

Antonio Luis Marino López\*

## Los fundamentos antropológicos de la crítica de Rousseau al progreso de las artes y las ciencias

### The anthropological foundations of Rousseau's critique of the progress to the arts and sciences

**Abstract** | Review of Rousseau's arguments in his *Second discourse* to support his critique of the arts and sciences in his *First discourse*. Particular attention is drawn to the peculiar rhetorical aspects of his mode of presenting his views on human nature.

**Keywords** | Rousseau *Second discourse* | argumentative rhetoric and human nature.

**Resumen** | Examen de los argumentos de Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* para sustentar su crítica al progreso de las artes y las ciencias, presentada en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Se presta atención especialmente a las peculiaridades retóricas de sus argumentos en su presentación de la naturaleza humana.

**Palabras clave** | *Segundo discurso* de Rousseau | retórica argumentativa y naturaleza humana.

#### I

LA PREGUNTA PROPUESTA por la Academia de Ciencias y Bellas Artes de Dijon en 1750 es: “¿Ha contribuido a la purificación de la moral el restablecimiento de las ciencias y las artes?”<sup>1</sup> Y la del punto de partida de este ensayo es: ¿aún podemos tomar en serio esta pregunta, después de más de casi tres siglos de “progreso” triunfante de las artes y las ciencias? Recalco que se pregunta sobre las consecuencias morales de la civilización occidental. Se pregunta si el desarrollo cien-

---

Recibido: 27 de febrero, 2022.

Aceptado: 9 de mayo, 2022.

\* Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

**Correo electrónico:** amarinolopez@yahoo.com

**1** *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*. Rousseau (OC III, 1258). Cabe recordar que *mœurs* abarca tanto el sentido de “costumbre” como el de “moral”: modo de vida y rectitud del comportamiento. En lo sucesivo, todas las traducciones del texto francés son mías.

Marino López, Antonio Luis. «Los fundamentos antropológicos de la crítica de Rousseau al progreso de las artes y las ciencias.» *INTER DISCIPLINA* 11, n° 30 (mayo-agosto 2023): 13-34.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2023.30.85566>

tífico y tecnológico ha producido mejores seres humanos, tanto en el sentido de “costumbres” que permiten una convivencia más armoniosa y feliz, como en el de “moral” en el sentido de rectitud ética. La civilización occidental moderna se debe principalmente al desarrollo de las ciencias y las artes, el cual ha ido a la par del diseño e implementación de las instituciones políticas, sociales y económicas, que armonizan con y propician el progreso científico y tecnológico. Desde el siglo XVIII hasta nuestros días este progreso ha sido vertiginoso y omnipresente. Todas las naciones del mundo se han acogido con desbordante entusiasmo a las políticas necesarias para el desarrollo. Llamamos a las naciones “desarrolladas” o “subdesarrolladas” según su grado de asimilación del progreso. En las últimas décadas hemos comenzado a perder la fe ciega en los beneficios de este progreso, especialmente al considerar el impacto destructivo de la tecnología en la ecología. El fin de la Guerra Fría (más anunciado por el Occidente capitalista que reconocido por Rusia) alivió un poco los temores a la destrucción del género humano por una guerra nuclear, pero los enemigos aún tienen las ojivas nucleares, pues no confían tan a fondo en los tratados para evitar su uso y proliferación. Por otra parte, el entusiasmo mundial por el desarrollo de la economía capitalista es más fuerte ahora que al final de la Segunda Guerra Mundial. Todos queremos ser ricos y tener a nuestro servicio un mercado globalizado para satisfacer hasta los más recónditos deseos. Cabe resaltar, además, que hay un aspecto de la pregunta de la Academia al cual somos casi ciegos, el aspecto moral. Dudar sobre los beneficios morales del progreso está proscrito en nuestra época. Ninguna Academia nuestra se atrevería a convocar un concurso como lo hizo la de Dijon en el siglo XVIII. Si esta breve caracterización de nuestra época es aceptable, hemos de reconocer tanto la vigencia de la pregunta como la importancia de estudiar la respuesta de Rousseau con miras a aplicarla a nosotros mismos.

Suponiendo que aceptamos la necesidad de este autocuestionamiento, para nosotros la posibilidad de sopesar en serio la pregunta se encuentra bloqueada desde el inicio porque nos conmina a realizar juicios de valor, los cuales son, como todos sabemos, subjetivos y relativos. Tomar en serio la pregunta solo es posible si estamos dispuestos a cuestionar el prejuicio dominante sobre la imposibilidad de juzgar racionalmente sobre lo mejor y lo peor. Si nos rehusamos a dar este paso, la pregunta no es pregunta genuina. Para tomarla en serio necesitamos abandonar nuestra época. La pregunta de la Academia de Dijon se ha tornado “intempestiva” (en el sentido nietzscheano) para nosotros, pero no lo era para Rousseau, quien la consideraba la pregunta más importante que podemos plantear. Por consiguiente, la única manera de tomarla en serio, junto con la respuesta de Rousseau, es aceptarla como incitación a realizar un cuestionamiento radical de nosotros mismos: ¿es el siglo XXI en verdad el acmé de la historia humana y el zaguán de nuestra apoteosis, o nos encontramos en el reino del último

hombre, o, sencillamente, seguimos siendo los seres humanos de siempre, con las cualidades y defectos inherentes en la naturaleza humana?

Responder a estas interrogantes parecería topar con pared de inmediato ante la objeción más contundente: dado que Rousseau ha sido considerado (junto con Machiavelli) como el responsable principal de la abolición tanto del derecho natural como de la moral cristiana,<sup>2</sup> ¿acaso no es el menos indicado para servir de guía en una investigación cuyo propósito es sentar las bases para tomar en serio la pregunta de la Academia? Si toda moral es producto de los poderosos de una sociedad para beneficiarse a sí mismos y dominar a los débiles, se estaría indagando sobre la relación entre el desarrollo de las ciencias y las artes como instrumento de dominio de los amos sobre los siervos. Esto, en efecto, lo plantea el propio Rousseau, quien sostiene que, de hecho, esta es la consecuencia del progreso. Sin embargo, al sopesar la objeción sobre la utilidad de la doctrina de Rousseau para nosotros, nos percatamos de que su validez supone que él propuso la abolición de las morales de la tradición occidental sin proponer alguna otra para sustituirla. Pero, de ser así, él mismo habría cancelado la posibilidad de tomar en serio la pregunta, pues a partir del relativismo moral y del nihilismo resultaría absurda. El propósito central de este ensayo es mostrar que Rousseau resuelve esta aporía ofreciendo una nueva comprensión de la moral —y por ende de la naturaleza humana— y la usa para responder a la pregunta de la Academia. Concentraré la atención en su elaboración de lo que llamo “la moral de la pasión”. Sin embargo, dado que todas las doctrinas morales de la tradición, tanto las paganas como la cristiana, se elaboraron para enseñar la recta relación entre la razón y las pasiones, si la que ofrece Rousseau es tan radicalmente novedosa como él lo piensa, debe fundarse en una nueva comprensión tanto de la razón como de las pasiones en el ser humano. El rechazo radical de las tradiciones morales le permite a Rousseau proponer una comprensión revolucionaria: las pasiones, lejos de ser el origen del mal, son la fuente real de la moral. Para comprender esta revolución será necesario examinar sus dos primeros discursos, pues, si bien la pregunta que nos ocupa se responde en su *Primer discurso*, las bases de dicha respuesta se encuentran en el *Segundo discurso*.<sup>3</sup> Anticipo los resultados de mi ensayo anunciando que la doctrina moral de Rousseau es una “moral amoral.” La interpretación ofrecida aquí, espero, mostrará que este oxímoron capta tanto el sentido de sus enseñanzas como la dificultad para entenderlas. De manera preliminar, se puede apuntar hacia el fundamento de la cancelación de la contradicción señalando que la nueva jerarquía de razón y pasión lo justifica. Rousseau

**2** El argumento al respecto se encuentra en Strauss (1953, 252-294).

**3** Una dificultad central para la interpretación del pensamiento de Rousseau es que sus tesis están distribuidas en varias obras y solo examinándolas en conjunto se aprecia su sistematicidad. Para la explicación completa de esta manera de leer su obra, véase Melzer (1990).

propone que en las dos pasiones originales del ser humano —amor de sí y compasión— se encuentra la naturaleza buena del hombre; la razón es instrumento —mas no la causa— de su perversión. Manteniendo presente esta tesis se puede barruntar cuál será su argumento sobre las ciencias y las artes.

## II

Antes de entrar a la interpretación de los textos de Rousseau, puede ser útil hacer una rápida reflexión sobre el tipo de conocimiento que se puede tener sobre la naturaleza humana. De manera muy esquemática, recuerdo las versiones paradigmáticas en la tradición occidental. Una de ellas es la poética, siendo la *Teogonía* de Hesíodo uno de los ejemplos fundacionales; el poeta enseña que para comprender la naturaleza humana es necesario hablar de los dioses y del origen del cosmos, es decir, hacer teología. Esta vía es rechazada radicalmente por Rousseau porque él busca las raíces naturales del hombre. Un segundo paradigma es el de la tradición de la tragedia griega. Sófocles llama a Edipo “paradigma del hombre” (*Edipo Rey*, v. 1193) en el sentido griego de “paradigma”: aquello que aparece para guiar nuestro conocimiento cuando intentamos conocer algo. Su obra hace patente tanto la profunda oscuridad de la naturaleza humana como la consecuente dificultad para discernir el origen y causa de nuestras acciones. Edipo es paradigma de la insuficiencia de la razón para conducir al hombre. Para Sófocles “nada es más terrible/maravilloso/inventivo/peligroso (*deinoteron*) que el hombre.” (*Antígona*, v. 334) Un ser tan complejo solo puede ser mostrado mediante la representación poética de sus acciones, es decir, la tragedia. Rousseau se aparta de la visión trágica al proponer que el hombre es bueno por naturaleza y la razón lo pervierte. Por su parte, Platón exhibe la naturaleza humana recurriendo a la representación dramática y a la dialéctica de las conversaciones de los personajes, de sus diálogos y de sus mitos antropogénicos (*República*, *Fedón*, *Gorgias* y *Fedro*). Sus mitos y las discusiones dialógicas iluminan recíprocamente sus respectivas insuficiencias para la presentación de la naturaleza humana. Espero mostrar que Rousseau, básicamente, se afilia a esta comprensión de la dificultad de conocer la naturaleza humana, pero se opone a la propuesta platónica porque rechaza la primacía de la razón en la ética. Aristóteles, con sus famosas definiciones del hombre como “animal con *logos*” y “animal político”, es radicalmente cuestionado por Rousseau, quien niega ambas tesis por razones que se expondrán en este trabajo. Rechaza tanto el *logos* como la sociabilidad en cuanto datos ontológicos de la naturaleza humana. En la tradición bíblica (*Génesis*), el hombre es creado por Yahvé a su imagen y semejanza. La vida propiamente humana comienza con la expulsión del Paraíso y la necesidad de trabajar para subsistir. La obediencia a Yahvé y a sus leyes reveladas constituye el problema hu-

mano fundamental. Solo el obediente vive bien, pero Job nos enseña cuán profunda ha de ser la fe para persistir en la obediencia aún ante la evidencia más contundente de la aparente injusticia divina. Rousseau rechaza estos fundamentos porque considera que la doctrina del pecado original y la caída falsifican la comprensión de la naturaleza humana. Tanto la tradición griega clásica como la bíblica concuerdan en que solo recurriendo a la expresión poética se puede mostrar la naturaleza humana, mientras que Rousseau desarrolla una argumentación análoga a la platónica en la cual hecha mano tanto del mito como del razonamiento basado en la experiencia y en la ciencia moderna.

El antecesor más importante de Rousseau en el rechazo de las doctrinas antropológicas paganas y cristianas es Montaigne. De sus complejísimos y extensos *Ensayos* —presentación prosaica mas no mítica de la naturaleza humana— rescato únicamente dos ideas por su relevancia para la interpretación de la antropología roussoniana: 1) en rigor no hay tal cosa como “la naturaleza humana”. Cuando intentamos conocerla, nos encontramos con la enorme variedad de modos de vida o culturas, algunas tan ajenas a las del europeo del siglo XVI como a las del humano del siglo XXI. Montaigne, recordemos, fue (al igual que Rousseau, quien lo toma como autoridad) ávido lector de los relatos de los viajeros europeos que “descubrieron” los mundos ignotos de América y África. No hay costumbre, por bizarra que nos parezca, que no haya sido practicada por algunos humanos. Paradójicamente, una de las consecuencias principales de la conquista europea fue la destrucción de las ideas del hombre europeas y su concomitante socavamiento de la confianza en la moral cristiana. 2) La introspección es la única vía de acceso para el conocimiento del hombre. Puesto que al observar las costumbres y leyes de otros solo encontramos una variedad polícroma que invalida cualquier intento de universalización, la autognosis es ahora el proceso de conocer mi propio yo, búsqueda emprendida por Rousseau en sus *Confesiones*.<sup>4</sup> Esta acotación tiene por propósito servir de clave hermenéutica para la interpretación de los dos discursos de Rousseau, pues en ellos usa tanto argumentos al estilo de Montaigne, recurriendo a la información sobre los salvajes o primitivos de África y América, como argumentos sobre su experiencia personal. Así, el complemento indispensable para llegar a conocer al hombre se encuentra en sus *Confesiones*. Las limitaciones de espacio me impiden abordar este aspecto de su doctrina.

Si bien la crisis de la idea de hombre suscitada por el descubrimiento de América y la violenta imposición de su civilización a los “salvajes” es insoslaya-

<sup>4</sup> Una excelente interpretación de la obra de Montaigne es ofrecida por P. Manent (2014). Su libro, intitulado *La vida sin ley*, ayuda a entender por qué Rousseau rechaza el derecho natural y acepta la necesidad de la introspección.

ble para infundir ímpetu a la búsqueda moderna de la naturaleza humana, la ruptura provocada por los filósofos fundadores de la modernidad es aún más radical, pues ellos desecharon las ideas de hombre de la tradición al mismo tiempo que desarrollaban las bases epistemológicas de las nuevas ciencias. Ambas son complementarias: las nuevas ciencias nos obligan a pensar en el hombre de manera radicalmente nueva. Podemos encontrar dicha correlación entre nueva ciencia y nueva idea del hombre en todos los filósofos modernos, pero concentro brevemente la atención en el pensamiento de Hobbes porque tanto en su tratado sobre la naturaleza humana (en la primera parte de su obra *The elements of law, natural and politic*), como en su obra capital, *Leviathan*, él propone nuevas comprensiones de la naturaleza humana donde es evidente la relación entre la nueva ciencia de la naturaleza y la nueva idea de hombre. Por primera vez se propone entender al hombre a partir de fundamentos no míticos, aplicando el método resolutivo-compositivo de la nueva ciencia. Y es precisamente contra la doctrina hobbeseana que Rousseau toma la pluma en el *Segundo discurso*. Rousseau se opone a los modernos porque considera que sus doctrinas del hombre son falsas. Para mostrarlo, nos ofrece una comprensión aún más radical, y, cual espero mostrar más adelante, recurre a una retórica mixta, compuesta tanto por presentación poética como por deducción lógica. Puesto que las enseñanzas de Hobbes<sup>5</sup> son bien conocidas, solo enuncio las dos tesis contra las cuales escribe Rousseau: 1) El hombre es enemigo del hombre por naturaleza. Esto se constata al reflexionar sobre la vida del hombre en el estado de naturaleza. El hombre natural vive en lucha constante por obtener lo necesario para sobrevivir y protegerse de la violencia de los otros. Carece de todo impulso de sociabilidad. Es importante subrayar que esta tesis lleva implícita una comprensión materialista (científica) de la naturaleza. Dicha naturaleza es indiferente al hombre y, por consiguiente, no infunde en él ningún sentimiento o pasión original más allá del miedo a la muerte violenta. La naturaleza es muda en cuanto al bienestar humano. Esta neutralidad de la naturaleza la convierte en “recurso natural” a la disposición del ingenio humano, es decir, las artes y las ciencias. 2) La razón es la espía de las pasiones. Y, como la pasión fundamental es el miedo a la muerte violenta, el uso básico de la razón es para elucubrar medios y estrategias para evitarla. Cabe subrayar que si bien la razón puede imponerse sobre la pasión, su fuerza radica en mostrarnos las consecuencias indeseables de seguir irrestrictamente las pasiones, pues al ignorarla arriesgamos regresar al violento estado de naturaleza. Así, ser razonables siempre es el mal menor. Esta lógica conduce al reconocimiento de lo deseable del Estado y el contrato social. En suma, Hobbes

<sup>5</sup> Las tesis mencionadas a continuación se encuentran principalmente en el capítulo 13 del *Leviatán* (Hobbes 1991).

enseña que el hombre es violento por naturaleza y por ello se requiere un soberano omnipotente que le infunda la obediencia a la ley mediante el miedo al castigo. Obedece la ley de manera condicional, no porque la considere sagrada o absolutamente buena. Cuando puede desacatarla impunemente para obtener alguna ventaja, lo hace, pues es un ente calculador de daños y beneficios, un utilitarista. Su vida es una búsqueda incesante de la felicidad mediante la satisfacción de sus deseos y la innovación permanente tanto de la forma de satisfacerlos como de ellos mismos. Paulatinamente, la ciencia y la tecnología prolongarán la esperanza de vida, y el Estado bien diseñado garantizará la protección contra la muerte violenta y el desarrollo económico. Prosperidad, longevidad y seguridad son los fines últimos de la vida humana. Para Hobbes sería absurdo preguntar si las artes y las ciencias propician el mejoramiento de las costumbres y la moral. El dogma del progreso moderno se funda en estas tesis del hedonismo materialista de Hobbes. Su gran opositor es Rousseau.

### III

Como es sabido, en su *Primer discurso*, Rousseau presenta una vigorosa denuncia de las consecuencias nefastas para la felicidad humana de la restauración y desarrollo de las ciencias y las artes. En la pregunta de la Academia de Dijon, a la cual él responde en su *Discurso*, se precisa que se trata del “restablecimiento” (*rétablissement*) y no del surgimiento inicial de estas. Esto sugiere que se concibe la cuestión como si las artes y las ciencias se hubieran desarrollado en tres épocas: una, en la cual se originaron y florecieron; otra, en la cual decayeron, y, una tercera, en la cual resurgen. Las épocas corresponderían laxamente: a) al inicio y desarrollo de las primeras civilizaciones (invención de la agricultura y las ciudades) y culminación en Grecia; b) al advenimiento del cristianismo —en cuanto propone la fe en Dios, la esperanza en la bondad divina y la caridad (amor al prójimo) como virtud fundamental en las relaciones humanas —como enemigo de las ciencias y la innovación irrestricta en las artes como vías de salvación, y, c) con el Renacimiento y el surgimiento de la Modernidad, al restablecimiento de la confianza en las bondades del desarrollo científico y tecnológico. Podría decirse que la Academia de Dijon pregunta si el proyecto moderno es moralmente deseable. Necesitamos mantener presentes estas distinciones para no confundir la crítica de Rousseau con un argumento religioso que pretendiera defender la primacía de la religión cristiana y su rechazo de la vida terrenal a favor de la salvación del alma. Su argumento no se basa en la defensa de la humildad y la pobreza en contra de la soberbia y el lujo, conforme a los cánones del protestantismo tanto luterano como calvinista. Sin embargo, distinguir entre la enseñanza de Rousseau y la cristiana es particularmente difícil porque él también parece proponer

la vida sencilla y el amor al prójimo como el mejor modo de vivir.<sup>6</sup> Por otra parte, es necesario examinar en detalle la posición de Rousseau frente al surgimiento inicial de las artes, es decir, el momento en que el hombre sale del estado de naturaleza, el cual inicialmente parece fantástico, pues, al argumentar que la época más feliz y duradera de la historia humana fue aquella en la cual el hombre no requería de las artes para sobrevivir, parecería estar abierta a la objeción de Voltaire, quien decía que Rousseau pretendía que volviésemos a caminar en cuatro patas. Si bien la tesis del salvaje feliz ajeno a las artes y con un uso mínimo de la razón y el lenguaje parecería ser una exageración retórica, resulta, como espero mostrarlo, de lo más elusivo, cuál sea el sentido profundo que él desea proponer. Que, de hecho, es ambigua y se presta a ser mal interpretada, puede colegirse de manera indirecta por las numerosas respuestas que Rousseau hubo de dar a sus críticos.<sup>7</sup> La crítica al restablecimiento o renacimiento de las artes y las ciencias en la época moderna también es a la vez contundente y elusiva, pues, por una parte, se les considera ser producto de la decadencia moral del hombre civilizado porque nacen de sus vicios y fomentan la proliferación de vicios nuevos. Sin embargo, por otra, es difícil discernir si esta crítica se origina en la manera como Rousseau concibe la moral o en la naturaleza misma de la razón, o en ambas. De forma preliminar, expreso la tesis paradójica en los siguientes términos: si el desarrollo de los deseos propicia el advenimiento de necesidades artificiales y las artes son inventadas para satisfacerlas, entonces su desarrollo necesariamente es contrario a la bondad natural del hombre. El argumento también puede entenderse como una crítica al desarrollo de la razón: "... *l'homme qui médite est un animal dépravé*" (el hombre que medita es un animal depravado) (OC, III, 138). A primera vista parece ser un rechazo tajante del uso de la razón, pero la consecuencia sería inadmisibles, al implicar una glorificación del animal carente de razón. Sin embargo, "meditar" no es sinónimo de "pensar", pues indica un modo especial del pensar en el cual nos abstenemos de la acción para sopesar los pros y los contras de algún plan. Para Rousseau, quien medita es depravado porque ya no actúa conforme a los dictados inmediatos de su corazón. Meditar pervierte el instinto y abre la caja de pandora de la civilización. Pero aún interpretando así la tesis, resulta difícil aceptarla. Su carácter inverosímil se debe a que se rechaza la comprensión clásica del hombre como animal racional, pero su radicalidad no es solamente retórica, pues Rousseau, en efecto, intentará refutar la primacía de la razón como esencia del hombre. Es menester mantener presente esta intención radical para comenzar a entender la crítica de Rousseau

6. La posición de Rousseau frente al cristianismo se explica en el famoso pasaje del *Emilio* conocido como "la profesión de fe de un vicario de Saboya".

7 Véase "Lettre de J. J. Rousseau, de Geneve, a M. Grimm." (OC III, 59-70) y "Dernier réponse", (OC III, 71-96), entre otras.



a las ciencias y las artes. En términos generales, el fundamento del *Primer discurso* se encuentra en la revolucionaria comprensión de la naturaleza humana expuesta en el *Segundo discurso*. Si bien el orden cronológico de su composición (1750 y 1754, fechas de publicación) lo indican sus títulos, su relación lógica es la inversa, observación que justifica el orden de exposición inverso seguido en este ensayo. Cabe advertir, empero, que mi interpretación de este discurso se concentra en los argumentos indispensables para la comprensión cabal de la tesis sobre las artes y las ciencias y no abordará la segunda parte del *Segundo discurso* sobre el surgimiento de la desigualdad, pues esta también es consecuencia de las tesis antropogénicas: las ciencias y las artes propician el aumento de la desigualdad —tesis por demás obvia para nosotros en el siglo XXI.

#### IV La naturaleza humana según el *Segundo discurso*

El propósito de esta interpretación del *Segundo discurso* (SD) es indagar sobre los fundamentos antropogénicos ofrecidos por Rousseau para poder sopesar si en efecto sirven para sostener la tesis del *Primero* sobre las consecuencias nocivas de las artes y las ciencias. Necesitamos preguntar: ¿son creíbles las tesis sobre el buen salvaje y la genealogía de la moral?<sup>8</sup> A la luz de esta finalidad es evidente que debemos captar lo mejor posible la estrategia retórica usada por Rousseau para persuadirnos: ¿qué evidencias aporta?, ¿qué grado de credibilidad les atribuye? Mi hipótesis hermenéutica es que Rousseau recurre a una retórica mixta, en la cual retórica poética y razonamientos impecablemente lógicos son combinados con gran habilidad. Apela más a los sentimientos que a la evidencia objetiva. Esta mezcla tiene como fundamento el rechazo de la distinción entre el conocimiento objetivo y el subjetivo en la indagación sobre la naturaleza humana. La dificultad para captar este aspecto de su peculiar retórica estriba en que, de manera semejante al diálogo platónico, Rousseau recurre tanto al argumento lógico como al mito poético, pero en una combinación radicalmente original. Usa los relatos de los viajeros europeos sobre las tribus salvajes con las que entraban en contacto como mitos que apuntan hacia la naturaleza prístina del hombre. En algunos pasajes él mismo parece creer a pie juntillas en los relatos, pero en otros recalca las limitaciones intelectuales de sus autores; considera que unos eran gente ávida de riqueza y poder (como la mayoría de los conquistadores europeos, “más interesados en llenar sus bolsas que sus cabezas”, nos dice), mientras que los misioneros, imbuidos en los dogmas cristianos, eran observadores prejuiciados de los hombres más naturales. En la perspectiva cristiana el “salvaje”

8. Para un examen extenso y profundo de este tema, véase Manent (1997, 195-213).

era malo y por eso era necesario convertirlo a la verdadera religión. Para Rousseau, la misión evangelizadora suscitaba sarcasmos; tomaba los relatos de viajeros y misioneros como mitos útiles para la recolección o anamnesis de la naturaleza humana. La esencia del mito es heurística: apunta hacia una realidad evanescente y oscura. Su esencia es poética. Por consiguiente, al reflexionar sobre el aspecto poético de su retórica es necesario no incurrir en la ceguera prosaica de quien desea evidencia “objetiva” sobre la naturaleza humana. Rousseau toma los relatos históricos como esencialmente míticos, pues dice que estos deben aportar los hechos que son desconocidos entre los puntos conocidos. También sostiene que cuando la historia no puede aportarlos, la filosofía debe proporcionar los hechos más probables (OC III, 162). Es verdad que así no se obtiene conocimiento apodíctico irrefutable, pero es insensato pedirlo porque la naturaleza humana no es cognoscible con tal certeza. Sin embargo, el conocimiento mítico de los orígenes, si bien es conjetural, una vez aceptado nos permite sacar conclusiones de manera sistemática: si el hombre prístino es bueno por naturaleza, la moral, gestada al salir del estado de naturaleza, está enraizada en el mal que acompaña a la salida. Así, la premisa es mítica pero la consecuencia es lógica. Examinemos más detalladamente cómo se entretajan mito y lógica en la retórica rousseauiana.

Rousseau presenta su comprensión de la naturaleza humana original aduciendo que el hombre salvaje es bueno. ¿Qué evidencia tiene para sostenerla? Por supuesto, es necesario comenzar por percatarnos de que por “bueno” él entiende que el salvaje no busca dañar a otros, no tiene afán de venganza ni de hacer violencia contra otros. (OC III, 157). Para sustentarlo, Rousseau refiere, por una parte, a las descripciones de los salvajes más cercanos al estado de naturaleza, es decir, los que pertenecían a tribus nómadas que vivían de la caza y la recolección, por ejemplo, los hotentotes que habitaban en el sudoeste de África (Botsuana y Namibia) y las tribus Caribes. Esto aportaría, por así decirlo, la “evidencia empírica” de que en efecto en algún momento de la historia existió el hombre salvaje. Sin embargo, lo torpe y limitado de la evidencia, cual lo señala el propio Rousseau en la nota X del SD, fácilmente nos puede llevar a rechazar el argumento. Pero esta deficiencia es más aparente que real. Penetramos más a fondo si atendemos al carácter mixto de su retórica. Desde el punto de vista lógico, los hechos o datos aportados por los relatos son míticos y su utilidad consiste en apuntar hacia el estado prístino y no en constatarlo “empíricamente”, lo cual es imposible. El argumento completo de Rousseau se esclarece si ahora atendemos su nivel lógico. Preguntamos, junto con él, ¿cuál es el axioma insoslayable para guiar la investigación? Lógicamente: que ningún atributo del hombre salvaje suponga la vida en sociedad. Este requisito tiene por consecuencia que no le podemos atribuir pasiones “sociales,” es decir, las que solo pueden apa-

recer cuando se establecen las relaciones permanentes con otros y otras, tales como el amor y el odio. El salvaje es solitario y nómada por necesidad lógica del argumento. Los relatos de los viajeros solo aportan la evidencia de que, a partir de los hechos que conocemos, se puede inferir la existencia del hombre salvaje. Por consiguiente, la existencia del estado de naturaleza no es meramente hipotética. Ahora bien, es importante recalcar que lo bueno del salvaje se limita a que su vida transcurre buscando alimento y bebida, y copulando cuando se topa con hembras. Es bueno porque las condiciones físicas de su entorno le impiden ser malo: la naturaleza es abundante y los bosques y praderas están escasamente poblados. Su única preocupación es mantenerse vivo, y su única pasión es el amor de sí o deseo de vivir. Que este fue el estado prístino del hombre y del planeta se infiere de los descubrimientos de enormes territorios escasamente poblados en África y América, lo cual aporta constataciones adicionales del axioma metodológico. En estas condiciones originales, no necesita luchar por su subsistencia. El hombre salvaje y el estado de naturaleza así concebidos tienen consistencia lógica y probabilidad mitológica.

La objeción más fuerte a esta comprensión del hombre salvaje es que no es hombre sino uno más de los animales. Debemos notar, empero, que la metodología de la nueva ciencia impone esta condición pues no admite que el hombre sea un ente aparte de la naturaleza, un “reino dentro de otro reino”. Sin embargo, la respuesta de Rousseau se apega a los requisitos anti metafísicos de las ciencias modernas a la vez que los supera. Para lograrlo, Rousseau introduce un nuevo axioma fundamental: ni la naturaleza en general, ni la del hombre son fijas pues ambas cambian mediante procesos lentísimos que transcurren durante milenios (barrunta la teoría de la evolución, la cual comenzó a gestarse en sus tiempos). El hombre natural ha sido recubierto por las diversas capas que constituyen la formación histórica del hombre civilizado. En consecuencia, el paso de animal antropoide a *homo sapiens* fue paulatino. Para apoyar este argumento, Rousseau dedica muchas páginas a especular tanto sobre la semejanza de los chimpancés y otros simios al hombre, como la de los niños salvajes encontrados en los bosques de Europa a los simios. Asimismo, aduce casos de hombres salvajes forzados a vivir entre los civilizados que o bien murieron por la mala alimentación y las enfermedades de los segundos o escaparon para regresar a vivir con sus tribus. Según el argumento de Rousseau, de esto se sigue que la situación prístina es más saludable y feliz que la civilizada. Queda pendiente, empero, el problema fundamental para la explicación de la transformación del antropoide en *homo sapiens*: ¿cómo deviene *homo loquens*? Rousseau responde a esta cuestión en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, del cual no puedo ocuparme aquí por limitaciones de espacio. Sin embargo, en su SD encontramos suficientes elementos para captar el sentido general de su respuesta. Por ahora me limito a ob-

servar que, en este, el origen del lenguaje se discute en la última sección de la primera parte. Esto sugiere que el análisis genealógico de la primera sección no debe ser tomado como si contuviera la totalidad del argumento sobre la naturaleza original del hombre. La estructura misma de la primera parte del SD indica la del argumento. En su primera sección ofrece dos perspectivas sobre el hombre: en cuanto ente físico (OC III, 131-140) y en cuanto ente metafísico y moral. (Ibíd., 141-146). Es hacia el final de esta segunda sección (Ibíd., 146-151) que se aborda el problema del lenguaje. De esto me ocuparé un poco más adelante. Por ahora nuestro principal problema es entender cómo se pasa de la explicación del hombre físico a la del hombre metafísico y moral.

El cambio de perspectiva se realiza de manera abrupta, como si no fuera un punto clave para el argumento. Rousseau sencillamente dice: “Hasta aquí solo he considerado al hombre físico; intentemos verlo ahora por el lado metafísico y moral.”<sup>9</sup> Se puede objetar que la comprensión puramente física del hombre lleva implícita la prohibición de asumir una perspectiva metafísica y moral pues los filósofos modernos postulan que todo intento de explicación que apele a otros principios es errónea. El principal defensor moderno de este argumento, como bien lo sabe Rousseau, es Hobbes; sin embargo, Rousseau parece no percatarse de que está incurriendo en una petición de principio. Si deseamos evitar atribuirle tan burdo error, debemos especular sobre las explicaciones posibles. Una posibilidad sería que él aceptara el dualismo cartesiano sobre la relación mente-cuerpo, aunque sea una aceptación limitada y provisional. Esto parece confirmarse con el argumento que ofrece inmediatamente después: tanto los animales como el hombre son máquinas y, por ende, parecerían ser explicables puramente desde los principios de la física-matemática. No obstante, lo que distingue al hombre del animal es su libertad para escoger entre lo que considera benéfico y nocivo, mientras que el animal vive por instinto y propiamente no elige. Esta libertad es un dato de la experiencia: sabemos que somos libres porque sabemos que elegimos. Hasta aquí parecería que Rousseau está aceptando la diferencia radical entre hombre y animal, pero en el siguiente párrafo nos ofrece otra perspectiva: “Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos, combina sus ideas hasta cierto punto, y el hombre no se distingue en cuanto a esto de la bestia sino en cuanto a lo más y lo menos... Por tanto, no es el entendimiento el que hace entre los animales la diferencia específica del hombre sino su cualidad de agente libre.”<sup>10</sup> Po-

**9** “Je n’ai considéré jusqu’ici que l’homme physique; Tâchons de le regarder maintenant par la côté métaphysique et moral.” Rousseau (OC III, 141).

**10** “Tout animal a des idées puis qu’il a des sens, il combine même ses idées jusqu’à un certain point, et l’homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins : Ce n’est donc pas tant l’entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l’homme que sa qualité d’agent libre.” (Ibíd.).

demos entender así que la perspectiva metafísica es necesaria y está justificada por el hecho de que no se puede explicar mediante leyes físicas la cualidad de agente libre, como el propio Rousseau lo afirma unas líneas después. Sin embargo, la diferencia con las doctrinas tradicionales estriba en que él considera que dicha cualidad no proviene de algún acto extraordinario como la creación divina, sino que aparece como resultado de la evolución natural paulatina. Por lo demás, también es consciente de que no está ofreciendo una explicación satisfactoria pues en el siguiente párrafo (Ibíd., 142) la abandona. En vez de enredarse en disputas sobre la diferencia entre animales y hombres, apela a otra cualidad del humano sobre la cual no puede haber controversia: la facultad de perfeccionarse. Hemos de entender que solo un agente libre es capaz de perfeccionarse y, por ende, si podemos constatar que el hombre se perfecciona nos vemos obligados a aceptar que es agente libre. La evidencia de que es capaz de perfeccionarse se manifiesta con toda claridad en la experiencia humana. Mientras que el animal es esclavo de sus instintos y pueden transcurrir siglos sin que sufra cambio alguno en su comportamiento, el hombre, al elegir una vía de comportamiento, inicia una innovación en su modo de ser, la cual puede ser benéfica o dañina. Por esto solo el hombre es capaz tanto de mejorar como de errar y hasta perder lo que había ganado. De esta manera, Rousseau recurre a un argumento a partir de la experiencia para justificar un fundamento metafísico independiente de la metafísica escolástica.

La idea de perfectibilidad de Rousseau es paradójica pues, según su argumento, debido a ella dejamos de ser animales tanto para bien como para mal. Es necesario analizarla con detenimiento, pero antes de entrar en los pormenores, puede ser útil tener presente el comentario sobre el uso de la palabra “perfectibilidad” de los editores de sus obras completas (OC III, 1318). En primer lugar, se trata de un *néologisme savant*, al parecer acuñado por Rousseau mismo cuando escribía este discurso (1754), pues esta palabra no aparece en la cuarta edición del *Dictionnaire de l'Academie* (1740) pero sí aparece en la quinta edición (1798) con el sentido que él le da aquí. Aparece, empero, usada por Turgot en 1750, y también en la *Correspondance littéraire* en 1755. Este texto casi parece una paráfrasis del de Rousseau. Si bien algunos de sus amigos (Grimm y Diderot) también usan el término, los editores conjeturan que Diderot podría haber sido el acuñador. En todo caso, como ellos mismos lo notan, Rousseau continuó usándolo años después, por ejemplo, en el *Emilio*, L. I. He incluido estas observaciones porque nos permiten ver a qué grado Rousseau está dispuesto a manipular el lenguaje<sup>11</sup> para hacer persuasiva una tesis, pues, en resumen, parece afirmar que

**11** Para la historia semántica de *perfection* véase el *Dictionnaire historique de la langue française* (Le Robert 2012).

progresar es degenerar. No obstante, no se trata meramente de un truco retórico sino de captar con la palabra “perfectibilidad” el movimiento dialéctico del término cuando se aplica a la naturaleza humana. La opacidad de la naturaleza humana requiere, para ser captada, de un término ambivalente. Asimismo, el sentido radicalmente problemático del progreso de las ciencias y las artes queda encapsulado en este “neologismo de sabios”. A continuación, cito *inextenso* el pasaje donde lo usa:

[...c'est la faculté de se perfectionner ;] faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toute les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce au bout de mille ans, ce qu'elle étoit la première année de ces mille ans. Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la Bête, qui n'a rien a acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme reperdant par la vieillesse ou d'autres accidents, tous ce que sa perfectibilité lui avoit fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la Bête même ? **Il serait triste pour nous d'être forcés de venir, que cette faculté distinctive, et presque illimité, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui la tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles, et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le Tiran de lui-même, et de la Nature.** (Rousseau OC III, 142)<sup>12</sup>

Para entender las implicaciones de este pasaje —de crucial importancia para comprender cabalmente la respuesta de Rousseau a la pregunta de la Academia de Dijon— es necesario llevar unos pasos más adelante la lógica de esta. Primero, debemos percatarnos de que la perfectibilidad es presentada como la nota fundamental de la naturaleza humana. Fundamental, porque, junto con la libertad,

**12** [...esta es la facultad de perfeccionarse.] facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla todas las otras, y reside en nosotros tanto en la especie como en los individuos; en cambio, un animal será, al cabo de unos meses, lo que será hasta el final de su vida, y la especie, al final de miles de años, lo que era al principio de esos miles de años. ¿Por qué solo el hombre está sujeto a devenir imbécil? ¿Se debe acaso a que de esta manera el hombre retorna a su estado primitivo, y que, mientras que la bestia, que nada ha adquirido y nada tiene por perder, permanece siempre en su estado primitivo, el hombre, perdiendo por la vejez o por otros accidentes todo aquello que la perfectibilidad le permitió adquirir recae así en [un estado] más bajo que la bestia misma? **Sería triste vernos forzados a convenir en que esta facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todos los malestares del hombre; que es ella la que nos saca, con la fuerza del tiempo, de esa condición original en la cual corrían los días tranquilos e inocentes; que es ella la que hace despuntar con los siglos las luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, y lo convierte a la larga en tirano de sí mismo y de la naturaleza.** (Las negritas no están en el texto original).

es lo que nos distingue del resto de los animales. Dicho de otro modo: si negáramos la tesis estaríamos obligados a aceptar que no podemos explicar el dato empírico (los animales no “progresan”) de la diferencia entre animales y humanos. Por tanto, es un fundamento ontológico. En segundo lugar, debemos enfatizar que la perfectibilidad, por ser dato ontológico, no es modificable: sin perfectibilidad no hay hombre. En los casos en que se puede apreciar su pérdida, tales como el advenimiento de algunas enfermedades mentales (por ejemplo, demencia y Alzheimer) o la senilidad, en efecto se constata que los enfermos ya no son plenamente humanos. En tercer lugar, dado que es dato ontológico, tampoco podemos evitar completamente sus consecuencias. Según Rousseau, el hombre está destinado tanto a inventar y desarrollar las artes y las ciencias como a padecer sus consecuencias. No hay, hasta donde entiendo el argumento, alguna estrategia gracias a la cual el desarrollo de las artes y las ciencias pudiera ser encauzado exclusivamente al bien humano. Todas las innovaciones científicas y tecnológicas tienen lo que hoy llamamos “consecuencias no intencionales.”<sup>13</sup> En suma: el progreso total es imposible; en el mejor de los casos, la humanidad mejora en algunos campos, pero también necesariamente empeora en otros. En el balance realizado por Rousseau, la tendencia es a la decadencia del humano, pero de esto me ocuparé un poco más adelante al comentar la nota IX del SD. Si bien esta tesis parecería conducir necesariamente al nihilismo porque crea la impresión de sostener la imposibilidad de orientar la vida por el bien verdadero y forzarnos a admitir, junto con Macbeth, que *Life is but a walking shadow, a poor player/ That struts and frets upon the stage, / And then is heard no more; it is a tale/ Told by an idiot, full of sound and fury, Signifying nothing* (Macbeth, Acto V, escena III, l., 17-28). Esta no es la conclusión a la que nos conduce Rousseau. Su tesis nos obliga a despertar del sueño (¿o pesadilla?) del progreso indefinido que nos llevará al paraíso en la tierra, nos obliga a ser verdaderamente realistas. Si despertáramos (cosa poco probable), le pondríamos mucha más atención a prevenir y limitar las consecuencias de la innovación tecnológica en vez de enajenarnos con cada novedad producida por los genios científicos y tecnológicos.<sup>14</sup> Por supuesto, para llevar a cabo un genuino “desarrollo sustentable” primero sería necesario que se diera una profundísima —e improbable— revolución política, la

**13** La llamada “revolución verde” es un ejemplo clásico de esto, pues al incrementar el rendimiento y la resistencia a las plagas de las plantas esenciales para la alimentación humana (trigo, maíz, arroz, sorgo) se evitaron las hambrunas que periódicamente asediaban a la población mundial, pero, al mismo tiempo, las nuevas variedades requerían el uso de pesticidas, fertilizantes y maquinaria especial para su producción, causando graves daños a los ecosistemas.

**14** Hans Jonas, en su obra *The imperative of responsibility* (Jonas 1984), es quien, en mi opinión, ha explorado más profundamente la posibilidad de poner en práctica esta consecuencia del análisis roussonian, si bien él se basa en la filosofía de Kant.

cual, a su vez, supondría que ya hemos sido educados por Rousseau. Pero esto es tema para otra ocasión.

En la siguiente etapa de su argumento, Rousseau se avoca a explicar la relación entre perfectibilidad y sociabilidad, etapa insoslayable porque la primera no es propiamente realizable sin la segunda. El salvaje solitario y feliz no necesita de las artes, pues es autosuficiente y aún no ha descubierto los usos del fuego ni ha aparecido el lenguaje. Si no es sociable por naturaleza, ¿qué lo mueve a buscar la compañía de otros? Rousseau procede a presentar su argumento de una manera que dificulta mucho seguirlo. En la primera parte ensaya con la posibilidad de explicar el surgimiento paulatino de la sociedad imaginando diversas posibilidades, pero todas ellas fracasan. En la segunda, recurre a una nueva estrategia para mostrarnos qué es lo que en efecto propicia que el salvaje salga de su abismal y feliz soledad. Cabe notar que la relación entre las dos partes tiene el propósito de forzarnos a aceptar que la única explicación posible es la ofrecida en la segunda. Veamos.

El problema por resolver es qué sucesos o accidentes podrían motivar al salvaje a salir de su estado natural dado que vive en la tranquilidad e inocencia de una armonía con la naturaleza. Sus fuerzas y facultades son las necesarias para sobrevivir en un ocio perpetuo. Como acabamos de ver, lo único que lo podría motivar para salir de este estado prácticamente indistinguible del de los animales es su perfectibilidad natural, pero este es un don que requiere algún estímulo externo para manifestarse. Rousseau insiste en que, careciendo de curiosidad natural, el salvaje solo sería movido a salir de su vida rutinaria si ocurre algún cambio radical en su entorno. Él imagina dos posibilidades: (a) que, al descubrir fortuitamente el uso del fuego, hubiera aprendido a fabricar instrumentos y con ellos comenzase a alterar su relación natural con el entorno. Su dieta cambiaría, pues ahora puede ingerir cosas que sin ser cocidas no podría aprovechar. Al cambiar su dieta cambia su constitución y su modo de vida. Sin embargo, el propio Rousseau nos muestra lo improbable de esta versión de la salida del estado de naturaleza, pues implica que el salvaje tiene capacidades tales como la previsión del futuro, el conocimiento de la relación de causa y efecto, y, sobre todo, que ya razona. Por ejemplo, aunque fortuitamente hubiera encontrado una rama encendida por un rayo, ¿qué lo movería a desear conservarla y utilizarla para cocer alguna cosa, puesto que carece por completo del conocimiento de la causalidad requerido para abandonar su dulce ocio y dar inicio a las artes? La segunda posibilidad (b) es imaginar que la combinación de cambios climáticos e incremento demográfico haya conducido a una sobrepoblación en la cual el salvaje se ve obligado tanto a cooperar con otros como a pelear con ellos. Sin embargo, siendo solitario e incapaz de comunicarse con otros, es improbable o casi imposible la cooperación; por otra parte, confrontar solitariamente a otro no es la solución



óptima para obtener alimentos. Además, que los salvajes entren en lucha unos con otros (como lo supone Hobbes) es contrario a la hipótesis de que por naturaleza es bueno y pacífico. La violencia no es el estado de naturaleza. Rousseau también muestra cómo el surgimiento de la agricultura no puede haber ocurrido en la transición del estado natural al civilizado pues esta también supone que el salvaje ya posee un grado de desarrollo técnico y social, es decir, que ya no era salvaje cuando comenzó a sembrar, etc. Ambos argumentos son reforzados con la aporía del nacimiento del lenguaje: el lenguaje supone la existencia de la sociedad y la sociedad la del lenguaje, puesto que para que nazca el lenguaje debe haberse abandonado el modo de vida nómada y establecido algún tipo de comunidad primitiva como la familia. De no ser así, no habría necesidad de comunicarse. Rousseau profundiza la aporía mostrando que el lenguaje solo puede nacer cuando la relación entre el fonema y la cosa que nombra se establece de manera duradera y comprensible para todos. Esto ocurriría en la etapa que podríamos llamar “deíctica” en la cual la cosa apuntada con el fonema está presente ante los interlocutores. Nos topamos con la aporía fundamental cuando intentamos explicar el origen de los universales en la mente del salvaje quien solo tiene experiencia de conocer particulares. Expresado brevemente: el salvaje no hace epistemología. (OC III, 150-151) Rousseau parece alzar los brazos al cielo y resignarse a conceder que no hay explicaciones satisfactorias del origen del lenguaje, pues dice:

Quant à moi, effrayé des difficultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les Langues ayent pû naître, et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre, la discussion de ce difficile Problème, lequel a été le plus nécessaire, de la Société déjà liée, à l'institution des Langues, ou des Langues déjà inventées, à l'établissement de la Société. (OC III, 151)<sup>15</sup>

Sabemos que esta no es su última palabra al respecto pues, posteriormente, retomó el asunto en su *Ensayo sobre los orígenes del lenguaje*, pero examinarlo rebasaría los límites de este trabajo.

Las consecuencias de esta aporía para el argumento de Rousseau serían fatales si no pudiera encontrar la manera de despejarla. Si fuera incapaz de explicar la salida del salvaje del estado de naturaleza, tampoco podría mostrar el origen de la desigualdad. Pero sí encontró la salida. La solución consiste en lo siguiente:

**15** En cuanto a mí, espantado por las dificultades que se multiplican, y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer y establecerse por medios puramente humanos, le dejo a quien desee emprender la discusión de este difícil problema, averiguar qué ha sido lo más necesario, [ir] de la sociedad ya establecida a la institución de las lenguas, o de las lenguas ya inventadas al establecimiento de las sociedades.

primero, se requiere que algo innato en el salvaje solitario y nómada logre sacarlo de su aislamiento y abra la posibilidad de la sociabilidad; segundo, esto no debe involucrar el uso de la razón. Rousseau muestra que la compasión (la *pitié*) es precisamente la pasión requerida. El salvaje por naturaleza siente compasión cuando percibe el sufrimiento ajeno y se ve movido a ayudarlo y protegerlo. Este sentimiento, empero, supone que es capaz de percibir al otro como semejante a pesar de que solo se lo encuentre esporádicamente y carezca de vínculos estables con él o ella. La compasión, nos dice, es oscura y vívida en el salvaje, clara y débil en el civilizado. La compasión requiere la colaboración de la imaginación y no involucra a la razón. En efecto, argumenta Rousseau, en nuestra propia experiencia podemos constatar que la gente sencilla y de buenos sentimientos está más dispuesta a ayudar a otros, por ejemplo, cuando interviene para separar a los riosos, mientras que los más racionales (y egoístas) por prudencia se alejan del altercado. Esta comprensión de la compasión es de central importancia para entender el argumento sobre las ciencias y las artes pues implica que entre más civilizados somos más egoístas. Rousseau muestra esta consecuencia contrastando al salvaje compasivo con el filósofo, cuya indiferencia al sufrimiento de otros es alabada por Lucrecio y recomendada por los estoicos. Con gran ironía dice: “Se puede, con completa impunidad, destripar a un semejante bajo su ventana [del filósofo] quien solo ha de taparse las orejas con las manos y argumentar consigo mismo un poco para impedir que la naturaleza, que se rebela en su contra, lo lleve a identificarse con aquel que asesinan” (OC III, 156).

Aunque la compasión es la clave necesaria para explicar la salida del estado de naturaleza, no es suficiente, porque solo con ella sería imposible explicar el nacimiento de la violencia y la agresividad que también caracterizan el estado post natural. Para complementar esta pasión ahora Rousseau encuentra en el amor la segunda clave. Lo describe así:

Parmi les passions qui agitent le cœur de l’homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l’autre, passion terrible qui brave tous les dangers, renverse tous les obstacles, et qui dans ses fureurs semble propre à détruire le Genre-humain qu’elle est destinée à conserver. Que deviendront les hommes en proie à cette rage effrénée et brutal, sans pudeur, sans retenue, et se disputant chaque jour leurs amours au prix de leur sang ?<sup>16</sup> (OC III, 157)

**16** Entre las pasiones que agitan el corazón humano, hay una ardiente, impetuosa, que hace un sexo necesario al otro, pasión terrible que desafía todos los peligros, sobrepasa todos los obstáculos, y que en sus furiosos parece más propia para destruir al género humano al cual está destinada a conservar. ¿Qué devendrán los hombres sometidos por esta rabia desenfrenada y brutal, sin pudor, sin moderación, que se disputan diariamente sus amores al precio de la sangre?

Es evidente la analogía entre la perfectibilidad y el amor en cuanto pasiones antropogénicas. En el amor está la raíz del odio y de la violencia. Rousseau distingue entre el amor físico y el amor moral. El primero es el deseo de un sexo por unirse al otro, el moral es el que determina este deseo y lo fija en un solo objeto exclusivamente. El primero es experimentado por el salvaje de manera pasajera al toparse con el otro sexo; el deseo de reproducirse conduce al deseo de poseer exclusivamente, siendo así la raíz de lo que será la propiedad privada. Cabe destacar que el amor moral solo existe una vez instaurada la sociedad, pues sin la presencia continua de los amantes rivales en el mismo sitio no tendría las consecuencias funestas. La compasión, en cuanto promotora de y promovida por la imaginación, se conjuga con el amor para sacar de su aislamiento pacífico al salvaje. Así, amor y odio son verso y anverso de una misma pasión, la cual en sus inicios es débil e infrecuente y pacífica pero conforme se desarrolla la sociedad se convierte en frenética y peligrosa. La dualidad del amor hace necesaria la ley para controlar su violencia, pero, precisamente porque en su raíz está el amor/odio, la ley es inevitablemente insuficiente para someter a las pasiones. Asimismo, esta comprensión del amor ayuda a entender por qué es erróneo ver en Rousseau al padre del romanticismo y el idealista político que ofrece las bases teóricas para una revolución cuyo lema es “libertad, igualdad, fraternidad” las cuales presuponen una filantropía ajena a toda misantropía.

A modo de conclusión, expondré brevemente la relación entre la crítica al desarrollo de las artes y las ciencias y la comprensión de la naturaleza humana recién explicada. Me basaré en la nota IX del SD, porque en ella Rousseau hace un balance de los beneficios y maleficios de la civilización estrechamente vinculada con las nociones expuestas en su primer discurso. La lógica general de su crítica tiene como base la comprensión de la naturaleza prístina del hombre y el desarrollo de las necesidades. El salvaje tiene pocas necesidades y encuentra fácilmente la manera de satisfacerlas, el civilizado jamás está satisfecho porque sus necesidades artificiales se expanden al ser satisfechas y producen nuevas al infinito. Esta comprensión de la relación entre deseo, necesidad y satisfacción es diametralmente opuesta a la de Hobbes, quien define la felicidad precisamente como la capacidad de satisfacer las necesidades surgidas de nuestros deseos constantemente cambiantes. Esta es la oposición radical entre el ideal burgués y el ideal natural, respectivamente. Hobbes alaba el cambio y la innovación constantes, Rousseau las deplora. Para apoyar su argumento aduce evidencias difíciles de negar en su época e imposibles de ignorar en la nuestra. Todos los grandes esfuerzos y obras, nos dice en la nota IX, han contribuido poco al bienestar humano pues son producto de la vanidad y orgullo, no del deseo de beneficiar a otros. Las sociedades ofrecen mayores oportunidades para enriquecerse a costa del mal de otros. Secretamente todos desean el mal de otros que resulte en pro-

vecho propio. La sociedad premia la hipocresía, el engaño y la traición. Es poderoso quien puede dañar a otros impunemente. La civilización es la promotora del mal: todo cuanto produce nos daña y nos envilece, nos debilita y enferma. Ejemplifica estas tesis señalando que las guerras enriquecen a los proveedores de bienes y servicios mientras los soldados padecen privaciones y enfermedades mal atendidas; que en el comercio marítimo perecen anualmente multitudes de marineros por naufragios, enfermedades, hambre y exceso de trabajo; cada naufragio alegra a quienes salen beneficiados por las pérdidas que otros sufren; que en el incendio de Londres perdieron la vida y sus habitaciones decenas de miles, pero unas diez mil familias se enriquecieron fabulosamente; que el lujo produce muchos más males que bienes tanto para los pobres como para los propios ricos; que las artes son más lucrativas entre más inútiles. A esta lista añade otra enfocada a la infelicidad de las relaciones matrimoniales basadas en el afán de lucro y codicia tanto de los padres como de las propias parejas; sinnúmero de matrimonios son formados por hombres y mujeres que producen la infelicidad recíproca. También observa que las grandes turbas de nómadas asiáticas, carentes de códigos legales y principios morales, han logrado conquistar a los pueblos civilizados de Europa en múltiples ocasiones. En suma, las artes y las ciencias nos depravan, y la civilización nos degenera.

Rousseau mantiene que su propósito no es denigrar las ciencias y las artes sino defender la virtud. Ante una crítica tan feroz ciertamente es difícil creerle. Sin embargo, el examen realizado en este trabajo sobre los fundamentos de la comprensión roussoniana de la naturaleza humana nos obliga a aceptar que no podemos deshacernos de su crítica a la civilización meramente atribuyéndole una misantropía exacerbada. Es necesario reconocer su realismo y reflexionar sobre las implicaciones de sus enseñanzas. Quien mire a su alrededor y a sí mismo difícilmente podría negar que las sociedades hiperconsumistas en las que vivimos no están pobladas por gente desbordante de felicidad, ni que vivimos en naciones donde el crimen, la violencia y la injusticia ya hayan desaparecido. Tampoco podemos recurrir al subterfugio de que el pensamiento de Rousseau es utópico y, por eso, al usarlo como paradigma para juzgar nuestro mundo salimos tan mal parados. Su rigor argumentativo impide una salida tan fácil. Hemos de reconocer que la crítica de Rousseau erradica la fe en el progreso que aún domina en muchos ámbitos académicos, económicos y políticos. Su radicalidad es un desafío insoslayable, un constante acicate contra nuestro sonambulismo dogmático. Queda en pie, empero, la pregunta que necesariamente acompaña a la de su respuesta a la de la Academia de Dijon: si Rousseau tiene razón, si el progreso nos degenera, ¿qué debemos y podemos hacer?

## V

### Reflexión final

No pretendo, al expresar mis opiniones sobre la crítica de Rousseau a las artes y las ciencias, que sean válidas para la totalidad de su pensamiento pues, como ya lo he mencionado, uno de los temas insoslayables no ha sido examinado: el proceso de autoconocimiento y sus implicaciones para la conducta de la propia vida, cual lo expone en sus *Ensueños del paseante solitario*. O, para decirlo de manera positiva, mis reflexiones son las suscitadas por los argumentos que he examinado en este trabajo.

La crítica de las artes y las ciencias socaba las premisas fundamentales de la Ilustración: el progreso de la razón destruye al hombre. A partir de la crítica de Rousseau, la Modernidad se tambalea como edificio carente de cimientos. La propaganda del progreso penetra hasta nuestra médula avasallándonos día y noche en todas las formas imaginables: la publicidad comercial, política y económica, diseñada para inducir conductas propicias para el consumismo, los sistemas de educación tanto pública como privada que carecerían de sentido si se cancelara la fe en el progreso, la enajenación inherente en el modo de trabajo contemporánea. A pesar de todo esto, no se ha logrado (aún) la homogenización absoluta de las conciencias humanas. Somos profunda e infelizmente modernos, pero nos aferramos a la fantasía del triunfo de la ciencia y la tecnología sobre la naturaleza. Fascinados por la propaganda de la Modernidad, mantenemos la creencia en que el progreso nos llevará al paraíso terrenal: creemos que la abundancia sin límite, la salud universal y la paz ya se vislumbran en el horizonte de la biomáquina producida por la bioingeniería. Predomina el triunfalismo de la Ilustración, pero también hay reductos de herejes de la modernidad profiriendo advertencias, desoídas como apocalípticas, sobre la destrucción de los ecosistemas y la fragilidad del “orden” globalizador producido por el capitalismo. Vivimos en la angustiante esquizofrenia llamada “postmodernidad.” En suma, **senti-**  
**mos** la validez de la crítica de Rousseau.

Para nuestro gran desconsuelo, la crítica de Rousseau no ofrece fórmulas fáciles para escapar de la modernidad. Su concepción de la naturaleza humana, como hemos visto, nos prohíbe creer en la posibilidad de un perfeccionamiento del humano sin ambivalencias. Sin embargo, su realismo no conduce necesariamente al nihilismo. La consecuencia práctica fundamental de las enseñanzas de los dos discursos es que, al volvernos conscientes de los peligros inherentes en la proliferación de las ciencias y las artes, vigilemos con mucho mayor cuidado su divulgación y sus aplicaciones. Necesitamos inventar un nuevo sistema económico cuya finalidad sea la opuesta a la del capitalismo: producir lo mínimo posible para vivir una vida sencilla, en comunidades autónomas y pequeñas. Esta transformación, por supuesto, nos parece tan ingenua como imposible. Pero

al rehusarnos a tomar en serio las enseñanzas de Rousseau confirmamos involuntariamente la verdad de su comprensión de la naturaleza humana. La profunda e improbable revolución requerida para liberarnos de la infelicidad burguesa llevó a Rousseau a proponer otra salida, asequible solo para el individuo, la del hombre solitario y aislado descrita en sus *Ensoñaciones del paseante solitario*, el único que puede ser feliz en un mundo dedicado al progreso de las artes y las ciencias. ■

## Referencias

- Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jonas, Hans. 1984. *The imperative of responsibility*. Chicago: Chicago University Press.
- Manent, P. 1977. *Naissances de la politique moderne*. París: Gallimard.
- Manent, P. 2014. *Montaigne, La vie sans loi*. París: Flammarion.
- Melzer, M. A. 1990. *The natural goodness of man*. Chicago: Chicago University Press.
- Rousseau, J. J. 1964. *Ouvres complètes* (OC). Vol. III. París: Gallimard.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural right and history*. Chicago: Chicago University Press.