

EL “DISCURSO SOBRE LA DESIGUALDAD” DE ROUSSEAU COMO “HISTORIA FILOSOFICA”.

José Rubio Carracedo. Universidad de Málaga

Resumen: El *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* es, probablemente, la obra maestra de Rousseau, pero no fue entendida por el círculo ilustrado de París; lo fue, en cambio, por el círculo ilustrado alemán, en especial por Kant. Para comprender el libro resulta indispensable situarlo en el género literario al que pertenece, creado especialmente por Voltaire: el de la “historia filosófica”, esto es, la reconstrucción hipotético-normativa de los orígenes y evolución de la sociedad, que permitirá plantear el contrato social pertinente (contrapuesto al “contrato histórico”), cuyas directrices prescriptivas guiarán el presente y el futuro de la humanidad.

Abstract: The *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* is likely Rousseau's masterly work, but it was not well understood by the Enlightened Circle of Paris; it was understood nevertheless by Enlightened German Circle, specially by Kant. In order to understand the book it is inexcusable to place him within the literary genre to which he belongs, created mainly by Voltaire: the genre of “Philosophical History”, that is, the hypothetic-normative Reconstruction of the Beginnings and the Evolution of Society, that which renders possible to establish the pertinent Social Contract (contrasted to “Historical Contract”), whose prescriptive orders will lead the Present and the Future of Mankind.

1. Contexto histórico y político.

Cuando Rousseau llega a París en 1742 el movimiento ilustrado se encuentra en plena ebullición. Aunque viene absorto en sus preocupaciones musicales, pronto conoce y entabla amistad con el abate Condillac, a quien presentará más tarde a Diderot y los demás Ilustrados. Pero su encuentro con Diderot resultó crucial, porque fue una relación de amistad muy estimulante, en la que éste jugó además el papel de asesor de lecturas, ya que la formación enteramente autodidacta de Rousseau presentaba muchas lagunas (aunque este tutelaje terminaría por resultar fastidioso para el ginebrino). En este momento el panorama intelectual estaba dominado por dos grandes figuras: Voltaire y Montesquieu. Pero en el decenio subsiguiente París se convirtió en la capital del mundo ilustrado y esta vez no por Versalles. No sólo estaban allí Diderot y D'Alembert, que pronto iniciarían su obra magna de divulgación, *L'Encyclopedie*, sino que en París residieron de modo más o menos estable alemanes como Grimm y Von Holbach (cuya casa fue “el café de Europa”), italianos como Galiani y Beccaria, escoceses como Hume y A. Smith, y hasta un estadounidense como Franklin, sin contar otros menos conocidos.

El régimen de Luis XV había ido aflojando progresivamente las tuercas, aunque durante su largísimo reinado se sucedieron diferentes tendencias gubernamentales, que incluyeron el breve periodo fisiocrático, con su efímera reforma económica. El periodo 1745-1764 fue de signo reformista, bajo el impulso de Mme. Pompadour, que permitió el progresivo triunfo ideológico y cultural de los Ilustrados y de la *Enciclopedia*, aunque no sin reveses ocasionales, que incluyeron la prisión temporal de Diderot (1750) y la orden de encarcelar a Rousseau a partir de la condena y quema pública del *Emilio*

(1762), aunque pudo exiliarse a tiempo. Aparte queda la temprana prisión y el largo autoexilio de Voltaire. Malesherbes, el ministro de prensa, mantuvo una notable complicidad con los Ilustrados, en especial con Diderot y Rousseau, a quienes llegó a ayudar a publicar (caso de *Emilio*), aunque desde un discreto anonimato. Con Luis XVI llegará a ser ministro de estado e impulsor de una serie de reformas conducentes a moderar el absolutismo monárquico aproximándolo al modelo británico. Pero la Revolución Francesa truncó el plan apenas iniciado (un paso firme había sido la convocatoria de los Estados Generales, que fue el detonante de la Revolución).

Quedaba ya lejos, por otra parte, el panorama tan sombrío de las guerras de religión, y no sólo en Francia. Pero tras la anulación por Luis XIV (1685) del edicto de Nantes (1598), que había decretado la libertad de cultos, había regresado el espíritu de intolerancia religiosa. La Iglesia Francesa, por su parte, viraba hacia el galicanismo, pese a las protestas de Port Royal y los jansenistas. Gravitaba también pesadamente desde 1614 la negativa regia a convocar los Estados Generales (nobleza, alto clero y pueblo). Todo lo cual propició un despotismo cada vez más generalizado y arbitrario.

Una herencia bien diferente, en cambio, recibió Luis XV de su bisabuelo: la proliferación de Academias, a las que durante su mandato se añadieron muchas más. La economía, por el contrario, fue a peor al hacerse más especulativa: mientras que la nobleza y la burguesía prosperaban, los campesinos y obreros se empobrecían cada vez más, dado que la economía se subordinaba a la política, es decir, a los ingentes gastos militares. Las *Memoires* de Saint-Simon y las críticas de Fenelon son bien elocuentes al respecto. No obstante, es innegable que la política de Mme. Pompadour favoreció y promovió el cultivo de las ciencias y de las artes, así como la institución tan parisina de los "Salones" literarios, regentados por ilustrados ricos (como Holbach) o Madames ilustradas, que sirvieron al mismo tiempo como foros de discusión y como tertulias concurridas en las que se apreciaba, sobre todo, el *esprit*, esto es, el ingenio o la agudeza. Esta búsqueda primordial del brillo social inspirará la dura denuncia de Rousseau, a quien disgustaba profundamente aquel ambiente de culta superficialidad, y quien terminará por retirarse a la campiña, aunque no lejos de París.

En el aspecto filosófico, el iusnaturalismo se había convertido en la corriente dominante en Europa (Grocio, Pufendorf) y alcanzó como tal a muchos ilustrados como Diderot y Rousseau, aunque ambos crearon versiones superadoras. El empirismo de Locke era otra de las grandes tendencias compartidas. También las corrientes utilitaristas y el sentimentalismo británico ganaron muchos adeptos. Algunos ilustrados construyeron su propio sistema como el materialismo de Holbach y el sensualismo de Condillac. Pero, en realidad, la filosofía se había desespecializado y había pasado a ser una matriz en la que se reflexionaba sobre ciencias (física y biología, en especial), economía, derecho, arte, lógica, moral y política. Sus profesionales habían abandonado las aulas y escribían para el público culto. Casi todos proceden de la burguesía (sólo Montesquieu, Holbach y Condorcet fueron aristócratas desclasados). La teoría política dominante entre ellos será el despotismo ilustrado (Voltaire), excepto Montesquieu y Rousseau, quienes apuestan por el constitucionalismo. La alianza entre el Trono y la Iglesia, típica del "Ancien Regime", será el blanco preferido de sus ataques, al igual que los jesuitas y la masonería. Estamos en el "Siglo Filosófico".

Por lo demás, el movimiento ilustrado distó mucho de ser una filosofía unitaria, pese al intento de los estudiosos por limar las diferencias. Hasta

cierto punto se asemejó al movimiento renacentista y, en el fondo, constituye una segunda etapa del Renacimiento. El empirismo de Locke y las directrices de Voltaire en su *Lettres philosophiques* (1734), con su ataque persistente contra Pascal, “el sublime misántropo”, marcaban las grandes líneas de la filosofía ilustrada: demolición de la filosofía lastrada por influjos teológicos, humanismo autocentrado, exaltación de la sociabilidad y del autointerés, bondad natural y amor-propio ilustrado (esto es, no el egoísmo vulgar e impulsivo, al modo del “razonador violento” de Diderot), virtud y autointerés al mismo tiempo, incentivo por las ciencias evitando el cientismo, teoría y práctica, virtud cívica e incredulidad teológica, razón con sentimiento. Pero las soluciones dadas a estos planteamientos duales (que no dualistas) fueron dispares. De hecho, las polémicas entre los ilustrados fueron bien reales, aunque atemperadas por su sentido de formar un frente común. Pero no fue Rousseau el único crítico (en realidad, autocrítico) respecto del movimiento ilustrado, porque la autocrítica es patente también, al menos parcialmente, en otros como Diderot en *Le fils naturel*.

Por otra parte, los filósofos ilustrados inventaron una nueva forma de filosofar al adoptar un estilo ensayístico y dirigido a ganar la batalla por la opinión pública. En ocasiones fue un estilo panfletario, aunque de altura, que demolió las grandes obras del trascendentalismo abstracto. Pero su género literario preferido es el de “la historia del espíritu humano”, como ha destacado Mark Hulliung (1994, 38ss) o, simplemente, *l'histoire philosophique*. Sólo en torno a 1750, con los dos *Discursos* de Rousseau (el tercero sobre *El origen de las Lenguas* aparecerá sólo 1781) aparece una docena de libros que tratan de reconstruir la historia del progreso o del desarrollo de la razón. El mismo “Discurso Preliminar” a la *Enciclopedia* tiene esa estructura. Voltaire, una vez más, había creado y lanzado el nuevo estilo con libros como *Siècle de Louis XIV* (1739) y *Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain* (1745). Los artículos de la Enciclopedia solían adoptar el mismo estilo, acentuando lo cultural-social frente a las “vanidades” de las grandes figuras.

Se trataba, a la vez, de un programa de investigación y de un plan de divulgación dirigido al público culto (y no sólo a los especialistas) con vistas a conquistar la opinión pública. Sólo así se comprende la enorme repercusión que alcanzaban las polémicas. Y si el ser era importante, más lo era el parecer ser.

Los Ilustrados habían creado, en efecto, una sociedad de la comunicación que vivía pendiente de la notoriedad y del prestigio. Rousseau describirá inmisericorde, pero certero, el universo ilustrado como un mundo ávido de novedades y protagonismos, aunque tampoco él podía quedar de lado: “el salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, *no sabe vivir más que en la opinión de los demás y, por así decir, es del solo juicio ajeno de donde saca el sentimiento de su propia existencia*” (1). Incluso llegará a afirmar con evidente exageración que “cuando ya no subsistan las obras de mis adversarios doctrinales, las mías serán perfectamente inútiles” (2). Lo sorprendente es que la mayoría de sus críticas a la Ilustración permanecen vigentes en nuestra civilización neoliberal, heredera de aquel enfoque ilustrado.

El concepto de progreso fue, sin duda, el más estudiado y replanteado. Pero Rousseau no fue el único en discutirlo en su enfoque más simple y lineal. El mismo Voltaire se muestra escéptico sobre su triunfo final (frente a la ingenua devoción de un Turgot o un Condorcet). Pero a poca distancia ha de situarse el concepto de lo aplicado o lo práctico, por contraposición a

la simple teoría. Porque, en efecto, cualquier teoría y objeto ha de ser aplicable, esto es, ha de responder a un implacable ¿para qué sirve? La Ilustración es también la época que ensalza los avances de los oficios mecánicos y de las ciencias aplicadas.

Pero la “historia del espíritu humano” fue también, inevitablemente, una “historia conjetural”. Era demasiado lo que se quería saber y demasiado poco lo que podía saberse con certeza. La conjetura se convirtió, pues, en una metodología para conocer, al menos aproximativamente, lo que ni la ciencia ni la filosofía podían suministrarles. Las obras de Buffon y de Maupertuis habían señalado el camino y Rousseau será uno de sus más atrevidos seguidores en sus *Discursos* sobre el origen de la desigualdad y el de las lenguas, con sus atrevidas genealogías. Porque, en efecto, de nuevo se imponía el lema de la “vuelta a los orígenes” para conocer la verdad (que esta vez no era el pecado original, sino la bondad originaria). Marmontel trazó en su artículo “Crítica” el método de los “encadenamientos” causales de los hechos. Una vez conocida “conjeturalmente” la naturaleza originaria de algo sólo era cuestión de trazar su evolución, que venía siempre impulsada por su *perfectibilité* innata.

2. El «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes» (1754).

En su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* de 1750 Rousseau carecía de esta metodología. Aunque el enunciado mismo de la Academia de Dijon (“Si el progreso de las ciencias y las artes había contribuido a corromper o a purificar las costumbres”) le sugirió de inmediato una apuesta por la primera disyuntiva, aunque matizada, fue incapaz de exponer sus tesis de un modo coherente y razonado, teniendo que compensar esta falta de argumentación metódica con un plus de pasión y de retórica. El mismo Rousseau reconoce en las *Confesiones* que el libro “carece completamente de lógica y orden” y que está “muy débilmente argumentado” (3).

Su posición no era nueva, ya que existen muchos precedentes históricos, como Plutarco y Montaigne, además del moralismo cristiano. Pero Rousseau se limitó a realizar una fuerte crítica de las corrupciones sociales que la cultura ilustrada había propiciado, centrándose en vituperar la pasión por el lujo y las apariencias, así como la hipocresía social generalizada. La “Oración de Fabricio” culmina muy retóricamente la contraposición que hace de los valores republicanos y los ilustrados. De hecho, la tesis de que el hombre es naturalmente bueno y que son las instituciones sociales las que le corrompen, que Rousseau considera su legado básico, ni siquiera está formulada.

Pese a todo, este primer *Discurso* le proporcionó el premio y la celebridad inmediata, aunque suscitó una formidable controversia entre el público ilustrado. En ella Rousseau hubo de emplearse a fondo, lo que le obligó a documentarse mejor y a razonar de modo más ponderado. Fue un aprendizaje suplementario y un notable crecimiento en madurez, como se aprecia en sus respuestas al rey Estanislao de Polonia, a Bordes y a Gaultier, en las que se aprecia un nuevo vigor y lógica en la argumentación que presenta contra la teoría del *doux commerce* (las bondades del comercio), tan acríticamente aceptada, que culminaba en Mandeville (*The Fable of the Bees*). Rousseau insiste ahora en que los ilustrados confunden “civilizar” con “moralizar”; justamente, la civilización comercial había inducido la corrupción de las costumbres.

Pero pueden registrarse dos avances mayores, que serán plenamente desarrollados en el *Discurso sobre la desigualdad*: a) un nuevo enfoque *sociológico*, que le conduce a señalar que las grandes desigualdades en la riqueza, derivadas de la propiedad y del comercio, han conducido a la desigualdad social y a la corrupción de las costumbres; y b) un nuevo enfoque *político*: las políticas gubernativas tienen una gran peso en el proceso de corrupción, ya que “todos estos vicios corresponden no tanto al hombre como al hombre mal gobernado” (*Prefacio a Narciso*) (4).

Resulta lógico, pues, que le resultara tan atractiva la nueva propuesta de la Academia de Dijon sobre “*Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres, y si está autorizada por la ley natural*”. Había llegado el momento de explicitar mucho más certeramente el contenido de la “iluminación” de Vincennes, esto es, de corregir y mejorar sustancialmente la respuesta ofrecida en el *Discurso sobre el progreso de las ciencias y las artes*. Es decir, ahora se proponía escribir la “historia filosófica” de los orígenes (y añadió por su cuenta, para precisarlo mejor: “y los fundamentos”) de la desigualdad entre los hombres.

El *Discurso sobre la desigualdad* (DD) es la gran oportunidad de presentar una síntesis madura de su pensamiento social, aunque no de su pensamiento político, que desarrollará más tarde a partir del *Contrato Social* (aunque un esbozo del mismo se observa ya en la “Dedicatoria” que hace del Discurso a la república de Ginebra). A mi juicio, se trata de la obra maestra de Rousseau, la mejor escrita y construida, pese a la gran densidad de su pensamiento, que se despliega en varios círculos concéntricos en torno a la tesis central: el hombre es naturalmente bueno y son las instituciones sociales las que le corrompen. Las tesis un tanto simples del *Discurso sobre las ciencias y las letras* son retomadas ahora y replanteadas con el mismo vigor, pero sobre una base argumental poderosa y matizada. Su admirable talento literario hace el resto. Pese a todo, Rousseau siempre se lamentará de que sus contemporáneos no entendiesen el libro. Sin duda siempre ignoró que Kant y los prerrománticos alemanes lo estudiaron a fondo y lo entendieron correctamente (a diferencia de Voltaire).

Rousseau comienza enfrentándose a la teoría del “doux commerce” en cuanto responsable de todos los malentendidos. Mandeville era el centro de su ataque por haber caracterizado al hombre como un ser egocéntrico por naturaleza y, como tal, incapaz de moralidad. Rousseau asume, a su decir, “la causa de la humanidad”. Nada existe tan “gentil” como el “hombre salvaje”; es el civilizado el que se muestra violento. Para demostrarlo presenta su célebre distinción entre el “amour de soi” y el “amour propre”. El hombre natural tiene como pasión fundamental “el amor de sí” (impulso de autoconservación) en cuanto que ha de cuidar, ante todo, de sí y de sus allegados, en medio del “comercio espontáneo e independiente”. El “amor propio”, en cambio, es ya una pasión derivada del efecto civilizador y del comercio sofisticado, que resulta mucho más ambiguo, ya que frecuentemente antepone el yo egoísta a toda otra consideración. En efecto, del “amor propio” derivan la codicia, las pasiones violentas, la miseria y la esclavitud. Por tal motivo –y aquí Rousseau hace una concesión limitada a Hobbes– el periodo de “sociedad naciente” dio paso “al más horrible estado de guerra”. Tan horrible que hizo necesario un nuevo periodo con la institución del estado mediante un pacto social que describe como el “anti-contrato social”, mediante el cual los ricos y poderosos consiguieron hacer legal sus desiguales ventajas en riquezas y poder, hasta institucionalizar la opresión del pobre por el rico.

En su exposición Rousseau parece resignarse a la situación creada por el “anti-contrato social”. Ya en el *Prefacio* a *Narcisse* había dictaminado que “un pueblo corrupto jamás retorna a la virtud”. Algunos expertos han insistido en el fatalismo del ginebrino. Así Vaughan, quien le considera un “pesimista desesperado” y J. Shklar, quien lo convierte en un “devastador crítico social”, pero sin diseño alguno de reforma política (5). En mi opinión, sin embargo, se limitó voluntariamente a exponer en este libro el diagnóstico social, dejando para futuros trabajos (el proyecto de sus *Institutions politiques*) la exposición del contrato social normativo, presentado como la solución política del problema social. De hecho, cuando unos meses más tarde escribe la “Dedicatoria” a Ginebra, ya apunta algunos de los trazos de su solución política.

El otro concepto clave que maneja Rousseau es el de la “perfectibilidad” natural del hombre, lo que relativiza considerablemente los pasajes más pesimistas. En efecto, el ginebrino insiste en que el estado natural del hombre le reportaba una autarquía y una felicidad simples, reales pero insuficientes, ya que le proporcionaban una existencia limitada; por otra parte, al carecer de lazos sociales, su razón no podía desarrollarse. Fue, por tanto, su *perfectibilité* (neologismo introducido por Rousseau) la que le condujo a establecer las relaciones sociales en etapas sucesivas en las que su impulso perfeccionista hubo de sufrir las graves desviaciones de la desigualdad social, sancionadas legalmente con posterioridad por el anti-contrato histórico. Cuando pocos años después culmine *Du contrat social* (1762), la perfectibilidad seguirá siendo el gran resorte que impulsa a los hombres a formular el contrato social normativo.

Como antes dejé indicado, Rousseau compartía con los filósofos ilustrados la metodología de la “historia filosófica” (esto es, reconstruida), mediante la cual podían recuperar los orígenes al modo como los científicos trazaban sus hipótesis cosmogónicas. Pero su utilización de la misma en los discursos sobre los orígenes de la desigualdad y de las lenguas fue mucho más intensa y atrevida. Lévi-Strauss no dudó en proponer a Rousseau como el verdadero fundador de la antropología social. Y es que, pese a todo, Rousseau se enfrentó a la opinión científica y filosófica predominante de su tiempo en varias tesis importantes, además de las anteriormente indicadas, que caracterizaré muy brevemente:

1. La sociabilidad natural del hombre. Desde que Aristóteles designara al hombre como “animal social” por naturaleza, nadie había osado contradecir esta opinión salvo, quizá, Pascal. Los ilustrados habían asumido la tesis como un lugar común y Voltaire había convertido a Pascal en el blanco preferido de sus ataques, dando por supuesto que las relaciones humanas de la época eran las de siempre. Sobre la misma base habían edificado los juriconsultos (Grocio, Pufendorf) y Hobbes sus respectivos sistemas. Rousseau, en cambio, pone radicalmente en cuestión la tesis de que la desigualdad social del presente haya existido siempre. Por ello plantea una investigación con la metodología de la “historia filosófica” a fin de averiguar “los orígenes y el fundamento de la desigualdad entre los hombres”. Y el resultado será que la sociabilidad natural de la especie se limita a la familia y, posteriormente, a los clanes familiares, con su organización característica. Las disputas entre clanes y, sobre todo, la perfectibilidad natural del hombre le llevó a establecer nuevas alianzas parciales hasta que insensiblemente el reconocimiento de la propiedad privada, el uso de los metales y el comercio ventajoso le condujo a una extrema desigualdad en riquezas y poder, que un “anti-contrato social” engañoso e injusto convirtió

en “ley natural”.

2. Un recorrido paralelo experimentó la pasión humana fundamental, el “amor-de-sí”, que impulsó los avances de la razón y del lenguaje, pero que ha terminado convirtiéndose en el “amor-propio” que sigue impulsando bajo su equívoca dinámica las directrices de la razón. De ahí la búsqueda del éxito social, del lujo, de la competencia desleal, pues el “amor-propio” conduce a una existencia meramente social, de modo que el individuo vive ende-por la opinión de sus semejantes.

3. Los ilustrados mantenían también la tesis de que la propiedad privada era originaria y por naturaleza. Locke, una de sus fuentes esenciales, lo había aseverado. Rousseau, por el contrario, concluye que, lejos de ser originaria, era ya derivada de otras circunstancias sociales: fue la desigualdad en el poder la que llevó a la desigualdad de riquezas y a que éstas se orientasen a propiciar más poder. Sólo es admisible una propiedad en condiciones equitativas: sólo entonces se da un derecho natural a la propiedad.

4. La desigualdad social tiene, pues, unos orígenes y unos fundamentos concretos, y no está autorizada por la ley natural. Es el producto de un proceso histórico dirigido por la creciente conversión del amor-de-sí en amor-propio. Cuando el desarrollo de la razón y de la lengua, las relaciones sociales, la propiedad y el comercio espontáneo se van desviando de sus metas naturales, el resultado es la desigualdad social y la opresión del pobre por el rico, que un pacto injusto ha convertido en legal (6). De ahí la frase en la que resume el proceso civilizatorio: “todos corrieron tras sus cadenas cuando pensaban asegurarse la libertad” (7).

5. Por último, el derecho natural es otra de las grandes discrepancias de Rousseau frente a los demás Ilustrados, quienes lo aceptaban, aunque con diferentes interpretaciones. Rousseau se había formado también en la tradición iusnaturalista. De aquí que presente pasajes ambiguos. Pero en el DD ofrece una refutación explícita, que mantendrá en forma más rotunda en el segundo capítulo del *Manuscrito de Ginebra* o primera versión del *Contrato social*. Su argumentación central es la siguiente: las pretendidas leyes de la naturaleza se revelan como leyes sociales introducidas durante el proceso histórico de civilización (8). La “historia filosófica” es la única que permite “juzgar los hechos por el derecho”.

Respecto de las posibilidades de reformar este estado de cosas, Rousseau no tiene, por el momento, más que una guía negativa: el modo como se ha llevado el proceso civilizatorio nos indica el camino por el que no debe conducirse. Obviamente, se remite al *Contrato social* (para la solución colectiva) y a *Emilio* (para la solución individual).

La “Dedicatoria” a Ginebra, que escribe meses después para la publicación del libro (que esta vez no obtuvo el premio, como era de esperar), merece apunte. Con ocasión de la polémica sobre el primer Discurso, Rousseau había recibido el apoyo de varios compatriotas residentes en París. De este contacto surgió la idea de reconciliarse con su patria, retornar a la fe protestante y recuperar su derecho de ciudadanía, como así lo hizo durante una breve estancia poco después. Posiblemente acarició la idea de residir en Ginebra, pero finalmente, la noticia de que Voltaire iba a vivir allí le aclaró definitivamente que su puesto estaba en París. O, más exactamente, en las cercanías de París. La “Dedicatoria” resume las tradiciones políticas republicanas de Ginebra, aunque en un estilo idealizado y ampuloso que, no obstante, permite adivinar la vía que iba a seguir en el *Contrato social*. Puede verse en Rosenblatt (1997) una documentada

reconstrucción.

3. Alcance e influencia de la obra en la Historia del Pensamiento.

El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* ha dejado un profundo surco en la historia del pensamiento. La “autocrítica de la Ilustración” que presenta supuso un fuerte revulsivo en las filas de la Ilustración Francesa, alertadas por el primer *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Pero esta vez no se produjo una polémica, sino una condenación casi unánime, que provocará poco a poco la ruptura mutua con casi todos. Pero, de momento, la alianza con la *Enciclopedia* se mantiene y Diderot accede a que escriba el artículo *Economía política*, que se publica en 1755. No obstante, Diderot lo ve distanciarse cada vez más y su retiro en el campo cerca de París provoca nuevos desencuentros hasta la ruptura definitiva. Rousseau se siente incomprendido.

El caso de Voltaire resulta también llamativo, porque acusa recibo del libro en términos tan burlones como obtusos: “He recibido su nuevo libro contra el género humano/.../. Nunca se ha desplegado tanto talento en un esfuerzo por hacernos bestias. Tras leer su libro se tiene el deseo de ponerse a cuatro patas/...”. Y prosigue planteando la polémica en los mismos términos del primer *Discurso*, lo que demuestra que no entendió el libro. Y algo similar ocurrió con los demás ilustrados del círculo parisino, incluyendo a Hume.

Sin embargo, en su apartada Königsberg, otro ilustrado eminente, I. Kant, prestaba una creciente atención a los escritos de Rousseau, a quien no duda en denominar el “Newton de la moral”, así como en reconocer que le había “abierto los ojos” respecto de la cultura, la moral y la sociedad, a la vez que le había revelado “el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana”. Y lo mismo afirma respecto de la antropología y la educación. Y ello no sólo en el periodo precrítico, sino en plena madurez. Un texto de la *Anthropologie* de 1798 lo expresa con claridad: se trata de discernir el destino natural del hombre en la cultura más elevada y en el seno de la sociedad civil. Para ello, propone, hay que interpretar y resolver “las tres propuestas paradójicas de Rousseau”: los males derivados de las ciencias (*Discurso sobre las ciencias y las artes*), los males derivados de la civilización (*Discurso sobre la desigualdad*) y los males de la mala educación (*Emilio*). Y concluye: “todo el designio de Rousseau es éste: que el hombre obtenga el arte de reunir todas las ventajas de la cultura con todas las ventajas del estado de naturaleza /.../. En definitiva, el estado civil y el derecho de gentes. El primero consiste en la libertad e igualdad bajo la ley/...”. Y más adelante declara: “la verdadera opinión” de Rousseau no era proclamar “un retorno a los bosques”, sino advertir sobre los peligros de la civilización “que describe en los *Discursos* y en *La Nueva Heloísa*: esos tres escritos, que representan el estado de naturaleza como un estado de inocencia/.../ deben servir simplemente como hilo conductor en el *Contrato*, en *Emilio* y el *Vicario Saboyano* para salir del laberinto del mal donde la especie se ha cerrado por su culpa/.../. Admitía que el hombre es bueno por naturaleza (...), pero de un modo negativo, es decir, que no es malo por sí mismo y de modo intencionado, pero que está en peligro de ser contaminado más y más por guías malos o inexpertos”. Es decir, Rousseau es para Kant parte integrante y destacada del *sapere aude*. (9).

El mismo entusiasmo por Rousseau aparece en casi todos los pensadores alemanes de la época como Lessing, Schiller, Herder, como desencadenante

del Prerromanticismo, o Basedow en la reforma de las ideas pedagógicas. Es más, a través de Kant, Rousseau se incorpora a las grandes corrientes filosóficas como el idealismo, en especial Fichte y Hegel. Todavía Nietzsche le evoca como “la tarántula moral” que había picado a Kant (Prefacio a *Aurora*).

El influjo de Rousseau (en especial, del *Discurso sobre la desigualdad*) está plenamente documentado en Marx, quien lo conoció durante su estancia en París, de mano de los socialistas franceses y de Proudhon. Baste decir que hasta transcribe literalmente en *Das Capital* (I, 8ª sec., cap. 30) la formulación rousoniana del anti-contrato. Y es que las tesis fundamentales del DD y del *Contrato* fueron incorporadas por Marx en forma más radicalizada, añadiendo por su parte, además, sobre todo la teoría económica.

El DD ha alimentado también fuertemente los movimientos independentistas de Hispanoamérica, cuyos líderes invocaron a Rousseau como defensor del indigenismo y de las civilizaciones autóctonas. En pleno siglo XX Fidel Castro cita a Rousseau como su inspirador, en paralelo con Marx.

Por último, C. Lévi-Strauss (1962) afirma tajantemente que, con DD, Rousseau funda las ciencias del hombre o antropología social. Aunque esta tesis ha sido muy discutida, nadie duda de que el pensamiento de Rousseau continúa vivo e influyente en casi todas las ramas de las ciencias sociales, como lo demuestra el elevado número de publicaciones que siguen ocupándose de su obra.

Notas

1 J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*. París, Gallimard, vol. III, 193, s.m. 515.

2 *Ib.*, 515.

3 *Ib.*, I, 352.

4 *Ib.*, II, 966. En las *Confesiones* precisa Rousseau que el descubrimiento de la importancia de la política lo había hecho en Venecia, en su estancia de menos de un año como secretario del embajador francés (1744-45). De hecho, sin embargo, no lo hará explícito hasta el Prefacio a su *Narcisse* (1752), un lugar poco apropiado, pero revelador de la urgente importancia que en esa fecha asignaba a la política.

5 C. Vaughan, *The Political Writings of J.-J. Rousseau*. Oxford, 2ª, 1962, I, 13; J. Shklar, *Men and Citizens*. Cambridge, 1985, vii. Para una exposición detallada remito a H. Rosenblatt (1997), 63-84.

6 J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*. París, Gallimard, vol. II, 177-8; el texto es confirmado en *Economía política* (*Ib.* 273), que es el citado por Marx. En el *Contrato social* todavía usa otra fórmula más sarcástica. (*ib.*, III, 358). Véase Rubio-Carracedo, 1990, 38-39.

7 *Ib.*, 177. Para una exposición detallada remito a mi libro de 1990 y a M. Hulliung, 1994.

8 R. Derathé (1950) ha mantenido la causa del iusnaturalismo de Rousseau. Fui uno de los primeros en refutarle (1990). También Hulliung y Rosenblatt lo hacen, entre otros.

9 Una exposición y análisis muy detallados pueden verse en mi libro *Rousseau en Kant*. Bogotá, Univ. Externado de Colombia, 1998.

Bibliografía

Rousseau, J.-J.: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. *Oeuvres complètes*. París, Gallimard, vol. III, 1964, 107-223. Una buena vers. cast., con notas, es la de M. Armiño,

J.-J. Rousseau, *Del contrato social*. *Discursos*. Madrid, Alianza, 1980.

Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes*. B. Gagnebin & M. Raymond, dirs., París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I-IV, 1959-1969; t.V, 1995. Sigla: OC

Boswell, J.: *Encuentro con Rousseau y Voltaire*. Barcelona, 1993.

Derathé, R.: *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*. París, Vrin, 1950 (3ª, 1988).

Grimsley, R.: *La filosofía de Rousseau*. Madrid, Alianza, 1993.

- Hof, U.: *La Europa de la Ilustración*. Barcelona, 1998.
Hullung, M.: *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. P., 1994.
Lynch, J.: *El siglo XVIII*. Barcelona, 1997.
Rosenblatt, H.: *Rousseau and Geneva. From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge Univ. P., 1997.
Rubio-Carracedo, J.: *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid, CEC, 1990.
Shklar, J.: *Men and Citizens*. Cambridge, 1985.
Starobinski, J.: *Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo*. Madrid, Taurus, 1983.

<http://www.wabash.edu/Rousseau/>

* * *

José Rubio Carracedo
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Campus de Teatinos
29071 Málaga
jrcarracedo@uma.es