluso de carencia, que muchos campos dejarían de estar trabajados...Sin embargo la contrapartida cívica es estimable: el estímulo económico será sustituido por el estímulo cívico, que incluye la posibilidad de ascenso político y el reconocimiento social:

“Los que lo realizan, no viendo nada por encima de ellos, harán de él (de su trabajo) su gloria, y abriéndose una ruta a los más altos cargos

---

<sup>1053</sup> Ibid. p. 920.

<sup>1054</sup> Ibid. p. 923 En las *Consideraciones sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau manifiesta el mismo ideal de eliminación del dinero, aunque añade: “Yo percibo que en rigor esto no es posible, pero el espíritu del gobierno debe tender siempre a hacerlo”, p. 1009.

<sup>1055</sup> Ibid. p. 922, 924.

los realizarán como los primeros romanos. No pudiendo salirse de ese estado querrán distinguirse, querrán realizarlo mejor que los otros (...) Mientras el corazón humano permanezca tal y como es, instituciones de este tipo no generarán la pereza.”<sup>1056</sup>

Una industria, de control estatal, también sería posible. Fundada en el hierro y, unida a la industria manufacturera, abastecería a la isla de Córcega de todas sus necesidades. Todo aquello que es útil es susceptible de ser producido, siempre que la materia prima sea autóctona y que la producción y distribución estén controladas por el Estado para satisfacer las necesidades de la isla.

Dado todo este planteamiento, llega el momento de plantearnos si Rousseau habla de un Estado comunista o hay un cierto margen liberal en su propuesta. Recordemos que, respecto al *Contrato*, se han hecho interpretaciones tanto en un sentido como en el otro: “Lo que muestra bien que el Contrato social es susceptible de otra interpretación a parte de la individualista, es que Rousseau admite para los hombres más de una manera de unirse: no solamente la manera más conocida de la segunda parte del *Discurso* sobre la desigualdad, donde el contrato es propuesto a los pobres por un rico ‘impostor’, sino también la aventura comunista”. Así, afirmaba Rousseau: “Puede ocurrir también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y que, apoderándose entonces de un terreno suficiente para todos, lo disfruten en común, o lo compartan entre ellos, ya igualitariamente, ya en proporciones establecidas por el soberano.”<sup>1057</sup>

El proyecto de Córcega se acerca mucho a esto último y, aunque hemos de distinguir entre lo deseable y lo plausible en cada caso concreto, en términos generales, Rousseau quiere un Estado que controle la propiedad:

“Lejos de querer que el Estado sea pobre yo quisiera, al contrario, que lo poseyera todo y que cada uno no tuviera su parte del bien común más que en proporción a sus servicios.”

A cada uno según sus servicios: ¿implica esto un mérito, una capacidad? Tal y como Rousseau se ha expresado hasta ahora, indicaría más bien un mérito cívico, el único que Rousseau admite y que, en último término, sólo el Estado puede reconocer. Sin embargo este dominio público de la propiedad no sería absoluto:

“...Basta, para hacer entender mi pensamiento, que no se trata aquí de destruir completamente la propiedad particular, porque eso es imposible, sino de contenerla en los más estrechos límites, de darle una medida, una regla, un freno que la contenga, que la dirija, que la subyugue, y que la tenga siempre subordinada al bien público. Yo quiero, en una palabra, que la propiedad del Estado sea tan grande, tan fuerte y la de los ciudadanos tan pequeña, tan débil como sea posible. He aquí por qué evito ponerla en cosas de las cuales el poseedor particular sea demasiado dueño, tales como la moneda y el dinero.”<sup>1058</sup>

Por tanto, el Estado reparte, la propiedad repartida queda en manos privadas pero los márgenes de aumento de capital son decididos por el Estado; hay un límite a la actividad privada que el Estado supervisa y controla. Regresamos así al problema de la retroactividad de la ley. En Córcega hay ya una situación de hecho, un reparto previo de

<sup>1056</sup> Ibid. p. 925. Nuestro el paréntesis.

<sup>1057</sup> Launay, 1971, p. 455/ *Du Contrat social*, I, chap. IX, p.367.

<sup>1058</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 931.

los bienes a la constitución aquí propuesta: ¿qué hacer en tal caso? Rousseau no promueve explícitamente la enajenación pública de las tierras, aunque su política estatal tienda a un progresivo control y tal vez acaparamiento público. En Córcega habría que proceder de un modo algo más posibilista. Habría aquí tres opciones para subvenir a las necesidades del Estado:

- 1 – Que el Estado se apodere de todo el territorio aún sin cultivar y que lo arriende
- 2 – Que se doble el diezmo de la Iglesia, siendo la mitad destinado al Estado
- 3 – Que se emplee a los hombres al servicio de la patria, opción esta que quedaría reducida a quienes no poseyeran tierras ni pudieran pagar el diezmo.

Rousseau pretende adecuarse a la circunstancia de Córcega, pero los límites de su proyecto están precisamente en esta irretroactividad:

“Ninguna ley puede despojar a ningún particular de ninguna porción de sus bienes. La ley solamente puede impedirle adquirir más.”<sup>1059</sup>

Hay que aceptar la situación de hecho. Las opciones que plantea Rousseau se adecuan a esta situación de desigualdad económica, con la esperanza de una progresiva reforma por la acción del Estado. De la misma manera se expresa respecto a Polonia:

“Es preciso que la legislación tienda siempre a disminuir la gran desigualdad de fortunas y de poder (...) y que un progreso natural tiende siempre a aumentar.”<sup>1060</sup>

La primera de las tres propuestas expuestas arriba, es sugerida por Rousseau como la más plausible, pero sin un conocimiento preciso sobre la situación real. La segunda se adecua a la idea de proporcionalidad que proponía en *L’Economie politique*, aún cuando para Rousseau, tasas e impuestos puedan ser sinónimo de un pueblo esclavo, pues su origen es el derecho de conquista. Pero encuentra su justificación en la ciudad antigua - aquí habla de Roma- y la tributación sobre la tierra. La tercera, consecuencia de la segunda, es en realidad la más pura, la que más cumple el ideal de la ciudad antigua, pero quedaría reducida a los desposeídos, los únicos que en rigor podrían darse a sí mismos.

En suma, Rousseau cree que conteniendo el flujo comercial y financiero al mínimo, eliminando el dinero y controlando el aumento de propiedades, manteniendo en suma un cierto equilibrio económico, social y también ecológico,<sup>1061</sup> sería posible realizar el ideal cercano de esa ciudad antigua, señalada en el texto como “Roma naciente”, pero reconocible también en Esparta. La clave está, dice Rousseau, en controlar las finanzas públicas y eliminar las finanzas privadas:

“Es de una extrema importancia no permitir en la república la actividad financiera profesional (*financier par état*). Menos a causa de sus deshonestas ganancias que de sus principios y ejemplos que, prestos a extenderse por la nación, destruyen todos los buenos sentimientos por la estima de la abundancia ilícita y de sus ventajas,

---

<sup>1059</sup> Ibid. p. 936.

<sup>1060</sup> *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p.1002. Sobre la cuestión del sufragio censitario en Rousseau, ver la n.2.

<sup>1061</sup> “Hay que establecer tempranamente una exacta vigilancia sobre los bosques y regular de tal modo las talas que la reproducción sea igual al consumo”, p. 927.

cubriendo de desprecio y oprobio el desinterés, la simplicidad, las costumbres y todas las virtudes.”<sup>1062</sup>

#### 4 -Políticas educativas: la educación del ciudadano

¿Cuál sería la función de la educación en la república del contrato social? Aunque ambas parecen necesitarse mutuamente, de la lectura del *Emilio* no se extrae una conclusión clara sobre la función cívica de la educación ni, sobre todo, del papel que debe jugar el Estado. Tampoco de la lectura del *Contrato social*, cuyo silencio al respecto es llamativo, incluso aunque acudamos al expediente del inconcluso proyecto intitulado las *Instituciones políticas*. Sin embargo, parece evidente que el proyecto político del *Contrato* precisa de un sistema educativo formador de la ciudadanía, aunque la perspectiva en la que se situaba el *Emile*, donde la realidad política y la socialización de Emilio quedaban bastante soslayadas, no clarifica suficientemente cómo debe articularse la educación en un sistema político. Intentando mostrar la mutua independencia de ambas obras, Launay ha destacado este pasaje del *Emile*, que visto desde la perspectiva del *Contrato* adquiriría otras resonancias:

“Emilio es huérfano. No importa que tenga padre o madre. Encargado de todos sus deberes, yo les sucedo en todos sus derechos. Debe honrar a sus padres, pero sólo debe obedecerme a mí. Es mi primera o, más bien, mi única condición. A esto debo añadir, lo que no es más que una continuación, que no se nos separará nunca sin nuestro mutuo consentimiento. Esta cláusula es esencial y yo querría incluso que el alumno y el preceptor (*gouverneur*) se viesan tan inseparables, que la suerte de sus días fuese siempre entre ellos un objeto común.”<sup>1063</sup>

La primera coincidencia entre ambas obras sería el papel secundario de la familia en la educación. Situados en la perspectiva del *Contrato social*, recordemos que Rousseau afirma que la autoridad de los padres sobre los hijos, superada la necesidad infantil, no es natural, sino convencional y, subordinada a la ley. Rousseau no niega el rol de la familia, incluso lo refuerza en los primeros estadios, pero limitando su función al ámbito de las necesidades físicas y psicoafectivas, no al de una humanización plenamente moral. Hacia el final del *Emile*, el preceptor dice:

“(el padre) confiándome su hijo me cede su puesto, sustituye su derecho por el mío. Soy yo quien es el verdadero padre de Emilio, soy yo quien le ha hecho hombre.”

Es más, el preceptor no sólo es padre primero y finalmente amigo, sino también casamentero:

---

<sup>1062</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 933. La institución política más fuerte e importante no sería el gobierno, sino el tribunal de cuentas, que se encargaría de controlar la recaudación pública, única fuente posible de corrupción, y que debiera estar compuesto, por tanto, por las mejores cabezas del Estado.

<sup>1063</sup> *Emile* I, p.267, Launay, 1971, p.455. Launay parece aquí más interesado por las consecuencias mismas del vínculo pedagógico: libre adhesión y profunda unión, que vincula con la amistad, pues Rousseau dice más adelante:“(La amistad) es un intercambio, un contrato como los otros; pero es el más santo de todos. El nombre amigo no tiene más correlato que él mismo”, p.456.

“...Yo habría rechazado educarle si no hubiera sido dueño de casarle a su elección, es decir, a la mía. Sólo el placer de hacer a alguien feliz puede pagar lo que cuesta poner a un hombre en estado de serlo.”<sup>1064</sup>

Pero, si el padre es sustituible por el educador, y el educador no sigue las consignas de aquél, ¿no sería posible pensar en un Estado que se atribuyera estas mismas funciones? Es decir, ¿incluye el contrato social un contrato pedagógico en la forma de una educación pública donde el Estado se arrogue, en mayor o menor medida, un papel que, en cualquier caso Rousseau no atribuye a los padres? Esta es una cuestión aparentemente irresuelta en el pensamiento de Rousseau:

“...sus escritos testimonian la evolución de su pensamiento. (Rousseau) ha abordado sucesivamente la educación pública y nacional en el artículo *Economía política* y en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*; después, ha enfocado el caso de una educación media entre la educación pública de las Repúblicas griegas y la educación doméstica de las monarquías (en su correspondencia), antes de escoger la educación doméstica para los niños de Julie y para Emilio.”<sup>1065</sup>

La posición de Rousseau oscila, efectivamente, entre ambas opciones. Cuando ha abordado la cuestión desde una perspectiva narrativa, ha enfatizado los aspectos de la educación doméstica: Julie es educada por Saint-Preux, de quien primero se enamora y luego deviene amiga virtuosa; Emilio lo es por un anónimo preceptor, quien acaba considerándose padre y amigo del alumno. En cambio, desde los textos más doctrinales, Rousseau ha tendido claramente hacia una educación pública. Vamos a intentar realizar una síntesis de ambas posiciones, partiendo de la siguiente hipótesis: ¿Podríamos imaginar el *Emile* como una especie de contrato social de la educación? Supongamos, en este caso, a Emilio como representando al pueblo y a su preceptor como siendo el Estado. A fin de cuentas, Emilio es una ficción:

”He tomado la resolución de darme un alumno imaginario (...) Este método me parece útil para impedir que un autor, que desconfía de sí, se extravíe en sus visiones.”<sup>1066</sup>

Que Emilio y su preceptor pacten libremente no es más que otra ficción: no parece verosímil ni siquiera considerar a Emilio como un ser libre, dado que Rousseau habla de este supuesto contrato en una edad demasiado temprana. Aún así, esta ficción del pacto pedagógico no es extraña a la ficción teórica en que se enmarca el pacto social. Del mismo modo que el contrato social, el contrato pedagógico presupone la soberanía del alumno-pueblo (soberano de *facto*, aunque el padre lo sea de *iure*) y delega el poder en el gobernante; en este caso, la dialéctica educativa exigirá del maestro gobernante una astucia de la razón –no alejada de aquellas de las que se servirá el Estado–:

“En las educaciones más cuidadas el maestro ordena y cree mandar, pues es, en efecto, el niño quien manda (...) Tomad una ruta opuesta

---

<sup>1064</sup> *Emile* V, p.765, nuestro el paréntesis. Obsérvese lo que dice Plutarco de Licurgo: “Como tenía por la mayor y más preciosa función del legislador el cuidado de la educación (...) atendía como uno de los primeros objetos al matrimonio y a la procreación”, *Vidas paralelas*, p. 71.

<sup>1065</sup> *Dictionnaire JJ Rousseau*, “Education”, pp. 275-276. Nuestro el paréntesis.

<sup>1066</sup> *Emile* I, p. 264. Por otra parte, Rousseau reconoce haber fracasado en la práctica, pero cree poder enseñar la teoría: “Sin la capacidad de cumplir la tarea más útil, me atreveré al menos a intentar la más cómoda: a ejemplo de tantos otros no usaré las manos, sino la pluma, y en lugar de hacer lo preciso me esforzaré en decirlo”, *Ibid.*

con vuestro alumno: que él crea siempre ser el maestro pero que lo seáis siempre vosotros realmente.”<sup>1067</sup>

A la ilusión de la autoridad le corresponde la ilusión de la libertad; del mismo modo, en el contrato social la libertad y el consecuente reconocimiento de la autoridad tienen una preexistencia también ilusoria en lo que respecta a su legitimidad: ambas se instituyen en el acto mismo del pacto. En *Emile*, la estrategia educativa fundamental consiste en una especie de mutuo autoengaño, aunque Rousseau sitúa al maestro en un nivel de conciencia superior que le permitiría encauzar productivamente esta relación; porque la simulación de la autonomía es un modo de educar en el ejercicio de la libertad, objetivo final:

“No hay sujeción tan perfecta como la que guarda la apariencia de libertad (...) Él no debe hacer sino lo que quiera, pero no debe querer sino lo que vosotros queráis que haga.”<sup>1068</sup>

Esta misma unión entre querer y deber es la clave del contrato social: el individuo que entra libremente en el pacto, quiere la norma como emanada de sí mismo. Por otra parte, libertad individual y colectiva participan de una dialéctica similar: la voluntad individual legitima la voluntad general que, a su vez, constriñe a la primera hacia fines comunes; en estos términos se dirige la voluntad general en diálogo con la voluntad individual: “¿De qué te quejas?, no te obligamos más que a seguir tu propia voluntad”.<sup>1069</sup>

En suma, ambos contratos establecen la misma dialéctica entre lo individual y lo universal:

“La representación de la libertad-ilusión es inseparable de la representación simbólica autoridad-necesidad, y la interacción de identificación maestro –alumno y alumno-maestro se lleva a cabo sin dificultad. Obsérvese todavía que el contrato pedagógico autoridad-libertad, tal como lo concibe Rousseau, devuelve al concepto autoridad su sentido etimológico y su función de convertir, llegado el momento, al otro en autor. Esto es lo que legitima su proyecto pedagógico-político.”<sup>1070</sup>

El alumno se convertirá finalmente en maestro de otros en el proceso final de su educación: así le ocurrirá a Emilio con su hijo y así lo propondrá Rousseau en su proyecto curso para las figuras egregias de la comunidad, consideradas como los mejores educadores posibles por la demostración práctica de sus virtudes cívicas.

Sin duda, la separación prematura de Emilio de sus padres, independientemente de los aspectos autobiográficos en los que Rousseau se inspire,<sup>1071</sup> manifiesta claramente la necesidad de un tipo de educación fuera del entorno familiar (aunque recordemos que para Rousseau toda experiencia es, en realidad, educativa). Es bien sintomático cuáles son los términos del contrato pedagógico que firmarían el preceptor por un lado, y la familia y el alumno por otro:

1 – Emilio debe honrar a sus padres, pero obedecerá sólo a su preceptor

---

<sup>1067</sup> Ibid. II, p. 362.

<sup>1068</sup> Ibid. p.362-363.

<sup>1069</sup> Groethuysen, 1985, p.99, ver *Du Contrat social*, I, chap. VII, p. 364.

<sup>1070</sup> L. P. Jouvenet, *Rousseau. Pedagogía y política*, México, Trillas, 1989, p.37.

<sup>1071</sup> Rousseau aprovecha en estas páginas para autoinculparse del abandono de sus hijos : « Lectores, podéis creerme. Yo predigo a quien tenga entrañas y desprecie sus santos deberes, que durante largo tiempo derramará lágrimas amargas, y nunca encontrará consuelo”, *Emile I*, p. 263. Se podría, por tanto, dar un tratamiento psicoanalítico a la obra, interpretada como sublimación o expiación de un sentimiento de culpa.

2 – Maestro y alumno nunca serán separados sin su consentimiento mutuo.

La primera cláusula pone a los padres en un segundo plano de autoridad, aunque los sacraliza moralmente, al modo en que la religión civil es sacralizada en el *Contrato social*. La segunda presupone una simétrica capacidad de elección entre alumno y maestro que excluye a los padres. La unión mutua sólo puede ser desecha por el consentimiento de los miembros que realizan el pacto pedagógico, del mismo modo que el pacto social sólo puede ser revocado por un acuerdo común. Si los derechos de los padres parecen reducidos al ámbito afectivo-moral, sus obligaciones tienen una extensión más amplia: la familia tiene deberes públicos que cumplir en la educación de los hijos, cuyo descuido conlleva una culpabilidad social:

“Un padre que engendra y alimenta a sus hijos no realiza más que el tercio de su tarea. Él debe hombres a su especie, debe a la sociedad hombres sociables, debe ciudadanos al Estado. Todo hombre que pueda pagar esta triple deuda y no lo hace, es culpable.”<sup>1072</sup>

“Todo hombre que pueda” presupone, que en ciertos casos la educación doméstica podría bastar para producir ciudadanos, pero la culpabilidad implica que la educación, incluso la privada, está orientada hacia fines sociales y políticos –en su sentido más etimológico. Ahora bien, la deuda social implicaría también un deudor público que pudiera vigilar el seguimiento del contrato social-pedagógico y reclamar el pago en caso de incumplimiento. En *L’Economie politique* Rousseau ya había puesto nombre al deudor público:

“El Estado permanece, mientras que la familia se disuelve (...) si la autoridad pública toma el lugar de los padres, y se encarga de esta importante función, adquiere sus derechos llenando sus deberes.”<sup>1073</sup>

Sin embargo, nuestra hipótesis unificadora se enfrenta a ciertas disonancias que deben ser examinadas. Por ejemplo, el autor del *Emile* llega a declarar que él no pretende una educación para todos:

“Si yo pudiera escoger, no escogería sino un espíritu común como el que yo supongo a mi alumno. No hay necesidad de educar más que a los hombres vulgares; su educación debe de servir de ejemplo a sus semejantes. Los otros se educan a pesar de todo.”<sup>1074</sup>

Esta afirmación es paradójica, pues por un lado la educación particular no estaría al alcance de todo el mundo y, sin embargo, Rousseau toma como paradigma del alumno aquél que, realmente, estaría más próximo a la exclusión de este tipo de educación selectiva propuesta para Emilio. A nuestro juicio, en este pasaje convergen las diferentes líneas que animan su pensamiento: por un lado, una educación enfocada a un “*esprit commun*” que se pueda extender hacia el resto por vía ejemplar; los

---

<sup>1072</sup> *Emile* I, p.262. Este pasaje finaliza con una velada autoacusación por el asunto del envío de sus hijos al hospicio, ver p. 263, n.1. Rousseau justificó esta acción aduciendo que la falta de recursos le llevó a considerar más conveniente que el Estado se hiciera cargo de su cuidado. Sin embargo, decir que no basta con engendrar y alimentar a los hijos no deja de ser una forma de extender la acusación de modo genérico.

<sup>1073</sup> *Discours sur l’économie politique*, p. 260

<sup>1074</sup> *Emile* I, p. 266. Burgelin sostiene que como Rousseau parte del hombre abstracto, toma como modelo un niño medio, inspirado, en realidad, en sí mismo, ver n.2.

superdotados, intelectual y/o económicamente, no la precizarán de suyo. *L'esprit commun*, dice Rousseau, es un “modelo a proponer”, pero este modelo no es tanto una entidad abstracta como una situación real del ser humano ante la educación. El mismo Rousseau no tiene inconveniente en darle nacionalidad a su modelo; Emilio será francés:

“El país no es indiferente a la cultura de los hombres; sólo son todo lo que pueden ser en los climas templados (...) Parece incluso que la organización del cerebro es menos perfecta en los dos extremos (...) Si quiero por tanto que mi alumno sea habitante de la tierra, yo lo escogeré de una zona templada, de Francia mejor que de otra parte.”<sup>1075</sup>

Sin duda, podría señalarse aquí el prejuicio etnocentrista, consecuencia de la teoría de climas; pero no creemos, sin embargo, que haya que anotar este razonamiento sólo como un corolario de esa teoría. Creemos que puede ser también interpretado desde una perspectiva política, es decir, un alumno francés para una patria aún inexistente; la crítica a su país de adopción está implícita:

“Si te hablara de los deberes del ciudadano, tu me preguntarías quizás donde está la patria (...) quien no tiene una patria tiene al menos un país. Siempre hay un gobierno y simulacros de leyes”.<sup>1076</sup>

El modelo de alumno se concreta para un marco cultural y social: un alumno francés, sano, aspecto este que remite a su requisitoria contra la medicina, “entretenimiento de gentes ociosas y desocupadas”<sup>1077</sup> y a su apología de la naturaleza o de su trasunto campestre como fuente de salud. Emilio será francés, pero debe proceder de un ambiente natural:

“¿Queréis encontrar hombres de verdadero valor? Buscadlos en los lugares donde no hay médicos, donde se ignoren las consecuencias de las enfermedades (...) Que no me den un alumno que tenga necesidad de esas gentes.”<sup>1078</sup>

Todo haría pensar que Rousseau se inclina por un segmento social de la población alejado de las clases altas. Sin embargo, Rousseau está describiendo una cosa y proponiendo otra:

“El pobre no necesita educación; la de su estado es forzada; no podría tener otra. Al contrario, la educación que el rico recibe de su estado es la que menos le conviene a él y a la sociedad (...) Es menos razonable educar a un pobre para ser rico que a un rico para ser pobre (...) escojamos por tanto a un rico (...) Eso siempre permitirá arrancar a una víctima del prejuicio.”<sup>1079</sup>

De este modo, al abordar en *Emile* la educación desde una perspectiva doméstica, Rousseau parece dirigirse al segmento de población contrario al que presupone en las

---

<sup>1075</sup> Ibid. p. 266-267.

<sup>1076</sup> Ibid. V, p. 858.

<sup>1077</sup> Ibid. I, p. 269. Esta es la circunstancia de los habitantes de las ciudades.

<sup>1078</sup> Ibid. p. 270.

<sup>1079</sup> Ibid. p. 267, ver n. 2.



condiciones generales. Burgelin ha remarcado las dudas que al respecto había tenido Rousseau: en su correspondencia con Tronchin señala que la educación pública es la propia de las repúblicas democráticas, mientras que la educación doméstica es la propia de las monarquías, “donde todos los individuos deben permanecer aislados”.<sup>1080</sup> Sin duda, la opción por la educación doméstica de Emilio se correspondería con lo segundo, aún cuando la finalidad emancipadora de su educación parezca converger con los fines del modelo democrático. Esta oscilación depende, a nuestro juicio, de la situación política de Francia y, en general, de la época:

“La institución pública ya no existe y ya no puede existir. Porque donde no hay patria no puede ya haber ciudadanos. Esas dos palabras, patria y ciudadano, deben ser borradas de las lenguas modernas.”<sup>1081</sup>

Rousseau parece entonces situarse en el *Emile* en un plano ideal en cuanto a los fines, aunque coincidente con las posibilidades reales de una cierta clase social privilegiada en cuanto a los medios. En este sentido hay que señalar que la opinión general de los *philosophes* respecto a una instrucción generalizada no parece haber sido favorable:

“Si el pueblo rural ha sido instruido, aunque insuficientemente, en el siglos XVIII, y si la escuela (...) pudo llegar a ser (...) una de las matrices de la revolución francesa, no es por culpa de Voltaire, no es por culpa de Rousseau.”<sup>1082</sup>

Según Mornet, los fisiócratas estaban verdaderamente a favor de la instrucción pública gratuita, obligatoria y laica; en esto coincidían con Holbach y Helvetius. Pero Rousseau, Diderot y Voltaire estaban más cerca de una instrucción práctica y utilitaria para el pueblo, que de una educación moral e intelectual con fines emancipadores:

“Rousseau quiere sacar al pueblo de la ignorancia; pero él se propone solamente lograr que viva mejor, no reflexionar; no es simplemente por broma que dijo: ‘el hombre que medita es un animal depravado’.”<sup>1083</sup>

Efectivamente, las posiciones de los *philosophes* parecen denotar una conciencia de clase burguesa poco proclive a la instrucción universal, que podría trastocar la división social del trabajo tal y como era entendida hasta entonces. En el caso de Rousseau, encontramos en sus obras suficientes pasajes donde se sostiene que no hay que educar a la gente del campo por su proximidad relativa al estado de naturaleza; son pasajes sustentados en una idealización de la vida simple, lo que lleva a Le Roy a subrayar: “Se ve aquí cómo la teoría del buen salvaje, o al menos del buen pobre, se vuelve contra el ser humano que se supone exaltar.”<sup>1084</sup>

Aún así conviene acotar la posición de Rousseau respecto a estas críticas, pues no se trataría de mantener un estado de sumisión, sino de mostrar los vínculos entre educación

---

<sup>1080</sup> Cfr. Burgelin, 1973, p.478-479.

<sup>1081</sup> *Emile* I, p. 250. En la carta aludida de Burgelin, Rousseau dice que aunque hay diferencias entre Grecia y Ginebra, en lo que respecta a la educación pública « nada impide que esta educación no pueda tener lugar entre nosotros » ; en realidad, Rousseau defiende aquí una educación intermedia, entre repúblicas griegas y monarquías modernas : es la educación en los círculos, *Lettre a Tronchin* n° 581 (26-9-1758), *CG IV*, p. 142-143.

<sup>1082</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire des paysans français*, Seuil-PUF, Paris 2002, p. 640. Según Launay, pese a que D’Alembert se pronuncia por una división de la educación general y Diderot habla de escuela gratuita, « los mejores defensores de las pequeñas escuelas o de la democratización de los colegios fueron, a menudo, pedantes oscuros y sin prestigio, como Rivard, el abate Pellicier o Combalusier ». En lo que atañe al ámbito rural, sólo los fisiócratas como Quesnay o Turgot promovieron su instrucción, *Le Roy*, 2002, pp.642-643.

<sup>1083</sup> Mornet, 2010, p. 421.

<sup>1084</sup> Le Roy, 2002, p. 641. Ver, además de los referidos pasajes de *Emile*, II, p. 266-267 y n.2 , *Julie*, III, lettre III, p. 566-567.

y ciudadanía, independientemente de que las condiciones de hecho puedan hacer creer otra cosa. Es cierto, de todos modos, que Rousseau prefiere las artes a las ciencias en el currículo educativo, pues la experiencia griega (y la de Ginebra) le muestran sus virtudes cívicas; pero cuando se trata de un contexto monárquico, entonces no asume su bondad:

“Un relojero de Ginebra es un hombre a presentar en todas partes; un relojero de París sólo es bueno hablando de relojes. La educación de un obrero tiende a formar sus dedos, nada más. Sin embargo el ciudadano queda; bien o mal la cabeza y el corazón se forman; siempre encuentra tiempo para eso (...) Este estado de los artesanos es el mío.”<sup>1085</sup>

Las dudas sobre el valor de la educación pública en Rousseau aumentan cuando, como señalamos, el *Contrato social* no hace mención expresa de la educación como formación de la ciudadanía y sí, por ejemplo, de la religión civil. Sólo podemos señalar su función implícita en pasajes de este tenor:

“Quien ose emprender la tarea de instituir a un pueblo debe sentirse en condiciones de transformar, por así decirlo, la naturaleza humana”.<sup>1086</sup>

La educación consiste en esa transformación, o integración, de lo natural en lo social. El proyecto de Rousseau es claro en este aspecto, no sólo en el *Emile* sino en *Julie* se habla de esta adaptación del hombre natural al estado social: “Todo consiste en no echar a perder al hombre natural, adaptándolo a la sociedad”<sup>1087</sup>. ¿Por qué entonces Rousseau no fue más explícito en el *Contrato social*? En términos sólo hipotéticos, Cassirer ha llegado incluso a afirmar:

“Hay que confirmar que existe entre la pedagogía y la política de Rousseau una oposición que no puede ser superada”. Pero la superación de tal oposición sería posible, según este autor, si distinguimos entre el plano empírico y el ideal: “(Rousseau) distingue de forma muy clara entre la forma empírica y la forma ideal de la sociedad; entre lo que es en las circunstancias actuales y lo que puede ser o debe ser en el futuro. El plan de la educación de Rousseau no rechaza de ningún modo hacer de Emilio un ciudadano; es verdad que hace de él únicamente un ‘ciudadano de sociedades por venir’. La sociedad actual no está a la altura de ese plan de educación.”<sup>1088</sup>

Un ejemplo de esta tensión entre realidad e idealidad es la posición contraria en el *Emilio* a los colegios, no sustentada en el (nulo) conocimiento directo que Rousseau pudiera tener:

“Yo no considero institución pública a esos risibles establecimientos que llaman Collèges.”<sup>1089</sup>

---

<sup>1085</sup> Lettre a Tronchin n° 581 (26-9-1758), CG IV, p. 142-143.

<sup>1086</sup> *Du Contrat social*, II, chap.VII, p.381. Francisque Vial, *La doctrina educativa de JJ Rousseau*, Barcelona, Labor 1937, sostiene en el último capítulo de esta obra que Rousseau no llegó nunca a establecer el nexo entre educación pública y política, pero que a partir de la revolución francesa se desarrollaron las relaciones entre *Emilio* y *Contrato social* que llevaron a la actual concepción francesa de la instrucción pública. Para una perspectiva de los ecos históricos del *Contrato social*, ver Jean-Jacques Tatin-Gourier, *Le Contrat social en question. Échos et interprétations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Presses Universitaires de Lille, 1989.

<sup>1087</sup> *Julie*, cinquième partie, lettre VIII, p. 612.

<sup>1088</sup> E. Cassirer, « *L'unité chez Rousseau* », en *Pensée de Rousseau*, p.60.

<sup>1089</sup> *Emile* I, p. 250. Según la n. 4, al final del Ancien Régime había en Francia alrededor de 562 collèges con unos 75000 alumnos; unos estaban agregados a las universidades, otros eran religiosos y otros dirigidos por profesores libres pertenecientes al clero secular.

En realidad, el enfrentamiento contra las instituciones educativas de su época viene de atrás; en el *Primer Discurso* podíamos leer:

“Veo por todas partes inmensos establecimientos, donde se educa con gran gasto a la juventud para enseñarle todas las cosas, excepto sus deberes.”

¿Qué se enseñaba allí? Esta es la versión de Rousseau:

“...Vuestros hijos ignorarán su propia lengua, pero hablarán otras que no se usan en ninguna parte. Sabrán componer versos que apenas podrán comprender. Sin distinguir el error de la verdad, poseerán el arte de hacerlos incognoscibles a otros mediante argumentos especiales.”<sup>1090</sup>

A la preocupación por la adquisición de saberes inútiles parece unírsele la constatación de su efecto contraproducente en la educación cívica y moral. Ya hemos visto en nuestra primera parte su rechazo a la imitación vacía de las formas clásicas, como en este caso la poesía, carente del espíritu cultural que las ha generado y la denuncia de la deriva sofística de la filosofía. En la continuación de la polémica del *Primer Discurso*, M. Gautier, profesor y académico, escribió un artículo en el *Mercure* criticando las posiciones de Rousseau, defendiendo el progreso del saber y promoviendo el relevante papel de las instituciones científicas y educativas. Rousseau aprovechó su réplica para mostrar su desacuerdo con este tipo de educación que separaba la instrucción científica de la formación moral y cívica:

“(Gautier) Me informa de que (en los *Collèges*) se enseña a los jóvenes yo no se cuantas cosas (...) pero de lo cual yo confieso que no veo la relación con los deberes de los ciudadanos, por los que se debe empezar a instruirles. ¿Nos interesamos de buen grado si sabe griego o latín? ¿Escribe en verso o en prosa? Pero lo principal es si (el alumno) se ha convertido en mejor persona y más sagaz.”<sup>1091</sup>

Es mejor un *bon-homme* que un *savant homme*, concluía Rousseau. En realidad, el vínculo de la institución pública educativa con la decadencia humana es para Rousseau inevitable. Hablando en el *Emile* sobre la educación separada de los chicos en los colegios y de las chicas en los conventos, dice:

“Las primeras lecciones que toman unos y otros, las únicas que fructifican son las del vicio, y no es la naturaleza la que les corrompe, sino el ejemplo; pero abandonemos los colegios y conventos a sus malas costumbres, nunca tendrán remedio.”<sup>1092</sup>

---

<sup>1090</sup> *Premier Discours*, p.24.

<sup>1091</sup> *Lettre à Grim sur la réfutation de son Discours par M. Gautier*, OC III, p. 63. El paréntesis es nuestro. En una paráfrasis a Gautier, Rousseau añade que pretende con sus elocuentes declamaciones abolir las vanas declamaciones de los *Collèges*, p.65. Gautier le acusaba de lo mismo que él reprochaba a la escuela, es decir, de practicar un discurso retórico y vacío.

<sup>1092</sup> *Emile* IV, p.657. Grimsley ha propuesto la siguiente explicación: se trataría del sentimiento de frustración de un autodidacta ante la enseñanza reglada, *JJ Rousseau, a study in self-awareness*, cfr *Emile* I, p. 250, n.4.

La escuela transmite los males de la sociedad. No era, en cambio, de esta misma opinión el abate de Saint-Pierre, en quien Rousseau había podido leer:

“En el colegio, los semejantes se corrigen y pulen cada día necesariamente en su mutuo comercio, poco más o menos como se pulen las piedras en el mar por mutuo frotamiento.”<sup>1093</sup>

Aunque Rousseau no asume en el *Emile* la posibilidad de esta socialización positiva en las condiciones reales de la Europa de su tiempo, sí lo hace en otros textos de carácter político que vamos a analizar a continuación. En estos textos, la dicotomía educación pública/educación privada se atenúa bastante, aunque no llega a desaparecer del todo, lo que cual le da especial interés para poder apreciar los límites de esta tensión.

En *L'Economie Politique* se habían trazado ya las líneas de un proyecto educativo convergente con la constitución política, exhortando a los gobernantes a educar a sus ciudadanos. La sabiduría del gobernante consistiría en saber hacer amar las leyes; toda crueldad en el castigo acabaría siendo contraproducente para esta tarea, en cambio la educación propiciaría la formación de la ciudadanía:

“Formad hombres si queréis gobernar a hombres: si queréis que obedezcan las leyes, haced que las amen (...) No es suficiente decir a los ciudadanos, sed buenos; hay que enseñarles a serlo.”<sup>1094</sup>

Rousseau parece sintetizar en este pasaje la figura del gobernante, con la del legislador del *Contrato* y la del educador del *Emilio* en la única forma del Estado. En las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* insistirá igualmente en que la educación da mejores frutos que la prohibición o el castigo. Al contraponer los gobernantes de la antigüedad -cuando «los filósofos daban leyes a los pueblos»- con los modernos -“que creen haber hecho todo sacando el dinero”-, la figura del gobernante y la del sabio se unifican en un modelo que sólo equívocamente puede hacernos pensar en el Platón de la República.<sup>1095</sup> El gobernante debe hacer reinar la virtud y, para ello, precisa de la educación:

“La patria no puede subsistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni la virtud sin los ciudadanos. Ahora bien, formar ciudadanos no es cosa de un día; y para tenerlos hombres hay que instruirlos niños.”

Es en este contexto en el que, como hemos visto un poco más arriba, la educación familiar muestra sus limitaciones:

“...Si hay leyes para la edad madura, debe haberlas para la infancia, que enseñen a obedecer a los otros, y del mismo modo que no se deja

---

<sup>1093</sup> *Projet pour perfectionner l'éducation*, cfr. Jules Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, Slaktine, Genève 1967, vol. II, p.155.

<sup>1094</sup> *Discours sur l'économie politique*, p. 251-252, 254.

<sup>1095</sup> *Ibid.* p. 252. Esta imagen de la política moderna es la misma que la del último capítulo del *EOL*. Allí se acusaba de separar al pueblo, de cercenar la deliberación pública en la asamblea, y de conminar mediante pasquines y armas a pagar impuestos. Aquí no se señala la alienación comunicativa, confiando en un uso racional del poder por parte del gobernante. Normalmente, la noción de filósofo en Rousseau, es negativa en estos contextos y se relaciona con Atenas por oposición a Esparta, “el Estado donde la virtud ha sido la más pura y ha durado más largo tiempo ha sido, precisamente, aquella donde no ha habido filósofos”, *Dernière réponse à Bordes*, OC III, p.83. Por eso utilizamos el término sabio, que consideramos aplicable a la figura de Licurgo.

a la razón de cada hombre como único árbitro de sus deberes, tanto menos se debe abandonar a las luces y prejuicios de los padres la educación de sus hijos (...) El Estado permanece, mientras que la familia se disuelve. Que si la autoridad pública toma el lugar de los padres, y se encarga de esta importante función, adquiere sus derechos llenando sus deberes.”<sup>1096</sup>

Como vimos anteriormente, Locke se decantaba por la educación doméstica en el ámbito de la enseñanza primaria: “Corresponde a los padres adoptar una decisión sobre este punto, según sus conveniencias y teniendo en cuenta sus circunstancias.”<sup>1097</sup> En cambio, según Rousseau, desde una perspectiva de legitimidad política, es el Estado quien tiene la última palabra:

“La educación pública bajo unas reglas prescritas por el gobierno, y bajo unos magistrados establecidos por el soberano, es por tanto una de las máximas fundamentales del gobierno popular o legítimo.”

El nexo con el *Contrato social* es también llamativo, pues *L'Economie politique* es el primer texto donde aparece la idea de soberanía y la de voluntad general (esta aún no completamente conceptualizada); precisamente la educación pública es descrita aquí como transmisora de la voluntad general:

“Si los niños son educados en común en el seno de la igualdad, si son imbuidos de las leyes del Estado y de las máximas de la voluntad general, si son instruidos a respetarlas por encima de todas las cosas (...) a quererse como hermanos, a no querer nunca sino lo que quiere la sociedad (...) no dudemos en que aprenderán así a quererse como hermanos y a no querer sino lo que quiera la sociedad.”<sup>1098</sup>

Hasta aquí hemos hablado del Estado, de la familia y del alumno, pero poco se ha dicho sobre las cualidades requeridas del educador, aspecto este que puede servir para aclarar algo más la cuestión, aunque Rousseau ha sido poco explícito sobre los requisitos que debe cumplir el educador. En el *Emile* sostiene con fuerza que el educador debe ser joven. En su obra política, en cambio, atribuye este rol a figuras socialmente experimentadas y reconocidas. Esta alternancia entre una culturación que tiende a veces a lo horizontal y a veces a lo vertical (en el dominio político) tiene su interés. Cuando no se dan las condiciones ideales, Rousseau tiende a la horizontalidad: por ejemplo, Emilio y su educador se sitúan en un plano de igualdad respecto a un mundo exterior ajeno a esta relación que Emilio tenderá a transmitir; recordemos también que las lenguas nacieron en boca de los jóvenes y que sirvieron para aproximar a los hombres en las comunidades primitivas de la edad de oro; por último, los niños son los únicos hablantes de la lengua universal, cuyo aprendizaje podría devolvernos algo del estado natural perdido. El rechazo, en general, a la transmisión de los frutos de la civilización lleva a Rousseau a plantear alternativas en la transmisión cultural, bien como hipótesis históricas, bien como propuestas de reforma. Cuando se trata del enfoque público de la educación la transmisión vertical es ineludible; en este caso, Rousseau se inspira habitualmente en el modelo de la ciudad antigua. En *L'Economie politique*, por ejemplo, Rousseau adjudica el rol de educador, “ciertamente el más importante asunto del

---

<sup>1096</sup> *Discours sur l'économie politique*, p.259-260.

<sup>1097</sup> Locke, *Pensamientos sobre la educación*, 1986, VII, escolio 70, p. 102.

<sup>1098</sup> *Discours sur l'économie politique*, p. 260-261.

Estado”, a autoridades ejemplares de la patria, como ilustres guerreros o magistrados íntegros:

“Unos y otros formarán así a virtuosos sucesores, y transmitirán de edad en edad a las generaciones siguientes, la experiencia y los talentos de los jefes, el valor y la virtud de los ciudadanos, y la emulación común a todos de vivir y morir por la patria.”<sup>1099</sup>

Es cierto que esta política educativa ejemplar no parece estar al alcance de la modernidad. La educación pública ya no sería posible porque, como hemos visto en el *Emile*, no hay patrias ni, por tanto, ciudadanos a los que educar –ni, posiblemente, ciudadanos ejemplares que lo puedan hacer-; pero esto no significa que este tipo de educación no sea deseable. El problema se transfiere a una situación de hecho, pero entonces la comparación histórica muestra que no siempre ha sido así. Ha habido pueblos en los que la educación pública tuvo grandes efectos, aunque Rousseau los restringe a tres: Creta, Esparta y Persia:

“En las tres tuvo un gran éxito, y en las dos últimas hizo prodigios. Cuando el mundo se dividió en naciones demasiado grandes para poder estar bien gobernadas, ese medio no ha sido ya practicable.”<sup>1100</sup>

Si en *L’Economie politique* se mira hacia el pasado para proyectar un sistema político en abstracto que incluye una idea de educación pública, en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, pasado y presente convergen en una propuesta concreta. Aquí, Rousseau no duda en incluir plenamente un proyecto educativo dentro de su constitución. La intolerancia política tal vez haya tenido que ver con esta concreción de su planteamiento:

“Diez años más tarde (del *Contrato Social*), y tras su duro exilio exterior e interior, al aceptar el encargo de sus *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Rousseau parece haber pasado página por completo de la religión civil y atribuye ahora a la educación cívico-democrática su papel de antídoto contra la corrupción (...) Es de notar que el libro sobre Polonia es un intento expreso de adaptar su teoría política a un Estado moderno concreto, intento en el que sigue el programa del *Contrato social*.”<sup>1101</sup>

Lo llamativo de esta obra es precisamente que se abre con un capítulo dedicado a la educación, eje de la constitución polaca:

“Es la educación quien debe dar a las almas la fuerza nacional y dirigir de tal modo sus opiniones y sus gustos, que éstas sean patriotas por inclinación, por pasión y por necesidad.”<sup>1102</sup>

---

<sup>1099</sup> Ibid.p. 261. El educador “ debe ser joven, e incluso tan joven como lo sea un hombre sensato », *Emile*, I, p. 265. Rousseau no distingue conceptualmente *precepteur* de *gouverneur*, p. 266. Por otra parte, hay aquí un interesante debate con Saint Pierre, quien sostenía que al ser habitualmente los preceptores personas jóvenes, es mejor la educación escolar, ver n. 3.

<sup>1100</sup> *Discours sur l’économie politique*, p. 261 En *Du Contrat social* (II, chap. 9, p. 386) también aplica esta ecuación: a mayor extensión del Estado, más debilitamiento de los lazos sociales. Rousseau mismo señala que, en este razonamiento lo que no encaja es Roma, que no tuvo educación pública y, sin embargo es, en muchos aspectos, un modelo de patria para él.

<sup>1101</sup> Rubio-Carrecedo, 2010, pp.136-137. Nuestro el paréntesis. El exilio exterior comienza con la orden de prisión en Francia, tras la publicación del *Emilio*. Rousseau escribe las *Consideraciones sur le gouvernement de Pologne* entre 1771-1772 (“Chronologie de JJ rousseau”, OC I, CXVI ; ver también Introductions, OC III, CCXVI, CCXXXVII).

<sup>1102</sup> *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p.966.

En el *Contrato social*, Rousseau había hablado de un modo muy similar:

“En todos los pueblos del mundo, no es la naturaleza sino la opinión quien decide la elección de sus placeres. Rectificad las opiniones de los hombres y sus costumbres se depurarán por ellas mismas.”<sup>1103</sup>

No debe olvidarse la función principal de las pasiones en las acciones humanas. Recordemos una vez más que en el *Segundo discurso* Rousseau decía que no era concebible que un ser que no sintiera se tomara el trabajo de pensar. La educación de las pasiones es uno de los ejes de la educación de Emilio, pero allí se trataba de la dimensión individual, la formación de la personalidad en relación con su desarrollo psico-afectivo, mientras que aquí se busca fortalecer el espíritu nacional, el sentimiento patriótico. Si la máxima con Emilio es moderar las pasiones, aquí se trata de fomentar aquellas que contribuyen a desarrollar el sentimiento patriótico. Rousseau se convierte aquí en el Licurgo de Polonia:

”Un niño, al abrir los ojos, debe ver la patria y hasta la muerte no debe ver más que a ella. Todo verdadero republicano ha succionado con la leche de su madre el amor de su patria, es decir, de las leyes y de la libertad.”<sup>1104</sup>

La voz del deber habla en los corazones y es en ellos donde hay que imprimir este amor por la patria que, lejos del sentimiento nacionalista, es un amor por las leyes, un patriotismo constitucional. Rousseau lo ha dicho en otros sitios:

“No son ni los muros, ni los hombres quienes hacen la patria: son las leyes, las costumbres, el gobierno, la constitución (...) la patria está en las relaciones del Estado con sus miembros.”<sup>1105</sup>

Pero, aunque la idea de país no es sinónima de la de patria, pues “...quien no tiene una patria tiene al menos un país”<sup>1106</sup>, no es posible hablar de una patria en abstracto, pero tampoco como algo dado. El concepto de patria es algo a construir, de ahí que las *Consideraciones* remarquen que la educación es, como sostiene su autor, “el artículo más importante”<sup>1107</sup> de los que Rousseau redacta para los polacos - a diferencia del *Projet de Constitution pour la Corse*, donde no hay referencia alguna a este tema- :

“La educación nacional no pertenece más que a los hombres libres. Sólo ellos tienen una existencia común y están verdaderamente ligados por la ley”.

---

<sup>1103</sup> *Du Contrat social*, IV, chap. VII, p.485.

<sup>1104</sup> *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 966.

<sup>1105</sup> Lettre à Pictet n° 2027 (1er mars 1764), *CG*, t. X, p. 337-338. Para una comparación con Herder, ver Sternhell, 2010, chap. VI: “*Les fondements intellectuels du nationalisme*”, pp.498-569.

<sup>1106</sup> *Emile*, V, p. 858. según Burgelin, la patria tiene verdaderas leyes y verdaderos ciudadanos, mientras que el país tiene leyes, pero no ciudadanos, n. 2. Según este comentarista, no toda la culpa de la corrupción moral sería de la sociedad, el individuo también tendría su parte, n.3.

<sup>1107</sup> *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 966. Rousseau reconoce más adelante la filiación de sus ideas educativas: “Estas ideas (...) desconocidas por los modernos y por las que los antiguos llevaban a los hombres a ese vigor del alma, a ese celo patriótico”, p.969. El mérito de Licurgo consiste en que: “todo el negocio de la legislación lo hizo consistir en la crianza o educación”, Plutarco, *Vidas Paralelas*, p.71. No puede ser sino esta perspectiva pública la que lleva a Rousseau en el *Emile* a considerar indistinguible crianza y educación, I, p. 266.

Sólo en lo público hay libertad y la educación no puede tener otra finalidad que la libertad común. La educación es un asunto público y debe estar legislada desde el Estado:

”...La ley debe regular la materia, orden y forma de los estudios”.

Mientras que el resto de europeos abandonan el colegio perfectamente preparados “para la licencia, es decir, para la servidumbre”, pero sin identidad propia, un polaco debe ser sólo un polaco, dice Rousseau. Esto vincula inmediatamente el currículo al contorno geográfico-cultural, en un programa íntegramente volcado sobre Polonia:

”...Quiero que aprendiendo a leer lea las cosas de su país, que a los diez años conozca todas sus producciones, a los doce todas las provincias, todos los caminos, todas las villas, que a los quince conozca toda su historia, a los dieciséis todas sus leyes”.<sup>1108</sup>

Esto presupone un cierto perfil nacional del profesorado, perfil sobre el que podemos ahora volver pues Rousseau explicita aquí las condiciones requeridas:

“No deben tener por institutores más que polacos, todos casados, si es posible, todos distinguidos por sus costumbres, por su probidad, por su buen sentido, por sus luces.”<sup>1109</sup>

Vemos nuevamente que ahora se trata de un profesorado experto y bien arraigado en la comunidad. Este profesorado, como en el caso anterior del gobernante-educador, habría desempeñado antes otros oficios “más brillantes”, habiendo demostrado su probidad, en el orden social y en el moral, que a fin de cuentas, sería el mismo. Obsérvese cómo habla de este mismo rol en Esparta:

“Si algún hombre era digno de ser el maestro de los otros, sería aquél que sabía serlo de sí mismo.”<sup>1110</sup>

Rousseau reclama explícitamente que la pedagogía no sea una profesión en sí misma, realizada por supuestos especialistas, sino una especie de corolario de la virtud, al que deben incorporarse los mejores en la República. Rousseau reconvierte aquí al filósofo-gobernante de Platón en ciudadano-pedagogo, que ha de atravesar un largo período de prueba, cual es su vida misma dedicada a la ciudad:

---

<sup>1108</sup> Ibid. En el *Contrato social*, Rousseau decía que el estado libre se llama República. Montesquieu, por su parte, decía que “es en el gobierno republicano donde se tiene necesidad de toda la potencia de la educación”; siendo la virtud política “el amor de las leyes y de la patria (...) Todo depende por tanto de establecer en la República este amor, y es a su inspiración a lo que la educación debe estar más atenta”, *L'Esprit des lois*, livre IV, chap. VI, pp. 266-267. La relevancia del concepto de virtud es básica en ambos autores, Montesquieu se preocupó de definir su concepto en la primera página de esta obra, a sabiendas de las diferencias de la idea de virtud en una monarquía (el honor) y bajo el despotismo (el miedo): “lo que yo llamo virtud en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. No es una virtud moral, ni una virtud cristiana, es la virtud política; ella es el resorte que mueve el gobierno republicano (...) Por tanto, llamo virtud política al amor a la patria y a la igualdad”, Ibid. “Avertissement de l’auteur”, p.228.

<sup>1109</sup> Ibid. p.967.

<sup>1110</sup> « *Histoire de Lacédémone* », en *Fragments politiques*, p.548.



“Guardaos sobre todo de convertir en un oficio el estado de pedagogo. Todo hombre público no debe tener otro estado permanente que el de ciudadano. Todos los puestos que ocupa y, sobre todo, los que son importantes como éste, no deben ser considerados más que como puestos de prueba y grados para ascender más alto tras haberlo merecido.”<sup>1111</sup>

En la cúspide del sistema educativo deberá haber un colegio de magistrados de primer rango,

“que nombre, revoque y cambie a voluntad a todos los directores y jefes de los colegios, los cuales serán ellos mismos, como ya he dicho, candidatos para las altas magistraturas.”

Sin duda, la educación nacional sería estrictamente igualitarista pero, aunque sea deseable, no tiene que ser necesariamente gratuita si las circunstancias no lo permitieran, aunque sí tiene que estar siempre al alcance de los más menesterosos:

“Siendo todos iguales por la constitución del Estado, deben ser educados juntos y de la misma manera, y si no se puede establecer una educación pública absolutamente gratuita, es preciso al menos ponerla a un precio que los más pobres puedan pagarla.”<sup>1112</sup>

Rousseau piensa en algo parecido a las becas que daba el Estado francés; estas becas no premiarían los méritos del alumno, sino los méritos de los padres en los hijos. Los así elegidos serían nombrados hijos preeminentes del Estado. Pero en muchos sentidos, el ascendiente pedagógico griego se impone: por ejemplo, la educación girará en torno al gimnasio, cuya función es formar el temperamento a través del ejercicio y, por consecuencia, el sentido moral. El precepto de la educación negativa actúa aquí para preservar del vicio a los alumnos, y para ello, se trata de primar lo físico sobre lo intelectual:

”Impedid que nazcan los vicios y habréis hecho bastante por la virtud (...) tened siempre a los alumnos en vilo, no mediante aburridos estudios de los que no entienden nada y que acaban odiando por el único motivo que son forzados a estar sentados, sino mediante ejercicios que les agraden.”

Todo se ha de hacer en público, así habrá algo común a lo que aspiren y que les haga competir mutuamente por ser mejores. Rousseau admite en este pasaje, implícitamente, la educación doméstica, lo cual no deja de ser paradójico después del contenido y tono de lo expuesto, aunque tal vez esta afirmación deba ser vista como una concesión oportunista hecha al conde Wielhorski, promotor de esta obra. En cualquier caso, incluso los hijos educados de modo particular debieran participar del mismo modo en estos programas de educación física y moral, cuya finalidad última no es física, lúdica o cognitiva, sino estrictamente política:

---

<sup>1111</sup> *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 967. Dice Plutarco: “A los jóvenes espartanos no los entregó Licurgo a la enseñanza de ayos comprados o mercenarios (...) Nombrábase además un director de los jóvenes de entre los varones de más autoridad”, *Vidas paralelas*, p. 74.

<sup>1112</sup> *Ibid.*, p. 969

”...Acostumbradles desde temprana edad a la regla, a la igualdad, a la fraternidad, a las competiciones, a vivir bajo la mirada de sus conciudadanos y a desear la aprobación pública.”<sup>1113</sup>

Estas competiciones se deben instituir como un espectáculo público, de tal manera que educación y fiesta concurren en esta forma de participación popular. El premio sería otorgado asimismo por reconocimiento público. De este modo los polacos se convertirán en verdaderos patriotas y amarán sus leyes.

En resumen -siguiendo la síntesis de Melzer- la propuesta educativa de Rousseau consistiría en la implantación de un sistema público muy riguroso, según el modelo espartano, que enseñara y suscitara el patriotismo. Para ello sería precisa una comunidad pequeña, de modo que “este dulce hábito de verse y de conocerse (hiciera) del amor de la patria el amor de los ciudadanos”. Esta comunidad debiera ser homogénea, con una economía simple, preferentemente agraria y con un equilibrio igualitario de las riquezas, fiestas públicas que fomenten la cohesión y censura pública de las artes y las ciencias<sup>1114</sup>.

En nuestra opinión, el cotejo de las diversas obras en las que Rousseau trata el asunto muestra que la educación privada puede ser entendida como un caso posible, pero dentro de una perspectiva más amplia de la educación que, tiende hacia lo público de modo inevitable, subordinando toda otra variante a este interés último. La capacidad de Rousseau para mantener las dos posibilidades, así como en general bascular entre una y otra posición, no impiden sostener al intérprete la lógica de esta concepción que tiende siempre hacia la orientación pública del hombre privado.

## 5- Comunidad cultural y comunidad política

En diferentes pasajes, Rousseau ha establecido un estrecho vínculo entre el sistema político, la geografía y los rasgos culturales de una sociedad, influido sin duda por Montesquieu, pero añadiendo cierta concepción propia sobre el pueblo y la comunidad cultural que interesa revisar para intentar esclarecer la relación última entre lo cultural y lo política. En este capítulo intentamos penetrar en esta visión examinando en primer lugar brevemente la evolución del campo semántico del término *peuple* que nos proporciona la entrada correspondiente de *l'Encyclopédie*:

“Nombre colectivo difícil de definir, porque se forma de ideas diferentes en los diversos lugares y tiempos, y según la naturaleza de los gobiernos (...) Antiguamente en Francia, el pueblo era visto como la parte más útil y preciosa y, en consecuencia, la más respetable de la nación. Entonces se creía que el pueblo podía ocupar un lugar en los estados generales y los parlamentos del reino no constituían más que una razón de aquella del pueblo y de la suya. Las ideas han cambiado e incluso la clase de los hombres hechos para componer el pueblo se estrecha todos los días más. Antiguamente

---

<sup>1113</sup> Ibid. p. 968. Sobre el conde Wielhorski ver la n. 2.

<sup>1114</sup> Arthur. M. Melzer, *Rousseau la bonté naturelle de l'homme*, Belin 1998 (Chicago, 1990), p.165-166. Uniendo diferentes pasajes de sus obras, Melzer ha sintetizado como sería la educación pública según Rousseau. Los textos en los que se basa son: , *Premier Discours*, 6-7 y 28-29, *Seconde Discours*, p.111-112 y *Du Contrat social*, II, chap.10, p. 389 y 427, IV, chap.7, 458-459.

el pueblo era el estado general de la nación, simplemente opuesto al de los grandes y nobles (...) (hoy) sólo los obreros y los labradores forman la masa del pueblo.”<sup>1115</sup>

Este artículo atestiguaría la evolución y reducción del concepto sociológico del término *peuple*, concepto que designa, según su autor, a una parte de la nación por oposición a nobles y ricos. El pueblo es, dicho de otro modo, algo así como una abigarrada clase social. A esta reducción del concepto no fueron, por cierto, ajenos los mismos ilustrados:

”Los autores del XVIII, excluyendo de su definición cada vez más oficios considerados superiores al pueblo (los artesanos, los negociantes, las gentes del rey), estrechan el sentido de la palabra”. El sentido extenso del término pueblo sería aquél que lo equipara con la nación y, por tanto, con la totalidad del cuerpo político: “El pueblo como un conjunto de hombres que viven en un territorio, y que corresponde, según los criterios, a una etnia o a una comunidad política. En este sentido, el término es a menudo empleado como sinónimo de nación, término alrededor del que se funda en el siglo de las luces el concepto moderno de identidad política o cultural de los Estados. En la monarquía absoluta del Antiguo Régimen, *pueblo* designa en ese caso al conjunto de sujetos que ha delegado su soberanía al rey.”<sup>1116</sup>

Analizando la diferencia entre los elementos culturales y políticos, Burke ha sostenido la oposición de los términos nación y pueblo. El segundo es más bien un hecho, el primero una construcción intelectual. El pueblo es descubierto en el XVIII en la forma de cultura popular, pero los descubridores del pueblo son, en general extraños a sus elementos constituyentes:

“La mayoría de ellos, sin embargo, pertenecían a las clases dirigentes para quienes el pueblo era un misterio. Algo que describían en términos de todo aquello que sus descubridores no eran (o pensaban ellos que no eran): el pueblo era natural, sencillo, iletrados, instintivo, irracional, anclado en la tradición y en la propia tierra, y carente de cualquier sentido de individualidad.”<sup>1117</sup>

En este sentido, el pueblo aparece como una realidad cultural cuyos elementos irracionales contrastan con los presupuestos racionales de la Ilustración, del mismo modo que sus tradiciones culturales, más próximas a la naturaleza, contrastan con el artificio del arte culto. Pero esta realidad queda asociada a determinadas idealizaciones: “El descubrimiento de la cultura popular formaba parte de un movimiento de primitivismo cultural en el que lo antiguo, lo distante y lo popular acabaron por identificarse. No es sorprendente descubrir que Rousseau, portavoz del primitivismo cultural de su generación, mostrase una clara predilección por las canciones populares, a las que encontraba conmovedoras por su simplicidad, su inventiva y su arcaísmo. El culto al pueblo creció sobre el terreno de la tradición pastoril.”<sup>1118</sup>

En cambio, el concepto de nación y el de nacionalismo serían sobrevenidos y tendrían, entre sus causas, el rechazo a la Ilustración, que se equipara con un proceso de aculturación francófona. Pero el sentimiento nacional se va a alimentar también del descubrimiento de la cultura popular, produciéndose su simbiosis:

“...el considerable alcance del descubrimiento de la cultura popular fue debido a una serie de movimientos ‘nativos’, de intentos organizados por diversas sociedades –que se

---

<sup>1115</sup> *L'Encyclopédie* en ligne, art. “Peuple”, <http://www.alembert.fr/P.html>. El paréntesis es nuestro. El artículo es de Jacotourt. Según Roche, es una copia de la *Dissertation de l'abbé Coyer* escrita a mitad de siglo; en el original se excluía también por debajo a la *canaille*, lo que acentúa la distinción entre pueblo trabajador y populacho improductivo y rebelde, Roche 1993, p. 291-292.

<sup>1116</sup> Michel Delon (ed.), art “peuple”, 2010, p.974.

<sup>1117</sup> Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza, Madrid 1991 (1ª 1978), p. 43.

<sup>1118</sup> *Ibid.* p. 45-46

encontraban bajo la dominación extranjera- para hacer revivir su cultura tradicional. Las canciones populares podían evocar un sentimiento de solidaridad en una población dispersa y carente de instituciones nacionales tradicionales (...) Paradójicamente, la idea de nación provino de los intelectuales y fue impuesta al 'pueblo', con el que deseaban identificarse. De hecho, en 1800 tanto los artesanos como los campesinos tenían, en general, mayor conciencia regional que nacional.”<sup>1119</sup>

Podríamos decir entonces que el pueblo es una categoría ontológica, en tanto que la nación apunta hacia un deber ser que la sitúa en el orden axiológico. Sin embargo, ambas esferas se entrecruzan inevitablemente en la construcción conceptual, en la que actúan líneas de fuerza diversas. La obra de Rousseau refleja muy bien esta problemática. La dualidad natural -social en el orden antropológico, unida a la basculación entre lo genético y lo estructural en el orden explicativo, generan significaciones diversas y a veces restrictivas del término pueblo y nación, equiparables en algunos pasajes con la esfera rural, por oposición a París, y en otros con la ciudad antigua, por oposición a la modernidad; Pero, si las descripciones culturales e históricas tienden hacia una visión parcial de los términos, la fundamentación política de la voluntad general tiende hacia el universalismo. Parece como si la perspectiva cultural y la política no pudieran ser estrictamente convergentes. En términos generales, creemos que es posible suscribir la afirmación de esta autora:

“La concepción roussoniana del pueblo mezcla de modo original motivos que la relacionarían hoy ya con la nación-contrato como con la nación romántica; pasión y razón, derecho e historia, costumbres y adhesión voluntaria intervienen en la formación del pueblo (...) lo que da complejidad a la reflexión roussoniana es que atribuye a las nociones un sentido aparentemente flotante y superpone diferentes acercamientos.”<sup>1120</sup>

Esta tensión entre lo universal de la razón y lo particular de la (expresión de la) pasión es el eje sobre el que podemos también nosotros enfocar el pensamiento de Rousseau. Creemos que Baczko ha tematizado muy bien la difícil compatibilidad de ambas tendencias en Rousseau:

“El establecimiento de una comunidad fundada sobre una solidaridad orgánica, sobre lazos afectivos y personales, sería función de la subordinación de la vida social a una ley racional que sería la expresión de una voluntad general impersonal. Se diría que la utopía debería cumplir la síntesis de dos tipos ideales opuestos de vida social.”<sup>1121</sup>

Los lazos culturales darían homogeneidad y cohesión al grupo. Los lazos afectivos y personales se interrelacionan con rasgos como la lengua y las costumbres, elementos particularizadores e identitarios. Así se expresa el Rousseau antropólogo. Sin embargo, los lazos políticos tenderían a la abstracción de estas especificidades: la ley, “órgano divino” que expresa la voluntad general, señalaría a la universalidad propia de la razón. Así se expresa el jurisconsulto del *Contrato social*. Pero es el mismo filósofo que

---

<sup>1119</sup> Ibid. p. 48

<sup>1120</sup> Géraldine Lèpan, *JJ Rousseau et le patriotisme*, Champion, Paris 2007, p. 374

<sup>1121</sup> Baczko, 1974, p. 341. La misma ambivalencia es constatada por Rubio Carrecedo respecto al concepto de soberanía popular en Rousseau, identificada a veces con el segmento de propietarios y contribuyentes (en tal sentido se podría entender también su constante apelación a la ciudadanía ginebrina como una identificación de la soberanía popular con una minoría sociopolítica), pero teorizada en sentido universal en el *Contrato social*, lo que le valió tanto la persecución de la obra como el reconocimiento de girondinos y de los protosocialistas: “Lo más probable, sin embargo, es que Rousseau se propusiera armonizar las aspiraciones igualitarias con las pequeño-burguesas”, 1990, p.148. Este mismo autor señala la evolución de los conceptos 'nación' y 'pueblo' a partir de la Revolución francesa: en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) son idénticos; en la Constitución de 1791 la nación es la depositaria de la soberanía y el pueblo representa al cuerpo de electores según un criterio restrictivo (ser un ciudadano activo y contribuyente), que en 1795 se estrecha aún más al exigirse para el ejercicio de la ciudadanía el censo, el ejercicio de una profesión mecánica y la alfabetización, *ibid.* p. 150.

defiende la democracia sustentada en la soberanía popular el que dice que los sistemas políticos son relativos al tamaño, situación climática y geográfica de las diferentes poblaciones e, incluso, a su carácter y costumbres. Nuestra pregunta es entonces la siguiente: ¿Hay una relación interna entre las condiciones de una determinada comunidad cultural y su estructura política? La pregunta ya había sido abordada antes de Rousseau por Montesquieu quien, como ya hemos señalado, analizó desde una posición cientifista la relación entre las costumbres y las leyes de los pueblos, atribuyendo una especial importancia a las condiciones físicas (clima, condiciones geográficas, fertilidad de la tierra...) que determinaban las pasiones humanas, motor de los seres humanos; la hipótesis de trabajo de Montesquieu se planteaba de este modo: “Si es verdad que el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son extremadamente diferentes en los diversos climas, (entonces) las leyes deben ser relativas a la diferencia de esas pasiones y a la diferencia de esos caracteres.”<sup>1122</sup>

Montesquieu construyó un intento de explicación científica sobre la transición de lo físico a lo moral que permitiría dar cuenta, bajo una perspectiva estrictamente naturalista, tanto del hecho antropológico como del político:

“Montesquieu, después de haber fundado su sociología jurídica sobre una tipología ternaria de los gobiernos, salida de las tres pasiones primitivas, después sobre una tripartición de los poderes inspirada por una exigencia moral de libertad, introducía una nueva tripartición de los medios y de los climas: lo frío, lo caliente y lo templado. La diferencia esencial venía de esta nueva clasificación, que escapaba a los criterios humanistas precedentes y reposaba sobre una visión, no sólo materialista sino determinista del mundo.”<sup>1123</sup>

Ciertamente, Montesquieu parecía acercarse a una visión de tal tenor al remarcar el imperio del clima sobre el fenómeno humano. El conjunto de la explicación tendría dos momentos: “Primero, una antropología, es decir para el autor una psico-fisiología, va a clasificar la humanidad según tres climas primordiales (...) Luego, el paso de la antropología a una explicación geográfica de la legislación (...) La influencia del clima, que la experiencia muestra sobre la fisiología individual, debe ejercerse sobre una colectividad hasta el punto de ser un componente importante del ‘espíritu general’, que se refleja en las leyes de la nación.”<sup>1124</sup>

Ahora bien, la relación causal entre el plano físico y el moral no parece, pese a todo, unidireccional. De hecho, Montesquieu establece una evolución de las variables dominantes en diferentes momentos de la historia humana:

“Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras, de donde se forma un espíritu general que es su resultado. A medida que, en cada nación, una de esas causas actúa con más fuerza, las otras ceden en igual proporción. La naturaleza y el clima dominan casi únicamente sobre los salvajes (...) las costumbres daban antiguamente el tono en Lacedemonia; las máximas de gobierno y las costumbres antiguas lo daban en Roma.”<sup>1125</sup>

Aún cuando el primer condicionante sea el del clima y la geografía, hecho con el que Rousseau concuerda, la fuerza actuante de los elementos que gobiernan a los hombres varían según la evolución cultural; bajo una idea similar al concepto actual de *despegue*

---

<sup>1122</sup> Montesquieu, *De L'esprit des lois*, Troisième partie, livre XIV, chap.I, p.474.

<sup>1123</sup> Vernière, 1977,p.78. Para una defensa del humanismo en Montesquieu ver Todorov, 1999, pp.96-102.

<sup>1124</sup> Ibid., p. 79. “Es gracias a la idea madre de espíritu general que Rousseau viene a situar la nación como entidad particular y vivo” *Dictionnaire JJ Rousseau*, “Montesquieu”, p.608.

<sup>1125</sup> Montesquieu, *De L'esprit des lois*, livre XIX, chap.IV, p.558.

*cultural*: es la naturaleza quien determina al principio toda la actividad humana, pero después la relación varía, pudiendo incluso llegar a invertirse. Encontramos en otro lugar, esta afirmación de Montesquieu:

“las causas morales forman en mayor medida el carácter general de una nación y deciden en mayor medida la calidad de su espíritu que las causas físicas.”<sup>1126</sup>

Las naciones ya formadas tienen sus maneras propias, así describe Montesquieu los rasgos culturales franceses:

“...un humor sociable, una apertura de corazón, una alegría en la vida, un gusto, una facilidad en comunicar sus pensamientos (...) con valor, generosidad, franqueza...”. Los pueblos tienen su propio carácter, fruto de esa interacción con el entorno. El legislador debe conocer ese carácter y adecuar las leyes a su idiosincrasia: “Corresponde al legislador seguir el espíritu de la nación, cuando no es contrario a los principios del gobierno, pues nada hacemos mejor que lo que hacemos libremente y siguiendo nuestro genio natural.”<sup>1127</sup>

Pero el legislador puede ser presentado ya como un intérprete ya como un reformador de la naturaleza humana. En el primer sentido, parece claro que Montesquieu considera que hay una relación directa entre la forma de gobierno, el pueblo y el medio natural:

“El gobierno más conforme a la naturaleza es aquél en que la disposición particular se relaciona mejor con la disposición del pueblo para el que se ha establecido”. Y siendo las leyes humanas particularizaciones de la razón humana, “es un gran azar si las de una nación pueden convenir a otra”, pues estas leyes enlazan la cultura y la naturaleza en su particularización: “...ellas deben ser relativas a la física del país: al clima frío, cálido o templado, a la cualidad del terreno, su situación (...) a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres...”<sup>1128</sup>

Sin embargo, el legislador no siempre debe actuar como intérprete, muchas veces se impone también una labor terapéutica, es decir, el legislador también puede, e incluso debe, ir contra los efectos morales del clima:

“(...) los malos legisladores son aquellos que han favorecido los vicios del clima y los buenos son aquellos que se han opuesto a ellos.”<sup>1129</sup>

Hay por tanto en la teoría de los climas de Montesquieu un esquema explicativo general de corte determinista, mientras que las explicaciones centradas en cuestiones de orden cultural y político tienden a dar más valor a estas esferas. En Rousseau observamos una ambigüedad similar. Las explicaciones genéticas sobre los agrupamientos humanos y el origen del protolenguaje siguen la explicación climatológica de Montesquieu de un modo próximo al determinismo natural. Rousseau sostenía por ejemplo en los *Fragmentos sobre la influencia del clima* que, en lo que respecta a la subsistencia.

“el hombre se sujeta a todo lo que le rodea. Depende de todo y se convierte en lo que le fuerza a ser aquello que de lo que depende.”

El clima, la tierra, el agua... modelan su carácter y determinan sus gustos, pasiones y acciones en un sentido colectivo:

---

<sup>1126</sup> *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, cfr Todorov, 1999 p. 99. Se trata de una obra de Montesquieu no publicada, pero la idea es coherente con otras afirmaciones del autor, según Todorov; así, en sus *Explicaciones dirigidas a la Sorbona* dice: “El libro del *Espíritu de las leyes* establece un triunfo perpetuo de la moral sobre el clima, o mejor, sobre las causas físicas”, *ibid.*

<sup>1127</sup> *De L'esprit des lois*, livre XIX, chap. V, p. 559.

<sup>1128</sup> *Ibid.*, livre I, chap. III, pp. 237-238.

<sup>1129</sup> *Ibid.* livre XIV, V, p. 479.

“...Si esto no es exactamente cierto de los individuos, es incontestable de los pueblos; y si surgieran de la tierra hombres todo formados, allá donde fuere, que conocieran bien el estado de todo lo que les rodea, podrían determinar de modo seguro lo que ellos llegarían a ser.”<sup>1130</sup>

Esta última hipótesis es claramente determinista: se trata de un problema de facto –la limitación de nuestro conocimiento- el que nos impediría entender y prever el sentido de nuestra propia evolución cultural, inserto en las condiciones del medio y dependiente en su relación con éste. Lejos parece aquí la afirmación sobre las desconocidas posibilidades del ser humano.<sup>1131</sup> Pero esta confianza en un demonio de Laplace antropológico, que deduciría de las condiciones iniciales de la geografía y el clima el devenir de los pueblos, contrasta con otras posiciones indeterministas y antimaterialistas del mismo Rousseau. Por ejemplo, las explicaciones sobre la emergencia del lenguaje o el pacto social, tienen su eje en la libertad humana. Si bien en cuanto al lenguaje hay siempre una causa natural latente, pero inexplicada -el hiato insalvable en la explicación del paso de lo físico a lo cultural tiene que ver con esta espontaneidad humana-, Rousseau ha insistido siempre en la impronta humana, y por tanto cultural, del lenguaje; es importante recordar aquí esta cita:

”El arte de comunicar nuestras ideas depende menos de los órganos que nos sirven a esta comunicación que de una facultad propia del hombre.”<sup>1132</sup>

El lenguaje articulado sería, antes que un efecto del órgano fonador, una facultad genuinamente humana. La posición de Rousseau contra el materialismo parece clara:

“ (Vivimos en) un siglo que se esfuerza en materializar todas las operaciones del alma y de suprimir toda moralidad a los sentimientos humanos.”<sup>1133</sup>

En nuestra opinión, Rousseau se ha acercado a la teoría naturalista para revestir su propia explicación con el discurso científico de la época. No se trata evidentemente de una cuestión táctica, sino de un acercamiento metodológico en función de una explicación comprensiva del fenómeno humano. La perspectiva naturalista establece una fuerte restricción o condicionamiento de la cultura humana que sirve para explicar el origen último de algunos rasgos culturales propios pero, sobre todo, a ojos de Rousseau, para justificar el carácter natural de la diversidad y del aislamiento cultural. El clima y la separación son la causa continuada de los rasgos que hacen plenamente

---

<sup>1130</sup> “*L'influence des climats*”, en *Fragments politiques*, p. 530.

<sup>1131</sup> “No se de ningún filósofo que haya sido lo bastante audaz como para decir: he aquí el límite al que el ser humano puede llegar y que no podría rebasar. Ignoramos lo que nuestra naturaleza nos permite ser”, *Emile I*, p. 281.

<sup>1132</sup> *EOL*, I, p. 379. Ver el *Seconde Discours*: “...aunque el órgano de la palabra sea natural, la palabra misma no lo es”, p.210, n.X del autor. Esta afirmación aclara el sentido del arranque del *EOL*: “La palabra, que es la primera institución social, sólo debe su forma a causas naturales”, p.375. Duchet sostiene que se trata de una teoría espiritualista del lenguaje que señala en el surgimiento del lenguaje el apogeo de la libertad humana, 1971, p.351.

<sup>1133</sup> *Ibid.*, XV, p. 419, nuestro el paréntesis. Desde un punto de vista filosófico e ideológico, Rousseau equipara el materialismo con el ateísmo, considerando a ambos representantes de “esa cómoda filosofía de los felices y ricos”, *Rousseau juge de Jean Jacques*, dialogue troisième, p. 971, ver *EOL*, XV, p. 419, n.2.

identificables a las culturas. Así, por ejemplo, en el *Segundo Discurso* Rousseau constata que, vistas retrospectivamente, las diferencias étnicas aumentan por los,

“poderosos efectos de la diversidad de climas, aire, alimentos, de la manera de vivir, de las costumbres, y sobre todo de la fuerza asombrosa de las mismas causas cuando actúan continuamente sobre muchas generaciones.”

Pero estas diferencias disminuyen notablemente según nos acercamos a una civilización donde el contacto cultural difunde las diferencias a la vez que homogeneiza las culturas, al punto que, por ejemplo, los franceses actuales tendrían poco que ver con las descripciones de antaño:

“...aunque el tiempo, unido a la mezcla de francos y normandos, blancos y rubios ellos mismo, hubiera debido restablecer lo que la frecuentación de los romanos hubiera podido quitar a la influencia del clima en la constitución natural y la tez de los animales.”<sup>1134</sup>

Es decir, la identidad natural de las naciones, al menos de las naciones de hoy, se ve irreversiblemente afectada por el contacto cultural (la romanización y las invasiones bárbaras, preferentemente). La naturaleza ha hecho las diferencias, la evolución cultural las está eliminando. Inversamente, la sociedad acrecienta las diferencias en forma de desigualdad, inexistente esta última en el estado de naturaleza. Y lo que el hombre ha hecho, la naturaleza no puede deshacerlo, pues no hay retorno posible.

La teoría de los climas explica el origen de las culturas en función de su aislamiento y la relación con su entorno, pero las relaciones culturales han logrado en realidad variar estas determinaciones. En último extremo, puede decirse que la teoría de los climas no es suficientemente explicativa, pues depende excesivamente de la variable humana y además, su fuerza explicativa no parece tan universal: un demonio de Laplace antropológico –un ser humano inserto en su cultura y con datos suficientes sobre las condiciones iniciales, tal y como supone Rousseau- tendría, a lo sumo, una capacidad *etic* de autopredicir la evolución de su cultura. Si esta predicción es, a lo sumo, una autopredicción particular a cada medio, si sólo se puede predecir desde dentro, la universalidad de la teoría de los climas no parece tal: ¿de qué sirve entonces la explicación naturalista de las culturas si el ser humano ha transformado el aislamiento cultural en un crisol impredecible? Por otra parte, la curiosa consecuencia del supuesto determinismo físico es el relativismo cultural. La relatividad de las culturas es fruto del aislamiento; por lo que parecería que la capacidad de establecer el horizonte cultural propio quedaría prescrita como inmanente a cada cultura, por razones más bien naturales. Hay un lazo que parece pervivir aún entre ambos órdenes, y que es perceptible en las culturas menos expuestas al progreso; ese lazo es la expresión del equilibrio siempre precario entre naturaleza y cultura, entre determinismo y libertad. ¿Y qué ocurre allí donde el equilibrio se ha roto? Este es el drama de la evolución cultural: la autopredicción no puede prever la dirección de una cultura cuando se produce el contacto con otras; variables como la difusión cultural o la aculturación actuarían aquí como principio entrópico, impidiendo una concepción estática de la identidad cultural. Esta es la dialéctica entre naturaleza e historia y desde esta perspectiva podríamos decir con Rousseau –y tal vez a su pesar- que nadie sabe hasta dónde puede llegar el ser humano.

<sup>1134</sup>

*Seconde Discours*, p.208, nota X del autor.



De este modo, a medida que nos adentramos en la evolución cultural, el marco normativo de la ciencia natural se debilita, del mismo modo que la opinión de Rousseau sobre el devenir cultural parece volverse más pesimista, abriéndose una separación en dos direcciones: la temporal y la espacial. Por un lado, la separación histórica entre la prehistoria (a la que podemos añadir el mundo antiguo) y la modernidad; por otro, la distinción geopolítica entre Sur y Norte (a la que podemos añadir la dicotomía campo-ciudad). La prehistoria, el mundo antiguo, el Sur, el campo conforman un extremo de esta polaridad espacio-temporal cuya contrapartida es la historia, el mundo moderno, el Norte y la ciudad. Revisando esos orígenes protohistóricos, el aspecto espontáneo con que se describen las primeras formaciones sociales, unido a una valoración positiva de las mismas, nos muestran una emergencia de lo cultural donde la necesidad natural y la libertad humana parecían convivir en perfecta armonía. La época de barbarie es la edad de oro de la humanidad y si algo oscurece su futuro es la sombra de la desigualdad, constante reverso de la evolución cultural hacia formas más complejas. Recordemos que, desde la perspectiva del *Segundo Discurso*, el pacto social no era visto como una solución, sino como un problema, generado por el avance de una esfera económico-productiva donde se ha instaurado ya la alienación económica, que va a producir la posterior alienación política mediante la forma históricamente espuria del pacto social. En el relato de Rousseau, las descripciones de las primeras comunidades, las de las generaciones bíblicas y las del mundo griego tienen una continuidad y sustantividad que no encontraremos en su posteridad. En ellas reina un mismo calor de los corazones, calor que el narrador recupera en su pluma. Es la pasión retrospectiva, que inflama su lectura, por ejemplo, de la historia de Lacedemonia:

”Siento bien que el corazón se calienta y se inflama en el relato de las grandes acciones; es difícil que el estilo no se eleve ni se anime en la misma proporción.”<sup>1135</sup>

En su visión del mundo antiguo, el imaginario mítico de los orígenes y la proyección política de sus ideas comienzan a fundirse. Aquí sí, es posible pensar en una comunidad cultural y política modélica. Ahora, la nostalgia de la irrecuperable sociedad naciente se transforma en la exaltación de la ciudad antigua, sobre todo por el carácter y costumbres de los espartanos y los romanos, alrededor de los cuales fue posible construir un sistema político digno del ser humano; así, sostiene Rousseau, la mirada meditativa sobre el pasado es un simulacro que convierte la añoranza en una especie de revelación:

“Me complazco en volver la mirada sobre esas venerables imágenes de la antigüedad donde yo veo a los hombres educados por sublimes instituciones hasta el más alto grado de grandeza y de virtud que pueda alcanzar la sabiduría humana (...) Parece que la meditación de su grandeza nos la comunica en parte, y podría decirse de su persona y de sus discursos eso que Pitágoras decía de los simulacros de los dioses, que dan un alma nueva a aquellos que se aproximan para recoger sus oráculos.”<sup>1136</sup>

Los dioses nos hablan cuando observamos el alcance de las instituciones antiguas; sus palabras resuenan en el oído de Rousseau, en griego y latín, y forman términos como:

---

<sup>1135</sup> “*Histoire de Lacédemone*”, en *Fragments politiques*, p.545.

<sup>1136</sup> “*Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome*”, en *Fragments politiques*, p. 538-539.

grandeza, virtud, valor, heroísmo...El oráculo de la historia antigua vaticina el ser del hombre:

“Enseñemos, si es posible, a nuestros contemporáneos que hubo un tiempo en el que existían hombres y deploremos la desgracia y la vergüenza de nuestro siglo al vernos forzados a buscarlos tan lejos de nosotros.”<sup>1137</sup>

El mundo antiguo es un ejemplo moral, pese a su lejanía da una imagen del ser humano posible, transmitiendo “a los corazones rectos y sensibles un nuevo ánimo a hacer bien”. Estos rectos corazones son, en realidad, quienes aman, por encima de todo, la virtuosidad moral:

”El corazón no puede evitar un tierno interés por las gentes de bien y, cuando se les ve prosperar, los buenos aman su felicidad a causa de su virtud, y los otros aman su virtud a causa de su felicidad.”<sup>1138</sup>

No fue sólo lo que consiguieron, sus instituciones sociales, sino lo que fueron: hombres en el sentido completo, es decir, moral, de la palabra. Pero ambas cosas son inseparables: el hombre realiza su virtud en la polis. He aquí un modelo positivo a imitar, o al menos del que aprender desde la perspectiva de la modernidad. Una de las líneas del pensamiento político de Rousseau pasa inevitablemente por aquí.<sup>1139</sup>

La perspectiva del *Contrato social* es diferente. Aquí no se habla de una comunidad cultural, sino de la forma idealizada y abstracta de la voluntad general. El contrato social, se dice en *Emile*, es la base de la sociedad civil y, “es en la naturaleza de este acto donde hay que buscar la (naturaleza) de la sociedad que forma”. Esto indica una preeminencia de lo político sobre lo cultural. Pero, simultáneamente, en este contrato “el pueblo pacta consigo mismo.”<sup>1140</sup> Hay aquí una paradoja no meramente terminológica: la sociedad se funda mediante el pacto, pero el sujeto del pacto es una sociedad, aparentemente, anterior. El *embarras* del origen de las lenguas es sustituido ahora por el círculo contrato-sociedad. Así ha sido señalado al menos desde Durkheim: “El contrato no se basta a sí mismo, sino que es posible gracias a una reglamentación del contrato que es de origen social.”<sup>1141</sup>

El pacto social, pese a su interpretación más liberal, según la cual, la agregación de individuos se transforma en comunidad política, puede ser entendido también como la consumación política de una comunidad cultural preexistente. Hay en Rousseau una reconocible tensión entre los imperativos racionales de la ley, que tienden a lo impersonal y abstracto de las relaciones, y lo espontáneo y personal de la comunidad cultural. Es lo que algunos llaman los dos tipos de lazo social presentes en su obra:

---

<sup>1137</sup> “*Histoire de Lacédemone*”, p. 544. el derecho sagrado de la historia consiste en honrar la verdad, y su mayor utilidad, « hacer amar con ardor a todas las gentes de bien y detestar a los malvados », p. 545.

<sup>1138</sup> “*Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome*”, p. 539.

<sup>1139</sup> Conviene tener presente la siguiente objeción: « la raíz de sus convicciones de partida no procede tanto –pese a las apariencias– de los modelos político-sociales de la antigüedad greco-latina como de los ideales de libertad e igualdad promovidos por la ilustración », Rubio Carrecedo, 1990, p. 109. Estar de acuerdo con esta afirmación no impide mostrar cómo se relacionan ambos ámbitos.

<sup>1140</sup> *Emile V*, p.839, 841.

<sup>1141</sup> Durkheim, *De la division du travail social*, cfr R. Derathé, 1995, p.173 n.1; de la misma a opinión Vaughan, *ibid.* Durkheim reiterará el argumento dándole un énfasis más moral : « ...la autoridad del legislador, para ser respetada, supone ya un cierto espíritu social ; pero la constitución de la sociedad lo supone aún más », *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, p. 180.

“Una sociedad que reposa sobre una asociación contractual racionalmente constituida, una comunidad de valores y de costumbres en las que los miembros están reunidos por lazos afectivos.”<sup>1142</sup>

Así, el *Contrato social* reposaría, según Baczko, sobre el sueño racionalista de una explicación plenamente deductiva de la vida social y política fundada en la ley. Pero, a la vez, Rousseau sería contrario a la abstracción e impersonalidad de la ley como único fundamento de la convivencia social:

“Su idea de la ciudad es antiburocrática y anti-estatista. La organización política de la sociedad no consiste en un conjunto de normas e instituciones exteriores a sus miembros. Los lazos sociales (...) deben estar impregnados de esta espontaneidad que brota de los ‘impulsos del corazón’, y expresar la voluntad y los sentimientos de los ciudadanos (...) La relación social fundamental es (...) la relación de ciudadano a ciudadano.”<sup>1143</sup>

Evidentemente, la idea misma de contrato social es una ficción teórica, un principio regulativo exento de toda verificación histórica; baste recordar para esto el subtítulo de la obra, “Principios del derecho político”. Pero esto no impide buscar en las descripciones históricas que hace Rousseau las condiciones fácticas de la emergencia de determinadas sociedades que él privilegia. Es su propia explicación evolutiva la que describe el paso de una comunidad prepolítica, sujeto del pacto, a una polis. Por otra parte, el *Contrato Social* insiste en la adecuación norma-cultura al hablar de las formas de gobierno. Parece necesario, por tanto, observar los hechos.

Las condiciones culturales originales de estas sociedades están suficientemente prefijadas en el relato del *Segundo Discurso*, donde Rousseau describe así la formación de las primeras sociedades:

“Parece al menos muy verosímil que la sociedad y las lenguas han nacido en las islas y allí se han perfeccionado antes de ser conocidas en el continente.”

Apoyado en la teoría catastrofista, Rousseau sostiene que la emergencia de ciertos rasgos culturales precisa, primero, de un entorno cerrado y autárquico que propicie primero el agrupamiento de población y, segundo, la fijación de caracteres:

“(Los hombres) se aproximan lentamente, se reúnen en diversos grupos y forman, en fin, en cada región una Nación particular, unida por costumbres y caracteres, no por reglamentos y leyes.”<sup>1144</sup>

Estos caracteres culturales se han desarrollado en interacción con el entorno, son anteriores a la norma formando, de hecho, su sustrato. Toda legislación deberá tenerlos en cuenta:

“La primera regla que tenemos que seguir es el carácter nacional. Todo pueblo tiene o debe tener un carácter nacional y si le falta habría que comenzar por dárselo.”<sup>1145</sup>

---

<sup>1142</sup> Lepad, 2007, p.375.

<sup>1143</sup> Baczko, 1974, p.328. Según Baczko la pequeña comunidad sería la solución de la alienación política para Rousseau, pues ésta “es capaz de oponerse a la tendencia de todo gobierno a tener un lugar preponderante en la sociedad y a alienarse de ella”, p.329.

<sup>1144</sup> *Seconde Discours*, p. 169.

<sup>1145</sup> *Projet de constitution pour la Corse*, p. 913. No parece evidente que exista una comunidad sin una cierta forma. Cuanto más aisladas, más marcado el carácter nacional: « los insulares tienen un

Estos caracteres se manifiestan en el lenguaje y en las costumbres. El lenguaje es el elemento diferenciador del ser humano en relación con el animal, en tanto que las lenguas diferencian a los seres humanos entre ellos. Las costumbres son la moral del pueblo, expresan la relación interna del individuo con la comunidad:

“La ley sólo actúa externamente y no regula más que las acciones; sólo las costumbres penetran interiormente y dirigen las voluntades.”<sup>1146</sup>

Las costumbres están insertas en la estructura social, son el modo característico y relativo en que la sensibilidad humana se expresa en su particularidad. Actuar, para el ser humano, no es sino seguir sus pasiones y en las costumbres se expresa su impronta. El arraigo de las costumbres en la estructura humana y en la formación cultural se acompaña, en Rousseau, de un supuesto de bondad natural propio de las primeras sociedades, donde la pasión que hablaba por boca del lenguaje era sincera y tierna, de ahí el carácter fuertemente conservador de esta afirmación:

“Todo pueblo que tiene sus costumbres (...) debe protegerse cuidadosamente de las ciencias y, sobre todo, de los sabios, cuyas máximas sentenciosas y dogmáticas le enseñarán a despreciar sus usos y sus leyes, lo que una nación no puede hacer sin corromperse. El menor cambio en las costumbres (*coutumes*), incluso aunque fuera ventajoso en ciertos sentidos, es siempre en perjuicio de la moral (*moeurs*). Pues las costumbres son la moral del pueblo.”<sup>1147</sup>

Aún así, la necesidad de un legislador y el sentido fundacional de su actividad muestran una carencia intrínseca de las comunidades prepolíticas, aspecto que Rousseau suele soslayar. En contrapartida, hay que decir que el buen legislador no legisló, ni debe legislar, nunca en abstracto, sino que debe partir de ciertas condiciones culturales relativas a cada sitio y que Rousseau suele focalizar sobre las costumbres, aunque como veremos hay otras variables. Además, según el pasaje mencionado anteriormente, la inclusión de la ley en el sistema cultural no debiera producir un cambio de las costumbres; la ley, por tanto, debe adaptarse a estas y complementarlas. Esta es, al menos, la opinión de Baczko:

“Los lazos jurídicos no deben por tanto eliminar las relaciones personales (incluso las relaciones de parentesco), sino al contrario, completarlas. Las leyes no deben reemplazar la espontaneidad instituyendo un lazo formal y anónimo (...) La grandeza ideal se refiere una vez más a la comunidad cerrada, autárquica.”<sup>1148</sup>

Aún así este acoplamiento costumbres-normas depende de circunstancias muy variadas: muchas naciones no fueron, en sí mismas, un suelo adecuado para la constitución política, y otras que sí lo fueron, no tuvieron el arquitecto preciso:

”Mil naciones han brillado en la tierra que nunca habrían podido

---

(caracter nacional) más marcado », Ibid (nuestro el paréntesis). Algunos autores atribuyen a la *Moral sensible* la finalidad de explicar la relación entre los elementos naturales y los culturales, ver al respecto M. Eigeldinger, *JJ Rousseau, Univers mythique et cohérence*, cfr. G.Lepan, pp.410-411.

<sup>1146</sup> “Des moeurs”, en *Fragments politiques*, p.555.

<sup>1147</sup> *Preface de Narcisse*, p. 971.

<sup>1148</sup> Baczko, 1970, pp.316-317. Según Baczko, los lazos de sangre son consustanciales a la conciudadana.

soportar buenas leyes (...) Los pueblos, como los hombres, sólo son dóciles en su juventud, (pero) se vuelven incorregibles al envejecer. Una vez que las costumbres están establecidas y los prejuicios enraizados, es una empresa peligrosa y vana querer reformarlos.”

Para que un pueblo se identifique plenamente con un sistema de leyes parece una condición necesaria el arraigo temprano de la norma. Sin embargo, dejándose guiar por el ejemplo de Esparta, Rousseau asume, casi imperceptiblemente, otros modos de implantación de la buena ley:

“...Las revoluciones hacen sobre los pueblos lo que ciertas crisis sobre los individuos, donde el horror hace el papel del olvido y donde el estado, abrasado por las guerras civiles, renace por así decir de sus cenizas y recupera el vigor de su juventud.”<sup>1149</sup>

La Esparta y Roma veneradas por Rousseau, surgieron así (lo mismo, dice, por ejemplo Suiza), mediante “revoluciones”. El cuerpo político puede desarrollarse entonces, tanto gracias a su salud y vigor infantil como a la curación de la enfermedad. El primer caso parece el que Rousseau considera mejor, sin embargo el más común es el segundo, quizás porque, como él mismo dice, aunque la naturaleza siempre siembra igual, el hombre siempre recolecta diferente.<sup>1150</sup> Aún así, Rousseau no deja de insistir sobre las condiciones ideales de un pueblo para constituirse en cuerpo político:

“Aquél que, encontrándose ya vinculado por alguna unión de origen, de interés o de convención, no ha llevado todavía el verdadero yugo de las leyes; aquél que no tiene costumbres ni supersticiones bien enraizadas.”<sup>1151</sup>

La gravedad de la enfermedad está en relación con las malas leyes -el “verdadero yugo”- y sus efectos sobre las costumbres. Es importante resaltar el problema del mal gobierno como explicación de la alienación política, y la idealidad bajo la que Rousseau enfoca el origen comunitario:

“Todo esto viene de la excesiva separación de dos cosas inseparables, a saber, el cuerpo que gobierna y el cuerpo que es gobernado. Estos dos cuerpos no son sino uno solo por su institución primitiva y no se separan más que por el abuso de la institución.”

La enfermedad es por tanto humana y, previsiblemente, podría ser curada por el mismo mal que la produce, tal y como Rousseau ha establecido en otros casos; y si bien considera que en algunas patologías la cura política es posible, ésta ha de ser siempre específica y atendida a cada circunstancia cultural concreta. Este es el principio al que se atenderá en sus proyectos para Polonia y Córcega. Es precisamente en este último donde Rousseau añade una explicación suplementaria. Habría dos modos de constituir

---

<sup>1149</sup> *Du Contract social*, II, chap. VIII, p.385

<sup>1150</sup> “*Des moeurs*”, p.554.

<sup>1151</sup> *Du Contract social*, II, chap.VIII, OC III, p. 390. Otro de los rasgos que reitera en este pasaje es la autarquía: “Aquel (pueblo) que pueda pasarse sin los otros pueblos (...) Aquél que no es ni rico ni pobre y puede bastarse a sí mismo”, nuestro el paréntesis. Lapan señala que habría un cambio de perspectiva del cap VI del libro I, donde se parte del individuo solitario, al libro II donde habla de la comunidad, 2007, p.375.

políticamente a un pueblo: formar el gobierno para la nación y formar la nación para el gobierno. En el primer caso, la legislación se adecua a los rasgos propios de la cultura; este parecería el más natural para Rousseau y, de hecho, es el que recomienda a las naciones poco desarrolladas como Córcega. Sin embargo, este tipo formación corre el peligro de la alienación política y, eventualmente, el de la degeneración cultural por contacto:

“...En el primer caso, a medida que el gobierno declina, la nación permanece la misma y la conveniencia se desvanece (...) El pueblo corso (...) puede partir del primer caso y tomar medidas para no degenerar (...) los corsos no han incorporado aún los vicios de otras naciones, pero sí sus prejuicios; son esos prejuicios lo que hay que combatir.”<sup>1152</sup>

A Córcega le convendría un gobierno que se siga de su sustancia ética, no lo suficientemente corrompida como para precisar de grandes reformas legales. Sin embargo, Rousseau considera que, en términos generales, es mejor la otra opción: formar la nación para el gobierno, es decir –añadimos–, educar a todos como ciudadanos y gobernantes en el amor a la ley. Esta segunda opción está más próxima al universalismo del *Contrato social* y parece atenuar el peso de la nación- cultural. Aquí, la educación pública adquiriría un lugar prevalente y la virtud política podría sustentarse en rasgos más propios de la razón, por ejemplo el diálogo y la deliberación frente a la fuerza de la tradición.

Parece pues posible tanto el seguimiento de las costumbres mediante las normas como su reforma, bien por otras costumbres-como hizo Licurgo- bien por las leyes mismas – como en el caso del proyecto de constitución para Polonia-. Si las dos posibilidades son contempladas y asumidas como propicias (Rousseau parece aquí, por una vez, plantearse el dilema entre lo bueno y lo mejor), el margen parece en realidad suficiente para incluir en él a muchas naciones y ser relativamente optimista.<sup>1153</sup>

Sin embargo, Rousseau no da siempre un juego positivo a esta opción, porque presupone una reforma profunda ante la que muestra muchas prevenciones. Si recordamos, todo depende del grado de madurez de una comunidad: las reformas profundas parecen incompatibles con sociedades muy desarrolladas, donde el engarce de la norma en la sustancia ética es “empresa peligrosa y vana”, según Rousseau. La curación de una sociedad enferma es relativa también al período histórico de que se hable: Esparta y Roma fueron exitosamente reformadas, aún cuando Rousseau parece pensar más bien en términos de fundación original. Las naciones eran, pues, lo suficientemente jóvenes, pero las reformas profundas indican una ruptura con las costumbres, por tanto es posible su modificación. En el *Contrato social* se dice que el pueblo adecuado para una buena constitución política sería aquel vinculado por “alguna unión de origen” pero también por otro tipo de uniones “...de interés o de convención”, lo que amplía claramente el espectro, sin olvidar otras condiciones como,

---

<sup>1152</sup> *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 901-902.

<sup>1153</sup> La “paradoja del legislador” consistirá precisamente en hacer compatible la capacidad de sintonizar con una sensibilidad previa para, en cierto modo, negarla, pues “si presenta propuestas transformadoras, ¿cómo puede pretender que sean aceptadas por unos hombres que han de ser transformados por las mismas para que puedan sintonizar con ellas?”. Este es también el dilema entre reforma o revolución, Rubio Carrecedo, 1990, p. 136.

“no tener costumbres ni supersticiones bien enraizadas (...) (que) cada miembro sea conocido por todos (...) (que) pueda pasarse sin los otros pueblos.”<sup>1154</sup>

Es decir, es preciso un pueblo aún joven y autárquico fundado en las relaciones interpersonales. Es preciso un cierto nexo, no exclusivamente “de origen” y, sobre todo, no tener fuertes ataduras legales o consuetudinarias. La idoneidad de unas costumbres no arraigadas distorsiona un poco la cualidad intrínseca de las mismas, y de las sociedades que parecen haber adquirido su identidad gracias a ella. La consideración sobre el efecto del yugo de las leyes es también relativa: Esparta -dice el mismo Rousseau- había caído en la tiranía antes de la reforma de Licurgo: ¿cuánto tiempo es preciso entonces para que el efecto del yugo sea inexorable? Por otra parte, todo parece indicar que lo mejor es reformar pronto, pues el cambio profundo, guiado por la sabiduría del legislador, puede permitir la fusión completa y permanente entre la comunidad y el Estado, tal que ambas correrán la misma suerte hasta el fin de sus días, tal y como ocurrió en Esparta. Pero, si lo mejor es también formar la nación para el gobierno, ¿dónde está el límite? Los ejemplos de Córcega y Polonia nos muestran dos vías posibles, no necesariamente las únicas: a Córcega no se le daría un proyecto educativo, pero sí uno económico de carácter autárquico que la preserve de la contaminación económica y sus efectos morales y que Rousseau considera intermedio o mixto. Quizás el silencio aquí sobre la educación pública tenga que ver con esta actitud posibilista y tibia de reforma, aunque también se podría sugerir una hipótesis más conservadora sobre el valor de las costumbres y tradiciones en las sociedades poco desarrolladas. En cambio, en Polonia, el proyecto educativo estaría en la base de la reforma política, que es aquí considerada como factible y, a la vez, adaptable a las costumbres polacas. Además, mientras que Córcega se aproxima al ideal de comunidad pequeña y cerrada, cuyas costumbres pueden merecer ser preservadas, Polonia parece representar una nación de mayor extensión física y humana, y algo más desarrollada, que precisa reformas más profundas. Como sabemos, el grado de extensión y el número de población son condiciones necesarias de una sociedad ideal porque propician la relación personal y el desarrollo de lazos afectivos; como en la ciudad antigua, los ciudadanos deben poder verse y conocerse entre sí. Esta condición es especialmente importante para un gobierno democrático más compatible con:

“...un Estado muy pequeño donde el pueblo sea fácil de reunir y donde cada ciudadano pueda conocer cómodamente a los otros.”<sup>1155</sup>

El contacto personal es fundamental para la preservación y desarrollo de los lazos comunitarios y para la contención de toda posible forma de alienación política pues,

“El pueblo tiene menos afecto por los jefes a los que nunca ve, por la patria que es a sus ojos como el mundo y por sus conciudadanos de los que la mayor parte le son extranjeros.”<sup>1156</sup>

Estas condiciones se siguen de la necesidad de una comunidad unida por lazos afectivos, pero también de un ideal democrático de participación activa en los asuntos públicos que evite toda forma de alienación política. Este ideal personal-afectivo es, sin

---

<sup>1154</sup> *Du Contract social*, II, chap.VIII, p. 390. Nuestros los paréntesis.

<sup>1155</sup> *Ibid.* III, chap.IV, p.405.

<sup>1156</sup> *Ibid.* II, chap. IX, p. 387.

embargo, sólo propicio para comunidades muy pequeñas y no reguladas; el mismo ejemplo de Córcega muestra las limitaciones de la participación y consenso en una asamblea fragmentada: la presencia se sustituye aquí por la homogeneidad cultural y, aún más, por el sentimiento compartido en que consiste el patriotismo.

En suma, si es cierto que hay varias formas de unión, no es menos cierta la dificultad intrínseca que conlleva esta adecuación. No es por tanto extraño que la simbiosis ley-comunidad precise de la intervención de fuerzas cuasi-divinas que permitan superar la antítesis fundamental entre lo impersonal de la ley y lo concreto de la cultura. El mito del legislador actúa aquí como una fuerza totémica capaz de dar naturaleza política al *volksgeist*:

“ Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones haría falta una inteligencia superior, que viese todas las pasiones y que no experimentara ninguna, que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociera a fondo, cuya felicidad fuera independiente de la nuestra y que, sin embargo, quisiera ocuparse de ella.”<sup>1157</sup>

En suma, harían falta dioses. El legislador adquiere, en cierto modo, este rango, actuando como un intermediario entre los dioses y los hombres, entre la razón y la naturaleza. Según el *Contrato social*, el legislador, al instituir un pueblo, transforma la naturaleza humana de cada individuo, “que por sí misma es un todo perfecto y solitario” incorporándola a “un todo más grande del que ese individuo recibe de alguna manera su vida y su ser”. En esta alteración de la constitución humana, la taumaturgia del legislador consiste en que.

“quita al hombre sus propias fuerzas para darle otras que le son extrañas y de las que no puede hacer uso sin el socorro del prójimo.”<sup>1158</sup>

Las fuerzas que el legislador infunde en el nuevo hombre le eran a éste anteriormente extrañas pues, como se dice en el *Emile*, las buenas instituciones son las que mejor desnaturalizan y, el legislador, ha desnaturalizado al *homme de la nature* al darle leyes y convertirle en ciudadano. Según la versión del *Contrato social*, el legislador es extrínseco a la comunidad cultural sobre la que actúa, posición que Rousseau trata de reforzar recordando que era costumbre en muchas ciudades griegas confiar a los extranjeros el establecimiento de sus leyes. Esto mostraría un cierto descentramiento de la ley respecto del hecho cultural y una prioridad del elemento racional y universal, sugiriendo que un observador externo estaría ahora en mejores condiciones para producir una reforma política adecuada, a diferencia de lo que se habló anteriormente sobre la predicción evolutiva interna a una cultura –de hecho el legislador trata de poner fin a toda posible evolución cultural, fijando de modo definitivo los comportamientos de una sociedad-. Sin embargo, si los ejemplos que utiliza Rousseau tienen algún valor sintomático, la figura reiteradamente ensalzada de Licurgo nos haría pensar, contrariamente, en alguien perteneciente a la propia comunidad. De un modo similar, la ambivalencia entre lo externo/interno se reproduce en la divinización/humanización del legislador. El legislador es “un hombre extraordinario” pero hombre y, por tanto, tiene

---

<sup>1157</sup> Ibid. II, chap. VII, p. 381.

<sup>1158</sup> Ibid. pp.381-382.



su lado humano. Aquí comenzaría el descenso a la caverna pues, según Rousseau, el legislador no puede legislar en abstracto, ni obviar las condiciones del pueblo a legislar. De hecho, el legislador debe hablar la lengua del pueblo si quiere hacerse entender:

“Los sabios que quieran hablar al vulgo su propio lenguaje, en lugar de el de éste, no podrían ser entendidos.”<sup>1159</sup>

Hay aquí un descenso necesario del plano literario al oral, un cierto retorno a la expresividad perdida del lenguaje. El legislador ha de ser visto como un sabio enraizado en la comunidad, no como un *philosophe* que se dirige a una sociedad de *gens de lettres*. Vemos así de nuevo que la relación entre lenguaje y política es causa del hiato entre la clase política e intelectual dirigente y el pueblo. El lenguaje de la razón no converge con el lenguaje del pueblo y debiera adecuarse a él, no al contrario. La política debiera hablar la lengua del pueblo, pero lengua y política han sido sustraídas de su origen común en un proceso de alienación que ha sido descrito ampliamente. Las formas actuales de comunicación serían la culminación de un proceso que, según el mismo Rousseau, habría llegado a su límite.

Pero el diálogo entre el legislador y el pueblo adquiere un rumbo imprevisto cuando Rousseau introduce la cuestión de la religión civil. La religión civil es un instrumento al servicio de la cohesión social, una necesidad de la razón legislativa, no un impulso del sentimiento. Según el *Contrato social*, ninguna religión histórica tiene la capacidad suficiente de producir la transmutación de las fuerzas naturales en cívicas; precisamente, la religión cristiana no es válida socialmente porque opone a hombre y ciudadano,<sup>1160</sup> por no mencionar el problema de la intolerancia, cuestión en la que Rousseau nunca se alejó de los *philosophes*, si no fue para denunciar su propio dogmatismo –de hecho, debe considerarse la erradicación de la intolerancia como uno de sus principales objetivos políticos-. ¿A qué entonces esta fórmula que parece coronar, un tanto ornamentalmente, la arquitectura de su sistema político? El ardid de la religión civil, “razón sublime”, consiste en mantener la idea de lo sagrado para el culto del Estado, “la santidad del contrato social y de las leyes”, culminación del milagro humano encarnado en la figura del legislador: “el alma grande del legislador es el verdadero milagro” que crea el vínculo efectivo y permanente de un pueblo al que “sólo la sabiduría lo hace perdurable”. Ahora bien, la asunción de una religión cuyos dogmas no se acompañan de explicaciones ni de ritos parece imponerse aquí no como un diálogo con el pueblo, un pueblo con el que no se razonan estos principios sino al que se pretende obligar a que los incorpore acríticamente en sus comportamientos cívicos. Esta ficción es una de las consecuencias de la ‘paradoja del legislador’ constatada por Rousseau:

“Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, debiera ser posible que el efecto pudiera transformarse en causa, que el espíritu social que debe ser la obra de la institución presidiera a la institución misma, y que los hombres fuesen antes de la ley lo que ellos deben llegar a ser gracias a ellas”.<sup>1161</sup>

---

<sup>1159</sup> Ibid., p. 383.

<sup>1160</sup> “Lejos de unir los corazones de los ciudadanos al Estado, (la religión cristiana) los separa, como de todas las cosas de la tierra: no conozco nada más contrario al espíritu social”, Ibid. IV, chap.VIII, p. 465. El paréntesis es nuestro.

<sup>1161</sup> Ibid. II, chap. VII, p. 383/ Rubio Carrecedo, 1990, p. 136. Según este mismo autor Rousseau no se limitaría a instrumentalizar la religión al servicio de la solidaridad social y del patriotismo: “El filósofo

El problema de una sociedad política construida sobre la racionalidad del Contrato es que precisa construir un sentimiento de cohesión social que sirva de anclaje moral. En las fundaciones antiguas el edificio político se edificaba sobre las costumbres, en las modernas, si se quiere hacer una reforma profunda, sólo se puede edificar sobre las leyes, y ya ha remarcado Rousseau la dificultad de este empeño. Sólo el verdadero político sabría reconocer la necesidad de este ardid para,

“empujar sin violencia y persuadir sin convencer (...) Y mientras que la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido no ve en ellos más que a felices impostores, el verdadero político admira en sus instituciones ese gran y potente genio que preside las fundaciones duraderas.”<sup>1162</sup>

Pese a este recurso extremo, el legislador limita su dominio intelectual al ámbito de la sabiduría práctica; su distancia del filósofo es la que hay entre la teoría y la acción o entre el interés individual del filósofo -y del artista- y la conciencia social y popular del hombre de Estado:

“El filósofo puede dar al Universo algunas instrucciones saludables; pero sus lecciones no corregirán jamás a los grandes, que los desprecian, ni al pueblo que no los entiende.”

No se trata sólo de una lejanía abstracta, sino de un egoísmo práctico:

“...el cuidado de su propia felicidad es toda la ocupación del sabio.”<sup>1163</sup>

La felicidad que ofrecen los filósofos a los pueblos es quimérica, pues ellos no la poseen, y tampoco la hacen efectiva en la colectividad aunque, como Platón, puedan dar remedios teóricos. Aquí se ve que la cesura que la razón moderna ha abierto entre la teoría y la práctica afecta a los intereses vitales del ser humano. En este punto exacto es en donde hay que situar la obra de Rousseau –incluida la narración de su vida-. Siendo la felicidad un interés común, la especial sabiduría del legislador consistirá en unir de modo práctico elementos racionales y afectivos en función de este fin último, la felicidad entendida como la integración plena del individuo en la comunidad. La felicidad es la tarea del héroe:

“Las miras del héroe apuntan más lejos; la felicidad de los hombres es su objeto, y es a ese sublime trabajo al que consagra esa gran alma que ha recibido del cielo (...) El heroísmo es, por tanto, de todas las cualidades del alma, aquella en que más interés tienen los pueblos por que sus gobernantes estén revestidos.”

El héroe no se caracteriza tanto por la prudencia, virtud propia del gobernante, como por la fuerza del alma, ese impulso vital que es capaz de:

---

ginebrino intenta formular más bien una religión civil, terrena, dedicada al cultivo de los valores cívicos y a la consolidación de la nueva ética civil”, Ibid., p. 91.

<sup>1162</sup> Ibid. p. 383-384.

<sup>1163</sup> “*Discours sur la vertu du héros*”, en *Mélanges de littérature et de morale* p.1263. Es un texto de 1751 que Rousseau no publicó. Para toda la cuestión que estamos tratando ver Lepan, 2007, pp.121ss. Ver también *Discours sur l'économie politique*, p. 255.

“...esclarecer el espíritu, extender el genio y dar energía y vigor a las otras virtudes.”<sup>1164</sup>

Mientras que el sabio construye e instruye, el héroe conduce al pueblo. El héroe no es tanto el legislador, sino que representa más bien su continuidad en la comunidad. El impulso que da a ésta es de origen pasional y se objetiva en el sentimiento patrio, el contrapunto en el estado civil del sentimiento de su existencia del hombre natural:

“El heroísmo designa entonces esta fuerza (...) que no pide sino ser mejor dirigida para ser invertida al servicio de la ciudad. Todos los ciudadanos, y particularmente los modernos, no pueden ser héroes, aún más es preciso que sean llevados por la sana emulación por el servicio de la patria.”<sup>1165</sup>

El héroe es humano y se llama ciudadano de la polis. No todos los ciudadanos del mundo antiguo son héroes, pero estarían más cerca de serlo que los modernos, porque sus pasiones están conformadas de modo muy similar en orden a un tipo de vida en común. Es cierto que Rousseau reservará este título para las figuras cívicas egregias, pero el sentido de la emulación cívica y la tendencia igualitaria permite una cierta equiparación, pues la heroicidad reside en las virtudes cívicas y este es el objetivo a promover. El problema –del que Rousseau es perfectamente consciente- es que el patriotismo es un sentimiento ligado a la existencia de sociedades cerradas donde los ciudadanos “encontraban seguridad en la facilidad en penetrarse recíprocamente”. Pero la modernidad ha globalizado las formas de relación bajo el “velo uniforme y pérfido de *politesse*, bajo esta urbanidad tan elogiada que debemos a las luces de nuestro siglo”. La forma civilizada y vacía de la urbanidad -con sus buenas maneras, sus refinados gustos, sus frases corteses...- es la sepultura de las virtudes del mundo antiguo. La homogeneización cultural ha acabado con el patriotismo:

“(Hoy) Los odios nacionales se apagarán, pero será junto al amor por la patria.”<sup>1166</sup>

El espíritu patriótico de la ciudad antigua es incompatible, en realidad, con el cosmopolitismo humanista:

“El patriotismo y la humanidad son, por ejemplo, dos virtudes incompatibles en su energía, especialmente para todo un pueblo. El legislador que quiera las dos no obtendrá ninguna (...) no se puede dar dos objetos a la misma pasión.”<sup>1167</sup>

---

<sup>1164</sup> Ibid. p. 1273. Recordemos que el legislador no es el gobernante: Licurgo abdicó del cargo para instituir las leyes. Del mismo modo, la separación entre poder legislativo y el ejecutivo del *Contrato social* atribuye al pueblo lo primero, mientras que relega lo segundo a una función subsidiaria. La primigenia enseñanza de la virtud, que Rousseau parece admitir como función de la filosofía, se ha transformado en un instrumento de la vanidad y del amor propio del filósofo. No hay en el progreso del saber ninguna astucia de la razón. Por otra parte, el término sabio, aunque usado con cierta ambigüedad, parece más atribuible al legislador que al filósofo.

<sup>1165</sup> Lèpan, 2007, p. 123. Ver también Leduc –Fayette: “Rousseau (...) define ante todo sus héroes como ciudadanos y patriotas”, 1974, pp.62-63.

<sup>1166</sup> *Premier Discours*, p.8-9.

<sup>1167</sup> *Lettres écrites de la montagne*, p.706, segunda nota del autor. “Parece que el sentimiento de la humanidad se evapora y debilita extendiéndose sobre toda la tierra (...) Es preciso de algún modo limitar y comprimir el interés y la conmiseración para darle actividad (...) Como ese sentimiento no puede ser útil más que para aquellos con los que tenemos que vivir, es bueno que la humanidad concentrada entre los conciudadanos, tome en ellos una nueva fuerza por el hábito de verse y por el interés común que los reúne, *Discours sur l'économie politique*, p.254-255.

El patriotismo está más allá de los límites de la razón moderna; el mismo Rousseau es consciente de que, al exaltar sus virtudes, se sitúa fuera de su siglo. La fría razón no puede experimentar el sentimiento del nexo social, “los transportes de los corazones tiernos parecen tan quiméricos a quien no los ha sentido”; sin embargo, la quimera quizás esté más del lado de la razón que del sentimiento -piensa Rousseau- porque si se trata de la sabiduría, sobre todo colectiva, esta es inalcanzable: un pueblo de sabios es imposible, en cambio la felicidad común no parece tan quimérica:

“Nunca se ha hecho un pueblo de sabios, pero no es imposible hacer un pueblo feliz. ¿Queremos que los pueblos sean virtuosos? Comencemos entonces por hacerles amar la patria.”<sup>1168</sup>

La ligazón entre patria y felicidad nos remite a la situación de los orígenes y a la unidad perdida de las primeras comunidades. Toda la recusación contra el progreso cultural tiene como fundamento la alienación del ser humano, en términos sociales y políticos especialmente. Según miremos hacia atrás o hacia delante, la fundación de la ciudad antigua mediante el legislador y la fundación de la ciudad ideal, según el Contrato social, señalan un mismo problema pero combinan de diferente forma las fuerzas que lo resuelven. En el primer caso, la razón debe subordinarse a la cultura, en el segundo, la razón resuelve en abstracto, sobre la base de la filosofía del derecho, los problemas de la convivencia social. Esta antinomia afecta al estatuto mismo del individuo en su posición social: en el *Contrato* el individuo pacta libremente y entra en sociedad como tal individuo. Los ideales de unidad social e igualdad se resuelven aquí bajo el imperio abstracto de la ley, que es una convención. Sin embargo, este ideal democrático se solapa con la aspiración a un tipo de solidaridad propio de las sociedades cerradas, “soldadas por el lazo comunitario tradicional fundado en las costumbres, sobre una autonomía mínima del individuo en relación a su comunidad local, sobre un mínimo de movilidad social y de dinámica cultural de la comunidad misma.”<sup>1169</sup>

Hacer converger sistemáticamente estos dos modelos conlleva una serie de dificultades y depende, en último término, de una decisión metodológica que consiste en optar, bien por la deducción pura de los principios políticos, bien por la descripción histórica de los mismos. La misma obra de Rousseau alterna las dos perspectivas. Pero siempre es posible establecer el diferente peso de los elementos. Por ejemplo, en el caso del patriotismo, es posible observar que se trata de un sentimiento histórico, fruto, por tanto, de una transformación que se ha producido en el paso de las proto-sociedades prehistóricas a la ciudad antigua. Las primeras comunidades no lo precisaban para sentirse inconscientemente unidas, según el relato de Rousseau. Desde el momento en que hay que fomentarlo, en las reformas o fundaciones de la ciudad antigua, este sentimiento comienza a transformarse por medio de un proceso de racionalización que establece su conveniencia, mostrando su extraña ambivalencia que llevará a Rousseau a acabar propugnándolo como una necesidad de la razón, según los imperativos racionales que rigen el *Contrato social*. Por tanto, puede colegirse que la ciudad antigua había perdido ya en sus orígenes parte de su sustancia natural. La evolución posterior denota el progresivo proceso de abstracción que acaba vinculando este sentimiento al amor a la ley, único modo plausible de restaurar la unidad entre individuo y comunidad. Por otra

---

<sup>1168</sup> *Discours sur l'économie politique*, p. 255. Obsérvese que Rousseau presupone aquí la universalización del saber como ideal ilustrado, cuya realización se presenta como indeseable por imposible; en cambio la virtud social sí sería factible.

<sup>1169</sup> Baczkó, 1974, p. 339

parte, la necesidad de un concepto de este tipo es, para Rousseau, de carácter moral, y está directamente conectada con valores como la justicia y la igualdad. Este amor a la patria del que habla se distancia así ostensiblemente de la concepción nacionalista burguesa, precisamente por sus imperativos morales:

“El amor a la patria (...) no tiene nada que ver con el nacionalismo moderno; tiene, al contrario, un perfume antiguo: es el verdadero resorte de las instituciones libres, el amor por el país que asegura justicia e igualdad (...)” . Así, puede decir Rousseau:

“La patria no puede subsistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni la virtud sin los ciudadanos.”<sup>1170</sup>

En este sentido, no se trata tanto del sometimiento al grupo étnico como de la emancipación mediante el nexo común de una ciudadanía regida por leyes. Es importante señalar que Rousseau establece la definición política del concepto pueblo como sujeto de la soberanía. La nación es una representación y la relación de sentimiento hacia ella está sometida al devenir histórico, pero el pueblo, como afirma Groethuysen, es para Rousseau una realidad, un principio ontológico. Muchos aman una idea de patria, pero Rousseau ama al pueblo como expresión pura de la vida colectiva:

“...Rousseau, él sí ama al pueblo. Lo mismo que encontró en el hombre del pueblo a la naturaleza, también extrajo de la masa del pueblo la unidad de los sentimientos que revelan su yo colectivo (...) Cada cual se ve y se ama en los demás.”<sup>1171</sup>

---

<sup>1170</sup> L. Pezzillo, *Rousseau et le contrat social*, PUF, Paris 2000, p. 121/ *Discours sur l'économie Politique*, p.259.

<sup>1171</sup> Groethuysen, 1985, p. 130-131. Rousseau ve el pueblo “como un cuerpo místico, como un ser moral que tiene una voluntad y que vive su propia vida”, p.119-120,

## V-El escritor en su laberinto

“No veo claro sino lo que recuerdo, y no tengo penetración más que en mis recuerdos. De cuanto se dice, de cuanto se hace, de cuanto pasa a mi alrededor, nada oigo, nada comprendo. Pero después se me representa completo (y raras veces me equivoco)” (*Les Confessions*)

### **1- ¿Quién soy yo? De la vocación de sinceridad a la inagotabilidad del proceso introspectivo**

“Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré yo.”

Así se expresa Rousseau en el arranque de *Las Confesiones*. Finalmente, Rousseau parece encontrar en Jean Jacques la demostración última de sus ideas que, inevitablemente, están unidas a sus actos, de ahí que la invocación personal se haga necesaria para el autor. Pero es precisamente esta necesidad teórica la que literaturiza a la persona, que deviene personaje. Jean Jacques, que también existía públicamente como el *citoyen* -apelativos ambos más bien peyorativos- retoma el sello que Rousseau tomó de Juvenal -*Vitam impendere vero*-, y se adjudica la posibilidad última de su plasmación en el orden existencial de la autobiografía. Ahora, la verdad filosófica se llamará sinceridad personal.

En *Las Confesiones*, Jean Jacques sitúa al lector como testigo de sus actos, aunque se dirige a Dios como juez último de su obra:

“...Iré con este libro en la mano a presentarme delante del soberano juez. Le diré abiertamente: he aquí lo que yo he hecho, lo que yo he pensado, lo que yo fui.”<sup>1172</sup>

Su obra en esta tierra está ya hecha, pues ya está escrita por quien ha sido su principal actor, él mismo. Y su obra le justifica, porque en ella se integran acciones e ideas, según una lógica retrospectiva que permite entender la racionalidad de lo que tal vez no fueron, en momentos vitales, más que impulsos de su corazón. En su obra está todo, e incluso más. El ejercicio de la memoria es, en efecto, difícil y a veces es preciso rellenar el “vacío” con algún “adorno indiferente”, lo que significa que el efecto literario puede suplir al olvido sin alterar la verdad:

“He podido suponer verdadero lo que yo sabía que había podido serlo, nunca lo que yo sabía que era falso.”

La escritura de sí no admite la mala fe, se expresa en los mismo términos de la bondad natural del buen salvaje, quien sólo se ocupa de sí. Aquello que Jean Jacques no recuerde, Rousseau lo deducirá retrospectivamente, discriminando lo supuestamente verdadero de lo positivamente falso. Es un juicio de intenciones, pero Rousseau lo adscribe a la lógica de la sinceridad, que consiste en mostrarse tal y como es, o mejor dicho, “tal y como yo fui”, pues se trata de un ejercicio de la memoria. Sin embargo, este ejercicio está inevitablemente mediatizado por el momento presente y la acción del escritor, que, reconstruye sin fin su vida. Esto es cierto a escala humana, pero no en lo

---

<sup>1172</sup> *Les Confessions*, I, p.6 .

que respecta a Dios, instancia externa que observa la transparencia absoluta de Jean Jacques; ante él se mostraría la obra consumada y extraída definitivamente del contexto en el que se da. Aún así, Rousseau precisa restituirla en su contexto humano: que ellos sepan lo que él realmente ha sido y ha hecho. Dios, en cambio, no necesita contexto, pero sí la entrega completa del ser:

“...He desvelado mi interior tal y como tú lo has visto.”

Dios actúa aquí como un mediador capaz de reintegrar a Jean Jacques entre los hombres, síntesis humanizadora que reuniría ante su trono al autor y a su público:

“...Ser eterno, reúne alrededor mío a la innumerable multitud de mis semejantes, que escuchen mis confesiones (...) Que cada uno a su vez descubra su corazón a los pies de tu trono con la misma sinceridad.”<sup>1173</sup>

Un juicio final donde los corazones se confiesan y se transparentan. Para ello, es preciso desvelar su ser en una exhaustiva narración. Decirlo todo parece ser la consigna biográfica que se sigue del *Vitam impendere vero*:

“Si yo me encargara del resultado y le dijera (al lector): tal es mi carácter, él podría creer que, si yo no le engaño, al menos yo me engaño a mí mismo. Pero detallándole con sinceridad todo lo que me ha ocurrido, todo lo que yo he hecho, todo lo que yo he pensado, todo lo que yo he sentido, no puedo inducirle a error.”<sup>1174</sup>

La sinceridad se convierte así en exhaustividad. La sinceridad es la forma existencial de la verdad, aunque no son coextensivas, ya que la sinceridad puede admitir la falsedad y, en cierto modo justificarla pues, aunque erremos, “pretendemos que nos equivocamos sinceramente”, por lo que la intención moral sobrepuja aquí la función veritativa del lenguaje, sustituyendo la correspondencia con el objeto por la transparencia total del sujeto. Pero para ello es preciso alguien externo, porque para los hombres, como lo han constatado tantos comentaristas, las contradicciones y mentiras del autor son manifiestas: “la única sinceridad de que somos capaces es la del momento. Pero ¿qué es eso? Una vida de hombre, incluso la tuya, no es una cosa tan uniforme, tan coherente (...) Mientes, Jean Jacques”<sup>1175</sup>.

¿Mentir? Mentir es esconder una verdad que debe manifestarse, no callar una verdad que no se está obligado a decir, se responde Rousseau en *Les Rêveries*. Dar falsa moneda a quien nada se debe no es robarle la verdad. Decir lo que no es a quien no le corresponde saberlo no sería entonces mentir; pero la cuestión sería saber:

“...cuándo y como se debe al prójimo la verdad, puesto que no se la debe siempre.”<sup>1176</sup>

Rousseau sostiene en *Les Rêveries* que la falsedad es condición necesaria, pero no suficiente, de la mentira. Efectivamente, se puede decir lo que no es sin mentir, siempre

---

<sup>1173</sup> Ibid.

<sup>1174</sup> *Les Confessions*, IV, p. 175

<sup>1175</sup> Jean Guéhenno, *Jean Jacques Rousseau*, IVEI, Valencia 1990, p. 401, 403 (1ª edición con el título *Jean-Jacques. Histoire d'une conscience*, Paris 1952).

<sup>1176</sup> *Les rêveries du promeneur solitaire*, quatrième promenade, p. 1026.

que no afecte a la verdad y a la justicia pero, ¿qué justificaría este acto? Por un lado, hay una cierta necesidad narrativa, justificada por la debilidad de la memoria, que tiende a rellenar el supuesto vacío con un engaño sin segunda intención, que no cuenta a efectos morales pues el autor tiene la intención de no mentir, de ser sincero. No en vano este tipo de falsedad no es mentira, sino ficción:

“Mentir para su propio provecho es impostura, mentir para ventaja de otro es fraude, mentir para perjudicar es calumnia (...) Mentir sin provecho propio ni ajeno no es mentir: eso no es mentira, es ficción.”<sup>1177</sup>

Esta ficción narrativa es un suplemento amoral de la memoria que no va contra la justicia ni la verdad. La clave para Rousseau es que él no dice nada contrario a los hechos:

“Decía las cosas que había olvidado como me parecían que habían debido ser, como quizás habían sido efectivamente, nunca al contrario de lo que yo recordaba que habían sido.”<sup>1178</sup>

La cuestión de la mentira enlaza su existencia y su narración autobiográfica. La cruel mentira de Rousseau sobre la cinta robada, que llevó al despido de Marion, es invocado aquí como experiencia crucial en su relación con la mentira:

“La criminal mentira de la que la pobre Marion fue la víctima me ha dejado inefables remordimientos que me han protegido para el resto de mi vida, no solo de mentira de toda especie, sino de todos aquellos que de alguna manera pudieran tocar el interés y reputación del prójimo.”<sup>1179</sup>

Rousseau dice que no miente desde entonces, pues aquello le causó tan honda impresión que aún en su vejez el recuerdo vivo de aquel acto es presentado como uno de los motivos principales de la narración autobiográfica. En último término, por tanto, se trataría de un acto de fe que se sustentaría en la veracidad y credibilidad del autor, quien remite a su experiencia y, finalmente, a su conciencia como fuerza probatoria de su sinceridad pues, como dice en el cuarto paseo, él es un hombre veraz que ha mentido, pero que no siente remordimientos de muchas de sus mentiras<sup>1180</sup>. Y, en último extremo, para cerrar el círculo autorreferencial, ahí está su narración como prueba:

“...que mi libro se eleve contra mí si miento.”<sup>1181</sup>

---

<sup>1177</sup> Ibid. p. 1029. Según May Rousseau entiende aquí la verdad como justicia: la mentira solo sería condenable cuando priva del beneficio de la verdad a quien la necesita o tiene derecho, 1994, p. 40.

<sup>1178</sup> Ibid. p. 1035.

<sup>1179</sup> Ibid. p. 1032. Este episodio ha sido invocado por el propio Rousseau como motivo de sus confesiones.

<sup>1180</sup> Carmen Gonzalez Marín, *De la mentira*, La balsa de la medusa, Madrid 2001, p. 68. “En todas las cuestiones difíciles de moral, he resuelto siempre solventarlas por el dictamen de mi conciencia más bien que por las luces de mi razón”, pues, lo digan o no los libros, así actúa “el corazón de todo hombre de buena fe consigo mismo, que no quiere permitirse nada que su conciencia pueda reprocharle”, *Les rêveries du promeneur solitaire*, quatrième promenade, p.1028, 1030.

<sup>1181</sup> *Mon Portrait*, OC I, p.1121.



Sin embargo, si decirlo todo es la verdad en la obra autobiográfica, cuya vocación de sinceridad consiste en confesarse en la totalidad de las acciones, la debilidad de la memoria, junto a la selección ficticia de elementos que la completen, hacen el propósito imposible de entrada. Se trataría más bien de reconstruir la trama personal de lo que fue con la urdimbre ideal de lo que pudo ser, implementar lo real con lo ideal. Ahora bien, la cuestión autobiográfica puede ser vista en un cierto sentido contrario, como implementación de lo ideal mediante lo real, si enfocamos esta parte de su obra desde un punto de vista interno a su sistema filosófico. Esta es la tesis, entre otros, de Ann Hartle. Mientras que muchos de sus exégetas –sostiene– han psicologizado a Rousseau, mostrando sus inconsistencias entre lo que declara y lo que dice y/o hace realmente, arrojando un saldo de inconsciencia y ceguera sobre el autor, sería posible entender esta parte de su obra como una especie de culminación filosófico-existencial del dilema entre naturaleza y sociedad planteado a lo largo de su obra. *Las Confesiones* mostrarían entonces a un ser único que ha alcanzado el estado de naturaleza, el hombre de la naturaleza que, como Glauco, permanecía bajo el devenir, y cuyo ser consiste en la autosuficiencia aislada del individuo privado, cuyo sentimiento de la existencia sería similar al del hombre de la naturaleza:

“He aquí el único retrato del hombre, pintado exactamente a partir de la naturaleza y en toda su verdad, que existe y que probablemente existirá jamás.”<sup>1182</sup>

*Las Confesiones* serían, por tanto, un capítulo más, tal vez el más empírico, de su antropología, que pretende revelarnos los problemas de la naturaleza humana y del autoconocimiento<sup>1183</sup>. Sin duda, este planteamiento conlleva problemas metodológicos. ¿Cómo hacer compatible el sistema y la vida en el contexto de la narración biográfica? ¿No cae en el defecto contrario del que acusa a sus rivales?:

“Estos defienden doctrinas que no se preocupan en absoluto de ilustrar con su propia vida: es la irresponsabilidad característica del intelectual moderno. Rousseau, por su parte, querría que hubiera continuidad entre decir y hacer, entre ideal y realidad –en lo que lleva razón–; pero va más lejos: hace coincidir uno y otra, y pinta por tanto el ideal a partir de lo real, puesto que son su vida misma y su ser, tal como se realizan en presente, los que le sirven de modelo.”<sup>1184</sup>

Explicar lo ideal a partir de lo real es una inducción ilegítima, señala Todorov, que Rousseau no hubiera admitido en su obra doctrinal. Estaríamos, por tanto, atrapados en la red de un discurso que no permite su integración sino al precio de una cierta inconsistencia lógica aunque, como señala el mismo Todorov, continuidad no implica coincidencia. Entre los comentaristas, Burgelin es quien más hincapie ha hecho en la novedad de este planteamiento roussonianiano:

“Cómo no ver sin embargo que todo en él aspira a un nuevo tipo de filosofía de la cual nadie podía aportarle el modelo (...) El encanto propio de la obra (...) es la estrecha ligazón de lo sistemático y lo existencial (...) Detrás de las incoherencias tan aparentes de los textos (...) conviene no olvidar nunca la unidad de esta tentativa.”<sup>1185</sup>

---

<sup>1182</sup> *Les Confessions*, I, p.3.

<sup>1183</sup> Hartle, 1989, p.20-22. Rousseau sostiene que Jean Jacques “es lo que le ha hecho la naturaleza; la educación le ha modificado bien poco”. Este argumento pone al temperamento como factor primero a tener en cuenta en la educación, que debe dedicarse a seguirlo y perfeccionarlo. Somos, por tanto, diferentes por nuestro temperamento, *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, p. 799 y n.1.

<sup>1184</sup> Todorov, 1999, pp. 151-152.

<sup>1185</sup> Burgelin, 1973, p.32/29.

Hay continuidad y unidad en la obra, según estos autores, no necesariamente plena coherencia ni éxito completo en el resultado final. Para Rousseau se trataría de una necesidad tanto existencial como sistemática, aunque él siempre enfatiza en su obra autobiográfica lo primero. Así, el problema del conocimiento se convierte en el problema del autoconocimiento. El autor gira hacia su vida y, en esta autorreflexión, pretende no sólo explicarse su obra y su vida, sino completarla finalmente, pues toda filosofía que deja fuera la experiencia vital es, en el fondo, “extranjera”. Esta es su acusación general sobre la filosofía:

“...filosofaban más doctamente que yo, pero su filosofía era, por así decirlo extranjera (...) Estudiaban la naturaleza humana para poder hablar de ella más sabiamente, pero no para esclarecer su interior (...) Por mi parte, cuando he deseado aprender era para saber por mí.”<sup>1186</sup>

No se trata sólo de conocer por sí mismo, sino de conocerse a sí mismo: la autonomía derivaría entonces en autarquía. El sentimiento de la propia existencia es para Rousseau el fundamento del conocimiento humano que es, en primer término, autoconocimiento: “Yo siento mi corazón y conozco a los hombres”, dice al comenzar *Las Confesiones*. Este autoconocimiento es para Rousseau un dato, no un problema –sostiene Starobinski– pues Rousseau presupone que “pasando mi vida conmigo yo debo conocerme”. Pero este autoconocimiento es también principio sin fin, pues el sentimiento de la existencia se reactiva continuamente, el yo se abre a la autoexperiencia de modo siempre renovado; así, la autoafirmación sería también la negación de la dialéctica del espíritu: “El yo se descubre y se posee de una sola vez. (Pero) En este instante en que toma posesión de sí mismo, pone en duda todo lo que sabía o creía saber con respecto a sí mismo (...) De ahí la multiplicidad de la obra autobiográfica.”<sup>1187</sup>

El mismo Rousseau constatará este problema después de escribir *Las Confesiones*, al afirmar que,

“el conócete a ti mismo del Templo de Delphos no era una máxima tan fácil de seguir como yo lo había creído en mis Confesiones.”<sup>1188</sup>

En su obra autobiográfica, la imposibilidad de clausura se unirá finalmente a la de la inefabilidad de la experiencia introspectiva. El propósito de decirlo todo, con el que Rousseau se presentaba en *Las Confesiones*, parece inalcanzable para el Rousseau observador de Jean Jacques, tanto por la infinitud interna de esa experiencia como por el silencio último en que parece sumirse:

“Lo que he visto es mejor verlo que decirlo. Lo que yo he visto me basta a mí que lo he visto, pero no a usted (...) Es desgraciado para Jean Jacques que Rousseau no pueda decir todo lo que sabe de él. Esas

---

<sup>1186</sup> *Les Rêveries*, troisième promenade, p. 1012-1013.

<sup>1187</sup> Starobinski, 1983, p. 223, el paréntesis es nuestro; ver *Lettre à Malesherbes*, p. 1133 y *Les Rêveries*, cinquième promenade, p.1024, n.3. El sentimiento de la existencia es también el nombre propio de la felicidad en Rousseau. Hablando de “la felicidad suficiente”, dice: “¿De qué se goza en una situación semejante? De nada exterior a uno mismo, de nada sino de sí mismo y de su propia existencia; en tanto que este estado dura uno se basta a sí mismo como Dios. El sentimiento de la existencia despojado de toda otra afectación es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz que bastaría para hacer esta existencia querida y dulce”, *Les Rêveries*, cinquième promenade, p. 1047.

<sup>1188</sup> *Les Rêveries*, quatrième promenade p.1024.

declaraciones son a partir de ahora imposibles porque serían inútiles.”<sup>1189</sup>

El mismo problema de la inagotabilidad afecta también al proceso hermenéutico de su interpretación, que Rousseau quisiera agotado desde el momento en que él se confiesa ante Dios con su obra, no quedándole al lector, aparentemente, otra función que la de constatar su inocencia<sup>1190</sup>. En *Las Confesiones* -que Rousseau llegó a leer en público- hay una necesidad de clausurar el horizonte interpretativo en el presente. Sin embargo, la posteridad acabará por convertirse en el interlocutor e intérprete último, de ella se espera la restitución del sentido último de su obra:

“ Dejemos hacer a los hombres (...) y mi vez llegará tarde o temprano.”<sup>1191</sup>

Del mismo modo, el proceso autobiográfico no se cierra a la posibilidad de interpretación ni siquiera en el mismo autor, que debe reconstruir permanentemente los huecos y ambigüedades de la memoria reconstructiva y restituir la identidad una y otra vez cuestionada por el devenir del espíritu. De ahí que la obra autobiográfica continúe hasta el fin de sus días.

## 2- ¿Quién es el autor? El dilema existencial entre la persona y el autor

*“Cada hombre encierra tres hombres: el que cree ser, el que los otros creen que es y el que es realmente”* (Lafontaine)

Una posibilidad justificativa de la lógica de los actos es la de la multiplicidad o fragmentación del yo, algo sugerido por el propio Rousseau en *Las Confesiones* para justificar un episodio en el que da cuenta de una de sus mentiras existenciales, su “tercera penosa confesión”:

“Creo haber ya remarcado que hay momentos en que en que soy tan poco parecido a mí mismo que se me tomaría por otro hombre de carácter completamente opuesto.”<sup>1192</sup>

El yo no se presenta fragmentado sólo como experiencia individual. La identidad personal, en tanto que entidad uniforme, puede ser muy bien un efecto a posteriori, propiciado no sólo por la interacción de la conciencia con la memoria, como hemos visto más arriba, sino relacionado con determinadas necesidades teóricas y metodológicas de la ciencia misma; así, reflexionando sobre las semblanzas de personajes históricos, Rousseau sostiene que la personalidad biográfica es, en buena medida, una construcción de los historiadores:

---

<sup>1189</sup> Rousseau *juge de Jean jacques*, deuxième dialogue, p. 797.

<sup>1190</sup> Serge Margel, *De l'imposture. JJ Rousseau, mensonge littéraire et fiction politique*, Galilée, Paris 2007, p.24.

<sup>1191</sup> *Les Réveries*, deuxième promenade, p. 1010. Dios queda aquí como garantía cartesiana de la certeza moral: “Dios es justo, él quiere que sufra; y él sabe que soy inocente”, pero ya no es garantía de la restitución pública del autor.

<sup>1192</sup> *Les Confessions*, III, p. 128.

“Si los mismos príncipes son pintados por los historiadores con cierta uniformidad, no es, como se suele pensar, porque son prominentes y fáciles de conocer, sino porque el primero que los ha pintado es copiado por todos los otros (...) preferimos ver un bello retrato que un retrato parecido.”

En general, todo hombre inserto en la trama social es extraño a sí mismo:

“...Es imposible que un hombre que se prodiga incesantemente en la sociedad, ocupado sin término en fingir antes los otros, no finja un poco ante sí mismo, ni que cuando tuviera el tiempo de estudiarse no le fuera casi imposible conocerse.”<sup>1193</sup>

De ahí en buena parte la experiencia del desdoblamiento, causada por este *décalage* entre la obra escrita y la realidad vivida: hay un autor reconocido públicamente, pero que no se parece a la persona, ¿cómo es esto posible? La ruptura de la unidad del ser tematizada en la obra narrativa se convierte en el principal problema de la obra autobiográfica: “Nadie ha confesado más inocentemente el abismo abierto entre su doctrina y su conducta”<sup>1194</sup>.

En principio, la autoindagación parecía conllevar la condena *ad aeternum* de la escritura: maldito sea el día en que se convirtió en escritor, porque Jean Jacques dejó de ser “yo” para ser “él”. Pero este desplazamiento solo puede ser remediado mediante el mismo mal que lo produce. Esta es la paradoja tantas veces señalada: la escritura, denostada teóricamente, es reivindicada existencialmente. Rousseau ha señalado muchas veces que la iluminación de Vincennes o, mejor, su plasmación en el *Primer Discurso*, fue el comienzo de sus desgracias. El hombre de la naturaleza salió de su silencio para incorporarse como autor literario a una vida pública que desdibujó su constitución original. Desde los primeros momentos de su retiro en el Ermitage, Rousseau intentará restituir la unidad perdida. Comienzan así las justificaciones del autor: primero las del filósofo por recurrir a dispositivos culturales que él mismo había denostado (el teatro, la novela); después las de la persona mediante el expediente literario, la autoexculpación y reivindicación (privada, como las *Lettres à Malesherbes*, pública, como *Las Confesiones* y *Los Dialogues*), que intenta homogenizar sistema y existencia; y, finalmente, la más pura expansión literaria, donde el yo se abandona a sí mismo y renuncia al mundo (*Les Rêveries*).<sup>1195</sup>

En *Julie* la finalidad era justificar literariamente la no autoría de la obra; esto no viene sólo exigido por un código literario que prescribe la narratividad por encima de la verdad, lo que le llevaría a negar la autoría de las cartas que componen la novela, sino por su pensamiento teórico que, desde el *Primer Discurso* se había manifestado en contra del progreso de las ciencias y las artes, lo que incluye al género literario ¿Cómo es posible entonces que el *philosophe* acuda a la novela y de rienda suelta a toda su fantasía sentimental? Ahora bien, el autor justifica el uso de la novela con fines pedagógicos, pues los lectores asimilarían mejor sus enseñanzas con el ardid narrativo:

---

<sup>1193</sup> *Mon portrait*, p. 1121. Este mismo problema ha sido planteado por Rousseau respecto a la mimesis artística, en la que no se trata de representar el objeto, aunque sí el sentimiento que provoca. La aplicación de esta idea en música es, precisamente, la que le sitúa como antecedente del impresionismo musical.

<sup>1194</sup> Burgelin, 1973, p. 31.

<sup>1195</sup> Sobre la evolución interna de sus escritos autobiográficos, ver Raymond, 1986, pp. 121-127.

“He cambiado de medio, pero no de objeto. Cuando he tratado de hablar a los hombres no me han entendido; quizás hablando a los niños me haré entender mejor; y los niños no gustan tanto de la razón desnuda como de los remedios mal disfrazados.”<sup>1196</sup>

Pero aquí se trataba aún de justificar al autor y no al hombre; la finalidad era esclarecer a la opinión pública. Jean Jacques exteriorizaba aquí su mundo, esos “seres supralunares,” pero lo escondía en la forma literaria y lo justificaba filosóficamente, aunque “si el mundo social no es el verdadero mundo, el mundo del sueño romanesco tampoco permite a Rousseau realizarse, ser él.”<sup>1197</sup>

El recurso al desdoblamiento adquiere un tono más existencial en *Les Dialogues*, donde un Rousseau acuciado psicológicamente por la hostilidad de sus enemigos, convertida a sus ojos en complot universal, recurre a la distinción entre Rousseau y Jean Jacques:

“Me he tomado la libertad de retomar en estas entrevistas mi nombre de familia, que el público ha considerado oportuno sustraerme, y yo me he designado en tercera persona por el del bautismo, al cual ellos han querido reducirme.”<sup>1198</sup>

Jean Jacques es ahora “él”, ese personaje público que ha sido desposeído de la intimidad del yo y ridiculizado por “ellos”. Rousseau no se reconoce en la imagen que la sociedad -con una excesiva y desdeñosa familiaridad- dibuja de Jean Jacques, y busca la manera de reconciliar al autor con la persona, de cuya distorsión responsabiliza a la sociedad. Este nuevo desdoblamiento precisa de un interlocutor externo, un francés que representa al público al que se dirige, público mediatizado por la intriga pertinaz de los *philosophes*, “vos Messieurs”, manipuladores de la opinión pública. Así, “el rol humillante de mi propia defensa” es escondido en la forma de un diálogo, “la más propia para discutir el pro y el contra.”

De la confesión se pasa por tanto al diálogo interno, y de la posibilidad de un juez exterior se pasa aquí a un desdoblamiento en el que el autor se convierte en juez y parte. En esta obra descubrimos que ni siquiera Jean Jacques es uno, Rousseau ha dicho muchas veces que hay un antes y un después de su primera obra escrita:

“El momento en que ha comenzado a publicar libros señala la muerte de uno y el nacimiento del otro.”<sup>1199</sup>

Así es como surgió el desdoblamiento entre la persona y el personaje público. Su carrera literaria no hizo sino ahondar esta contradicción entre la persona y el autor; en este pasaje, se presenta como un prisionero de la polémica de sus escritos:

“Una multitud de adversarios me atacaron (...) Yo me defendí y, de disputa en disputa, me sentí comprometido en la carrera, casi sin haber

---

<sup>1196</sup> *Julie*, Seconde préface, p. 17, citado supra.

<sup>1197</sup> Raymond, 1968, p. 132. La expresión de “seres supralunares” es empleada por Rousseau para referirse a toda su producción, no sólo a los personajes literarios, productos todos de un “corazón ardiente”; véase al respecto *Rousseau juge de Jean Jacques*, premier dialogue, p.686 y n. 2, donde se señala que es una alusión al signo de los iniciados. En *Les Réveries* aún dirá que vive entre “seres fantásticos”.

<sup>1198</sup> *Rousseau juge de Jean Jacques*, premier dialogue, p. 663.

<sup>1199</sup> *Ibid.*, p. 677. Sobre las diferencias entre Agustín de Hipona y Rousseau ver Hartle, 1989, pp.18-20. Rousseau invoca a Dios, pero se remite siempre, en último término, a su conciencia y en ella acaba resolviendo el conflicto entre él y el mundo.

pensado en ello. Me encontré convertido en autor, por así decir, a la edad en que se deja de serlo, y hombre de letras por mi desprecio a este estado.”<sup>1200</sup>

Rousseau sostiene que vivió su condición de hombre de letras como un conflicto porque él rechazaba tal condición; pero no podía escapar a este círculo diabólico que le llevaba, de polémica en polémica, a autoafirmarse en aquello que él rechazaba; extraña situación bien descrita por May : “Convertido en escritor para demostrar que no necesitaba serlo, él continúa siéndolo para demostrar que no lo es.”<sup>1201</sup> Así -sostiene el mismo- Rousseau acabaría odiando sus escritos doctrinales donde, por otra parte, habría intentado dar lo mejor de sí mismo, e intentaría redimir su sentimiento de culpabilidad mediante la obra autobiográfica. La escritura es el mal y el remedio.

Es importante resaltar que, según Rousseau, la pérdida de la unidad del yo es paralela al advenimiento del autor literario, pero no del compositor musical; si bien las acusaciones públicas de fraude alcanzarán esos dos registros, el verdadero Jean Jacques, el original, simple y tímido como el *homme de la nature*, “ama apasionadamente la música” pues “Jean Jacques había nacido para la música.”<sup>1202</sup> Este recurso a la doble personalidad –no puramente literario, pues Rousseau se ve bajo diversas facetas- permite establecer los límites de una confrontación entre Jean Jacques y el mundo, operando como justificación de toda acción moral cuya maldad sería atribuible, en último extremo, al exterior. Es preciso que haya dos Jean Jacques para culpar al producido por la sociedad del mal:

“Yo digo y sostendré siempre que es preciso que haya dos Jean Jacques, y que el autor de los libros y el de los crímenes no son el mismo hombre. He aquí un sentimiento tan bien enraizado en el fondo de mi corazón que nada me lo quitará jamás.”<sup>1203</sup>

Esta necesidad es, en primer lugar autojustificativa. Tanto el autor como la persona necesitan explicarse a sí mismos algunos momentos de su obra y existencia. La persona, episodios como el abandono de sus hijos o la falsa acusación sobre Marion, que dejan una huella indeleble en su conciencia. El autor, en cambio, vive en la duda sobre la originalidad de su obra, tanto la escrita como la musical. La acusación de plagio viene de lejos, desde que estrenó su primera obra musical y Rameau le denunció en público. Al sentimiento de culpabilidad, más relativo en lo que respecta a su obra que a ciertos momentos de su vida, se le puede unir un cierto malestar o complejo de *parvenu*, que se ve obligado a reivindicarse continuamente ante quienes le niegan su legitimidad en la república de las letras. Como compositor, dice Rousseau, es posible que su obra musical no sea original, pero el acoplamiento música-palabra le pertenece completamente:

“Si él no la ha compuesto, cuánto tiempo ha necesitado para buscar, para escoger en músicas ya compuestas la que convenía a las palabras

---

<sup>1200</sup> *Lettre à Christophe de Beaumont*, p.927.

<sup>1201</sup> May, *Rousseau*, 1994, p.58. Este autor sostiene que Rousseau no se cree los sofismas de sus obras doctrinarias y que donde se da el juego del remordimiento es en su conciencia, por su educación calvinista: en la soledad de su conciencia él es, a la vez el juez y el preso, la víctima y el verdugo (p.65) La mala conciencia sería, en tal caso, la explicación última de su empresa, que busca lo auténtico detrás de la aparente incoherencia.

<sup>1202</sup> *Jacques*, deuxième dialogue, p. 872.

<sup>1203</sup> *Ibid.* premier dialogue, p. 690.

*Rousseau juge de Jean*

que se le proporcionaban, o para ajustarlas (...) mérito que tiene, particularmente, la música que él da como suya.”<sup>1204</sup>

Cuando Rousseau regresó de Italia descubrió que no había en Francia una música como aquella. El problema era adaptar la letra a la música y Rousseau considera su propio mérito haber comprendido la relación profunda que hay entre el orden lingüístico y el musical, y haber sido capaz de ensamblar ambos órdenes en el interior de la cultura operística francesa:

“ (La romanza) no la he sacado, como toda la obra, más que de mi cabeza. La compuse después de volver de Italia, apasionado por la música que allí había oído. Cuando este conocimiento comenzó a extenderse, se hubieran descubierto pronto mis pillajes si hubiera hecho como los compositores franceses, porque son pobres de ideas y no conocen el verdadero canto.”<sup>1205</sup>

¿Qué es copiar? Cuando los historiadores trazan una semblanza, copian un modelo hecho por un primer autor, no siguen la realidad, de hecho no se preocupan más que de la representación. Cuando el copista Rousseau copia una hoja de música, no añade nada, pues su mente se queda en blanco, al margen de toda operación intelectual; la copia de música no es, siquiera económicamente, más que un suplemento para salir de la estricta austeridad sin llegar a la rica comodidad, no altera sustancialmente su rango social y económico. En todos estos casos copiar no dice nada de la realidad. Bien pudiera entonces establecerse un nexo entre el concepto de copia y el de mentira ficticia. Para ello invocaremos la comparación que hace nuestro autor entre sus mentiras narrativas y la relación de propiedad que se mantiene con un campo inculto: un campo ocioso, no trabajado, es literalmente inútil y nadie puede ejercer su derecho de propiedad, aunque sí reclamarlo para su uso:

“...puesto que la propiedad no está fundada más que en la utilidad, donde no hay utilidad posible no puede haber propiedad. Se puede reclamar un terreno estéril porque al menos se puede habitar su suelo.”<sup>1206</sup>

Un texto literario es un terreno baldío si se quiere poseer, pero si se quiere cultivar sobre él, o al menos habitarlo, ¿no sería posible apropiárselo? Pese a Pierre Menard, sería falsa moneda dar la copia por original, apropiarse de la obra de otro, al igual que sería mentir decir lo que no es, pero inspirarse en otros para componer o escribir es otra cuestión:

“Ignoro hasta qué punto un autor tiene derecho a imitar el estilo de otro como Boileau ha imitado a Voiture y Balzac. Pero (...) yo he encontrado allí (en los escritos de Jean Jacques) maneras de sentir y de

---

<sup>1204</sup> Ibid. deuxième dialogue, p.832. Rousseau precisa sus explicaciones sobre *Le Devin du Village* en pp. 866-872. En cualquier caso, es menos indulgente con quienes copian a Jean Jacques: “Creyendo decir como él están lejos de sentir y pensar como él; copiándolo incluso lo desnaturalizan (...) Nada es tan contrario al espíritu filosófico de este siglo”, Ibid., dialogue troisième, p.934.

<sup>1205</sup> Ibid. p. 871.

<sup>1206</sup> *Les Rêveries*, quatrième promenade, p. 1026-1027. Las resonancias políticas de este pensamiento han sido expuestas anteriormente.

ver que le distinguen fácilmente de todos los escritores de su tiempo.”<sup>1207</sup>

La preocupación por el plagio parece reducirla a una cuestión de estilo, pero Rousseau reclama la originalidad de su mirada como prueba de autenticidad. Él ha señalado hacia una realidad distinta, tomando como punto de partida a otros autores, a veces, quizás musicalmente, tomándolos *à la lettre*, pero resueltamente con finalidades muy diferentes. Y esto, tanto en el caso musical como literario, pues el hombre que había nacido para la música no era sino el narrador del corazón humano. Permitámonos aquí una reflexión psicológica. Su preocupación por el plagio tiene menos que ver con un sentimiento de culpabilidad, más presente en su explicación sobre la mentira, que con un sentimiento provocado socialmente por su extraña situación en el mundo literario. Por un lado, Rousseau tiene que justificarse casi como un advenedizo en la república de las letras, aunque por otro, rechaza su condición misma de autor desde el momento en que triunfa como escritor. Del mismo modo, la reacción de su público parece ser igual de contradictoria: primero le acusan de falsa autoría y después le acusan por ser el autor. Advenedizo al que ni Rameau ni Voltaire -sus ascendientes principales- admitieron nunca en el olimpo académico, tránsfuga de la república de las ciencias y las artes a quien los *philosophes* no perdonaron nunca su aparente traición, Rousseau no cesa, sin embargo, de invocar la propiedad y originalidad de sus escritos, revolviéndose al mismo tiempo contra los plagios, extractos y, en general, todo lo que considera desvirtuación de su obra.

Pero la cuestión de la relación entre el autor y la persona tiene otra línea de interés en el problema de la responsabilidad moral del autor frente a la posteridad. En los *Dialogues*, un modo de autojustificar su defensa consiste en apelar a la responsabilidad del, y sobre el, futuro. Del futuro, porque Rousseau confía en él (y no en el interlocutor divino último de *Las Confesiones*) para ser absuelto por la humanidad. Sobre el futuro, porque su obra tiene relevancia para la posteridad, por haberse situado en los márgenes críticos ante su propia época. Ahora bien, si se quiere salvar la obra por interés público, hay que salvar también a la persona:

“Si mi memoria debiera apagarse conmigo, me consolaría de haber sido tan mal conocido por hombres por los que yo sería bien pronto olvidado; pero, puesto que mi existencia debe ser conocida después de mí por mis libros más bien que por mis desgracias, no encuentro, lo confieso, la suficiente resignación para pensar (...) que se me recordará como un monstruo y que mis escritos, donde el corazón que los dicta está impreso en cada página, pasarán por las declamaciones de un Tartufo que no buscaba más que engañar al público.”<sup>1208</sup>

La continuidad del autor en la memoria colectiva obliga a la reivindicación de la persona ¿Quién leería a Rousseau si se le hiciera creer que es un monstruo? Por eso, la necesidad vital de restituir la persona que, como la estatua de Glauco, ha quedado difuminada por la acción exterior, no de la naturaleza, sino de la sociedad, exige una superación de la contradicción y una integración del autor en el fondo de la persona. El autor por sí mismo no es suficiente:

<sup>1207</sup>

*Rousseau juge de Jean Jacques*, dialogue troisième, p. 933. El paréntesis es nuestro.

<sup>1208</sup>

*Ibid.* p. 952.



“No es imposible que un autor sea un gran hombre, pero eso no le ocurrirá haciendo libros.”<sup>1209</sup>

Al principio, dice Rousseau sobre Jean Jacques, quería conocer al autor para decidir sobre el hombre pero, finalmente, me he dado cuenta de que es el conocimiento del hombre el que lleva al autor. El autor, en sí, no tiene valor, ni siquiera como oficio: el *livrier*, el escritor que tiene la escritura como *modus vivendi*, es un ser indigno para Rousseau, un esclavo de la opinión:

“Escribir libros para subsistir hubiera sido ponerme bajo la dependencia del público. Hubiera sido por tanto cuestión no de instruir ni de corregir, sino de complacer y de triunfar.”

Falto de libertad, el *livrier* cae en la hipocresía y la autocomplacencia, abdicando del imperativo moral que Rousseau atribuye a la escritura:

“...yo he dicho lo que sabía, lo que al menos creía verdadero, bueno, consolador, útil. He dicho bastante para quien quisiera escucharme en la sinceridad del corazón, y demasiado para el siglo en que he tenido la desgracia de vivir.”<sup>1210</sup>

La verdad y la virtud son las divisas roussonianas, pero la mayoría de escritores de su tiempo han abdicado de ellas Y la paradoja es que, según Rousseau, el público prefiere seguir al falsario que al veraz. Pero, si el éxito social no está de parte de la virtud, ¿para qué escribir?

### 3-El valor de la escritura: la unidad recuperada

*“Del mismo modo que he encontrado en sus libros al hombre de la naturaleza, he encontrado en él al hombre de sus libros.”*

Sentí antes de pensar, dice Rousseau de sí mismo:

“No se cómo aprendí a leer; sólo me acuerdo de mis primeras lecturas y de su efecto sobre mí: es el tiempo donde dato sin interrupción la conciencia de mí mismo.”<sup>1211</sup>

La conciencia de sí emerge con el lenguaje. En el primer borrador de *Las Confesiones* decía más: me parece que he sabido leer desde siempre. La conciencia y la lectura parecen inextricablemente unidas, así, dice Raymond: “La conciencia de sí es en él conciencia de lector, y de lector de novelas” Esta experiencia hará de él “un ser de imaginación”, de ahí “ese gusto por la metamorfosis, esta plasticidad interior que va a permitirle representar más de un personaje”<sup>1212</sup>. El papel de la lectura en su concepción del mundo es determinante de toda relación posterior, pues el mundo sentimental se le presentó desgajado del mundo real:

---

<sup>1209</sup> *Mon portrait*, p. 1129

<sup>1210</sup> *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, p.841-842.

<sup>1211</sup> *Les Confessions*, I, p. 8.

<sup>1212</sup> Raymond, 1986, p. 96-97.

“No tenía ninguna idea de las cosas, y todos los sentimientos me eran ya conocidos. Sin haber concebido nada lo había sentido todo.”<sup>1213</sup>

Este “peligroso método” de educación, novelesco y autodidacta, rechazado en cambio en el *Emile* y calificado “de azote de la infancia”, tiene su continuación en la escritura, ese “peligroso suplemento” de la palabra, rechazado en el *EOL* por su distanciamiento y racionalización. La palabra escrita juega funciones diferentes en su experiencia y en su teoría, pero en su obra autobiográfica es el instrumento mediante el que se busca revertir esta misma distancia. Como ya conocemos, el Rousseau filósofo manifiesta sus reparos a la comunicación escrita por su falta de vivacidad y sus efectos alienantes sobre la cultura y la política. A su vez, Rousseau ha rechazado muchas veces su condición de *philosophe* y, en general, de escritor. Sin embargo, cuanto más se hace presente la persona en la escritura, más protagonismo cobra ésta y, lógicamente, aumenta su tono expresivo. Confrontado consigo mismo, la escritura es el modo en que Rousseau puede recuperar la plenitud de su ser.

Recordando sus desventuras en los salones de París, donde el ingenio y la apariencia reinaban y el lenguaje se utilizaba para “hablar sin tener nada que decir”, en lugar de para expresar aquello que se siente, Rousseau proclamaba su vocación de escritor; merece la pena volver una vez más sobre esta cita:

“El partido que he tomado de escribir y esconderme es precisamente aquel que más me convenía. Yo presente no se habría sabido nunca lo que valía, ni siquiera se habría imaginado.”<sup>1214</sup>

Se diría que aquí hay también dos: uno cuya inocencia natural se tornaba socialmente en estupidez y otro, apartado del mundanal ruido, cuya pluma le permitía encontrarse a sí mismo y, paradójicamente, brillar socialmente; este desfase,

“...contiene la clave de muchas cosas extraordinarias que se me ha visto hacer y que se atribuyen a un humor salvaje del que carezco absolutamente.”<sup>1215</sup>

La incapacidad de Rousseau para el habla es casi inversamente proporcional a la exaltación teórica de su valor en el *EOL*. El apólogo del habla es, sin embargo, un conversador balbuciente:

“Éste, no diciendo apenas más que cosas comunes, y diciéndolo sin precisión, sin fineza y sin fuerza, parece siempre fatigado de hablar (...) Se le tomaría en la conversación, no por un pensador lleno de ideas vivas y nuevas, pensando con fuerza y expresándose con justeza, sino por un escolar embarazado por la elección de sus términos y subyugado por la suficiencia de las gentes que saben de ello más que él.”<sup>1216</sup>

Jean Jacques era lento en su pensamiento, torpe en el decir, no encontraba nunca la palabra apropiada y oscurecía las ideas con su mala expresión. Así se autodefine. No

---

<sup>1213</sup> *Les Confessions*, I, p. 8.

<sup>1214</sup> *Ibid.* III, p. 116. Citado supra.

<sup>1215</sup> *Ibid.* Una descripción más detallada de este desdoblamiento en *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, p.798:

<sup>1216</sup> *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, p. 800. Ver también *Les Confessions*, III, p. 115.

sabía apenas música y, sin embargo, componía bien; apenas sabía hablar, pero escribía con gran elocuencia. ¿Cómo es posible? Según Rousseau, su capacidad se desarrolla en función de la pasión que le produjera el objeto:

“Este hombre podía, cuando la cuestión calentaba su corazón, escribir con fuerza, aunque hablara débilmente, y (...) su pluma debía hablar mejor que su lengua el lenguaje de las pasiones.”<sup>1217</sup>

Una “emoción prolongada” actuaba en él y “le sugería expresiones vigorosas”. En el pasaje de la fiesta campestre de Julie decía que la fiesta se hace más hermosa en la reflexión. En la escritura, el análisis intelectual, de la que en el habla era incapaz, se prolonga en figuras y giros literarios, que, encendidos por la pasión, eran capaces de alumbrar los recónditos entresijos del alma humana, aunque Rousseau se lamenta de no haber sido capaz de llevar a la pluma más que una pequeña parte de esa experiencia:

“Si hubiera sabido esperar, y después mostrar en su belleza las cosas allí pintadas, pocos autores me hubieran superado.”<sup>1218</sup>

La paradoja aquí es que, inversamente a su obra teórica, Rousseau acaba rechazando el habla como soporte de los sentimientos y representación de la realidad, o al menos su registro urbano; esta es en realidad su recusación de París, dominada por un habla formal y aparente, donde el nuevo prejuicio sobre el que se edifican ahora las costumbres será la opinión<sup>1219</sup>. Por el contrario, Rousseau asume la escritura como mecanismo de socialización de las emociones y representación de la realidad. ¿Nuevamente el remedio en el mal? Se diría que Rousseau en sociedad se comporta con las rasgos del *hommme de la nature*, silencioso y ensimismado, como ejemplo vivo de la desnaturalización producida por la civilización en el ser humano. En cambio, en soledad, despliega recursos lingüísticos que le permiten recuperar la dimensión verdadera dimensión expresiva y social del lenguaje. Rousseau se ha convertido en un artesano del lenguaje:

“Ha sido escritor hasta el final (...) más que la gloria, ha amado las palabras por sí mismas. Buen artesano, el ama sus herramientas. Incluso cuando ha perdido toda esperanza de llegar al público, él las retoma para sí mismo, las acaricia, las pule.”<sup>1220</sup>

Hay en la escritura una distancia necesaria, apropiada para la reflexión, pero que Rousseau mismo ha recusado como vicio filosófico, pues el filósofo buscaría –según Rousseau- su interés personal mediante el triunfo en la opinión pública. El alejamiento de su objeto puede ser confundido con su rechazo mismo, pues si no se busca el éxito social, ¿qué es lo que pretende? ¿No se sigue de aquí, inevitablemente, su misantropía? El aislamiento premeditado, el alejamiento de los centros de poder e influencia, su preferencia por el mundo rural, su discurso sobre la naturaleza, su distanciamiento de la secta filosófica, acaban por fraguar una imagen huraña y antisocial de Rousseau. La acusación de Diderot en *El fils naturel* (“Sólo el malvado está sólo”), intentará soldar definitivamente esta imagen. Ahora bien, el mal –dice Rousseau- es siempre atribuible a la sociedad, no a la soledad misma:

<sup>1217</sup> Ibid. p. 802. Ver nuestra p. 30, n. 110.

<sup>1218</sup> *Les Confessions* III, p. 114. Sobre la fiesta campestre ver nuestra Segunda parte, p. 55, n. 192

<sup>1219</sup> “Las gentes reunidas en el desorden de las ciudades obedecen a la opinión (...) Tal es la nueva ley”, Burgelin, 1971, p. 27.

<sup>1220</sup> Lecercle, 1979, p. 453.

“No señor, el verdadero misántropo, si un ser tan contradictorio pudiera existir, no se refugiaría en la soledad, ¿qué mal puede y quiere hacer a los hombres quien vive solo? Quien les odia quiere perjudicarlos, y para eso no hay que rehuirlos. Los malvados no están en los desiertos, están en el mundo.”<sup>1221</sup>

Los sabios que en el mundo han sido -como es el caso de Descartes-, ¿no han meditado acaso en soledad? El mismo Diderot, ¿no escribe acaso sólo? El problema es cómo esa soledad revierte socialmente su alejamiento. Diderot, por ejemplo, ha meditado junto a otros su acusación, su escritura estuvo aquí al servicio de una trama social hostil contra Rousseau, al servicio una corriente de opinión que pretende influir y modificar la sociedad. ¿Es que, acaso, Rousseau obra de otro modo? Sí, él se retira para ser más él, y escribe para dar obras estimables y útiles, aún a costa de una soledad completa. Por otra parte, no toda soledad es intrínsecamente mala; hay dos tipos de solitarios: por fuerza y por elección. El primero es el resentido social, la bestia inhumana. El segundo no odia al hombre, pero ama la paz; huidizo a la par que hospitalario, sabe tanto deleitarse con la soledad como con la compañía humana. No es posible hallar ahí al malvado pues éste huye de la soledad, espejo de su resentimiento, en la que acabaría ora devorado, ora transformado, pues la pasión se acaba apagando ante la ausencia del objeto:

“El amor propio, principio de toda maldad, se aviva y exalta en la sociedad que le ha hecho nacer y donde está a cada instante obligado a compararse: (el amor propio) languidece y muere a falta de alimento en la soledad. Quien se basta a sí mismo no quiere perjudicar a nadie.”<sup>1222</sup>

No, el hombre verdaderamente sociable sólo huye de los malvados, ni siquiera trata de perjudicarles:

“Quien no conoce otra sociedad que la de los corazones no irá a buscar la suya a vuestros círculos.”<sup>1223</sup>

¿Podría acaso un misántropo escribir *Julie* o *Emile*, obras donde el mal no tiene lugar? No, en ellas no hay odio ni resentimiento, bilis amarga de la que el solitario, aún dependiente de las pasiones sociales, se alimenta. A él también le ocurrió esto, pero cuando estaba en París. Ahora, ajeno a la escena social, el solitario habla a la humanidad y la humanidad habla en él, en sus libros:

“...el efecto total que de ellos resulta en mi alma ha sido siempre el de hacerme más humano, más justo, mejor de lo que era antes; nunca me he ocupado de esos libros sin provecho para la virtud (...) estoy

---

<sup>1221</sup> *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, p. 788. Y estos malvados tienen todo el aire de una secta literaria pues Jean Jacques es “detestado por los buenos a causa de sus actos, (pero) lo es todavía más por los malvados a causa de sus libros”, Ibid. p.705.

<sup>1222</sup> Ibid. p.789-790. Sobre la cuestión del egoísmo, Rousseau sostiene que no es egoísta quien sólo se ocupa de sí mismo, como es el caso del hombre de la naturaleza, sino quien sacrifica al prójimo en su propio interés. El egoísmo, como la maldad, precisa, por tanto, de medios externos para realizarse. Ver deuxième dialogue, p.851-852 y n. 4, p. 851 .

<sup>1223</sup> Ibid. p. 790. “¡Estoy mucho menos solo aquí que usted en medio de París, Diderot! (...) en medio de los malvados, aprendéis a ser como ellos; vuestro buen corazón se corrompe entre ellos y forzáis al mío a separarse insensiblemente de vos”, CG, t. IV, p.196, cfr. *Rousseau juge de Jean Jacques*, deuxième dialogue, p. 790, n.3.

seguro que este efecto que han producido sobre mí será el mismo sobre todo hombre honesto que los lea con la misma imparcialidad.”<sup>1224</sup>

La tragedia de este recorrido es que el guardián de la humanidad se ve forzado a la soledad para liberarla. *Solitaire, il reste solidaire*, dirá Victor Hugo<sup>1225</sup>. La soledad se convierte aquí en el único camino de retorno a la humanidad, una soledad sonora que reverbera en la escritura y que confía en la acción del tiempo para cambiar el devenir del mundo. Para conocer a los hombres hay que mirar cerca, pero para conocer al hombre hay que mirar lejos. Esta premisa antropológica adquiere aquí otro sentido, pues no es posible aún la forma social que una a los hombres, pero sí es posible exponer las condiciones de esa reunificación. La antinomia roussoniana ha sido aquí muy bien expresada por Munteano: se trata de la sociabilidad sobrehumana de un solitario expansivo.<sup>1226</sup>

Rousseau acaba descubriendo -dice Todorov- que el precio de la libertad moderna es la soledad. Triste paradoja, si este es el precio que ha de pagar por la verdad el *citoyen* que buscaba una patria; pero mayor paradoja es, y de más terribles consecuencias -piensa Rousseau-, que el malvado sea capaz de constituir los lazos sociales más fuertes:

“El mayor mal y la mayor vergüenza del estado social es que el crimen haga lazos más indisolubles que la virtud. Los malvados se unen entre ellos más fuertemente que los buenos y sus lazos son más duraderos.”<sup>1227</sup>

La soledad le ha devuelto la unidad perdida de su ser y es su obra la que le ha permitido humanizarse. Su obra es ahora el espejo de su ser y si el lector se acerca a ella con su misma intención, la transformación moral es posible. La impostura de un autor moralista no cabe en su obra, pues él mismo se transforma en aquello que postula. De hecho, no hay artificio ni impostura en su obra porque toda su conducta le viene de la naturaleza, así que también la persona ha humanizado la obra. Jean Jacques, el hombre de la naturaleza, no ha actuado sino según ésta durante toda su vida:

“En Jean Jacques, (su conducta) no es sino natural, porque no es la obra de ningún esfuerzo ni de la razón, sino una simple impulsión del temperamento determinada por la necesidad.”<sup>1228</sup>

Esta moral natural no es sino la del *homme de la nature*, moral de abstinencia que tiene como primera norma no hacer mal al prójimo, tal y como ya lo señalaba el *Segundo Discurso*. No hay aquí contradicción entre naturaleza y libertad, pues se trata de una elección del alma solitaria de Glauco, que se despoja de los vicios sociales para reencontrarse consigo mismo, en un estado de total indolencia:

“Sin embargo, esta elección tan razonable no ha sido tomada ni por la razón ni por la voluntad; es obra de un puro instinto. No tiene el mérito de la virtud, sin duda, pero tampoco es inestable.”<sup>1229</sup>

---

<sup>1224</sup> Ibid, premier dialogue, p. 696.

<sup>1225</sup> « *Introduction aux dialogues* », OC I, LXV.

<sup>1226</sup> B. Munteano, *Solitude et contradictions de JJ Rousseau*, Nizet, Paris 1975, pp.180-181.

<sup>1227</sup> *Rousseau juge de Jean Jacques*, premier dialogue, p. 704; Todorov, 1999, p. 141.

<sup>1228</sup> Ibid., deuxième dialogue, p. 849.

<sup>1229</sup> Ibid., p. 860, 854.

Del mismo modo que sus actos se siguen de su naturaleza, la obra se sigue de la persona, pues si Rousseau dice de Jean Jacques que “su corazón transparente como el cristal no puede esconder nada”, también afirma de su obra que es “el verdadero sistema del corazón humano.”<sup>1230</sup> Esta correspondencia entre la obra y la persona ha sido posible sólo mediante el alejamiento del escenario social:

“Mientras la fortuna me ha mantenido pobre no he sido desgraciado (...) A la vuelta de esta dulce quimera de la amistad cuya vana búsqueda es la causa de todas las desgracias de mi vida (...) no encontrando en los hombres ni rectitud, ni verdad, ni ninguno de esos sentimientos que yo creí innatos en sus almas porque lo estaban en la mía, y sin los cuales toda sociedad no es más que engaño y mentira, me he retirado dentro de mí, (...) viviendo entre yo y la naturaleza.”<sup>1231</sup>

El repliegue en la interioridad es, a la vez, el retorno a la naturaleza. Este reencuentro se completa en su obra autobiográfica, desde donde se justifica todo su recorrido. Su obra le muestra como un hombre, no como un filósofo. Él no es un filósofo, lo ha dicho mil veces:

“No soy un filósofo, como usted me denomina, sino un buen hombre, que trata de no hacer mal a nadie, que ama a la gente honesta, que se complace en oír y en decir, cuando puede, verdades útiles.”<sup>1232</sup>

En cambio, los *philosophes* están contaminados por el espíritu de partido y el sectarismo, por lo que su obra no obedece, como la suya, al interés público y la verdad. Maestros de la opinión pública, en las obras de los *philosophes* no hay un espíritu edificante, sino destructivo, la realidad se ha sustituido por la apariencia y el hombre de la naturaleza por “el hombre fáctico y fantástico”, producto del prejuicio. Rousseau, en cambio, ha debido alejarse de ellos para comprender el sentido de su vida y de su obra. Él es “el pintor de la naturaleza y el historiador del corazón humano”; como él, cualquiera podrá decir de su obra: “reconozco en sus escritos al hombre que encuentro en mí”<sup>1233</sup>. No hay en realidad contradicción entre la persona y el autor, ambos se reencuentran en el mismo punto en que se separaron: la escritura les separó y la escritura los reintegró. Del mismo modo, la razón ha encontrado ahora su sitio. La nueva expresión de Rousseau es “el hombre de la naturaleza esclarecido por la razón”. En esta relectura del hombre moderno de la naturaleza:

“...el espíritu, los talentos (...) son desarrollos necesarios en el progreso de las cosas (...) subordinados a las facultades más preciosas que hacen al hombre verdaderamente sociable y bueno.”<sup>1234</sup>

No es posible retrogradar, no hay un estado natural al que volver. La razón aquí se impone. Pero la naturaleza se ha transferido al interior del hombre; ahí la razón no puede imponerse, sino subordinarse y propiciar el desarrollo de su naturaleza inacabada.

---

<sup>1230</sup> Ibid. p. 860, premier dialogue, p.697.

<sup>1231</sup> Ibid. p. 727.

<sup>1232</sup> Lettre à Duchesne n° 792 (24 mai 1760), *CG* vol. V, p.109.

<sup>1233</sup> *Rousseau juge de Jean Jacques*, premier dialogue, p.728.

<sup>1234</sup> Ibid. p. 864.

Es cierto que esa naturaleza precisa una forma de unidad superior donde el ser humano pueda reencontrarse definitivamente y que esa unidad social aún no existe: hay países, pero no hay patrias. Este es en realidad el límite de su experiencia histórica, pero no el del devenir humano. Si Rousseau ha rechazado su época ha sido en función de las posibilidades mismas de ese devenir, si ha rechazado a los hombres ha sido para ganar el verdadero advenimiento de la humanidad.

Al final de sus días, un Rousseau vuelto de espaldas al mundo añora la isla en que un día pudo reproducir la plenitud del ser interior:

“¿De qué se disfruta en una situación semejante? De nada externo a uno, de nada sino de sí mismo y de su propia existencia (...) Un desdichado que se ha apartado de la sociedad humana y que no puede hacer aquí abajo nada útil ni bueno para otros ni para sí, puede encontrar en ese estado compensaciones a todas las dichas humanas que la fortuna y los hombres no podrían arrebatarse.”

...y sólo unas líneas después se vuelve por última vez, evocador, hacia el mundo:

“...Es preciso reconocer que esto se hacía mejor y más agradablemente en una isla fértil y solitaria (...) donde la pequeña sociedad de habitantes era afable y dulce.”<sup>1235</sup>

---

<sup>1235</sup> *Les Rêveries*, cinquième promenade, p. 1047-1048.

## CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis hemos seguido este razonamiento. Si el lenguaje es fermento de lo social hay que examinar las condiciones de su formación para entender su verdadero sentido en la actividad humana. Si la necesidad moral, entendida como necesidad de comunicar al otro aquello que sentimos, está en el origen del acercamiento humano y la aparición de las primeras formas sociales, y si esta situación ha sido pervertida por las consecuencias aparentemente incontrolables de su desarrollo, sería preciso intentar revertir la situación del lenguaje para modificar el orden social. Como bien saben nuestros políticos, quien controla la comunicación controla el mundo, entendido éste como receptor pasivo de mensajes; no en vano fue a través del lenguaje (*“ceci est à moi”*, dice el primer usurpador de tierras en el *Segundo Discurso*) como se instituyó el orden de la propiedad en fundamento del orden político. Pero con Rousseau podríamos afirmar también que quien libera el lenguaje democratiza la comunicación, entendida ésta como una relación horizontal y transparente.

Ahora bien, ¿cómo sería esto posible? Sin duda no es tarea fácil. Para ello se hace preciso en primer lugar despojar a la teoría del lenguaje de su corsé racionalista, lo que supone un desafío a las corrientes teóricas dominantes. Esta tesis ha insistido especialmente sobre esta cuestión, mostrando la importancia de los escritos musicales de Rousseau en la formación de su pensamiento lingüístico, que afirma el carácter primigenio del habla cantada, de donde se siguen la constitución pasional y la función metafórica del lenguaje, que deben entenderse siempre en oposición al orden racional representado por la gramática y la escritura. Por otra parte, la truncada indagación sobre el origen último del lenguaje aleja a Rousseau de toda tentación determinista y mecanicista, situando el problema en el plano antropológico e histórico. La constitución originalmente expresiva del lenguaje es explicable desde la naturaleza humana, a la vez que ilumina esta misma naturaleza, por lo que lenguaje y antropología se reclaman mutuamente. El ámbito de investigación del lenguaje no puede por tanto ceñirse a un dominio puramente formal y abstracto, sino que se inserta necesariamente en la naturaleza moral del ser humano.

La cuestión del lenguaje es relevante para entender no sólo la formación del pensamiento de Rousseau, sino la evolución de su pensamiento en una dirección transformadora y emancipadora. El lenguaje verbal es el mediador entre el puro sentimiento de la existencia y la racionalidad inherente al mecanismo social. Su ser es expresivo y por tanto, inmediatamente vinculante, nos interpela moralmente introduciendo un reconocimiento mutuo que sitúa la igualdad en el origen mismo de la comunicación. En consecuencia, el lenguaje será tanto más humanizador cuanto más capaz sea de satisfacer la integración del orden natural y social y, si bien hablar de la historia humana es describir el proceso de separación paulatina de ambos órdenes, todo discurso sobre el futuro conlleva no una fatalidad sino la posibilidad de promover las condiciones de su reintegración. La idealización de los orígenes no articula aquí un discurso nostálgico ni reaccionario, sino transformador, en la medida en que Rousseau concibe la dinámica histórica como un proceso dialéctico inconcluso que requiere de la intervención de la voluntad humana.

Es por tanto desde una perspectiva práctica que hay abordar, a nuestro juicio, el giro que se inicia con la reforma personal de Rousseau y que le aleja del orden institucional en que estaba inserto -como músico y filósofo de renombre- en la misma medida en que le acerca al público lector, al que trata de encaminar en una dirección diferente al signo de los tiempos, convirtiendo así su obra en un campo de experimentación y remoción de una comunicación humana cada vez más alienada. Paradoja de la libertad moderna –



como señalaba Todorov-, será este mismo proceso de apertura, y sus consecuencias, lo que le llevará a replegarse paulatinamente en sí mismo. Pero la deriva de la soledad del autor no es tanto síntoma del fracaso del alma bella como muestra de la necesidad ineludible de un diálogo que Rousseau ha promovido con su tiempo y con el porvenir. Pese a Hegel, Rousseau está lejos de ser un autor ensimismado, más bien diríamos que es un pensador que piensa en la contradicción y busca su superación. Así mismo las incoherencias, cegueras e imposturas que habitualmente recaen sobre nuestro autor en tono acusatorio no merecen a nuestro juicio ser anotadas tanto en el expediente psicobiográfico o retórico, como interpretadas en un sentido filosófico. De hecho, uno de los aspectos destacables de su obra es el intento continuado y consciente de rebasamiento de sus propios límites y de su propio horizonte histórico. Su posición, tanto dentro como fuera del movimiento ilustrado, manifiesta esta constante oposición y contradicción que alimenta su pensamiento y que sólo por comodidad, cuando no por desprecio al pensamiento mismo, se califica de impostura. La necesidad de ensanchar los límites y las coerciones propias de su época manifiestan rasgos de un espíritu expansivo y dialéctico, y no ensoñaciones de un alma bella autosuficiente, lo que se evidencia en el objetivo último de sus obras mayores -*Emilio, el Contrato social*-, que no es otro que la transformación del ser humano y la sociedad. Del mismo modo, el diálogo con el lector, o consigo mismo, en forma literaria o autobiográfica - independientemente del alivio psicológico o moral de la autojustificación- sirve a objetivos de mayor interés, pues es un modo de exteriorizar los problemas que el autor se plantea cuando construye su pensamiento y un intento de dinamizarlos en una dirección que no es personal, sino colectiva. Las ambigüedades e idealizaciones en lo que respecta tanto a la construcción del sujeto individual (la confusión entre la persona y el autor) como colectivo (la comunidad idealizada de lectores-ciudadanos) son propias del carácter abierto e inconcluso de toda comunicación humana y ejemplifican la situación paradójica del pensador respecto a los límites de su lenguaje y de su pensamiento, o tal y como prosaicamente lo describía Wittgenstein, muestran la situación de la mosca en su trampa.

Una consecuencia que según creemos haber evidenciado se sigue de este proyecto transformador es, precisamente, la posibilidad de indicar la salida de ese círculo, es decir, según Rousseau sería posible revertir las formas de comunicación humana degradadas empleando algunos de los mismos instrumentos culturales que la han pervertido -como es el caso de la escritura- siempre que persigan un fin moral, es decir social. Para ello sería preciso evitar que lo que Rousseau llama las ciencias y las artes se puedan presentar como realidades separadas y, aún más importante, disociadas de su función social y política. La idea de una ciencia sin conciencia -como diría Rabelais- o de un arte narcisista que se toma a sí mismo por objeto, existiendo "en sí y para sí" -en palabras de Malevitch-, serían en último término para Rousseau consustanciales a una política sin verdadera soberanía, lo que parece por otra parte el signo de nuestro tiempo. La segmentación del orden cultural, la especialización del saber y de los lenguajes, el advenimiento de la técnica -en la que Heidegger vio la culminación de la metafísica occidental-, la mercantilización de las relaciones humanas, la incomunicación en un mundo cada vez más conectado...no son sino formas de deshumanización e instrumentos de dominación que Rousseau ha denunciado, integrando en un todo coherente elementos que si bien para sus contemporáneos podían tener una significación diversa, vistos desde nuestra perspectiva merecen una reconsideración y un tratamiento unificado.

¿Cómo podría lograrse entonces esta reintegración de la unidad perdida? Entendida como superación de la escisión individuo-sociedad, pasaría necesariamente por un

proyecto tanto de política cultural y educativa como de cultura y educación política, dicho de otro modo, la educación pública del ciudadano sería la viga maestra del edificio social. Pese a las ambigüedades señaladas está claro que para Rousseau la educación tiene una función primariamente humanizadora y, por tanto, socializadora. Su énfasis en los aspectos prácticos antes que en los teóricos indican siempre esta dirección social. Sus proyectos políticos concretos añaden en todos los casos el valor comunitario-político de la misma. Por otra parte, si bien las posiciones de Rousseau contrarias al mestizaje cultural no son de recibo en nuestra época, el proteccionismo cultural e incluso el intervencionismo del Estado que propugna no parecen desechables en tiempos en que la homogeneización cultural se encubre bajo la divisa de la globalización y el pasivo ciudadano-consumista sustituye al actor cívico-político. En relación con esto último es indudable para Rousseau que la esfera económica no puede ser constitutiva de ninguna verdadera unidad política, ni universalizar los ideales humanistas modernos, valga esto tanto para la conflictiva construcción del edificio político europeo como para la hegemonía de las ideas neoliberales en un mundo globalizado.

Las bases intelectuales sobre las que se construye el poder político merecen una atención especial. La simbiosis entre el lenguaje críptico de la razón tecno-científica y la *langue de bois* del discurso político no pueden lograr una verdadera forma de adhesión social ni reducir la distancia entre gobernantes y gobernados, antes bien, sirven conscientemente para lo contrario. Rousseau ha mostrado suficientemente los paralelismos entre las diferentes formas en que la razón instrumental ha alejado al ser humano de sí mismo, subordinando su condición a procesos cuyo control estaría, aparentemente, fuera de su alcance. En su dimensión más política, tal y como ha señalado Chomsky en la estela de Rousseau, pese a que en ciencia social no se pueda hablar de saber científico como tal, los intelectuales tienden a volver las cuestiones económicas y sociales incomprensibles por razones de dominación y prestigio: “Esto hace que la gente no haga nada, porque todos empiezan a pensar que no pueden salir a la calle a organizar a la gente a menos que sean lo suficientemente inteligentes”. Que la política es cuestión de especialistas es una idea recurrente desde Platón, quien no concibió precisamente la política desde la democracia participativa, sino que sentó las bases de todas las futuras propuestas tecnocráticas.

Sin duda la pretensión roussoniana de recuperar la vivacidad del lenguaje y sus posibilidades igualitarias se antojará demasiado inocente, cuando no vulgar e incluso salvaje -como decía Philinte, el interlocutor de Alceste-. Sobre todo visto desde las alturas, allí donde la distinción entre saber e ignorancia, entre palabra y ruido, han servido siempre a intereses de dominación mediante la exclusión de aquellos que “no tienen título para gobernar”, si bien esta carencia de capacitación específica sería el rasgo más puro de la democracia -tal y como señala Rancière<sup>1236</sup>-, una democracia entendida como circulación horizontal de la palabra. Es aquí donde la teoría del lenguaje de Rousseau cobra toda su modernidad, al anteponer el devenir del habla a toda pretensión definitivamente reguladora del lenguaje. De este modo, las pretensiones científicas en las que se fundan tanto la teoría del lenguaje como el orden económico-social no pueden en consecuencia presentarse como neutrales ni ajenas a la situación

---

<sup>1236</sup> Noam Chomsky, *Escritos libertarios, esperanza en el porvenir*, p. 117, Le Monde Diplomatique, Buenos Aires 2007; Jacques Rancière, « *Les hommes comme des animaux littéraires* », en *Pensée critiques, dix itinéraires de la revue Mouvements 1998-2008*, p. 52, La Découverte Paris 2008 ; *El odio a la democracia*, p. 70-71, Amorrortu, Buenos Aires 2006.

actual en que vivimos. La descripción del devenir histórico hecha por Rousseau parece confirmarse a posteriori, tómesese a la razón en su versión idealista o positivista.

Ahora bien, este lenguaje vivo y propiciador de la igualdad parece hallar restricciones insuperables. Es un tópico que la democracia representativa se fundamenta en esta incapacidad para superar un reducido ámbito de comunicación personal, a partir del cual la presencia sería imposible y la diferencia ingobernable. La propuesta de Rousseau enfatiza el valor humanizador de las pequeñas formas de asociación comunitaria, sean comunidades culturales o incluso libres asociaciones de individuos –lo que amplía indudablemente el ámbito de su aplicación-; en ellas el lenguaje no padece aún, al menos no en todas sus consecuencias, la escisión ser-parecer propia del gran entramado de las sociedades modernas. Sin embargo, los principios del *Contrato social* permiten pensar en otras formas superiores de unidad política. Para ello es condición necesaria en primer lugar que los individuos tomen la palabra, deliberen y decidan, acción esta que es concebida por Rousseau en toda su concreción real, no como un principio trascendental. Atribuir a la noción de voluntad general un mero carácter formal y abstracto conlleva la pretensión de reducir el ámbito de significación de una expresión ambigua y, por tanto, dinámica que, como la noción de estado de naturaleza, conviene tanto más al presente y al futuro que al pasado. Por otra parte, la realización concreta de esta voluntad general mediante las nuevas formas de información y comunicación puede ser vista como una posibilidad no desdeñable. Para ello sería preciso recordar en primer lugar que, contra el tópico, una imagen no vale más que mil palabras, sino que más bien el predominio de la imagen sobre la palabra puede conllevar no sólo la inhibición de nuestras capacidades empáticas –como ocurre ante el visionado de tantas tragedias humanas mostradas casi como una ficción televisiva- sino de toda posibilidad de reflexión –como es el caso de las campañas político-mediáticas-. Además, el hecho mismo de que la actual idea de comunicación parezca reducirse a la adquisición de información tiene su contrapunto en la concepción expresiva del lenguaje que critica y limita las pretensiones exclusivamente representativas del lenguaje.

Por último, el desgarramiento con el que Rousseau vive su vida y su obra tal vez pueda aún decir algo sobre la condición del intelectual moderno. Esta cesura, ¿constituye un destino necesario de toda producción filosófica que quiera trascender su propio horizonte? Este incierto mesianismo contrasta con la noción del intelectual comprometido con el presente. En la interrogación sobre la condición última del autor convergen todas las dicotomías y la respuesta no puede ser más clara e inconclusa, pues el autor y la persona, la ficción y la realidad, el individuo y la sociedad, la historia y la naturaleza no descansan jamás en su interacción.

## OBRAS DE ROUSSEAU

JJ Rousseau , *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris: vol. I (1959), vol. II y III (1964), vol IV (1969), vol. V (1995).  
*Essai sur l'origine des langues*, Ducros, Bordeaux 1968, introducción y notas de Charles Porset.  
*Essai sur l'origine des langues*, L'Harmattan, Paris 2009 (1ª edición Aubier Montaigne, Paris 1973), introducción de A.Kramer-Marietti.

JJ Rousseau, *Correspondance Générale de JJ Rousseau (C.G)*, collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Théophile Dufour, Armand Colin, Paris 1924 (20 vols.).

Ediciones consultadas en español:

JJ Rousseau, *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid 1996 (1ª 1982), introducción, traducción y notas de Mauro Armiño,  
JJ Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Akal, Madrid 1980, introducción, traducción y notas de Mauro Armiño.

## OBRAS SOBRE ROUSSEAU

Bronislav Baczko, *Rousseau solitude et communauté*, École pratique des hautes études et Mouton & Co, Paris- La Haye 1974 (1ª versión en polaco, 1970).

Dominique Bourdin, *Essai sur l'Essai sur l'origine des langues de JJ Rousseau : pour une approche pragmatique du texte*, Slaktine, Genève-Paris 1994.

Pierre Burgelin *La philosophie de l'existence de JJ Rousseau*, Vrin, Paris 1971.

Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe, filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, FCE, Madrid-México, 2007. El libro contiene dos artículos sobre Rousseau: *El problema Jean Jacques Rousseau* (1ª edición del texto completo en *Archiv für Geschichte der Philosophie* nº 51, 1932) y *Kant y Rousseau* (1ª edición 1939). Ambos trabajos, con prólogo de Cassirer, se editaron posteriormente en Princeton, 1945.

María Victoria Crespo, *Retorno a la educación. El Emilio de Rousseau y la pedagogía contemporánea*, Paidós, Barcelona 1997.

Jean Château, *Los grandes pedagogos*, FCE, México 1959 (1ª edición, París, 1956).

Guillaume Chenevière, *Rousseau une histoire genevoise*, Labor et Fides, Genève 2012.

Gianfranco Dalmasso, *La política de lo imaginario*, Encuentro, Madrid 1983 (1ª edición Milán, 1976).

Paul de Man, *Alegorías de la lectura*, Lumen, Barcelona 1990 (1ª edición, New Haven 1979).

*Visión y ceguera, ensayos sobre la retórica en la crítica contemporánea*,  
Universidad de Puerto Rico, 1991 (1ª edición, Minneapolis 1971).

Robert Derathé, *JJ Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, París 1995  
(1ª edición, París 1950).  
*Le rationalisme de JJ Rousseau*, PUF, París 1948.

Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, Les éditions de Minuit, París 1967.  
*La Diseminación*, Fundamentos, Madrid 1997 (1ª edición en la revista  
*Critique*, París 1969).  
*Marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, París 1972.

Béatrice Didier, *La musique des lumières*, PUF, París, 1985.

Michèle Duchet, *Antropologie et histoire au siècle des lumières*, François Maspero,  
París 1971.

Emile Durkheim, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Tecnos,  
Madrid 2000 (1ª edición del texto sobre Rousseau, París 1966).

Anacleto Ferrer (ed.), *Grimm, Diderot, Rousseau y D'Alembert: la querrela de los  
bufones*, MuVIM, Valencia, 2008.

David Gauthier, *Le sentiment d'existence. La quête inachevée de JJ Rousseau*, Markus  
Aller, Genève 2011 (1ª edición, Cambridge 2006).

M. Gilot, J. Sgard, *Le Vocabulaire du sentiment dans l'oeuvre de JJ Rousseau*, Slaktine,  
Genève, 1980.

Victor Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*,  
Vrin, París, 1983.

Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de JJ Rousseau*, Vrin, París 1984.

Bernhard Groethuysen, *JJ Rousseau*, FCE México, 1985 (1ª edición, París 1949).

Jean Guéhenno, *Jean Jacques Rousseau*, IVEI, Valencia 1990 (1ª edición con el título  
*Jean-Jacques. Histoire d'une conscience*, París 1952).

J.L. Guichet, *Rousseau l'animal et l'homme*, Les éditions du cerf, París, 2006

Ann Hartle, *El sujeto moderno en las Confesiones de Rousseau*, FCE, Mexico 1989 (1ª  
edición, Notre Dame, Indiana 1983)

L. P. Jouvenet, *Rousseau. Pedagogía y política*, Trillas, México, 1989 (1ª edición,  
Toulouse 1984)

Michel Launay, *JJ Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, A.C.E.R. Grenoble, 1971

Jean-Louis Lecercle, *Rousseau et l'art du roman*, Slaktine, Genève, 1979 (1ª edición, París 1969).

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

Géraldine Lepan, *JJ Rousseau et le patriotisme*, Champion, Paris 2007.

A. Lovejoy, *Essay in the history of ideas*, Greenwood press, Westport, Connecticut, 1978 (1ª edición, Baltimore 1948).

Serge Margel, *De l'imposture. JJ Rousseau, mensonge littéraire et fiction politique*, Galilée, Paris 2007.

Roger D. Masters, *The political philosophie of Rousseau*, Princeton 1968.

Robert. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Slaktine, Genève-Paris 1979 (1ª edición, París, 1960).

G. May, *Rousseau*, Seuil, París, 1994, (1ª edición, París 1961).

David Medina, *Jean Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad*, Destino, Barcelona 1998.

Arthur. M. Melzer, *Rousseau la bonté naturelle de l'homme*, Belin, París 1998 (1ª edición, Chicago 1990).

David Mornet, *El pensamiento francés en el siglo XVIII*, Encuentro, Madrid, 1988 (1ª edición, París 1926).

*Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Tallandier, Paris 2010 (1ª edición, París 1933).

B. Munteano, *Solitude et contradictions de JJ Rousseau*, Nizet, París 1975.

Jean-François Perrin, *Politique du renonçant. Le dernier Rousseau: des Dialogues aux Rêveries*, Kimé, París 2011.

L. Pezzillo, *Rousseau et le contrat social*, PUF, París 2000

A Philonenko, *JJ Rousseau et la pensée du malheur* (3 vols), Vrin, París 1984.

A. Pintor Ramos, *Rousseau. De la naturaleza a la historia*, Universidad pontificia, Salamanca 2007.

Marcel Raymond, *JJ Rousseau: la quête de soi et la rêverie*, José Corti, Paris 1986 (1ª edición, París 1962).

José Rubio Carrecedo, *Ciudadanía y democracia, el pensamiento vivo de Rousseau*, Biblioteca Nueva Madrid 2010.

*¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1990.

Jean Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, Gallimard, París 1989.

*La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid 1983 (1ª edición, París 1971).

Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIème siècle à la guerre froide*, Fayard Paris 2010 (1ª edición, París 2006).

Jean-Jacques Tatin-Gourier, *Le Contrat social en question. Échos et interprétations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Presses Universitaires de Lille, 1989.

T. Todorov, *El Jardín imperfecto*, Paidós, Barcelona 1999 (1ª edición París 1998).

*Frágil felicidad*, Gedisa Barcelona 1987 (1ª edición París 1985).

*El espíritu de la Ilustración*, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona 2008 (1ª edición París 2006).

Raymond Trousson, *Jean Jacques Rousseau. Gracia y desgracia de una conciencia*, Madrid, Alianza 1995 (1ª edición, París, 1988).

*Jean jacques Rousseau*, Tallandier, París 2003.

Francisque Vial, *La doctrina educativa de JJ Rousseau*, Barcelona, Labor, 1937 (1ª edición, París 1920).

Mª José Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Tecnos Madrid 1987.

VVAA, *Dictionnaire Jean Jacques Rousseau*, dirigido por R. Trousson y F.S. Eigeldinger, Honoré Champion, París 2006.

VVAA, *Pensée de Rousseau*, Seuil, París 1984.

VVAA, *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires 1972.

VVAA, *Rousseau, politique et esthétique. Sur la Lettre à D'Alembert*, (dirigido por Blaise Bachofen y Bruno Bernardi), ENS éditions, Lyon 2011.

VVAA, *Rousseau secondo Jean Jacques*, (1979), Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1980.

VVAA, *La théologie politique de Rousseau*, Presses universitaires de Rennes, 2010.

R. Zaretsky & J.T. Scott, *La querrela de los filósofos*, Buridán 2010 (1ª edición, Yale 2009).

## OTRAS OBRAS

N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, FCE Madrid 1888 (1ª edición, Turín 1957).

Aristóteles, *Poética*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000 (traducción de Salvador Más).  
*Política*, Gredos, Madrid 2000 (traducción Manuela García Valdés).

Arnauld & Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Allia, Paris 2010 (1ª edición, París 1660).  
*Grammaire Générale et raisonnée de Port Royal, suivie du Commentaire de M. Duclos*, ed. Bossange et Masson, Paris 1810 (1ª edición 1754). Usualmente *Remarques sur la grammaire de Port Royal*.

Antonie de Baecque, Françoise Mélonio, *Lumières et liberté*, 3 vols; vol 3: *les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, Seuil Paris 2005 (1ª edición, París 1998).

Jules Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, 2 vols, Slaktine, Genève 1967.

Philipp Blom, *Encyclopédie: el triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Anagrama, Barcelona 2007 (1ª edición, Londres 2004).

George-Louis Leclerc de Buffon, *Oeuvres Complètes*, Pourrat frères, Paris, 1835 (La *Histoire Naturelle* comienza a editarse en París en 1749).

Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Universidad, Madrid 1991 (1ª edición, New York 1978).

Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE México 1998, 3 vols. (1ª edición, Berlín: vol. I 1923, vol. II 1925, vol. III 1929).  
*Filosofía de la Ilustración*, FCE México 1943 (1ª edición, Tubingen 1932).

Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Gedisa, Barcelona 1995 (1ª edición, Duke University 1991).

Jacques Chaurand, *Nouvelle histoire de la langue française*, Seuil, París 1999.

Jean Le Rond D'Alembert, *Discours préliminaire de L'Encyclopédie*, Flammarion Paris 1986, Vol.I (1ª edición, París 1651).

Étienne Bonnot de Condillac, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos 1999 (1ª edición, París 1746).  
*Traité des sensations. Traité des animaux*, Vrin, Paris 2004 (1ª edición París 1754 y 1755, respectivamente).



Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, Robert Laffont, Paris 2007 (1ª Edición, Lyon y París 1821).

Denis Diderot, *Oeuvres*, Gallimard, Paris 1951.  
*Oeuvres philosophiques*, Gallimard, Paris 2010.

D.Diderot et J.L.R. D'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, textes choisis, Flammarion, Paris 1986, 2vols ( 1ª edición, vol. I París 1751).

*L'Encyclopédie* en ligne, <http://www.alembert.fr/P.html>

Jean Baptiste Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, G. Conrad Walther, Dresde 1760 (1ª edición, París 1719).

I. Düring, *Aristóteles*, UAM, Mexico 1990 (1ª edición, Heidelberg 1966).

Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Crítica, Barcelona 1994 (1ª edición, Bari 1993).  
*Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990, (1ª edición, Turín 1984).

Jean Erhard, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Flammarion, Paris 1970.

Arlette Farge, *Essai pour une histoire des voix au dix-huitième siècle*, Bayard, París 2009.

Enrico Fubini, *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*, Madrid 1999 (1ª edición, Turín 1976).

Javier Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, Crítica, Barcelona 2005 (1ª edición, Barcelona 2003).

Carmen González Marín, *De la mentira*, La balsa de la medusa, Madrid 2001.

Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981 (1ª edición, Neuwied/Berlin 1962).  
*Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos 1990 (1ª edición, Neuwied/Berlin 1963).

Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, RBA Barcelona 2005, 2 vols. (1º edición, Londres 1951).

- Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988 (1ª edición, París 1961).  
*El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Universidad, Madrid 1985 (1ª edición, París 1946).
- Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* Alianza, Madrid, 2009 (1ª edición, Londres 1651).
- B. Huisman y F. Ribes, *Les philosophes et le langage*, DEDES, Paris, 1986 (2 vols.).
- Tony Judt, *Algo va mal*, Taurus, Madrid 2011 (1ª edición, Londres 2010).
- Laurence Kaufmann, “Entre ficción y realidad. La opinión pública en la Francia del siglo XVIII”, en *Historia Contemporánea* nº 27, UPV, 2003.
- Bernard Lamy, *La rhétorique ou l’art de parler*, ed. Pierre Paupier, La Haye 1737 (1ª edición, París 1675).
- Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire des paysans français*, Seuil-PUF, Paris 2002.
- Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta Barcelona, 1985 (1ª edición, París 1949).  
*Œuvres Complètes, vol.I*, Gallimard, Paris, 2008.
- Emilio Lledó, *El silencio de la escritura*, Austral, Madrid, 1999, (1ª edición, Madrid 1998).
- John Locke, *Pensamientos sobre la educación*, Akal Madrid, 1986 (1ª edición, Londres 1693).  
*Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid 2008 (1ª edición, Londres 1690).
- R. Mauzi, S. Menant, *Littérature française, le XVIIIe siècle II, 1750-1778*, vol 10, Arthaud París 1977.
- Jose Guilherme Merquior, *La estética de Lévi-Strauss*, Destino, Barcelona 1978 (1ª edición, París 1977).
- Michel de Montaigne, *Essais*, en *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1962 (1ª edición de los *Essais* en Bordeaux, 1580).
- Montesquieu (baron de), *De l’esprit des lois*, Œuvres Complètes, II, Gallimard, Paris 1951 (1ª edición, Genève 1748).
- Mª Teresa Navas, *La educación en la Europa moderna*, Síntesis, Madrid, 1992.
- Platón, *Apología*, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid (1ª edición 1981, traducción J. Calonge).  
*Crátilo*, en *Diálogos* vol. II, Gredos, Madrid 1987 (1ª edición 1983. Traducción

- J.L. Calvo).  
*Fedro*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 2000 (traducción de Emilio Lledó).  
*República*, en *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid 1988 (1ª edición 1986, traducción C. Eggers Lan).
- Plutarco, *Vidas paralelas*, Orbis, Barcelona 1991 (traducción A. Ranz Romanillos).
- Jean-Loui Tritten, *Histoire de la langue française*, Ellipses, París 1999.
- Claude Favre Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, Droz, Genève 2009 (1ª Edición, París 1647).
- Paul Vernière, *Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure*, Société d'édition d'enseignement supérieur, París, 1977.
- Giambattista Vico, *Ciencia Nueva (Principi di scienza nuova, d'intorno alla comune natura delle nazioni)* Orbis, Barcelona 1985, 2 vols (1ª edición, Napoles 1744).
- VVAA, *Anthologie de la Littérature française, XXVIIIème siècle*, vol.3, Larousse, Paris 1994.
- VVAA, *Aux origines des langues et du langage*, sous la direction de Jean-Marie Hombert, Fayard, París 2005.
- VVAA, *Dictionnaire européen des lumières*, (sous la direction de Michel Delon), PUF, Paris, 2010.
- VVAA, *Los grandes pedagogos*, FCE Mexico, 1980 (1ª edición, PUF, París 1956).