BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Universidad de Valladolid

El bosque rousseauniano: belleza y dignidad moral. Jean Jacques Rousseau y la dimensión inter-específica de los problemas ambientales

Fernando Calderón Quindós

Tesis de Doctorado

Facultad de Filosofía y Letras

Director: Dr. D. Alfredo Marcos

2004

Tesis doctoral

BIBLIOTECA VIRTUAL

El bosque rousseauniano: belleza y dignidad moral

Jean Jacques Rousseau y la dimensión inter-específica de los problemas ambientales

Fernando Calderón Quindós
Bajo la dirección de: Dr. Alfredo Marcos
Universidad de Valladolid
Departamento de Filosofía

A mis padres,
con todo afecto

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

ÍNDICE

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Introducción 11

Primera parte: Lectura medioambiental del «Discurso sobre la desigualdad»

Capítulo primero
El «Discurso sobre la desigualdad»: una Teodicea 21
1.1. La desconfianza en la razón 21
1.2. La bondad de Dios y el problema del mal: entre la incredulidad filosófica y la devoción cristiana 28
1.3. La solución al problema del mal y el desenlace de la Teodicea 34

Capítulo segundo
Clasificaciones y significaciones del estado de naturaleza 45
2.1. ¿Verdad histórica o hipótesis lógica? 45
2.2. ¿Universal o parcial? Estado de *pura* naturaleza y estado de naturaleza 53
2.3. La aparente eternidad del estado de *pura* naturaleza 59

Capítulo tercero
El estado de *pura* naturaleza 67
3.1. Descripción 67
3.1.1. El bosque originario. El reflejo de África 67
3.1.2. El continente originario 78
3.1.3. Atmósfera del estado de naturaleza 88
3.2. Normatividad 101
3.2.1. La comunidad sensible 101
3.2.2. El contrato *natural* 105

Capítulo cuarto
Del estado de *pura* naturaleza a la sociedad civil 113
4.1. Fin del contrato *natural* 113
4.2. Del contrato *natural* al contrato social. Apertura de la sociedad civil 119
4.3. Las revoluciones de la agricultura y de la metalurgia 123

Segunda parte: Los animales y las plantas

Capítulo primero
Presente de los bosques 133

Capítulo segundo
Consideración moral de los animales 143
2.1. Jean Jacques y los animales 143
2.2. Fenomenología del comportamiento animal 156
2.3. El derecho de no ser maltratado inútilmente 170

Capítulo tercero
Interés de la naturaleza vegetal 189
3.1. La botánica: última afición de Jean Jacques 189
3.2. Sentido íntimo de la botánica 196
3.2.1. Gusto natural por la botánica: pereza, paseo, soledad y salud 196
3.2.2. La botánica: pasión necesaria 208
3.3. Observación de la naturaleza vegetal y moral estética 220

Conclusión 237

Apéndice 245

Bibliografía 253

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Introducción

BIBLIOTECA VIRTUAL

"La filosofía se ha ocupado muy poco del hombre fuera del hombre, y no ha examinado más que superficialmente y casi con una sonrisa de desdén las relaciones del hombre con las cosas y con la bestia, que a sus ojos no es más que una cosa. Pero ¿no hay aquí abismos para el pensador? [...]. Existe en las relaciones del hombre con las bestias, con las flores, con los objetos de la creación, toda una gran moral todavía apenas vislumbrada, pero que acabará abriéndose paso y que será el corolario y el complemento de la moral humana"[1]. Estas palabras no pertenecen a Rousseau; las escribió Victor Hugo el 11 de agosto de 1843 en una pensión de Pamplona. Se las inspiró un suceso que había tenido lugar la madrugada del día anterior, una vez que al montar en una diligencia tirada por cuatro parejas de mulas, observó la brutalidad con que los postillones las hostigaban. El traqueteo del carruaje, las formas aún desvaídas del campo, el cansancio, el frescor de la madrugada provocaron el ensueño del poeta. La experiencia ensoñadora de Victor Hugo nos recuerda a la del propio Rousseau, trae a nuestra memoria la memoria de Jean Jacques. Los estímulos son otros, pero la experiencia ensoñadora permanece intacta. Vemos a Rousseau tendido sobre su barca, con los ojos vueltos al cielo en medio del lago de la isla de Bienne; lo vemos en la orilla de ese mismo lago, con la mirada fija y el oído atentos en el compás y el rumor de las aguas; dirigimos nuestra

[1] V. Hugo, *Los pirineos,* Palma de Mallorca, Olañeta, 2000, pp. 118-119, trad. de Victoria Argimón.

mirada al bosque y su imagen aparece de nuevo: esta vez no es el agua; es el aspecto risueño de cuanto le rodea lo que le devuelve a la ensoñación: es la belleza de las flores que encuentra a su paso, es el murmullo delicioso de la floresta, es el viento que agita suavemente las ramas de los árboles.

La naturaleza es el lugar de la felicidad y del reposo, y Rousseau no olvida dar las gracias a Dios por ello. Entre Dios, la naturaleza y Jean Jacques hay un vínculo personal, hay una vivencia íntima expresada en el lenguaje de la ensoñación y que se repite como una especie de tradición sentimental en el corazón de los románticos posteriores. Con acierto, la crítica ha visto en Rousseau al precursor del romanticismo. A él se le reconoce el mérito de haber redescubierto la naturaleza; de haberla convertido para el hombre en lugar de consuelo y asilo. Pero la relación de Rousseau con la naturaleza, tanto con la naturaleza sensible como con la vegetal, supera el marco de esta crítica y lega un tributo aún mayor del que supieron recoger sus acólitos románticos. Rousseau –y esta es mi tesis– convierte la naturaleza en un espacio nuevo de reflexión moral, anticipa con extraordinaria lucidez algunos de los contenidos fundamentales de nuestra ética del medio ambiente. No quiero decir con ello que esta tesis sea enteramente novedosa; tan sólo que reúne algunas reflexiones sobre una materia escasamente tratada. Desde que en 1978 Marcel Schneider publicara su obra *Jean-Jacques Rousseau y la esperanza ecologista,* el filósofo suizo no ha dejado de ser aplaudido como padre de la ecología moderna. Sin embargo, su obra ha recibido en manos de esta disciplina un tratamiento más bien superficial, relegándola a simple contrapunto retórico del progreso tecno-científico o tentativa desesperada de retorno a la naturaleza.

Rousseau como nostálgico de un paraíso perdido, Rousseau como proponente de una utopía vegetal; a eso parece reducirse su aportación, a la propia de un hombre iluminado que intuye el peligro y avisa. El Rousseau profeta suplanta en esta visión al Rousseau filósofo, y ésta es seguramente una de las razones por las que su obra apenas ha merecido la atención de la ética ambiental. Quiero destacar aquí una segunda razón, a saber: la inserción de su pensamiento en la doble tradición contractualista y judeo-cristiana. Como es sabido, la ética ambiental ha surgido en parte como respuesta superadora de ambas tradiciones, y Rousseau no fue ajeno a ninguna de ellas. Proponer al autor de *El contrato social* y de *La profesión de fe* como precedente histórico de la ética del medio ambiente exige pues una explicación, y ésta se encuentra a mi juicio en su concepto de *estado de naturaleza.* Al igual que en el resto de las ficciones políticas ideadas por la escuela iusnaturalista, el estado de naturaleza ejerce en el interior del *Segundo Discurso* la función de hipótesis normativa.

Sin embargo, la hipótesis rousseauniana integra una particularidad, ya que preserva su valor normativo allí donde las demás ficciones pierden su eficacia: en el ámbito de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. La ética ambiental desconoce este punto, razón por la cual el pensamiento del ginebrino no ha sido exceptuado de su crítica a los teóricos contractuales. Por otra parte, Rousseau es un autor de fe cristiana, pero su firme creencia en la bondad de Dios le impide respetar la literalidad del *Génesis,* y le impele a proponer un estado originario en el que la superioridad del hombre y su posición de privilegio son anuladas o significativamente mitigadas.

Hay aún otra razón íntimamente relacionada con esta última. La crítica atribuye al derecho natural moderno una comprensión de la naturaleza en la que lo humano constituye el único elemento referencial. Estamos de acuerdo con la crítica, pero nos parece que de esta comprensión restrictiva debería exceptuarse el concepto de naturaleza presente en el *Segundo Discurso.* Rousseau añade al elemento humano de la hipótesis el elemento excluido de la naturaleza no humana y, en consecuencia, incorpora esta última en el marco prescriptivo de la ley natural. Jean Jacques, por cierto, no pudo llevar a cabo esta incorporación de forma inmediata, sino sólo después de haber eliminado los prejuicios que identificaban esa parte agregada de la naturaleza con un lugar hostil contrario a la vida. Que Rousseau eligiera el bosque como entorno único del estado de naturaleza no debe parecer anecdótico: no lo es en absoluto desde el punto de vista de su propia antropología, y no debería serlo desde el punto de vista de la ética ambiental. El *Segundo Discurso* proporciona del bosque una percepción radicalmente nueva, alejada de los tópicos populares, y en la que los componentes positivos prevalecen sobre los negativos. Pues bien, según esta caracterización, el salvaje no habría tenido necesidad de construir su universo moral de espaldas a la naturaleza, sino que habría establecido con ella una suerte de alianza o *contrato natural* satisfactorio para ambos. Al remontarse al estado de naturaleza, Rousseau descubre un hecho clave: que la génesis de la moral no es exclusivamente humana, y puesto que el origen expresa un *deber ser,* toda moral excluyente tendrá que ser necesariamente incompleta o injusta.

Dos observaciones se extraen de este examen: que ninguna de las tres razones es consistente ni refleja con fidelidad el pensamiento de Jean Jacques, y que nuestra réplica a las mismas justifica la lectura de su obra desde la perspectiva que hemos elegido. Rousseau se apropió de las herramientas conceptuales diseñadas por el iusnaturalismo y las dotó de una significación inédita; no negó las funciones con que habían sido concebidas, sino que les proporcionó un objeto nuevo. Está contribución habría debido ser suficiente para

reconocer a Rousseau un lugar destacado en la ética ambiental, pero el ginebrino no se conformó con poner en manos de esta disciplina las herramientas y el objeto que le hacían falta. Además puso en relación aquéllas con éste, utilizó la hipótesis del estado natural para criticar las relaciones entre el hombre civil y la naturaleza. La gran moral demandada por Victor Hugo en pleno apogeo del romanticismo, encuentra en la obra del ilustrado Jean Jacques uno de sus primeros esbozos. Rousseau llevó a cabo como filósofo la reflexión ética de nuestras relaciones con los animales y con las plantas, y asumió como hombre los resultados prácticos de dicha reflexión. Ciertamente, Jean Jacques tuvo sus debilidades, y Rousseau no fue nunca el San Rousseau de Georges Sand. Aún así, algunos de sus detalles biográficos y muchas de sus estampas literarias constituyen ejemplos preciosos de la "gran moral".

Lo expuesto arriba se articula en este trabajo en dos partes. La primera parte está dividida en cuatro capítulos y utiliza como material casi exclusivo el *Discurso sobre la desigualdad;* la segunda parte integra tres capítulos y utiliza tanto las obras biográficas de Rousseau (*Confesiones, Ensoñaciones, Diálogos*) y su correspondencia privada como sus principales obras de contenido político, pedagógico y moral (*Emilio, La nueva Eloísa, Contrato Social, Proyecto de constitución para Córcega, Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*). Se entenderá, no obstante, que el *Contrato Social* no tenga en esta ocasión el protagonismo acostumbrado. Este trabajo se ocupa de aquello que Victor Hugo calificó de "corolario y complemento de la moral humana", y no de la moral entre los hombres. El tema no es en esta ocasión el de las relaciones del hombre con el hombre, sino el de las relaciones del hombre con la naturaleza, con los animales y con las plantas.

El primer capítulo revisa el concepto de estado de naturaleza propuesto por Rousseau. Este concepto es, de una forma implícita, la revisión personal de su propio credo y, de una forma explícita, la revisión de las teorías iusnaturalistas anteriores. Para el iusnaturalismo, la lectura del *Génesis* arroja una consecuencia: que el hombre es naturalmente malo. Para Rousseau, su creencia en la bondad de Dios arroja la consecuencia contraria: que el hombre es naturalmente bueno. Esta consecuencia tiene con respecto a la primera la ventaja de ser lógicamente innegable, pero la desventaja a su vez de estar contrariada por la experiencia. Rousseau propuso una solución tan osada como audaz: desestimar el relato del *Génesis* y explicar la maldad del hombre como producto de la historia. De este modo, lograba salvaguardar su creencia en la bondad de Dios y poner fin a un fraude antropológico. Acto seguido, emprende una labor de restaurador. Busca y cree encontrar aquellos trazos originales del

hombre que habían sido falsificados por la filosofía precedente. Detrás de la razón descubre la sensibilidad; detrás de la sociabilidad descubre la condición solitaria; detrás del amor propio descubre el sentimiento de la piedad. Rousseau acababa de recuperar la verdadera imagen del hombre de la naturaleza, y éste aparecía como un ser bueno, sensible y solitario. Pero el hallazgo antropológico no era suficiente. La bondad de Dios sólo podía resultar creíble si esa imagen del hombre podía concebirse como real, si existía algún lugar capaz de constituirse en condición de posibilidad de su existencia. El hallazgo antropológico reclamaba pues un hallazgo ecológico y, como veremos, Rousseau dio con él en los bosques del continente africano.

El segundo capítulo tiene como objeto determinar el estatuto, los tipos y los significados del estado de naturaleza. Inicio el apartado revisando un tópico de la crítica rousseauniana. Casi de forma unánime se considera que el estado de naturaleza de Rousseau es una pura hipótesis lógica ideada para dar respuesta a una cuestión de derecho. No me opongo a esta lectura, pero me parece que debe ser contemplada a la luz de las inquietudes religiosas de su autor. A mi juicio, Rousseau creyó que su estado de naturaleza armonizaba ejemplarmente con su idea de un dios bueno y justo y que, en consecuencia, resultaba más verosímil que el relato mosaico. Los atributos divinos permiten extraer una característica del estado de naturaleza: su universalidad. Rousseau no trató este asunto, pero la característica de la universalidad aparece implícita en la siguiente fórmula: *un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás.* Otra característica llama nuestra atención en este apartado: la concepción del tiempo que subyace en el estado de naturaleza. Con independencia de su duración real, el tiempo es concebido aquí como un “estar” o “presente perpetuo”. La impresión de eternidad que crea en el lector es inmediata pero ¿por qué Rousseau deseó provocar este efecto? Sugiero distintas razones, y me detengo en la que me parece más importante: la concepción del tiempo responde al intento de extraer de la condición originaria del hombre los verdaderos principios del derecho natural.

He dividido el tercer capítulo en dos secciones, una descriptiva y otra normativa. Por varias razones, este apartado me parece el centro de la tesis en su primera parte. En la primera sección reconstruyo el escenario del estado de naturaleza. La crítica identifica el bosque con un telón de fondo improvisado por la imaginación rousseauniana. En mi opinión, el bosque no es ni un elemento accesorio de la hipótesis ni una expresión precoz del espíritu romántico. Al contrario: el bosque es el escenario insustituible que reúne los estímulos que determinan y preservan la originaria simplicidad del salvaje. Pero Rousseau no piensa en cualquier

bosque. El del hombre natural debe ser un bosque pródigo y de clima cálido, un bosque que Rousseau va a situar en el continente originario. La lógica de su imaginación exigía este escenario, y Rousseau se esforzó en hacer ver que la ciencia lo convalidaba. Puso el acento en la prodigalidad. Sin ella, el estado de naturaleza rousseauniano habría coincidido en su color y tono con las ficciones anteriores de la escuela iusnaturalista; con ella, acoge en su normatividad el elemento inédito de la naturaleza no humana.

En la segunda sección se revisa precisamente el valor normativo que la crítica concede al estado de naturaleza rousseauniano, y se propone una interpretación personal acorde con las preocupaciones ambientales contemporáneas. El hombre natural es presentado aquí como miembro de una comunidad sensible en la que el orden y el equilibrio aparecen garantizados por dos factores: el factor sustentante del bosque común, y el factor vinculante e igualitario de la sensibilidad. Desde un punto de vista fenomenológico, el hombre natural es uno más entre las especies animales. Sin embargo, es libre, y es esta diferencia específica la que nos va a permitir entender las relaciones entre el salvaje y la naturaleza como si hubieran resultado de un contrato. A este contrato lo hemos llamado *natural.* Los términos del mismo exigirían por parte de la naturaleza el compromiso de mantener las condiciones de prodigalidad, y, por parte del hombre, el compromiso recíproco de disponer de los bienes naturales con moderación y parsimonia. No sólo eso: el contrato natural constituiría además el ámbito de aplicación prescriptiva de la ley natural, ley que obligaría al salvaje a no hacer daño a ningún miembro de la comunidad sensible.

El cuarto y último capítulo de la primera parte resume los episodios que jalonan el relato del *Segundo Discurso,* desde la ruptura del contrato natural hasta el establecimiento del contrato social. Rousseau identifica el desenlace de su relato con un nuevo estado de naturaleza. El interés de este apartado estriba en ver que dicho estado puede predicarse tanto del hombre como de la naturaleza, ya que ésta parece recuperar su aspecto plano y uniforme, si bien que exento esta vez de la riqueza originaria.

En la segunda parte de la tesis se opera un tránsito del pasado al presente, del tiempo del relato imaginado al tiempo de la experiencia actual de Rousseau. En la primera parte ampliamos el aspecto normativo del estado natural rousseauniano a las relaciones del salvaje con la naturaleza. Asumimos esta ampliación como una hipótesis, y el objetivo de la segunda parte es buscar su confirmación. El éxito de nuestra hipótesis dependerá de la respuesta que demos a

esta pregunta: ¿Censuró Rousseau las relaciones del hombre civil con la naturaleza? Creemos que sí.

El primer capítulo retoma el interés por el bosque. En el espacio de la ficción el bosque era el entorno único, el lugar de la comunidad sensible y el marco físico del contrato natural; en el tiempo de Rousseau el bosque ha perdido ya su valor de entorno único, y el contrato natural de la naturaleza con el hombre ha sido reemplazado por el contrato social del hombre con el hombre. Esta sustitución supone una reducción del espacio moral, cuyos límites no excederán ahora el ámbito propiamente humano de la polis. En la defensa que Rousseau hace de los bosques se observa la tendencia contraria. Rousseau convierte la naturaleza en un espacio de reflexión moral y política, en una parcela de interés práctico que exige del hombre virtudes como el cuidado, la prudencia o la previsión. Pero además el bosque es el refugio de muchos animales y plantas, y Rousseau atribuyó a aquéllos una consideración moral, y a éstas un valor estético. Los animales y las plantas son, respectivamente, la materia de la que se ocupan los dos capítulos que siguen.

El primero tiene por objeto demostrar que Rousseau reconoció a todo ser sensible el derecho de no ser maltratado inútilmente. Comienzo el apartado reflejando la naturaleza de las relaciones que nuestro filósofo mantuvo con los animales. Rousseau asume para con ellos el papel de amigo benefactor y nos invita a entender dichas relaciones como resultantes de un contrato. Por éste, el individuo Jean Jacques se compromete a la beneficencia a cambio de que el animal reconocido le testimonie su agradecimiento. A continuación, enumero y desarrollo las reflexiones que Rousseau dedicó al comportamiento animal. En ellas, se observa no sólo la superación del burdo mecanicismo cartesiano, sino el reconocimiento de facultades que la filosofía había identificado históricamente con la naturaleza humana. En último lugar, opongo el pensamiento de Rousseau a dos presupuestos filosóficos: uno que niega a todo ser no racional el rango de paciente moral, y otro que niega a todo ser incapaz de asumir obligaciones la posibilidad de constituirse en sujeto de derecho. Esta doble negativa es, en nuestra opinión, la que nos permite entender la obra del autor ginebrino como un sólido precedente de la ética ambiental.

El último capítulo tiene por objeto exponer los diversos significados que Rousseau atribuye a las plantas. Para empezar, introduzco al lector en la afición botánica de Rousseau, ciencia que practicó en los últimos años de su vida. A grandes rasgos, Rousseau encuentra en las plantas una doble significación: en un sentido personal, la planta funciona como un recordativo del pasado, un

consuelo para el presente y una esperanza de felicidad para el futuro; en un sentido filosófico con pretensión de universalidad, la planta es un objeto natural con valor estético. Dicho valor impone a nuestra conducta respecto del objeto ciertas restricciones, y en este sentido podemos hablar de una moral estética. La destrucción de la planta con miras instrumentales, o su estudio con fines exclusivamente interesados son rutinas condenadas por Jean Jacques, quien propondrá como alternativa respetuosa para con la planta el ejercicio de una contemplación pura y desinteresada.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Primera parte

Lectura medioambiental del «Discurso sobre la desigualdad»

Capítulo primero
El «Discurso sobre la desigualdad»: una Teodicea

1.1. La desconfianza en la razón

El *Discurso sobre la desigualdad* ha suscitado interpretaciones dispares y a menudo enfrentadas. Según nuestra opinión, dos son las razones que hacen inevitable la falta de consenso: el estilo de Rousseau, sobrecargado de expresiones vehementes y en apariencia contradictorias, y la naturaleza del *Discurso,* es decir, su valor de obra, de cosa hecha e inmodificable. La primera de estas razones ya fue reconocida por el propio autor. Para Rousseau, en efecto, toda su obra estaría siempre expuesta a malentendidos, a interpretaciones interesadas y mal intencionadas. Consciente de ello, propuso un método, una forma de ser leído: "Todas mis ideas –dice– son coherentes, pero no me es posible exponerlas a la vez"[1]; "advierto al lector [...] que no poseo el arte de ser claro para quien no quiere prestar atención"[2], y "pido la gracia de que se me conceda el tiempo

[1] *Contrat social,* OC, III, p. 377. Las referencias de las obras de Rousseau corresponden a los cinco volúmenes editados por Éditions Gallimard bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond. Salvo indicación expresa, las traducciones están extraídas de los títulos publicados en español. La referencia de los mismos puede consultarse en la bibliografía.
[2] *Ibídem*, p. 395.

de explicarme"[3]; "no creo [...] contradecirme en mis ideas, pero no puedo dejar de aceptar que frecuentemente me contradigo en mis expresiones"[4].

Rousseau es consciente de que el lenguaje es la única forma de hacerse entender, pero es consciente a su vez de que la intención que yace en el fondo de la palabra no emerge a la comprensión del lector en toda su pureza. La intención queda siempre traicionada por el lenguaje, equivocada por él y, sin embargo, no hay otra forma de comunicar una verdad que debe ser compartida, que debe hacerse solidaria. Entre el sentimiento y la palabra hay un abismo inabordable, pero quedarse en el límite del sentimiento es una actitud medrosa e impropia de un amigo de la verdad. Rousseau debe pues intentarlo y confiar en que el lector le tienda la mano que le permita franquear el abismo. No obstante, delegará esta confianza en la posteridad, porque "la posteridad –dice– siempre es justa"[5] y sus contemporáneos no los han sido. Si, como asegura, Starobinski, "el lenguaje es una mediación ineficaz que traiciona infaliblemente la pureza de la convicción"[6], esta misma pureza recibe también para el ginebrino la traición añadida de sus contemporáneos.

Seguro de sus convicciones, Rousseau no logra fijar la opinión del público que le juzga. Sin embargo, no atribuye toda la culpa de su incomprensión a la necedad de sus contemporáneos. Al menos de un modo implícito, reparte esta culpa entre su lector y él, o mejor dicho, entre su lector y su obra, que llega a las manos de éste como algo acabado, como un apunte postrero del que se ausentan las inquietudes previas. El malentendido podría resolverse quizás apelando a una comunicación transparente, pero el lenguaje es necesariamente opaco y mediato, y no logra expresar más que de un modo imperfecto el sentimiento de su autor. Para que éste se hiciera manifiesto, haría falta que el lector fuera Rousseau, que el *yo* del lector pudiera convertirse en *el otro* del autor. Sólo anticipándose al lenguaje y colocándose, por así decir, en el vórtice de la intuición originaria de Jean Jacques, podría el lector comprenderle con exactitud. La experiencia del lenguaje preocupa a Rousseau tanto como al lector ocasional de su obra. No en vano, es allí donde residen el desencuentro y la incomprensión. Tal vez ha sido Guéhenno quien mejor ha expresado esa impotencia.

---

[3] *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* OC, III, p. 1030.
[4] *Émile,* OC, IV, p. 345.
[5] *Lettres à Malesherbes,* OC, I, p. 1145.
[6] J. Starobinski, *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo,* Madrid, Taurus, 1983, p. 333, trad. de Santiago González.

> ¡Cómo nos gustaría –escribe– poder seguirlo en su paseo y recorrer con él los senderos de su pensamiento; cómo nos gustaría captar de lleno y en vivo la gran intuición que le guiaba! Pero sólo podemos analizar los resultados, ese nuevo *Discurso* acabado, ya hecho, como una cosa muerta y fría. Habría que encontrar el movimiento mismo de su creación, ser Rousseau para contar a Rousseau[7].

El "paseo" no tiene aquí un sentido figurado; nos evoca las jornadas que Rousseau pasó internado en el bosque de Saint-Germain intentando encontrar respuesta a la pregunta formulada por la Academia de Dijon para el concurso de Moral de 1753. Se trataba de averiguar *cuál es el origen de la desigualdad y si está autorizada por la ley natural*. De esa meditación en el bosque salió el *Segundo Discurso* pero, en efecto, ese *Discurso* es sólo una respuesta; lo que le precede es todo aquello que nosotros ignoramos. La "gran intuición" de la que habla Guéhenno, el "movimiento mismo de su creación", quedaron celosamente guardados en el bosque, ocultos a nuestra curiosidad. Guéhenno no cree que esté en nuestra mano descubrir ese arcano y, sin duda alguna, ninguna esperanza podemos albergar si para ello es necesario "ser Rousseau". Sin embargo, existe un método accesorio al que, de algún modo, el propio Jean Jacques nos autoriza. En otras palabras: si no podemos acceder a esa intuición fundamental, quizá sí podamos acercarnos a ella mediante alguna clase de conjeturas "deducidas tan sólo de la naturaleza del hombre [Rousseau] y de los seres que le rodean"[8], pues, en efecto, "estas conjeturas equivalen a razones cuando son las más probables que puedan deducirse de la naturaleza de las cosas, y los únicos medios disponibles para descubrir la verdad"[9]. Rousseau utilizó la conjetura para proporcionarnos una imagen del estado de naturaleza; nosotros podemos hacer lo mismo para recuperar esta vez su propia intuición. El *Discurso sobre la desigualdad* es un relato filosófico que se inicia en el estado de naturaleza y que concluye en el estado civil. En aquél el hombre, solitario y feliz, vive en una paz apenas perturbada; en éste la paz ha demudado en odio, y la pacífica soledad en sociedad insoportable. Leído de principio a fin el *Discurso* es, en efecto, una denuncia del estado social, pero leído desde más atrás, esto es, leído desde la comprensión de las preocupaciones rousseaunianas, el *Segundo Discurso* nos parece ante todo una Teodicea.

Esto no quiere decir que el *Discurso* esté atravesado por dos asuntos inconexos, ya que lo moral y lo religioso se encuentran

---

[7] J. Guéhenno, *Jean-Jacques Rousseau,* Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, p. 243, trad. de Anna Montero.
[8] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 133.
[9] *Ibídem,* p. 162.

emparentados e íntimamente engarzados en el fondo de la inquietud de Jean Jacques. No en vano, la desigualdad es la encarnación del mal, y el mal es la piedra de toque y el desafío al que debe enfrentarse cualquier justificación de Dios. Para responder a este desafío, Rousseau no eligió ni la ingenuidad poética de Pope ni las complicaciones metafísicas de Leibniz. Por caminos distintos, uno y otro habían empequeñecido el problema del mal, es decir, habían aceptado el desafío sólo después de haberlo rebajado. Rousseau se opondrá tácitamente a estas dos versiones de la Teodicea. No frivolizará sobre el mal, sino que reconocerá su existencia como una realidad abrumadora y devolverá al desafío toda su gravedad y urgencia.

El mal existe, pero el presente no nos dice nada sobre el pasado, y en ese pasado el mal pudo no haber existido. Ésta es, a nuestro juicio, parte de la intuición de Jean Jacques; más aún, la convicción que sirve de cimiento a toda su obra. El primer movimiento del *Discurso* es un movimiento de retroceso, pero este paso hacia atrás no puede hacerse de cualquier modo y mucho menos dejándose engañar por los embustes de la razón. La poesía y la metafísica son expresiones del progreso de las que Rousseau recela, pues cree advertir algo de contradictorio en querer inquirir la imagen del pasado mediante los logros del presente. El golfo que separa el pasado del presente, el estado de naturaleza del estado civil no puede ser atravesado por la razón; para alcanzar la otra orilla hace falta una facultad distinta, una facultad que nos permita tender la mirada al pasado sin que la ofusque la sombra del presente. Pues bien, esta facultad es la imaginación, a la que Rousseau se encargará de dar un sentido nuevo y fecundo. Hallazgo éste preñado de implicaciones subversivas; hallazgo afortunado con el que según Lévi-Strauss, quedarían inauguradas las ciencias del hombre. Este movimiento de la imaginación hacia el pasado coincide con un movimiento de Rousseau de la ciudad al bosque, coincidencia que como veremos está cargada de un sentido profundo.

Para meditar con calma sobre un asunto que exigía gran dedicación, Rousseau decidió ausentarse de París durante algunas jornadas. Aquella ciudad era sin duda el mejor testimonio de las desigualdades, pero al filósofo no le interesaba constatar un hecho de sobra conocido; le habían preguntado por el origen de la desigualdad y aquél no era el lugar indicado para dar con la respuesta. Dejó París y se instaló en el bosque de Saint-Germain, donde esperaba hallar la inspiración necesaria que le permitiese acometer con éxito el desafío lanzado por los académicos de Dijon. Lo que llevó a cabo allí no fue un estudio de campo; tampoco elaboró con ayuda de sus observaciones un bonito relato de viajeros: el bosque de Saint-

Germain estaba a apenas unas leguas de París y por allí sólo se acercaban algunos lugareños y vecinos de la capital. Sin embargo, que el hombre natural no merodease por los alrededores de París, no impedía que aquél fuese un lugar adecuado para imaginárselo. Hobbes, Grocio o Puffendorf habían cometido el error pueril de confiarlo todo a sus observaciones, de no ver más allá de lo que tenían ante sus ojos, de modo que "no conocen más que lo que ven y nunca han visto la naturaleza"[10]. Para acercarse a ella y contemplarla era necesario acudir a la imaginación, único recurso capaz de remontarnos con éxito a un mundo olvidado.

> Internado en el bosque –escribe Rousseau en las *Confesiones*–, inquiría y buscaba la imagen de los tiempos primitivos, cuya historia tracé con valentía; atacaba sin piedad todas las intrigas de los hombres; allí osaba poner al desnudo su naturaleza, seguir el curso del tiempo y de las cosas que lo han desfigurado, y comparando al hombre civilizado con el hombre de la naturaleza, mostrarle en su pretendido perfeccionamiento el verdadero manantial de sus miserias. Mi alma, exaltada por estas contemplaciones sublimes, se elevaba a la Divinidad; y viendo desde allí a mis semejantes seguir en la ciega senda de sus preocupaciones, de sus errores, de sus desgracias, de sus crímenes, les gritaba con una voz tan débil que no podían oírla: ¡Insensatos, que sin cesar os quejáis de la naturaleza, aprended a conocer que vuestros males dependen de vosotros mismos![11]

No deja de parecer desconcertante que Rousseau, en pleno hervor del racionalismo ilustrado, acuda a la facultad de la imaginación para obtener de ella una descripción fiel de la naturaleza humana. El siglo XVIII abominaba de esta facultad tanto más peligrosa cuanto difícil de reprimir, y habitual fuente de errores y superstición entre los hombres. La ciencia, sin duda, se había ocupado de refrendar la mala prensa de la imaginación, en cuyas perversiones creía haber encontrado la causa de los fenómenos aberrantes y monstruosos que ocasionalmente salpicaban la presunta regularidad de los procesos naturales[12]. Los ilustrados atizaban con furor las imposturas de esta facultad, a las que combatían y desenmascaraban empuñando el arma de la razón. ¿Estaba Rousseau de espaldas a la voluntad de estos hombres?, ¿se opuso a su deseo de acabar con el prejuicio y la superstición? De ningún modo. Rousseau fue tan severo con las consecuencias nocivas de la imaginación como cualquier otro ilustrado. Ahora bien, la imaginación es un término ambiguo en el que

[10] *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre,* OC, III, p. 612.
[11] *Confessions,* OC, I, p. 388.
[12] Cfr. J. Moscoso, *Materialismo y religión,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000, pp. 68-75.

pueden reconocerse al menos tres acepciones. En primer lugar imaginación puede significar la capacidad de crear un mundo ilusorio o ficticio como suplencia o evasión del mundo real; en segundo lugar puede definirse como la capacidad o el intento de explicar el mundo o los fenómenos del mundo cuando se ignoran las causas naturales que los producen; por último, la imaginación es también la capacidad de revelar como falsas las presunciones de la razón. Pues bien, aquí reside precisamente la polemicidad y extraordinaria originalidad del pensamiento rousseauniano.

Rousseau rehabilita la imaginación en una forma enteramente novedosa que poco o nada tiene que ver con las acepciones tradicionales del término. Sin negar a la razón su indudable valor cognoscitivo, asigna a la imaginación un valor análogo al que dotará sin embargo de mayor penetración y fecundidad. Esta novedosa asignación, que Rousseau adscribe únicamente al terreno de la antropología, es la expresión de un desacuerdo en el punto de partida, es decir, en el modo de abordar el conocimiento del hombre, en penetrar su esencia, su naturaleza originaria:

> ¿Y cómo conseguirá el hombre verse tal y como lo formó la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas ha debido de producir en su constitución original, y discernir en él lo que hay de primigenio de lo que las circunstancias y sus propios progresos han añadido o cambiado en su estado primitivo?[13]

Rousseau desconfía de la razón, se mantiene escéptico respecto de los saberes tradicionales que toman al hombre a su cargo. El error de éstos consiste en querer atribuir a la naturaleza humana propiedades que no pertenecen al hombre originariamente, sino sólo después de un largo y complejo proceso del que el hombre moderno es, precisamente, su última etapa. Un conocimiento adecuado del hombre exige un replanteamiento del punto de partida, de "las condiciones para llegar a pensar su esencia"[14]. Si la ciencia se ha equivocado en la lección de su objeto, el hombre no sabe quién es, se ignora. Para que el hombre conozca al hombre es necesario que aquél, que es el sujeto, se interrogue por lo que en él es originario, para no asignar a éste, que es el objeto, propiedades que son sólo adquisición o producto. Como acertadamente ha indicado Lévi-Strauss, Rousseau censura el primer hallazgo de la modernidad: el *cogito* cartesiano, un resultado tardío que coloca al hombre aún más lejos de su naturaleza originaria.

---

[13] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 122.

[14] G. Dalmasso, *La política de lo imaginario,* Madrid, Ediciones Encuentro, 1983, p. 31, trad. de René Palacios.

> Como todos los progresos de la especie humana la alejan incesantemente de su estado primitivo –dice Rousseau–, cuantos más conocimientos nuevos acumulamos más nos quitamos los medios de adquirir el más importante de todos y, en cierto sentido, ha sido a fuerza de estudiar al hombre como hemos llegado a incapacitarnos para conocerle[15].

La audacia de Rousseau consiste en renunciar categóricamente al *cogito* para encontrar detrás de él algo previo y originalísimo capaz de devolver al hombre, al menos experimentalmente, a su primitiva naturaleza. Si la razón ya no puede guiarle en esta empresa, a Rousseau sólo le queda un modo de enfrentarla satisfactoriamente: acudir a la imaginación. Sólo un esfuerzo imaginativo podrá recobrar para el hombre que ahora somos el hombre que una vez fuimos, sólo con la negación del *yo* podrá el hombre garantizarse el conocimiento y la aceptación del *otro.* En palabras de Lévi-Strauss, "para lograr aceptarse en los demás [...] es preciso negarse primero en sí mismo. A Rousseau se le debe el descubrimiento de este principio, el único sobre el que pueden fundarse las ciencias humanas"[16].

Rousseau reintegra la imaginación en el ámbito del conocimiento. Imaginación ya no es sinónimo de excentricidad o prejuicio, sino fuente del conocimiento verdadero y denuncia del conocimiento falso. La razón, por su parte, pierde su título de último adalid de la verdad, pues hay en ella algo de adquirido, de nuevo, de tardío, de lo que inevitablemente se resiente y contra lo que no puede hacer nada. Ese título se lo asigna Jean Jacques a la imaginación, que es la capacidad de eludir el compromiso con el *yo,* de ponerse en el lugar del *otro* y de sentir en *él.* Y ese *otro* es aquí el hombre natural. Rousseau, en definitiva, invierte la relación entre razón e imaginación, pone la una en el lugar de la otra. La imaginación, que había sido víctima y objeto de denuncia por parte del saber ilustrado, obtendrá con Rousseau un impulso nuevo y vigoroso en el campo de la antropología, del que excluirá a la razón como fuente de conocimiento último. La imaginación es ahora, como no lo había sido nunca, principio irrevocable de denuncia, fuerza impugnadora. Para ello, Rousseau propondrá un método nuevo ajeno a los modos tradicionales, y que el filósofo italiano Dalmasso caracteriza como un fenómeno de *torsión,* un fenómeno de desenmascaramiento "por el

[15] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 122-123.
[16] Cl. Lévi-Strauss, «Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre», en *Presencia de Rousseau,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, pp. 7-19, cita en p. 12, trad. de Jorge Pérez.

cual un saber sobre el hombre, presuntamente tal, se revela como un falso saber, como una censura de la verdad"[17].

> Comencemos por volver a nosotros –dice Rousseau a Sofía–, por concentrarnos en nosotros, por circunscribir nuestra alma dentro de los límites que la Naturaleza ha dado a nuestro ser; comencemos, en una palabra, por recogernos donde somos, para que, al buscar conocernos, al tiempo se nos manifieste todo lo que nos constituye. A mi juicio, aquél que mejor sabe en qué consiste el yo humano es el que está más cerca de la sabiduría, y al igual que el primer trazo de un dibujo se forma de líneas que lo definen, la primera idea que se puede tener del hombre es separarlo de todo lo que no es él[18].

Fue la ignorancia de este principio básico entre los renovadores del derecho natural, la razón de que sus teorías adoleciesen de un conocimiento cabal de la naturaleza humana. Con acierto, todos ellos involucraron al hombre en un hipotético estado de naturaleza, pero ninguno (tampoco Hobbes) supo desarraigarlo enteramente de la sociedad y de las adquisiciones del *cogito*. Sin haber sido "separado de todo lo que no es él", la descripción del hombre natural de la escuela iusnaturalista se completaba con rasgos extraños a su naturaleza originaria, contradicción que no pasó desapercibida para el ginebrino, quien seguramente halló en las aporías de sus predecesores el modo de dar una respuesta satisfactoria al problema del mal y de la desigualdad.

1.2. La bondad de Dios y el problema del mal: entre la incredulidad filosófica y la devoción cristiana

Algunos años antes de la publicación del *Segundo Discurso,* Rousseau había escrito: "los hombres son perversos; serían peores aún si hubieran tenido la desgracia de nacer sabios"[19]. Una continua experiencia le obligaba a proferir este aserto, pero otra experiencia sin duda más íntima le impedía reconocerse entre "los hombres". Él se creyó siempre un hombre sencillo y bueno, un hombre exceptuado por su naturaleza de la perversidad de su generación. Precozmente sintió esta diferencia, cuyo vacío pretendió llenar con el encanto de sus ficciones. Este recurso, que comenzó siendo la distracción favorita de un niño amante de las novelas, se convirtió muy pronto en un sucedáneo forzoso. La sociedad le desagradaba; veía en ella un

[17] G. Dalmasso, *op. cit.,* p. 33.
[18] *Lettres morales,* OC, IV, pp. 1112-1113.
[19] *Discours sur les sciences et les arts,* OC, III, p. 15.

espectáculo de abusos y de traiciones. “Amargado por las injusticias”[20], y en extremo indulgente con las suyas propias, en todas partes encontraba el testimonio del mal. Por suerte, a Rousseau le quedaba todavía la libertad de imaginarse una sociedad a su gusto “siempre segura –dice– y a la medida de mis necesidades”[21].

Los ídolos de su corazón no eran los hombres de carne y hueso, sino los concebidos por su fantasía, a los que invariablemente “transportaba a los refugios de la naturaleza”. Allí, asegura, “me inventaba una sociedad encantadora de la que no me sentía indigno. Me creaba un siglo de oro a mi antojo [...]. Me emocionaba hasta llorar con los auténticos placeres de la humanidad, tan deliciosos, tan puros y ya tan lejos de los hombres”[22]. Rousseau adoraba los bosquecillos, cualquier lugar salvaje hacía las delicias de su corazón. Nada le entusiasmaba más que esos lugares encantadores a los que acudía siempre que podía y de los que no volvía más que a pesar suyo. Sin embargo, estas incursiones en la naturaleza no obedecían, según él, a un natural arisco y misántropo. Si ya en su vejez no quiso saber nada de los hombres, confiesa que no fue por odio, sino por ser incapaz de reconocerse en ellos. Pasaban por delante de sus ojos sin causarle sentimiento alguno, y es que aquéllos a los que veía no eran hombres, “eran seres mecánicos que sólo actuaban por impulso y cuya acción tan sólo podía calcular por las leyes del movimiento”[23]. Donde hubiera deseado encontrar un ser moral, Rousseau ya sólo podía ver un objeto de la física matemática o, todo lo más, un ser sensible como cualquier otro, pero “pérfido” y “traidor”[24] como ninguno.

> No hay ni afinidad ni fraternidad entre ellos y yo, han renegado de mí como hermano y yo me glorío de tomarles la palabra. No obstante, si aún pudiera cumplir para con ellos algún deber de humanidad, lo haría sin duda, no como con mis semejantes sino como con seres sufrientes y sensibles que necesitan alivio[25].

Aunque Rousseau confesó siempre un amor sincero por la humanidad, no dejó nunca de sentir desprecio por los hombres de su generación. Sensible al orden que percibía en la naturaleza, la maldad de sus contemporáneos no podía menos que causarle temor y profundo pesar. Sin duda, Guéhenno tiene razón cuando afirma que “la bondad natural proclamada por Rousseau no es, en cierta forma, más que la vertiente dialéctica de otra idea que ocupaba el corazón de

[20] *Lettres à Malesherbes,* OC, I, p. 1134.
[21] *Ibídem,* p. 1135.
[22] *Ibídem,* p. 1140.
[23] *Rêveries,* OC, I, p. 1078.
[24] *Ébauches de rêveries,* OC, I, p. 1168.
[25] *Ibídem.*

Jean Jacques, que había sido concebida primero, y que era la única cargada de pasión: la de la maldad y la injusticia de la sociedad"[26].

La idea de la bondad original estaba en el ambiente, por lo que no constituía una originalidad en el pensamiento de Rousseau. Quizá favorecido por el descrédito de las instituciones religiosas y el consecuente auge del deísmo filosófico, el mito de la Edad de Oro gozaba todavía de algunos adeptos; la tradición estoica perduraba, y Séneca seguía siendo uno de los autores favoritos de los círculos intelectuales franceses. Además, Rousseau conocía la obra de Charron y Poulain de la Barre, autores modernos que antes que él habían ya postulado la bondad original del hombre. Era el mal lo que le inquietaba; la bondad era sólo una idea por la que sentía una espontánea predilección; una idea que había bebido en los libros, de la que tal vez se había apropiado por conformidad y gusto, y a la que no parece que hubiese dedicado aún una reflexión concienzuda. La dificultad que encuentran los críticos en determinar el momento en que Rousseau decidió hacer suyo el postulado de la bondad natural es precisamente efecto de la generosa disposición con que recibe esta idea. Pero si bien es ocioso y seguramente inútil fijarse este propósito erudito, parece pertinente, en cambio, preguntarse por las razones que convirtieron dicho principio en fundamento de su obra moral, y no dar por supuesta su elección aduciendo su carácter de hipótesis. Este planteamiento sería a la vez equívoco y tautológico. Tautológico, porque la aceptación irreflexiva de este postulado: *que el hombre es bueno*, quedaría confirmado por este otro: *que el hombre es bueno porque es bueno*. Equívoco, porque asimilaría el proceso discursivo de Rousseau a la cronología de los acontecimientos que configuran el relato del estado de naturaleza o, de otro modo, porque renunciaría a interrogarse sobre la metodología previa que confirmó a Rousseau en este principio. Por supuesto, con esto no se quiere poner en duda que Rousseau haya empleado el método hipotético deductivo, método cuya utilización él mismo confirma[27]; con esto se dice más bien que la deducción oculta deliberadamente una reflexión previa que es inversa a la secuencia del *Discurso,* y en la que se entrelazan preocupaciones concernientes a la naturaleza del hombre y a la causa de la Divinidad.

---

[26] J. Guéhenno, *op. cit.,* p. 248.

[27] Cfr. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 133: "Las investigaciones que puede uno acometer a este respecto no hay que tomarlas por verdades históricas, sino únicamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más a propósito para dilucidar la naturaleza de las cosas que para revelar su verdadero origen, y *semejantes a los que todos los días despliegan nuestros físicos acerca de la formación del mundo*" (cursiva nuestra).

Según nuestra opinión, esta astucia dialéctica obedecía a un doble motivo: salvaguardar la bondad de Dios y dotar a su *Discurso* de cierta apariencia de autonomía. La bondad original, ese tópico rousseauniano que tanto ha servido para encumbrarlo como para denostarlo, no es el principio de una reflexión confiada, sino el corolario de una reflexión vacilante emprendida desde la asunción del mal. En definitiva: no es de la suposición de la bondad original de la que debamos deducir el mal y todas sus concreciones, sino aquélla de éste. Como se verá, la decisión de dejar al hombre solo, desnudo y sin razón no está dictada tanto por el interés en exhibir su bondad, como por la necesidad de explicar el mal.

¿Pudo Rousseau estar tentado de atribuir el mal a la Providencia?¿Pudo quizá poner en duda la existencia de Dios? En una carta escrita en 1769, cuando ya habían pasado quince años de la publicación del *Discurso,* Rousseau confesaba a Franquières:

> Me informa, señor, de que el resultado de sus investigaciones sobre el autor de las cosas es un estado de duda. Yo no puedo juzgar de ese estado porque nunca ha sido el mío. Creí en la infancia por autoridad, en la juventud por sentimiento, en mis años maduros por razón; ahora creo porque siempre he creído[28].

¿Había franqueza en las palabras de Rousseau?¿No había quizás algo de cierto en las acusaciones de ateísmo que siguieron a la publicación del *Discurso*? El filósofo ginebrino había imaginado al salvaje solazándose distraídamente en los bosques, feliz y bueno sin saber siquiera de Dios. ¿De qué modo si no con sospecha y desdén podía llegar al cristiano de su época la imagen de ese hombre tan complacido en su condición terrena? De ese nuevo *jardín de las delicias,* en el que se hacía el amor sin amar y en el que no había fruto que no estuviera permitido, ¿no había Jean Jacques expulsado a Dios? A estas sospechas extraídas de la lectura del *Discurso* y formuladas por sus contemporáneos, aún podría añadirse otra extraída de la atmósfera intelectual de la que participó Rousseau en los años inmediatamente anteriores a la redacción del *Discurso,* y que parece poner en duda la sinceridad de la confesión hecha a Franquières. Antes de 1753, Rousseau había asistido con bastante asiduidad a las reuniones celebradas en casa del barón de d'Holbach, un rico alemán de ideas radicales, defensor del materialismo y ateo convencido. Curiosamente, el recuerdo que el *tercer paseo* de las *Ensoñaciones* nos ha dejado de ellas no parece mostrarnos en principio un Jean Jacques convencido de sus ideas religiosas, sino más bien un Jean Jacques vacilante e inseguro.

[28] *Lettre à M. de Franquières,* OC, IV, p. 1134 (traducción nuestra).

> Vivía entonces –recuerda– con unos filósofos modernos que apenas se parecían a los antiguos. En vez de despejar mis dudas y de fijar mis irresoluciones, habían socavado todas las creencias que creía tener sobre los puntos que más me importaba conocer: pues, ardientes defensores del ateísmo, y muy imperiosos dogmáticos, en absoluto aguantaban sin cólera que se osara pensar de modo distinto que ellos[29].

Rousseau duda de la solidez de sus creencias, pero en ningún momento duda de Dios. Además, su duda es de razón, no de sentimiento. "No me habían persuadido –añade poco después–, pero me habían inquietado [...]; no les encontraba una buena réplica, pero sentía que debía haberla. Me acusaba menos de error que de inepcia, y *mi corazón les respondía mejor que mi razón*"[30]. Rousseau apelaba al sentimiento interno, sin cuyo auxilio habría cedido inevitablemente. Sabía que la invocación a la conciencia constituía para aquellos ateos un obstáculo invencible, y se afanó en oponer a cada palabra de ellos un sentimiento suyo, a cada frío razonamiento el valor insobornable de su corazón. La vigilancia de este principio, el valor con que se dispuso a adoptarlo, marcaron enseguida la diferencia entre sus contertulios y él. "Nunca adopté su desoladora doctrina"[31], remata Rousseau también en las *Ensoñaciones*.

Sin embargo, hay entre los críticos posturas opuestas en este punto que oscilan entre el Rousseau devoto y el Rousseau filósofo amigo de los enciclopedistas. Para Starobinski, la influencia de Diderot y del círculo ilustrado es decisiva en el tono del *Segundo Discurso,* pues es ésta la obra en la que "menos lugar deja a la exposición de sus convicciones cristianas"[32]. Ciertamente, las alusiones a Dios son pocas, y la mayor parte de ellas están relegadas al *Prefacio* o a las notas marginales que acompañas al texto. Por otro lado, si bien no puede extraerse de la versión definitiva de su *Discurso* una opinión desfavorable de la Iglesia, lo cierto es que Rousseau estuvo tentado de incluir un pasaje en el que acusaba a sus ministros de apartar "a los pueblos de los deberes de la humanidad y de las reglas de la moralidad"[33]. Conocer el motivo por el que prefirió desechar este pasaje aclararía sin duda el pensamiento de Rousseau, pero ya fuera por miedo a las represalias o por una retractación sincera, parece

---

[29] *Rêveries,* OC, I, pp. 1015-1016.
[30] *Ibídem,* p. 1016 (cursiva nuestra).
[31] *Ibídem.*
[32] J. Starobinski, «Introduction» al *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. XLII-LX, cita en p. LIII (traducción nuestra).
[33] Citado en Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las luces,* Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 280, trad. de Francisco González.

innegable que Jean Jacques no era del todo insensible a los recelos ilustrados.

Helena Rosenblatt no comparte la opinión de Starobinski. La autora inglesa encuentra en la libertad que Rousseau asigna al salvaje el mejor testimonio de su creencia en Dios, y rechaza de plano la idea de que Rousseau pudiera haber adoptado, siquiera temporalmente, las explicaciones materialistas y ateas sobre la formación y la historia del mundo. Según este supuesto, Dios sería un sobrentendido del *Discurso,* una ausencia verbal o explícita, pero una presencia indudablemente implícita en la defensa de la libertad humana. "Si Rousseau apartó el dogma cristiano de su escenario –asegura Rosenblatt– fue sólo con el fin de aumentar la motivación de los hombres en el esfuerzo por lograr la perfección a través del activismo ético, es decir, con el fin de convertirlos en mejores cristianos"[34]. La opinión de Rosenblatt parece confirmarse en escritos posteriores. Así, en carta privada a Moltou, Rousseau escribe:

> Sé que la fe no es indispensable, que la incredulidad sincera no es un crimen, que cada cual será juzgado por lo que haga y no por lo que crea. Pero cuidad, os lo ruego, de estar en paz con vos mismo [...]. Al rechazar la causa primera y arreglarlo todo con la materia y el movimiento se arranca toda moralidad a la vida humana[35].

Una postura parecida sostiene Pintor-Ramos. En alusión a Starobinski, el filósofo español asegura que "la apuntada influencia de Diderot y de la Enciclopedia no es en estos años de lucha interna consigo mismo por parte de Rousseau tan determinante como se quiere dar a entender"[36]. Aunque es claro que las posturas de Starobinski y de Pintor-Ramos son contrarias, no se sigue de ello su mutua exclusión, pues es precisamente en esa "lucha interna consigo mismo" en la que ambas posturas enfrentan sus recelos y oponen sus fuerzas. Launay ha sabido expresarlo en una fórmula concisa al considerar el *Segundo Discurso* como el "lugar en el que Rousseau se ha debatido con la contradicción suscitada en él por su doble formación devota y filosófica"[37]. En efecto, aun cuando advirtamos en la lectura del *Segundo Discurso* una reflexión serena y tranquila,

---

[34] H. Rosenblatt, *Rousseau and Geneva: From the «First Discourse»* to the *«Social Contract», 1749-1762,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 175 (traducción nuestra).

[35] *C. C.,* XXXVII, p. 57 (traducción nuestra).

[36] A. Pintor-Ramos, *El deísmo religioso de Rousseau,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, p. 171.

[37] M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique,* Cannes, 1971, p. 55 (traducción nuestra).

dominada por la convicción de un filósofo seguro de su verdad, esta impresión no debe cautivarnos hasta el punto de hacernos descuidar las vacilaciones e inquietudes a las que Rousseau debió enfrentarse en un momento anterior. Parte de la modernidad que se atribuye al *Discurso sobre la desigualdad* procede de la desconsideración de las inquietudes religiosas que son previas al mismo. Y si Jean Jacques emplea el método con profunda convicción, es sólo porque se ha anticipado a sus resultados salvaguardando la bondad de Dios.

Hay dos ideas dominantes en el pensamiento de Rousseau: que no hay apariencia de mal, sino realidad dolorosa y odiada; y que Dios existe y es bueno. La bondad de Dios es un atributo indispensable de su naturaleza. ¿Qué ocurre sin embargo con la maldad del hombre? ¿Cómo se explica que un Dios bueno haya creado un hombre malo? Hobbes había afirmado que no nos queda más remedio que aceptar nuestra maldad, "pues así está expresamente declarado en las *Sagradas Escrituras*"[38]. ¿Será ésta la postura del filósofo ginebrino?¿Preferirá desestimar la autoridad del *Génesis* antes que aceptar la maldad del hombre? Como quiera que sea, parece indudable que Rousseau sólo pudo pensar su respuesta después de tomar en consideración las ideas religiosas y filosóficas de los que le precedieron.

1.3. La solución al problema del mal y desenlace de la Teodicea

Tanto la maldad de los hombres como la bondad de Dios eran para Rousseau verdades que reconocía sin vacilaciones. Sin embargo, el reconocimiento de ambas no podía dejarle tranquilo, pues le inquietaba sobremanera la existencia del mal en un mundo creado por un Dios bueno y todopoderoso. Rousseau era consciente de que ni podía imputar a Dios la causa del mal, siendo Dios sinónimo de bondad, ni podía excluir al hombre del orden del universo, siendo el hombre la única criatura capaz de interesarse en éste y encontrar en él la evidencia del Creador. Pero ¿cómo reconciliar entonces los términos de esta relación conflictiva? Penetrar en el conocimiento de los atributos divinos era para Rousseau una aspiración demasiado pretenciosa condenada a un fracaso seguro y, en cualquier caso, no estaba dispuesto a renunciar a su creencia en un Dios bueno por culpa de ninguna sutileza metafísica. Descartada esta opción, Rousseau probablemente despejó la incógnita del mal después de elegir entre las dos opciones que aún le quedaban: o se resignaba a

[38] T. Hobbes, *De Cive,* Madrid, Alianza, 2000, p. 45, trad. de Carlos Mellizo.

comprender la maldad del hombre como un elemento indisociable de su naturaleza, tal y como parecía desprenderse de las teorías de sus predecesores, o convertía el mal en resultado de un proceso histórico y, por tanto, en efecto de una causa que exigiría ser determinada. Pues bien, aun cuando el iusnaturalismo impedía considerar este último supuesto al haber atribuido a la naturaleza humana rasgos invariables, Rousseau no dudará en denunciar el error de los teóricos del derecho natural.

La solución al problema del mal pasa pues por sustituir el concepto estático de naturaleza humana por un concepto dinámico a fin de no dar por supuesto lo que es posible explicar de forma lógica y sucesiva según el entramado de las circunstancias. Ni el mal ni la sociedad quedan excluidos de esta revisión, aunque ello suponga transgredir los más sólidos supuestos del pensamiento occidental. Es necesario oponerse enérgicamente al hombre aristotélico, descubrir al hombre que ha quedado oculto tras él, seguirle en sus pasos en la senda de la historia, detenerse con él en sus largos descansos, descubrir a su lado sus progresos y sus miserias, devolverle a la vida para traerle a la nuestra y encontrar en ese tránsito, penoso y difícil, la diferencia entre lo que fuimos y lo que somos, "pues [no es] necesario suponer al hombre malo por naturaleza, cuando [puede] señalarse el origen y el progreso de su maldad"[39].

Pero para romper con esta suposición no basta con sustituirla por la suposición contraria y declarar sin más que el hombre es naturalmente bueno; es necesario también cobrar conciencia de las circunstancias en que el hombre pudo exhibir su bondad. Si el iusnaturalismo confiaba en descubrir los principios de la naturaleza humana al margen de la historia, Rousseau no puede prescindir de ella, la necesita para "pedirle la explicación del mal"[40].

> Rousseau –dice Starobinski– quiere captar el principio del mal y pone en cuestión la sociedad, el orden social en su conjunto. En él el esfuerzo crítico no se dispersa y no se asigna a sí mismo la tarea de afrontar una a una las múltiples manifestaciones del mal. Se remonta a una causa general, que le dispensa de afrontar aisladamente tal abuso, tal usurpación o tal impostura[41].

Y esa causa es la sociedad. Sólo anticipándonos a su origen podremos descubrir al hombre que fuimos; sólo así podrá el ginebrino resolver la contradicción entre un Dios que es bueno y unos hombres que son malos. Si en el estado de naturaleza rousseauniano el

[39] *Lettre à Christophe de Beaumont,* OC, IV, p, 967.
[40] J. Starobinski, *op. cit.,* 1983, p. 33.
[41] *Ibídem*, p. 34.

hombre natural vive solo en las entrañas de los bosques, la razón no debe buscarse tanto en las inquietudes políticas de Rousseau como en sus profundas convicciones religiosas. Starobinski ha querido ver en el *Segundo Discurso* la "versión laicizada, «desmitificada» de la historia de los orígenes"[42]; sin embargo, es indudable que tras esa fachada de modernidad se alza una imagen de Dios; que aunque el punto de partida del *Discurso* es la reflexión conjetural, el punto de partida del propio Jean Jacques es su pasión religiosa, su íntima vivencia de Dios. Hobbes había preferido mostrarse fiel a las *Sagradas Escrituras* antes que creer en la bondad natural del hombre; la elección de Rousseau será justamente la opuesta: "Con todo el respeto que le debo al texto sagrado, se lo debo aún mayor a su autor, y me sería más fácil creer que la Biblia está falsificada o es ininteligible, que creer en un Dios injusto o malhechor"[43].

El estado de naturaleza no es el principio de un "*Génesis* filosófico", es un estado deificado, una teofanía de un tipo particular. Rousseau rescribe el relato mosaico, pero no lo hace desde la incredulidad filosófica, sino desde su creencia en un Dios que es justo y bueno. Al retomar la historia desde su origen, Rousseau la emprende de nuevo, nos invita a descubrir cómo fue. Colocado en ese punto que precede a todo lo creado, Rousseau puede dar a su palabra la fuerza de la acción; su palabra es un "hágase", una especie de *fiat* creador. El "he aquí tu historia" con que se inicia el relato es el anuncio de una revelación, por eso Rousseau adopta una identidad distinta de la humana para hablarle al hombre; identidad difícil de precisar, pero más cercana sin duda a lo divino que a lo humano. "Los tiempos de que voy a tratar –exclama– son muy remotos. ¡Cuánto has cambiado respecto a lo que eras! Es la vida de tu especie, por así decirlo, la que voy a describirte según las cualidades que recibiste"[44].

La Teodicea está en el origen del *Discurso sobre la desigualdad;* la justificación de Dios precede al discurso político y lo determina. La astucia de Rousseau consiste en haber acomodado su relato a sus creencias, en iniciar su relato del estado de naturaleza sólo después de haber encontrado respuesta a sus preocupaciones religiosas. Una vez que ha declarado la inocencia de Dios en el proceso que la filosofía ha levantado contra él, puede el hombre solazarse a gusto en los bosques. De algún modo, la vida perezosa y feliz del hombre natural refleja el descanso de las preocupaciones rousseaunianas. Después de haber encontrado una respuesta, Rousseau se detiene plácidamente en ella y la embellece con el

[42] J. Starobinski, «Introduction», p. LIII (traducción nuestra).
[43] *La nouvelle Héloïse,* OC, II, p. 684 (traducción nuestra).
[44] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC. III, p. 133.

encanto de sus pasiones. Como dice Cassirer, Rousseau ha dislocado el problema de la Teodicea, "lo ha sustraído del reino de la metafísica para colocarlo en el corazón de la ética y de la política"[45].

La ausencia de Dios en el relato del *Segundo Discurso* es engañosa y conduce a equívoco. Ciertamente, en éste prevalece el Rousseau ilustrado, pero no es menos claro que hay detrás de él un hombre que mira con recelo la tarea del filósofo y que sólo a tientas se acerca a ella. Cuando Jean Jacques afirma en el *Segundo Discurso* que "la religión no nos prohíbe hacer conjeturas [...] sobre lo que habría podido ser del género humano caso de ser abandonado a su suerte"[46], Rousseau se acoge a una estrategia empleada con discreto éxito por autores precedentes, pero esta vez la complicidad es con Dios, no con la filosofía; no es a Dios sino a los filósofos a quienes desea complacer. Aunque es evidente que Rousseau introduce esta advertencia para desmarcarse de la creencia en el pecado original, no menos cierto es que su creencia en la bondad del hombre forma parte indispensable de su Teodicea. En otras palabras: Rousseau excluye de su relato el pecado original con el propósito de poner a salvo la bondad de Dios. El *Segundo Discurso* oculta hábilmente esta conclusión, pero se ve confirmada en escritos posteriores. Una nota de la carta dirigida a Christophe de Beaumont ilustra suficientemente esta tesis:

> Ir contra una prohibición inútil y arbitraria es una inclinación natural, pero que, lejos de ser viciosa en sí misma, es conforme al buen orden de las cosas y a la constitución del hombre [...]; un ser débil, cuyo poder todavía restringe y limita más la ley, pierde una parte de sí mismo y reclama en el fondo de su alma aquellos derechos de que se le despoja. Incriminarle por eso sería como incriminarle por ser él y no otro [...]. Por eso el orden infringido por Adán no me parece tanto una verdadera prohibición cuanto un consejo paternal: Es la advertencia de que se abstenga de un fruto pernicioso que infiere la muerte. Esta idea está, sin duda, más de acuerdo con la que debemos tener acerca de la bondad de Dios y aun con el texto mismo del *Génesis* que la que los doctores tienen a bien prescribirnos[47].

El problema de la Teodicea ejerce una influencia decisiva en la descripción del estado de naturaleza y del hombre natural propuesta por Rousseau. En ese estado de naturaleza al que los iusnaturalistas acuden apresuradamente por la necesidad que tienen de devolver a la

[45] E. Cassirer, "Le problème Jean-Jacques Rousseau", (II), *Revue de métaphysique et de morale,* 91, 1986, p. 413 (traducción nuestra).
[46] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 133.
[47] *Lettre à Christophe de Beaumont,* OC, IV, pp. 939-940.

sociedad civil a un hombre que sólo ha salido de ella obligado por las exigencias de la hipótesis, Rousseau encuentra un descanso y un lugar donde vivir. Descuida el tiempo, que le incomoda, y deja que todo pase en una sucesión insensible que exhala eternidad. La hipótesis del estado de naturaleza no es un lugar de la fría especulación, sino un lugar de la imaginación cálida y autocomplaciente. Si el iusnaturalismo vuelve al estado de naturaleza para demostrar la conveniencia de salir de él, Rousseau acude a su seno para quedarse en él. Mientras la especulación impide olvidar el valor procedimental del estado de naturaleza, la imaginación recobra la temporalidad de los hechos, e ignora el valor histórico de la sociedad civil para recrearse en un estado después del cual aún no hay nada.

La maldad y la injusticia de la sociedad deciden la vocación de Rousseau, quien se alejará de la sociedad para congraciar al hombre con el orden de la naturaleza y con Dios. Maldad y sociedad son en Rousseau conceptos entrelazados cuya existencia provoca inquietud y escepticismo dado que, al menos aparentemente, testifican contra la bondad de la Providencia. Rousseau encuentra en la hipótesis la forma de justificar a Dios, y en la ausencia de hechos bíblicos que permitan reconstruir el estado de naturaleza, la libertad de hacerlo a su modo. Pues

> es evidente, por lo que se deduce de la lectura de los *Libros Sagrados,* que habiendo recibido el primer hombre inmediatamente de Dios luces y preceptos, no se encontraba él mismo en ese estado y que si damos a los escritos de Moisés el crédito que les debe todo filósofo cristiano, es menester negar que ni siquiera antes del diluvio se hallaran nunca los hombres en el puro estado de naturaleza [...]. Empecemos, pues, por descartar todos esos hechos, ya que no afectan para nada a la cuestión[48].

Una vez desbrozado el terreno, Rousseau se adentra con pie seguro en un estado del que no hay indicios ni recuerdos que dirijan o censuren su imaginación. El hombre, concluye Jean Jacques, es naturalmente bueno y vive aislado en medio de los bosques; ni existe en él la perversidad del hombre hobbesiano, ni ese instinto social o *appetitus societatis* que Grocio adjudicó a su naturaleza y que dispone al hombre inevitablemente al mal. Para Rousseau, los teóricos del derecho natural no han sabido remontarse más allá del tiempo bíblico, por lo que su pretendida descripción del estado de naturaleza no es sino "la imagen histórica de la sociedad civil"[49]. Sus relatos, distintos en numerosos aspectos, coinciden en engarzar su origen al tiempo en

[48] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 132.
[49] F. J. Caballero-Harriet, *Naturaleza y derecho en Jean Jacques Rousseau,* Bilbao, Universidad del País Vasco, 1986, p. 158.

que el hombre dispone ya de entendimiento para distinguir el bien del mal. Pero éste no es el tiempo de la hipótesis, sino el tiempo de la historia, el tiempo de aquellos hechos de los que la humanidad conserva una conciencia ininterrumpida. A la descripción iusnaturalista del estado de naturaleza no puede asignársele el valor de hipótesis histórica, dado que se remonta a un tiempo conocido en el que bien podrían señalarse tiempos y lugares. Es, por tanto, sólo una hipótesis lógica que hunde sus raíces en el terreno fecundo de la modernidad, un elemento asociado a la reciente adquisición del método demostrativo en el campo del derecho y de la moral.

Si bien es cierto que las teorías iusnaturalistas explican, cada una a su modo, el nacimiento de la sociedad civil, no es menos cierto, según Rousseau, que ninguna de ellas logra remontarse al auténtico estado de naturaleza. Para Jean Jacques, no basta con devolver al hombre a su estado primitivo; es necesario restituirle su naturaleza originaria. Si en los relatos del iusnaturalismo la fundación de la sociedad civil llega tan pronto y el estado de naturaleza se vuelve tan fugaz, ello no se debe a que estén poco interesados en la descripción de ese estado hipotético, sino a que, arrancando al hombre de las ciudades, lo colocan en un medio que no es el suyo, al que teme y del que desea salir a toda costa. El hombre natural de los iusnaturalistas es, curiosamente, un hombre que siente nostalgia de su futuro y que quiere volver a él. Diríase que la precariedad de las condiciones en que contrata es precisamente efecto de la desesperanza y el fastidio con que vive en un estado absolutamente opuesto a su naturaleza y para el que no ha nacido en modo alguno. Es cierto que las pasiones que atribuyen al hombre natural son distintas, que Cumberland lo convierte en un ser pusilánime y acobardado, que Hobbes nos lo presenta como un ser violento y desconfiado o que Puffendorf, por ejemplo, le vuelve peligroso e indomable[50], pero estas diferencias expresan una intención compartida, la de demostrar que el estado civil es el único estado capaz de poner fin a una situación de profundo malestar y de hostilidad perpetua. Rousseau está rotundamente en contra de todas estas caracterizaciones:

> Nada [...] hubiera sido tan miserable como el hombre salvaje ofuscado por filosofías, atormentado por pasiones y *razonando sobre un estado distinto del suyo*. Pero merced a una providencia muy sabia, las facultades que en potencia tenía no habrían de desarrollarse más que con las ocasiones de ejercerlas, a fin de que no le fuesen ni superfluas ni enojosas antes de tiempo, ni tardías e inútiles en caso de necesidad. Sin más que el instinto, tenía cuanto era necesario para vivir en el

[50] Cfr. H. Rosenblatt, *op. cit.,* p. 92.

> estado de naturaleza, como una razón cultivada no tiene sino lo que necesita para vivir en sociedad[51].

Pero si además el iusnaturalismo pretende descubrir las reglas de la conducta humana mediante el análisis de su naturaleza, se confunde en iniciar sus relatos acudiendo al *Génesis.* El *Génesis* no cuenta el origen de la humanidad; cuenta tan sólo el origen de un pueblo. En consecuencia, los teóricos del derecho natural no pueden dirigirse legítimamente a la humanidad entera; sólo Rousseau puede arrogarse este derecho:

> ¡Oh tú, hombre, de cualquier país que seas, cualesquiera que fueren tus opiniones, escucha! He aquí tu historia tal como yo he creído leerla, no en los libros de tus semejantes que son mentirosos, sino en la naturaleza, que no miente jamás. Cuanto de ella proceda será cierto. Sólo habrá de falso lo que sin querer le haya mezclado de lo mío[52].

En Rousseau hay ahora grandilocuencia, su palabra se ha vuelto universal y genuinamente humana. El *Discurso* incumple todas las recomendaciones formales impuestas por los académicos, pero a Rousseau le importa muy poco el aplauso del tribunal de Dijon. El concurso es sólo el pretexto que le sirve para impostar su voz y hacerse oír. En su palabra hay algo de profético, algo de inspirado que cautiva y que conmueve. En un ejercicio de habilidad retórica, Rousseau desestimará la autoridad de los académicos ante los que se presenta e, indiferente al tiempo y al lugar en los que escribe, tomará por jueces a los sabios del pasado y por auditorio a toda la raza humana.

> Procuraré adoptar un lenguaje que convenga a todas las naciones, o mejor, olvidando épocas y lugares, a fin de pensar sólo en los hombres a quienes hablo, supondré que me encuentro en el liceo de Atenas repitiendo las lecciones de mis maestros, con los Platón y los Jenócrates por jueces y el género humano por auditorio[53].

El error del iusnaturalismo consiste por tanto en confundir el estado de naturaleza con un periodo del que pueden aportarse testimonios y al que puede adjudicársele una cronología más o menos precisa. Ese tiempo es demasiado breve para Rousseau, porque aborta la tentativa de estudiar la naturaleza humana desde sus elementos originarios hasta los más recientemente adquiridos; desde

---

[51] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 151-152 (cursiva nuestra).
[52] *Ibídem,* p. 133.
[53] *Ibídem*.

lo que pudo ser el hombre hasta lo que actualmente es. Si los iusnaturalistas no han sabido remontarse al estado de naturaleza, menos aún habrán sabido remontarse al hombre natural, al hombre que debió habitar aquel estado. Su hombre natural está lastrado en el tiempo, abordado por la historia y por el fenómeno del mal. "Hablando todos sin cesar de necesidad, codicia, opresión, deseos y orgullo, transfirieron al estado de naturaleza unas ideas que habían tomado de la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y describían al hombre civil"[54].

Burlamaqui había advertido inteligentemente que la idea de derecho y más aún la del derecho natural son ideas relativas a la naturaleza del hombre[55]. Rousseau le reconoció el mérito, pero advirtió un defecto elemental. A juicio del ginebrino, Burlamaqui había errado en su definición de la naturaleza del hombre, por lo que malogró una vez más el propósito de convertir el derecho en una ciencia demostrativa. Pese a las aspiraciones del iusnaturalismo, el derecho natural seguía siendo un conocimiento *probable.* La opinión de Aristóteles ya no prevalecía, pero el estudio de las cosas morales seguía sin ofrecer sus proposiciones ciertas y euclídeas. Hobbes, descontento de los escasos progresos de la ciencia moral a lo largo de centenares de años y asombrado en cambio por la facilidad con que la geometría había abierto los cielos a nuestros ojos y extendido los horizontes de la tierra, reprochaba a los filósofos morales el poco esmero que habían puesto en el conocimiento de la verdad para la felicidad del género humano.

> Si la naturaleza de las acciones humanas –dice– fuese tan distintamente conocida como la naturaleza de la cantidad en las figuras geométricas, la fuerza de la *avaricia* y la *ambición* [...] se debilitaría y languidecería enseguida; y el género humano disfrutaría de una paz tan permanente [...] que apenas sí habría motivos para hacer la guerra[56].

Un siglo más tarde Rousseau hacía la misma denuncia, pero incluía en ella al propio Hobbes, a Grocio y a todos los integrantes de la escuela iusnaturalista. Ninguno de ellos había advertido que el hombre es otro cuando su estado también lo es, que cambia con él porque forma parte casi indisoluble del orden de cosas que constituyen su estado. Esas modificaciones habían sido descuidadas por todos ellos cuando su deber hubiera sido rastrearlas para descubrir detrás de ellas al auténtico hombre natural. Sus teorías del derecho natural estaban así paradójicamente erguidas sobre el

[54] *Ibídem,* p. 132.
[55] *Ibídem,* p. 124.
[56] T. Hobbes, *op. cit.,* 2000, pp. 35-36.

hombre civil que habita en las ciudades. He ahí la razón por la que los iusnaturalistas asignaron al hombre una naturaleza inmutable y fija; porque ni siquiera sospecharon que más allá del umbral del tiempo aún les quedase algo por descubrir. Y en ese más allá está el hombre de Rousseau, un ser sensible como cualquier otro, cuya "celeste y majestuosa simplicidad"[57] poco tiene que ver con el alma corrupta del hombre contemporáneo. Rousseau radicaliza la hipótesis del estado de naturaleza para descubrir a un hombre al que sitúa antes de cualquier acontecimiento, en un punto o "grado cero"[58] según expresión de Starobinski.

Sin embargo, la vida aislada, aunque condición necesaria para la bondad del hombre, no es aún condición suficiente. Hace falta además que exista un entorno en el que esa soledad pueda ser pensada. Existencia en principio difícil, si hemos de contemplar su posibilidad teniendo en cuenta la repulsa unánime que la imagen de una vida solitaria había suscitado siempre en el pensamiento occidental. Por sus condiciones de fertilidad y de abundancia, sólo el bosque podría haber presentado su candidatura a constituirse en entorno originario, pero además de que el hombre habría tenido que vérselas con animales feroces que a buen seguro habrían hecho insoportable su soledad, ésta no habría pasado de ser una existencia fugitiva desenlazada por la razón, atributo que la filosofía nunca osó negar al hombre.

Rousseau necesita un entorno para su salvaje; no puede arrojarlo de su imaginación sin haberle designado antes un lugar como destino. Decir que el hombre es naturalmente bueno es expresar una convicción, pero el fundamento de la subjetividad sólo le vale a uno mismo. Para que esta convicción rompa los goznes de la subjetividad y se haga colectiva; para que esta convicción desbanque convicciones opuestas, y arraigue en la conciencia de sus contemporáneos, Rousseau necesita una coartada capaz de hacer verosímil la existencia de un hombre solitario, bueno y feliz. Pues bien, si es en su corazón donde el ginebrino cree haber encontrado los sentimientos que invalidan las hipótesis expuestas anteriormente, será en el bosque donde la suya obtenga, si no su confirmación, al menos su condición de posibilidad. Lo que sin el bosque no habría pasado de ser un acto de fe, se convierte merced al bosque en una idea susceptible de ser demostrada, o esa es al menos la presunción de Rousseau: "Los hombres son malos –dice–, una triste y continua experiencia nos dispensa de probarlo; sin embargo, el hombre es

[57] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 122.
[58] J. Starobinski, «Introduction», p. LVIII.

bueno por naturaleza, y creo haberlo demostrado"[59]. Para ello, Rousseau tuvo que redibujar primero el escenario del estado de naturaleza, es decir, invertir la imagen tradicional del bosque. En los bosques imaginados por Jean Jacques hay algo más que fantasía y sueño; hay sobre todo conocimiento y reflexión. El motivo de que Rousseau se haya esmerado tanto en detallar las singularidades del entorno, tiene menos que ver con el deseo de adornar una ficción, que con la voluntad de concebir un mundo posible en coherencia con su profesión de fe.

Antes de entrar de lleno en la descripción del entorno del hombre natural, es necesario, no obstante, dar respuesta a dos preguntas: ¿Gozó el estado de naturaleza rousseauniano de un estatuto ontológico? Es decir, ¿creyó Rousseau que el estado de naturaleza tuvo lugar en algún momento de la historia? Y en segundo lugar, ¿concibe Rousseau el estado de naturaleza como un estado universal, o más bien como un estado parcial del que algunos hombres habrían quedado exceptuados? Responder a estas preguntas en uno u otro sentido nos dará la clave para dar respuesta a una tercera pregunta ¿creyó Rousseau en la existencia de ese bosque originario? Y si fue así, ¿concibió el bosque como el entorno único del estado de naturaleza? En otras palabras, ¿qué imagen pudo hacerse Rousseau del aspecto originario de la tierra?

[59] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 202.

Capítulo segundo
Clasificaciones y significaciones del estado de naturaleza

2.1. ¿Verdad histórica o hipótesis lógica?

La expresión “estado de naturaleza” nos empuja casi forzosamente hacia un pasado del que no tenemos testimonios, pero cuya oscuridad iluminamos con la vivacidad de nuestras propias pasiones. Allí creemos advertir los primeros movimientos torpes e inseguros de la humanidad, sus primeros balbuceos y, sin querer hacer caso de las advertencias de la filosofía, colocamos ese estado bajo la primera aurora del mundo. Nos dejamos engañar por la imaginación sin darnos cuenta de que el tiempo no conoció nunca a aquellos hombres, que no son más que obra nuestra. En la filosofía moral de los siglos XVII y XVIII el estado de naturaleza no era una concesión a la voluntad soñadora, sino una exigencia racional, un momento metódico desde el que el filósofo piensa la sociedad para descubrir sus causas constitutivas. La pregunta por el origen de la sociedad civil marca un antes y un después en la filosofía política y moral, que ya no verá en dicho origen el resultado de un proceso evolutivo, sino un preciso acto voluntario. La sociedad civil, en efecto, está precedida por un momento de ruptura reflejado en la forma de un convenio o contrato. Todo lo que esté antes de él será natural; todo lo que de él surja perderá inevitablemente ese valor. El contrato, que hace de bisagra entre lo natural y lo político, o lo que es lo mismo,

entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, desempeña un papel análogo en la distribución de los valores hipotético e histórico de los relatos iusnaturalistas: el momento que precede al contrato es el momento de la hipótesis; el momento que le sigue es el momento de la historia. La hipótesis no es entre los iusnaturalistas la reconstrucción conjetural de un momento histórico, sino una ficción ideada para explicar y evaluar el presente con la ventaja que aporta la perspectiva.

Con la salvedad de Rousseau, todos los filósofos iusnaturalistas atribuyen al hombre ciertos instintos sociales, pero ninguno consiente en que la sociedad civil surja inmediatamente de aquéllos sin un acto previo de la voluntad. La sociedad civil no está impelida por la simple fuerza de las cosas: éstas son su ocasión, pero no su causa. El estado de naturaleza es concebido por todos ellos como un estado de extraordinaria inestabilidad, agitado por pasiones violentas que se renuevan incesantemente. Los temores, las traiciones, la vigilancia, las numerosas precauciones que es necesario adoptar para mantener la vida, obligan al hombre a reflexionar sobre una situación que no desea, y a imaginarse en otra que haga su vida más soportable. En este momento crucial surge el contrato, por el que los hombres deciden unirse en sociedad bajo un poder común a todos. Estado natural y sociedad civil son momentos antitéticos entre los que no es posible establecer un tránsito natural, sino una ruptura y un reemplazo. El contrato cancela el espacio de lo natural e inaugura el espacio de lo político. De este modo la sociedad civil presta su significación al estado de naturaleza, que en lo sucesivo será caracterizado como lo opuesto a aquél. El espacio vacío de la hipótesis se llena con los elementos excluidos del orden social o, más específicamente, con aquello que se considera pernicioso o nocivo para los intereses del modelo político propuesto en cada caso.

El estado de naturaleza es un recurso de la retórica política, es el lugar de la justificación audaz. Por eso la hipótesis pierde a veces el carácter frío y neutral e insensiblemente se anima y se nos acerca. En ella, el filósofo reconoce sus angustias, sus temores, sus frustraciones y ansiedades; el hombre natural expresa en buena parte todo lo que debe ser combatido y aniquilado.

El uso axiológico[60] que el iusnaturalismo hace de la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil es evidente, y Rousseau no es aquí ninguna excepción. Sin embargo, su punto de vista ofrece una peculiaridad que impide su plena integración en el cuerpo de las

[60] Cfr. N. Bobbio, «El modelo iusnaturalista», en N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna,* México, F. C. E., 1998, pp. 7-145, cita en p. 53, trad. de José Florencio Fernández.

teorías precedentes. Aunque adopta el modelo iusnaturalista, invierte el valor axiológico de la dicotomía, le da la vuelta. En el ginebrino se advierte el paso de la defensa a la denuncia, de la felicitación al desencanto. El *Discurso sobre la desigualdad* es la historia de una impostura y de un desengaño. Basta con ver la comparación que el propio Rousseau establece entre el hombre del estado de naturaleza y el hombre del estado civil:

> [El hombre natural] sólo respira el sosiego y la libertad, no quiere más que vivir y permanecer ocioso, y ni aun la misma ataraxia del estoico se aproxima a su profunda indiferencia respecto a cualquier otro objeto. Por el contrario, el ciudadano, siempre activo, suda, se agita, se atormenta sin tregua en busca de ocupaciones aún más laboriosas: Trabaja hasta la muerte, corre incluso hacia ella con objeto de situarse y vivir, o renuncia a la vida para adquirir la inmortalidad[61].

A la vista de la oposición que es fácil advertir, aún podríamos preguntarnos si es posible formular una definición de estado de naturaleza capaz de contener satisfactoriamente ambas posturas. Los profundos desacuerdos entre Rousseau y el iusnaturalismo nos obligan a recurrir sin embargo a una fórmula negativa, es decir, a definir el estado de naturaleza como un estado *no* político. En este punto el acuerdo es unánime pero más allá de él sólo sería posible establecer un acuerdo sobre los desacuerdos, un acuerdo que, en lugar de aportar una visión más unitaria, serviría antes bien para afianzar la oposición e incluso descubrir las fallas que el propio iusnaturalismo contiene en su aparente homogeneidad. Como ya hemos dicho, el estado de naturaleza es utilizado por todos ellos como un intento de justificación de sus modelos políticos, con lo que las diferencias que se obtendrían de la comparación de éstos, fácilmente hallarían su correlato en los respectivos estados de naturaleza. Cada filósofo consigna en éste su propio genio. Leer sus distintas descripciones es familiarizarse con sus intereses políticos. Si una lectura ingenua nos hace admirar su actitud honesta y su compromiso con la verdad, una lectura informada nos revela en cambio la astucia y la actitud interesada del filósofo.

La consideración del estado de naturaleza como un imperativo teórico o momento metodológico facilita la labor del filósofo, que no tiene que pasar por el enojoso trámite de contrastar sus opiniones con los vestigios o fuentes disponibles. La ausencia de todo testimonio aporta a su investigación una libertad casi absoluta cuya única traba, la de su verosimilitud, parece más bien una recomendación formal. En este punto, el parentesco con el estado de naturaleza rousseauniano

[61] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 192.

es evidente. No obstante, conviene introducir algunas aclaraciones. Como muy bien ha indicado Pintor-Ramos, el objeto del *Discurso* es un problema *de derecho*[62]: el examen sobre los posibles fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Este problema no puede resolverse acudiendo a los hechos. Éstos podrían suministrarnos algunos datos relevantes sobre las primeras formas de desigualdad y la datación de las mismas, pero "no pueden ser hechos efímeros y contingentes quienes fundamenten inductivamente un deber-ser que los desborda"[63]. La solución al problema exige dejar al margen la historia, y éste es precisamente el primer principio metodológico introducido por Rousseau en el estudio de la desigualdad: "Empecemos, pues, por descartar todos esos hechos ya que no afectan para nada a la cuestión"[64]. Con esta afirmación, Rousseau aclara el estatuto que desea conceder al estado de naturaleza. De este modo, nos advierte por un lado de que toda coincidencia entre su relato y el relato mosaico debe ser considerada como una simple casualidad y, por el otro, de que ninguna diferencia podrá interpretarse propiamente como una discrepancia, sino como una consecuencia necesaria de una investigación cuya naturaleza exige un presupuesto básico de autonomía.

> Las investigaciones que puede uno acometer a este respecto, no hay que tomarlas por verdades históricas, sino únicamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más a propósito para dilucidar la naturaleza de las cosas que para revelar su verdadero origen, y semejantes a las que todos los días despliegan nuestros físicos acerca de la formación del mundo[65].

Sin esta precaución metodológica, la investigación no podría llevarse a cabo en modo alguno, dado que sería imposible remontarse a un estado de naturaleza negado implícitamente en las *Sagradas Escrituras,* y sin el que ni siquiera podría plantearse el supuesto de una igualdad originaria: "La religión nos *manda creer* que habiendo el propio Dios sacado a los hombres del estado de naturaleza inmediatamente después de la creación, son desiguales porque él *quiso* que lo fuesen"[66]. A tenor de lo expuesto, parece ocioso preguntarse aún si el estado de naturaleza es en Rousseau una hipótesis lógica. Sin embargo, y aun cuando la mayoría de sus intérpretes han respondido a esta pregunta afirmativamente, no deja de ser inquietante la interpretación sostenida por autores como Bobbio

[62] Cfr. A. Pintor-Ramos, *op. cit.,* p. 166.
[63] *Ibídem.*
[64] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 132 (texto ya citado).
[65] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 132-133.
[66] *Ibídem,* p. 133.

o Fernández Santillán para quienes, según Rousseau, el estado de naturaleza habría existido por lo menos una vez en el tiempo[67] en un momento ubicado en los orígenes de la humanidad[68]. ¿Qué crédito merece esta interpretación? *Prima facie* parecería que ninguno. ¿Acaso no ha advertido Rousseau que "las investigaciones que pueda uno acometer a este respecto no hay que tomarlas por verdades históricas"? ¿No es esta advertencia lo bastante clara que aún pueda pasar desapercibida? ¿Es entonces gratuita la opinión de Bobbio y Santillán? Lo habría sido en efecto si aquella advertencia hubiera sido la única referencia hecha por el ginebrino sobre la significación del estado de naturaleza, pero lo cierto es que son numerosos los pasajes que nos obligan a considerar esta advertencia con alguna circunspección, y que si no permiten elaborar una respuesta concluyente capaz de desbancar la suposición contraria, al menos impiden que ésta se imponga de modo absoluto.

Decir que los filósofos no hayan sabido remontarse al verdadero estado de naturaleza[69] no es asegurar que éste haya existido, pero decir de los caribes que es el pueblo que menos se ha "alejado" de aquel estado y añadir que la mayoría de los pueblos salvajes están ya lejos de él sirve sin duda para alimentar las suspicacias de la crítica. A aquellos pasajes pueden añadirse muchas de las extensas notas que Rousseau adjuntó al *Discurso* y con las que pretendía justificar científicamente su decisión de haber imaginado al hombre como un ser bípedo y frugívoro[70] en medio de la exhuberancia

[67] N. Bobbio, *op. cit.,* p. 70.
[68] J. F. Fernández, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia,* México, F. C. E., 1988, p. 58.
[69] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 132.
[70] La razón por la que Rousseau decide desestimar la hipótesis del hombre cuadrúpedo no se debe, como él mismo asegura, a que sobre ese punto le sea imposible elaborar conjeturas que no sean vagas y casi imaginarias, sino a las numerosas razones que le hacen confiar en la tesis opuesta. Para Rousseau, los ejemplos de los niños cuadrúpedos hallados en los bosques europeos son casos aislados que no demuestran nada si no es la capacidad que el hombre tiene de adquirir hábitos que no son los suyos cuando las circunstancias o el ejemplo así se los sugieren. Sin embargo, Rousseau reconoce que el hombre está expuesto a los efectos del clima y que las diferencias que advertimos entre unos y otros pueblos proceden justamente del efecto que diversas circunstancias ambientales tienen sobre ellos. Ahora bien, en Rousseau no pueden encontrarse las atrevidas conjeturas de Diderot, expuestas en más de una ocasión y con especial desenvoltura en *El sueño de d'Alembert*. El universo ofrece para ambos un espectáculo muy distinto. Si en Rousseau hay un orden inmutable establecido por la Providencia; en Diderot hay en cambio un flujo universal en el que todo es posible y en el que nada debe asombrar a un hombre que se detiene a comparar el instante en el que vive con la vida del universo. La brevedad de

y la fertilidad de inmensos bosques[71]. La nota X es especialmente reveladora y puede considerarse de algún modo como el reconocimiento implícito de un histórico estado de naturaleza del que los antropoides del Congo, descritos burdamente por algunos de los viajeros, no serían sino sus últimos representantes[72].

> Todas estas observaciones sobre las variedades que un sinfín de causas pueden producir y en efecto han producido en la especie humana me hacen dudar –dice Rousseau– si diversos animales semejantes a los hombres que los viajeros han tomado por brutos sin demasiado examen [...] no serían en realidad verdaderos hombres salvajes cuya raza, dispersa desde tiempos remotos por los bosques, no hubiera tenido ocasión de desarrollar ninguna de sus facultades virtuales, no hubiese adquirido ningún grado de perfección y se hallara todavía en el estado primitivo de naturaleza (*texto i*)[73].

Por tanto, parece precipitado asegurar que Rousseau negase la historicidad del estado de naturaleza cuando tanto empeño parece haber puesto en aportar pruebas de lo contrario. Cierto que se trata sólo de algunos pasajes marginales y de ciertas digresiones relegadas

---

nuestra existencia no puede aportarnos más que una visión necesariamente precaria y falsa de lo que ocurre a ambos lados de ella; y la fijicidad de las especies o su aparente eternidad son sólo una conclusión demasiado precipitada de un hombre que otorga al momento en el que vive autoridad sobre la eternidad de la que está ausente. "¿Quién sabe si ese bípedo deforme –dice Diderot– que no mide más de cuatro pies, que se llama hombre incluso en la vecindad del polo, pero que no tardaría en perder ese nombre si llegara a deformarse todavía un poco más, no es la imagen de una especie que desaparece?" [*El sueño de d'Alembert,* Madrid, Compañía literaria, 1997, pp. 124-125, trad. de Javier Moscoso].

[71] Véanse notas II, III, IV, V, VI, VIII, X y XII del *Discours sur l'origine de l'inégalité.*

[72] Aunque es evidente que Rousseau estaba equivocado, la condición de los primates superiores sigue planteando dificultades todavía hoy. En el siglo XVIII se trataba de determinar si los monos antropomorfos de África y de las islas de Sumatra y de Borneo eran o no hombres. Resuelta esta cuestión, el asunto ahora es el de determinar si estos mismos seres merecen el rango de personas en virtud de sus aptitudes y, en consecuencia, si son también ellos mismos titulares de aquellos derechos de los que nosotros gozamos merced a esta misma condición. En relación con este asunto puede consultarse la recopilación de artículos editada por Paola Cavalieri y Peter Singer bajo el título *El proyecto "Gran Simio",* Madrid, Trotta, 1998. También pueden consultarse el artículo de Gomila Benejam, *Personas primates,* incluido por Gómez-Heras en *Ética del medio ambiente,* Madrid, Tecnos, 1997, y el de Carmen Velayos, «El proyecto "Gran Simio" y el concepto de persona: una cuestión de humanidad», *Revista de Filosofía,* La Laguna, n°6, 2000.

[73] *Ibídem,* p. 208.

a meras notas que el propio Rousseau sugiere que ignoremos, pero es al menos evidente que si no hay en ellas una convicción, sí hay en cambio el indicio de una sospecha y de una voluntad de creer. Recordemos que Rousseau habla de "razonamientos hipotéticos y condicionales", es decir, de lo que podría haber pasado si los hechos hubiesen sido otros y la santidad de los textos bíblicos nos permitiese dudar de su veracidad. Demasiado pedir, por cierto, en un siglo acostumbrado a desconfiar de todo, receloso de la tradición e instruido como ningún otro en las lecciones del espacio[74].

Los viajeros habían traído de las regiones remotas del globo multitud de relatos apasionantes, demasiado fabulosos tal vez, pero no lo bastante para ser despreciados por unos filósofos ávidos de cualquier novedad. Las viejas verdades reveladas se enfrentaban ahora a las nuevas evidencias traídas de los confines del mundo en que pueblos muy diferentes de los europeos rendían culto a sus propios dioses y a otros ancestros distintos de los nuestros. "A las pruebas que se necesitaban para contradecir tal o cual dogma, tal o cual creencia cristiana, y que había que ir a buscar penosamente en las reservas de la antigüedad, vinieron a añadirse pruebas nuevas, frescas y brillantes"[75] que estimularon aún más la imaginación de la filosofía.

Rousseau fue un lector entusiasta de este tipo de literatura, y es muy probable que su defensa de la religión natural encontrase en ella una de sus principales motivaciones. Si bien no desestimó nunca la autoridad de las *Sagradas Escrituras,* fue siempre defensor de un culto razonable que le obligaba a dudar de lo que no podía entender entre los misterios y dogmas de la tradición cristiana. Como haría más tarde en su *Profesión de fe,* renunciaría también aquí a la sabiduría de sus contemporáneos dejándolo todo en manos de la naturaleza, que no es en Rousseau sino la invocación al sentimiento, fundamento último de todas las verdades que nos importa conocer. "Cuanto de ella proceda será cierto. Sólo habrá de falso lo que sin querer le haya mezclado de lo mío"[76]. Si Rousseau se dispone a contarnos nuestra historia, la que ha leído en la naturaleza, "que no miente jamás" ¿por qué entonces la relega a un simple juego de "razonamientos hipotéticos y condicionales"? Según nuestro punto de vista, la crítica ha centrado casi toda su atención en la naturaleza *hipotética* de dichos razonamientos, y muy poco en su naturaleza *condicional.* Esta preferencia, que no se deduce precisamente de la fórmula

[74] P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea,* Madrid, Alianza, 1988, p. 23, trad. de Julián Marías.
[75] *Ibídem,* p. 22.
[76] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 133 (texto ya citado).

rousseauniana, ha determinado el juicio de sus intérpretes, quienes se han limitado a considerar el problema del *Discurso* como un problema de derecho y de fundamentación.

Esta lectura no es exactamente errónea, pero necesita ser complementada. El *Discurso* también integra un problema *de hecho:* el del origen de la desigualdad, y este problema tampoco puede ser resuelto haciendo caso del relato mosaico. Para Rousseau, la aceptación de los hechos bíblicos pondría en seria duda la justicia de la Providencia, y esta deducción es incompatible con su propia Teodicea. En efecto, ¿cómo justificar a Dios negándole el atributo de la justicia? Rousseau no cree que los hombres "son desiguales porque él [Dios] quiso que lo fuesen", por eso utiliza la expresión "la religión nos *manda creer*" en lugar de una declaración en primera persona. De haber elegido esta segunda opción, Rousseau se habría visto obligado a hacer manifestación pública de su incredulidad, lo que le habría acarreado la sanción inmediata de las autoridades.

Ciertamente, Rousseau pone a un lado los hechos, pero las motivaciones que determinan esta decisión son tanto filosóficas como religiosas. Si en el primer caso el motivo que obliga a desestimar los hechos es una exigencia de método y procede de la naturaleza misma de la investigación, en el segundo caso la exigencia es subjetiva porque procede de una creencia personal en la bondad y justicia de la Providencia. El problema del origen es tan importante para las convicciones religiosas de Jean Jacques, como lo es el problema de la fundamentación para el Rousseau filósofo. El estado de naturaleza rousseauniano es, en definitiva, un estado *de iure et facto,* un estado que en el dominio compartido de la filosofía debe entenderse como una pura hipótesis lógica, pero que en el dominio exclusivo de la subjetividad de Jean Jacques adquiere de forma indudable el valor de verdad histórica.

Rousseau dijo del estado de naturaleza que es un "estado que ya no existe, que *tal vez* nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás"[77]. La referencia al pasado está precedida por un adverbio de duda, pero en esta locución el adverbio *tal vez* ejerce menos de duda que de nexo entre las significaciones hipotética e histórica del estado de naturaleza. El modo adverbial *tal vez* es en el lenguaje rousseauniano una expresión anfibológica que si bien preserva su sentido propio y compartido, añade a éste un sentido íntimo y nuevo por el que Rousseau logra mantener a salvo el valor hipotético de su investigación sin renunciar al universo de sus convicciones religiosas.

[77] *Ibídem,* p. 123.

Como quiera que sea, lo cierto es que la atención que Rousseau presta al valor histórico nos descubre una nueva diferencia entre él y el iusnaturalismo, y que brevemente puede resumirse en estos términos: si para el iusnaturalismo el suceso contenido en la hipótesis es utilizado como *pretexto* para *ejemplificar* la naturaleza del hombre, para Rousseau ese mismo suceso se convierte en la *razón* por la que éste se *explica*. Las cosas que ocurren en la hipótesis elaborada por Rousseau poseen un valor específico y son una referencia necesaria; las cosas que ocurren en el resto de hipótesis poseen por el contrario un valor adventicio y su referencia es prescindible. Si los hechos referidos en las hipótesis iusnaturalistas aparecen de tal modo desperdigados que no es posible obtener de ellos una historia, ello se debe a que dichos hechos sólo sirven para ilustrar con imágenes más o menos sugestivas una naturaleza que los precede y que puede ser sin ellos: entre las cosas que ocurren y la naturaleza del hombre no hay una relación causal por la que ésta pueda ser efecto de aquéllas. La elección del suceso es circunstancial, sólo sirve para poner de manifiesto el rasgo que interesa destacarse en cada momento hasta completar la descripción del hombre salvaje. Nada que ver, en fin, con la hipótesis del ginebrino, en la que los hechos se engarzan armoniosamente para formar una trama concreta. La elección del suceso es mucho más minuciosa, pues no se trata aquí de acentuar tal o cual rasgo, sino de demostrar que tal o cual rasgo está *naturalmente* vinculado a tal o cual suceso o circunstancia. La naturaleza del hombre salvaje aparece como resultado de lo que ocurre externamente a él. Por eso el lado descriptivo de la hipótesis tiene en Rousseau tanto interés como su lado narrativo.

2.2. ¿Universal o parcial? Estado de *pura* naturaleza y estado de naturaleza

En el ensayo «El modelo iusnaturalista» Bobbio establece una interesante distinción entre estado de naturaleza universal y estado de naturaleza parcial. Según este autor, el hobbesiano *bellum omnium contra omnes* habría sido postulado por el filósofo de Malmesbury como una pura hipótesis de la razón para designar un hipotético estado de naturaleza universal. Este tipo de estado de naturaleza, añade Bobbio de Hobbes, jamás ha existido y jamás existirá[78]. Hobbes habría admitido sin embargo la existencia *de facto* de un cierto estado de naturaleza que, sin ser universal, reproduciría no

[78] N. Bobbio, *op. cit.,* p. 70.

obstante las condiciones de éste cuando ciertas circunstancias ocasionales colocasen al hombre al margen de la legalidad instituida. "Mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos –asegura Hobbes–, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre"[79].

La distinción establecida por Bobbio parece clara en Hobbes: por un lado un hipotético estado de naturaleza universal; por otro un efectivo estado de naturaleza parcial. Pero ¿y en Rousseau? El sentido común nos impele a creer que pensaba en un estado de naturaleza universal. De no ser así, Rousseau habría encontrado una nueva complicación a su creencia en un dios portador de los atributos de la justicia y de la bondad, y ya hemos visto hasta qué punto estaba dispuesto a mantener los dictados de su conciencia. Pero al margen de esta deducción, una segunda prueba de su universalidad la encontramos en la célebre fórmula del *Prefacio* al *Discurso:* "un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás". A nuestro juicio, la prueba reside en la primera locución de la fórmula: "un estado que ya no existe". Aquí se emite un juicio sobre el presente que excluye categóricamente la posibilidad de un estado de naturaleza actual. Es evidente, por al menos dos razones, que Rousseau está pensando en términos universales. En primer lugar, porque antes del último tercio del siglo XVIII aún quedaban por explorar muchos de los interiores de África, de las dos Américas y de Asia[80], lo que al menos habría debido obligar a Rousseau a suspender su juicio. En segundo lugar, porque entre las regiones recientemente descubiertas y descritas por los viajeros, había una de clima cálido y de enormes selvas, habitada por animales de extraordinario parecido con el hombre, y cuyos hábitos parecían a Rousseau inquietantemente próximos a los del hombre natural. Tanto que el ginebrino no excluía la posibilidad de que esas criaturas, capaces de enterrar a sus muertos y de fabricarse cobertizos de ramaje[81], tal vez no fuesen bestias, sino verdaderos hombres salvajes que aún vivirían en un primitivo estado de naturaleza[82].

---

[79] T. Hobbes, *Leviatán,* Barcelona, Altaya, 1994, vol. I, p. 107, trad. de Carlos Mellizo.

[80] M. Duchet, *op. cit.,* p. 25.

[81] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 211.

[82] No fue Rousseau el único filósofo que consideró la posibilidad de que los seres antropoides descubiertos en Asia y África fueran verdaderos hombres. Maupertuis en sus *Lettres* (1753) y James Burnet en *Origin and progress of language* (1773) aventuraron hipótesis próximas a las del ginebrino. Burnet conocía con detalle la polémica que había surgido en Francia en torno a la condición del *orang-outang,* y en la que Buffon y Rousseau representaban las dos posturas enfrentadas. En un pasaje de *Origin and progress of language*

El examen de estas dos razones nos permite pensar que o bien Rousseau se precipitó en su juicio, lo que no parece probable[83], o bien no se refería efectivamente a un estado de naturaleza parcial, en cuyo caso aquella primera locución no habría podido mantener su valor categórico y la fórmula original habría sido poco más o menos ésta: *un estado que quizás no existe, que tal vez nunca haya existido, que probablemente no existirá jamás*[84]. Por consiguiente, no hay duda

---

se lee: "Quienes no han estudiado la variedad de la naturaleza en los animales, y particularmente en el hombre, el más variado de todos los animales, tomará esta historia de hombres con cola como muy ridícula; pero el filósofo, que está más dispuesto a investigar que a reír y mofarse, no la rechazará de inmediato como algo increíble" [Citado en Lovejoy, A, O., «Monboddo and Rousseau», en *Essays in the history of ideas,* Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1948, pp. 38-61, cita en p. 53, traducción nuestra]. Y en otro pasaje de la misma obra se lee: "[…] La conclusión que se extrae de todas estas relaciones es la de que el *Orang Outang* es un animal de forma humana, así por dentro como por fuera; que tiene el nivel de inteligencia humana que puede esperarse de un animal que vive de espaldas a la civilización y a las artes; que tiene sentimientos y afectos comunes a nuestra especie, tales como el sentido de la modestia, del honor y de la justicia. […Los *Orang Outangs*] parecen haber desarrollado incluso alguna suerte de cultura entre ellos, y practican algunos ritos como el de enterrar a los muertos. Hechos como éstos son los que nos permiten preguntarnos si el *Orang Outang* pertenece o no a nuestra especie. El señor Buffon ha decidido que no. El señor Rousseau se inclina por la opinión contraria […]. Algunos de nuestros naturalistas forman sus sistemas al margen de los hechos, y ajustan luego los hechos a sus prejuicios, considerando sólo de entre los primeros aquéllos que se adaptan mejor a sus propósitos y descartando todos los demás. Incluyo entre estos naturalistas al señor Buffon, cuya definición del hombre convierte la facultad de hablar en parte de su esencia y naturaleza, de lo que concluye que el puro estado de naturaleza, en el que el hombre no habría hecho uso de la palabra, es un estado absolutamente ideal e imaginario" [*Ibídem,* p. 48].

[83] Parece raro que Rousseau, que se quejaba de la prisa con que los viajeros habían resuelto el asunto sobre la condición de los antropoides [*Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC III, p, 211] se hubiera precipitado él mismo zanjando el asunto con una afirmación categórica. Con más razón aún cuando, inmediatamente después de comentar los relatos de algunos viajeros, Rousseau les increpa con este comentario: "*Los juicios precipitados que no son fruto de una razón lúcida se exponen a caer en lo excesivo*. Nuestros viajeros tienen sin más por animales, con el nombre de *pongos, mandriles* y *orangutanes,* a los mismos seres que los antiguos, con el nombre de *sátiros, faunos* y *silvanos*, tenían por divinidades. Quizá después de investigaciones más exactas se descubra que son hombres" [*Ibídem,* cursiva nuestra].

[84] Es incluso posible que el signo categórico de la locución se hubiera invertido caso de que investigaciones más serias sobre esos animales antropomorfos o nuevos descubrimientos en tierras desconocidas hubieran

de que Rousseau se refiere a un hipotético estado de naturaleza universal, si bien esta afirmación no excluye, como tampoco en Hobbes, la aceptación de un estado de naturaleza parcial. Ambos en fin subscribirían íntegramente el juicio del caballero de Jacourt: "que el mundo no ha estado ni estará nunca sin un cierto número de hombres en estado de naturaleza"[85]. Conviene, sin embargo, hacer una precisión, y es que mientras en Hobbes la diferencia entre los estados de naturaleza universal y parcial es precisamente sólo esa, en Rousseau es por el contrario mucho más significativa, ya que no sólo expresa una proporción, la de la parte con respecto al todo, sino un cambio cualitativo profundo.

Tanto para Hobbes como para Rousseau, estado de naturaleza es todo aquel estado en que los hombres reasumen su primitiva igualdad, no habiendo entre ellos autoridad política a la que obedecer ni leyes civiles a las que acudir. Pero esta propiedad, que es en Hobbes condición suficiente para convertir sendos estados en esencialmente idénticos, es en Rousseau un acuerdo sobre mínimos que oculta una diferencia básica: el hombre del estado de naturaleza universal posee dignidad; es, por decirlo en el lenguaje matemático empleado en el *Emilio,* la "unidad numérica", el "entero absoluto". En el estado de naturaleza parcial el hombre es por el contrario un ser envilecido que lejos de serlo "todo para sí", no es siquiera una unidad fraccionaria; es lisa y llanamente "nada" [86]. Si hay algo de común entre estos dos hombres es que su ser no es relativo. Uno y otro reflejan respectivamente el principio y el fin de un proceso que, surgido de un originario estado de pureza, desemboca trágicamente en un estado real de corrupción.

> Llegamos aquí al último límite de la desigualdad y al punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido. Aquí todos los individuos vuelven a ser iguales puesto que no son nada, y como los súbditos no tienen ya otra ley que la voluntad del amo, ni el amo otra norma que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia desvanécense de nuevo. Todo retorna en este punto a la sola ley del más fuerte y, por consiguiente, a un nuevo estado de naturaleza que difiere de

---

podido determinar científicamente la existencia de hombres en estado natural. De haber sido así, la fórmula habría sido parecida a ésta: "un estado que existe, que ciertamente ha existido y que probablemente seguirá existiendo".

[85] Caballero de Jacourt, «Estado de Naturaleza», en Diderot y D"Alambert, *Artículos políticos de la Enciclopedia,* Barcelona, Altaya, 1994, pp. 53-59, cita en p. 55, trad. de Ramón Soriano y Antonio Porras.

[86] Las expresiones entrecomilladas de este párrafo corresponden a *Émile,* OC, IV, p. 249.

> aquél por el que comenzamos en que uno era el estado natural en su pureza, mientras que este último es el fruto de un exceso de corrupción[87].

Lo que para Hobbes es la consumación de la sociedad civil, para Rousseau es el retorno al estado de naturaleza.

Pero, de vuelta sobre el estado de naturaleza universal, queda una diferencia por establecer, y es que aquél se desdobla en dos estados diferentes de los cuales uno es consecuencia del otro o uno precede lógicamente al otro. La terminología, que ya había sido sugerida por el propio Rousseau[88], fue luego acuñada por Michèle Duchet y ampliamente adoptada por la bibliografía posterior. El antropólogo francés distingue entre *estado de pura naturaleza* y *estado de naturaleza*. Aquél es el estado solitario de un hombre que pasa su vida sin efectuar progreso alguno, en medio de bosques inmensos cuyos confines seguramente desconoce o de los que probablemente no osa salir. Es el estado al que los iusnaturalistas no han sabido remontarse y comprende el momento descriptivo del relato rousseauniano. El estado de naturaleza es, en cambio, un estado más avanzado en el que la vida "sencilla, uniforme y solitaria" se habría visto alterada por algunos progresos, unas veces consecuencia de las pasiones incipientes, y otras de desastres naturales imprevistos como terremotos, diluvios o prolongados periodos de sequía que habrían obligado al hombre a efectuar sus primeros progresos sobre una tierra hostil. El hombre no es todavía un ser social, pero se agrupa ya en familias en las que surgen los primeros lazos afectivos y la primera distinción entre los sexos. Es éste un estado intermedio entre el estado previo de pura naturaleza y el estado civil, y corresponde al momento narrativo del relato rousseauniano. La descripción se impone en el estado de pura naturaleza, en el que el tiempo es prácticamente inexistente y en el que la estabilidad de las circunstancias permite definir con precisión la naturaleza del hombre; la narración, en cambio, comienza a prevalecer tan pronto como irrumpen las primeras circunstancias extraordinarias. Tan importantes son en el estado de naturaleza rousseauniano los atributos que asigna a la constitución psicológica del hombre natural, como los elementos históricos, sean éstos hipotéticos o no, que permiten explicar aquéllos.

Como ya hemos anticipado, el estado de pura naturaleza y el estado de naturaleza son momentos lógicos de un proceso deductivo,

---

[87] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 191.

[88] Cfr. p. ej. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p: 147: "Salvemos por un momento el espacio inmenso que debió mediar entre el estado puro de naturaleza...". También en p. 170: "La bondad conveniente en el puro estado de naturaleza no era ya la que convenía a la sociedad naciente...".

de modo tal que hay entre ellos un orden necesario por el que uno precede al otro y le explica. Este orden lógico es incuestionable, pero la doble significación hipotética e histórica del relato rousseauniano admite también un orden histórico en el que sendos estados habrían podido coexistir. Rousseau contempla esta posibilidad en el *Prefacio* que da pie al *Discurso:*

> En efecto, no es concebible que estos primeros cambios, por cualquier medio que sobrevinieran, afectasen a la vez y de la misma forma a todos los individuos de la especie; pero mientras unos se perfeccionaban o se deterioraban, y adquirían diversas cualidades buenas o malas que no eran inherentes a su naturaleza, otros permanecieron mucho más tiempo en su estado primigenio[89].

Por consiguiente, a los dos estados definidos por Michèle Duchet aún podría añadirse un tercero que contendría a la vez elementos del primero y del segundo y que, en consecuencia, bien podría denominarse *estado de naturaleza mixto*. En dicho estado ya no habría entre los hombres la igualdad de los tiempos primeros, pero el estado de naturaleza seguiría siendo universal. Éste, afirma Rousseau, sólo concluiría con el advenimiento de la sociedad civil. Sin embargo, tampoco puede pensarse que este cambio afectase a toda la humanidad, que el estado civil se impusiese universalmente sobre todos los pueblos dispersos por la tierra, de modo que ya no hubiera hombres perdidos en los bosques ni pueblo sin gobierno y sin leyes. "Todos [los hombres] –dice Rousseau– corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad"[90], pero hay que tomar estas palabras con cautela y reducirlas a sus verdaderos términos. Con ellas no anuncia tanto la proclamación absoluta del estado civil como el fin del estado de naturaleza universal; no es tanto el desenlace de una etapa histórica, como el fin de un momento metódico.

Así pues, la pertenencia a aquel estado de los caribes, los hotentotes, los cafres o los lapones, así como de muchos de los pueblos amerindios descubiertos por las expediciones europeas resulta ambigua. Por un lado debe reconocerse su exclusión, pues de ningún modo puede argumentarse que pertenezcan a un estado "que *ya no existe*, que tal vez *nunca ha existido*" y que no es en principio más que una hipótesis. Por otro lado, no queda más remedio que asegurar su pertenencia si, como resulta evidente, están al margen de la sociedad civil y nada tienen que ver con el estado de naturaleza parcial descrito anteriormente. El mundo salvaje es, en definitiva, un mundo rezagado en el tiempo, un retazo de eternidad cuya existencia

[89] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 123.
[90] *Ibídem,* p. 177.

resulta problemática en el imaginario de Rousseau. Aún así, el mundo salvaje tendrá un valor insustituible como eslabón único entre el estado de naturaleza y la sociedad civil.

2.3. La aparente eternidad del estado de *pura* naturaleza

Dos formas literarias utiliza Rousseau en el estudio del estado de naturaleza: la descripción y la narración. Por situarse antes de cualquier acontecimiento, el estado de pura naturaleza sólo puede ser abordado mediante procedimientos descriptivos; con la irrupción de la historia, la descripción cede su lugar a la narración y el tiempo a la temporalidad. El estado de pura naturaleza es literalmente inenarrable, pero no porque dicho estado esté exceptuado del tiempo, sino porque el tiempo es concebido aquí primariamente como alguna forma de "presencia" excluyente o de negación del pasado y del futuro. Esta concepción del tiempo se encuentra ejemplarmente encarnada en la existencia del hombre natural, cuyo feliz aturdimiento parece formar parte de un recurso efectista ideado por Rousseau, y destinado a provocar en el lector una impresión de ilusoria eternidad. Sin embargo, sería erróneo fiarse de una apreciación meramente subjetiva para concluir de ella que el estado de pura naturaleza es un estado eterno. Más bien al contrario, diríase que tal recurso disimula deliberadamente la brevedad de aquél, pues nada parece más vulnerable y caduco que el estado de pura naturaleza. Como dice Durkheim,

> El medio tendría que permanecer perpetuamente inmóvil, invariable, para que el hombre no variara; o más bien, todo en el entorno tendría que responder exactamente a la organización natural, sin que nada viniera a molestarle, para que permaneciera intacta. No hay, pues, nada más precario[91].

Sin embargo, la impresión de lo precario no cercena esa ilusión de eternidad. Y ello, porque mientras ésta tiene algo de inmediato que convence, aquella otra procede sólo de la reflexión y de un punto de vista externo viciado por la experiencia condicionante de la temporalidad. Es decir, aun cuando el estado de naturaleza no hubiera durado más que un solo instante, este dato no modificaría en nada nuestra primera impresión; en todo caso, exigiría un lenguaje nuevo para designarla. El estado de naturaleza podría definirse entonces

[91] E. Durkheim, «El contrato social de Rousseau», en *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Madrid, Tecnos, pp. 105-180, cita en p. 122, trad. de Miguel Ángel Ruiz de Azúa.

como un instante perpetuado en nuestra conciencia, como si su duración dependiera mucho menos del tiempo que de nuestra sensación del mismo.

Ahora bien, ¿significa esto que Rousseau no se preocupó por examinar la duración real de este estado? Según el propio Durkheim, Rousseau no habría tenido interés en determinar "si el hombre ha permanecido mucho tiempo en esta situación, o si empezó a separarse de ella desde que comenzó a ser, [...ya que] –aclara– en estas condiciones, la historia le resulta inútil"[92]. Dos razones nos obligan a disentir de la opinión del sociólogo francés. En primer lugar, no estamos de acuerdo con la razón que aduce como forma de justificar la presunta indiferencia de Rousseau, pues si bien la verdad histórica es irrelevante en el dominio de la hipótesis, no parece que deba ser así en el dominio de sus propias creencias. En segundo lugar, Rousseau cifró la duración del estado de pura naturaleza en "siglos", e incluso en "miles y miles de siglos"[93], con lo que es falso que entre las dos opciones sugeridas por Durkheim, Rousseau no se hubiera inclinado más por una que por otra.

> Sé que se nos repite sin descanso que no hubiera existido nada tan miserable como el hombre en ese estado; y si es cierto, *como creo haberlo demostrado, que sólo después de muchos siglos pudo tener deseo y ocasión de salir de él*, sería motivo para entablar demanda contra la naturaleza, y no contra aquél a quien ésta habría de tal modo constituido[94].

Este pasaje contradice la opinión de Durkheim, y aclara la opinión de su autor sobre la duración que concede al estado de naturaleza. Ahora bien, ¿por qué Rousseau decidió interesarse en el factor temporal?¿Qué fascinante poder de atracción ejercía sobre él un estado al que quiso concebir eterno y al que describió de forma tan esmerada? Las explicaciones son numerosas. Muchos autores han querido ver en ello la nostalgia soñadora de un hombre seducido por la Edad de Oro, la actitud de un hombre receloso cuya única felicidad habita en su memoria. Villaverde ha relacionado su invocación al estado de pura naturaleza con el lamento de las *Confesiones*[95], como si el pasado de la especie y el suyo propio se anudaran en el punto más lejano de su conciencia. Ésta es también la idea de Starobinski, para quien

---

[92] *Ibídem,* p. 107.
[93] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 146.
[94] *Ibídem,* p. 152 (cursiva nuestra).
[95] Cfr. M. J. Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces,* Madrid, Tecnos, 1987, p. 125.

> una nostalgia elegíaca se conmueve con la idea de esta vida errante y *sana,* de su equilibrio sensitivo, de su justa suficiencia. Imagen demasiado imperiosa [...] para no corresponder en el espíritu de Rousseau a la estricta verdad histórica [...]. La certeza de Rousseau es la propia de alguien que se acuerda [...], que está en posesión de la *memoria* de un pasado muy antiguo, de un tiempo más hermoso[96].

Tal vez el estado de naturaleza tenga asimismo alguna relación con esa peculiaridad del carácter de Jean Jacques, incapaz de sujetarse a la realidad, que necesita crear y mecerse en los recreos de la imaginación[97]. Para Arturo Chuquet, el estado de pura naturaleza está lleno de conjeturas novelescas que revelan el esfuerzo poderoso de la imaginación rousseauniana[98], y es que el *Discurso sobre la desigualdad,* concebido en los bosques de Saint-Germain, parece animado por la misma inspiración poética que Rousseau persigue en el recuerdo de Vevey, a orillas del lago Léman, o más tarde en el valle de Montmorency. El estado natural es así el lugar de la nostalgia y de la poesía, pero es también el lugar del descanso y del resarcimiento: la paz y la hermosura del estado de naturaleza es la compensación que el propio Rousseau parece concederse después de haber puesto a salvo la bondad de Dios y del hombre. Es además el estado en el que éste dispone de su ser según su conveniencia, sin las imposiciones y manejos del orden social. En su soledad, el hombre no tiene el temor de aparecer con desventaja, temor al que Rousseau adjudicó su poco gusto por la sociedad y su aparente misantropía. La soledad del salvaje es parte de la soledad de su autor; o mejor, es la aspiración casi nunca lograda de la soledad dichosa y plena, porque "difícilmente hay un instante en nuestros más vivos goces en el que el corazón pueda verdaderamente decirnos: «*quisiera que este instante durara siempre*»"[99]. Rousseau desliza sus deseos, coloca sus aspiraciones en un hombre que es imagen suya, pero al que aísla de tal modo del tiempo ordinario, que lo ubica en una eternidad en la que la felicidad ya no se disfruta de forma "pobre y relativa", sino de una forma "suficiente, perfecta y plena que no deja en el alma ningún vacío que ésta sienta la necesidad de llenar"[100]. Si el estado de pura naturaleza es un lugar añorado, lo es precisamente por ser él mismo un lugar sin añoranzas. En definitiva, Rousseau

---

[96] J. Starobinski, *op. cit.,* 1983, p. 25 (cursiva del autor).
[97] Cfr. *Confessions,* OC, I, p. 170.
[98] Cfr. A. Chuquet, *J. J. Rousseau. Genio del sentimiento desordenado,* México, Compañía General de Ediciones, 1950, p. 83, trad. de Aurelio Garzón.
[99] *Rêveries,* OC, I, p. 1046 (cursiva del autor).
[100] *Ibídem*.

resuelve el defecto de su felicidad en la felicidad plena de su propia creación.

Sin duda alguna, la fingida eternidad del estado de naturaleza puede interpretarse como el receptáculo de las emociones rousseaunianas, pero además de todas estas razones, obtenidas mayormente de la psicología del autor, parece haber otra fundamental que, sin negar aquéllas, las desplaza a un segundo término. Para la escuela iusnaturalista el hombre civil y el hombre natural eran seres solidarios, su naturaleza parecía vaciada en el mismo molde; habían abstraído al hombre de la historia y se lo habían imaginado idéntico en todo tiempo y lugar. Si su naturaleza era la misma, el derecho natural podía garantizarse un éxito seguro con aplicar adecuadamente el método demostrativo sobre esa naturaleza hierática e inexpresiva, simple y severa. Con la historización de la naturaleza humana las precauciones se redoblan; el hombre civil ya no se reconoce en el hombre natural, ha roto su molde. El éxito de la hipótesis rousseauniana pasa entonces por contener la historia desde su inicio, lo que Rousseau consigue imaginando en la naturaleza una rigurosa uniformidad. Si Rousseau hubiera dado libertad a las circunstancias, el hombre natural se habría convertido enseguida en un vago espejismo, en un ser inaprensible, desdibujado y huidizo sobre el que el derecho natural difícilmente hubiera podido obtener sus leyes. Sin la severa contención que Rousseau impone a las circunstancias, el hombre natural se habría convertido muy pronto en la imagen secularizada de Adán, y en lugar de un estado de naturaleza remoto y alejado de la naturaleza de los hombres, tendríamos un tiempo cercano, apenas distante de nosotros por un puñado de generaciones. Cualquier contingencia habría arrancado al hombre de su feliz estado para arrojarlo muy cerca de las miserias del nuestro. Era necesario en fin que las revoluciones llegaran mucho después. Como se trata de contemplar la vida del salvaje, conviene que la tierra se detenga; como se trata de acompañarlo en su soledad, conviene que nada perturbe su existir tranquilo y sereno; como se trata de destruir "antiguos errores y prejuicios inveterados"[101], conviene que el propio Rousseau haga de Dios, que le anteceda en sus designios. "Los años estériles, los inviernos largos y rudos, los veranos abrasadores que todo lo agostan"[102] no tenían lugar en aquellos bosques, donde los hombres no estaban a merced del tiempo y de la historia.

Es necesario insistir en que el hombre de Rousseau posee una naturaleza circunstanciada cuya conservación depende no sólo de que las circunstancias se mantengan, sino también y sobre todo de la

[101] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p.160.
[102] *Ibídem,* p. 165.

especificidad de éstas. No puede suponerse que el hombre natural hubiera sido el mismo en cualquier medio con tal de que éste no hubiera experimentado cambio alguno. Si Rousseau decidió imaginar a su hombre poblando las regiones boscosas del globo, no fue por puro capricho sentimentalista, ni siquiera porque los documentos históricos de la antigüedad hablasen de bosques inmensos convertidos progresivamente en pastizales y campiñas. Es en todo caso seguro que Rousseau nunca hubiera podido imaginarse a su hombre si nunca hubiera habido bosques y el mundo hubiera sido siempre un inmenso desierto.

> *El hombre salvaje, errante por los bosques* [...], *no tenía más que los sentimientos y las luces propias de dicho estado,* no sentía más que sus auténticas necesidades, no miraba más que lo que creía le interesaba ver y su inteligencia no hacía más progresos que su vanidad [...]. No había educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente, y como cada una partía siempre del mismo punto, los siglos transcurrían sin salir de la tosquedad de las primeras edades, la especie ya era vieja y el hombre seguía siendo *eternamente* niño[103].

Sin embargo, todas las precauciones adoptadas sobre el medio físico resultarían insuficientes si no se adoptaran a su vez idénticas precauciones respecto del hombre que lo habita. Si éste fuera, por ejemplo, el hombre de Buffon, capaz de convertirse en demiurgo de su propia historia, o fuera un hombre dotado de lucidez y de raciocinio, tal y como se lo había imaginado Locke, la uniformidad de las circunstancias no habría bastado para fijar su naturaleza. Rousseau necesitaba otro hombre, un hombre del que pudiera sustraerse toda iniciativa, pero del que el derecho natural pudiera, no obstante, extraer todas sus leyes. ¿Habría que imaginar al hombre como un ser puramente instintivo? Si Rousseau consideró esta posibilidad, es evidente que se deshizo de ella tan pronto como advirtió sus consecuencias. Reducir la naturaleza del salvaje a las funciones del instinto exigía renunciar a toda idea de derecho, así como a toda forma de entender su vida como pasado de la nuestra.

Rousseau optó por un hombre de una naturaleza intermedia, por un hombre guiado por el instinto, pero dotado de una facultad a la que llamó perfectibilidad, y a la que definió como una “cualidad muy específica [que...], con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y que reside en nosotros tanto en la especie como en el individuo”[104]. Esta facultad se convierte en indicador de los progresos efectuados por el hombre, y en instrumento

[103] *Ibídem,* pp. 159-160 (cursiva nuestra).
[104] *Ibídem,* p. 142.

útil para explicar la historia "no como un atentado a la naturaleza, sino como algo, en cierto modo, incluido en ella"[105]. Asegura Rousseau de esta facultad, que sobre ella "no cabe discrepancia"[106], y es evidente que, de un modo u otro, todos los teóricos del derecho natural habían convertido la perfectibilidad en denominador común de sus antropologías. Sin embargo, hay algo de lo que Rousseau disiente, y que hace de su hombre natural un hombre insólito y aparte. Rousseau, en efecto, no concederá a esta facultad una actividad autónoma, sino necesariamente subordinada a las circunstancias. En tanto que éstas circunstancias se mantengan, aquélla permanecerá inactiva. De otro modo, el hombre natural habría abandonado su estado originario tan pronto como hubiera entrado en él, pues de nada hubiera servido postergar el ciclo de las revoluciones habiendo concedido al hombre el gobierno de su espíritu. Ésta es, según nuestra opinión, la razón por la que Rousseau definió la perfectibilidad como una "cualidad muy específica" que sólo se desarrolla "con ayuda de las circunstancias".

En ese estado de naturaleza perpetuamente amenazado, el hombre salvaje pasa su vida en absoluta serenidad, ignorante de los acontecimientos que se avecinan. La inmutabilidad que los iusnaturalistas conceden a la naturaleza humana necesita concedérsela Rousseau al hombre natural para ofrecer al derecho un asiento fijo y seguro. El efecto ilusorio por el que Rousseau decide prolongar indefinidamente la duración del estado de naturaleza está subordinado a su interés en descubrir los principios del derecho natural. El estado de naturaleza es producto de la nostalgia, del lirismo y del descanso, pero es sobre todo imperativo teórico de un hombre, Rousseau, que no se resigna a soportar los abusos y desigualdades de la sociedad civil.

Aunque el estado de naturaleza es sólo un punto de partida, es necesario extenderse en su descripción, detenerse en él cuidadosamente para evitar añadirle nada "de lo mío", nada "que no se [presente] tan clara y distintamente a mi espíritu que no [tenga] motivo para ponerlo en duda"[107]. La precaución de Descartes vale igualmente para Rousseau, y en este punto nuestro acuerdo con Durkheim es completo: "En los dos casos –dice el sociólogo francés– se trata de limpiar el suelo de todo polvo inconsistente que estorba para dejar desnuda la roca sólida sobre la que debe reposar el edificio del

[105] B. Sierra, *Dos formas de libertad en J.-J. Rousseau,* Pamplona, EUNSA, 1997, p. 174.
[106] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 142.
[107] R. Descartes, *Discurso del método,* Barcelona, Altaya, 1993, p. 25, trad. de Eduardo Bello.

conocimiento, en un caso teórico, en el otro práctico"[108]. Hay una diferencia: que donde Descartes coloca la razón, Rousseau pone la sinceridad del sentimiento. El motivo por el que el ginebrino se decide a rechazar las opiniones de sus predecesores brota de algo más íntimo aún que del buen sentido cartesiano, pues fluye del hontanar de la conciencia, del sentimiento interno. Como señaló Höffding, "Rousseau ha trasladado al sentimiento el centro de gravedad que durante mucho tiempo se había buscado en la razón"[109].

Jean Jacques deseaba otorgar al sentimiento el primado que el iusnaturalista había concedido a la razón, estaba decidido a buscar en el alma humana principios no racionales sobre los que definir las auténticas normas del derecho natural. Se había apercibido del error de los iusnaturalistas y necesitaba una hipótesis capaz de poner en evidencia todos sus prejuicios. Rousseau no podía pasar por el estado de naturaleza apresuradamente; debía detenerse en él, amplificar su eco y hacerlo seductor. Una descripción somera y desapasionada no habría provocado el mismo efecto y habría perdido buena parte de su fuerza impugnadora. Rousseau apelaba al sentimiento, pero el estado de naturaleza, con todo su lirismo y su encanto sugestivo, incitaba a la subversión. La imagen risueña del hombre natural no era el reflejo de un alma inocente. Había sido concebido para suplantar a aquel otro hombre natural para quien la renuncia de sus derechos naturales parecía constituir todo un alivio, y la soledad un estado miserable y tormentoso.

El derecho natural había experimentado una profunda renovación de la mano de Grocio que parecía conferir cierta unidad a una ciencia que acababa de renunciar a los viejos métodos de la Escolástica para dotarse de un *nova methodus* infalible. Sin embargo sus seguidores, revisando una y otra vez unos principios que no creían bien establecidos, opusieron a aquéllos los suyos propios, y el derecho natural volvió a convertirse en una ciencia farragosa de opiniones enfrentadas. Para emplear el método satisfactoriamente era necesario ponerse de acuerdo en la definición de dos nociones fundamentales: la del estado de naturaleza y la del hombre natural, y en sendos puntos la conformidad era igualmente problemática.

> No sin escándalo y sin sorpresa se observa –dice Rousseau– la escasa conformidad que acerca de esta importante materia reina entre los diversos autores que han tratado de ella. Entre los más

[108] E. Durkheim, *op. cit.,* pp. 109-110.
[109] H. Höffding, *Rousseau,* Madrid, Revista de Occidente, 1931, p. 136, trad. de Fernando Vela.

> calificados escritores apenas se encuentran dos de la misma opinión en este punto[110].

Si aún podía encontrarse algo de común entre sus opiniones, concluye Rousseau con audacia, ello debe ser la misma razón que los ha mantenido en completo desacuerdo sobre una cuestión tan elemental, y es que habiendo adjudicado al hombre el uso de razón antes de tiempo, le habían comprometido en la difícil tarea de reconocer unas leyes que no le convenían en modo alguno y que no estaban hechas para su estado.

> Lo que significa precisamente que los hombres, para el establecimiento de la sociedad, han tenido que emplear unos conocimientos que no se desarrollan sino a costa de mucho esfuerzo y entre poquísimas personas dentro de la sociedad misma[111].

Este sofisma obligaba a excluir la razón del relato de naturaleza y a proponer en su lugar otros principios anteriores y más elementales de cuya combinación pudieran derivarse fácilmente las pocas y sencillas normas del derecho natural. Escarmentado de las lecturas de los moralistas, que en nada podían contribuir a esta tarea si no era para enturbiarla aún más, decidió Rousseau no tomarse en cuenta más que a sí mismo y, consultándose sobre las más elementales operaciones del alma, creyó encontrar en ella dos anteriores a todas las demás: el amor de sí y el sentimiento de piedad. "Del concurso y la combinación que nuestro entendimiento es capaz de hacer de estos dos principios sin que sea necesario introducir el de la sociabilidad, dimanan, a juicio mío, todas las normas del derecho natural"[112].

[110] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 124.
[111] *Ibídem,* p.125.
[112] *Ibídem,* p.126.

Capítulo tercero
El estado de *pura* naturaleza

3.1. Descripción

3.1.1. El bosque originario. El reflejo de África

A finales de 1747 Jean Jacques y su amigo Diderot conciben un proyecto: escribir una hoja periódica de crítica literaria de cuya redacción se ocuparían alternativamente. Sin embargo, Diderot tiene otros afanes y el proyecto cae muy pronto en el olvido. Rousseau escribe sólo el primer número, para el que elige una prosa comprometida con los gustos de la época. En éste se presenta al público con desparpajo y no duda en decir de sí cuanto le apetece:

> Nada –asegura– es menos parecido a mí que yo mismo: por eso sería inútil intentar definirme de otra manera que por esta singular variedad [...]. Es esta misma irregularidad lo que forma el fondo de mi constitución. Más aún; *el retorno de los mismos objetos normalmente renueva en mí disposiciones semejantes a las que tenía la primera vez que los vi*[1].

Seguramente sin darse cuenta, Rousseau acababa de esbozar la tesis fundamental de una obra, *La moral sensitiva,* cuya elaboración

[1] *Le persifleur,* OC, I, pp. 1108-1109 (traducción y cursiva nuestras).

sólo se le ocurriría algunos años más tarde. En dicha obra, apenas bosquejada, Rousseau se interrogaba por la causa de las incesantes modificaciones que experimenta la conducta de los hombres, y creía encontrar una respuesta satisfactoria en la diversidad de objetos que afectan a nuestros sentidos. Una vez encontrada la causa, Rousseau enunciaba su propósito: "obligar a la economía animal a favorecer el orden moral que tan a menudo turba"[2], es decir, propiciar un régimen externo capaz de disponer al hombre hacia el comportamiento virtuoso. El hombre ha nacido con ciertas disposiciones naturales, pero si no se quiere defraudar a la naturaleza, es preciso proporcionarle un entorno adecuado, unas circunstancias favorables.

Como ya se ha dicho, Rousseau abandonó este proyecto al poco tiempo de emprenderlo, lo que no impidió que ilustrase su tesis con ejemplos extraídos de su propia imaginación en obras como *Emilio* o las *Cartas morales*. En la última de estas cartas, Rousseau invitaba a Sofía a abandonar la ciudad para disfrutar de la soledad del campo.

> Allí –escribía Rousseau– los objetos son risueños y agradables, inclinan al recogimiento y a la ensoñación y uno se siente fuera de los tristes muros de la ciudad y de las trabas del prejuicio [...]. Los ojos, extrañados sólo por las dulces imágenes de la Naturaleza, la acercan más a nuestro corazón[3].

En opinión de Rousseau, la ciudad carece de encanto; ni siquiera los jardines devuelven a quien los contempla el aroma embriagador que se respira entre bosquecillos, arroyuelos y roquedales. La mano del hombre ejerce en las ciudades una presencia omnímoda que provoca en nosotros una sensación de hastío y servidumbre que nada tiene que ver con el ejemplo de libertad que nos ofrecen los animales. El preceptor de Emilio aconseja para su alumno la vida campestre, porque en ella las impresiones de nuestros sentidos son a la vez regulares y encantadoras: ni hay objetos que distraigan al hombre de sus felices deberes, ni objetos que le hagan olvidar las delicias de una vida uniforme y sencilla. El ginebrino no dejaba de bendecir las bondades de una existencia salvaje y solitaria pero, una vez conquistada la virtud, reconocía la torpeza de correr a los bosques para perderla de nuevo.

> *Nacido en el fondo de un bosque* [el hombre] *habría vivido más feliz y más libre;* pero al no tener que combatir contra nada para

[2] *Confessions,* OC, I, p. 409.
[3] *Lettres morales,* OC, IV, p. 1114.

> seguir sus inclinaciones, *habría sido bueno* sin mérito, no habría sido virtuoso, y ahora sabe serlo a pesar de sus pasiones[4].

Lo que nos importa de este fragmento no son las ventajas que ofrece la vida en sociedad, sino las que el bosque tiene para la vida feliz y buena, aquéllas que lo convierten en escenario del estado natural.

Hay entre las intuiciones que todos compartimos sobre la vida salvaje de nuestros antepasados, una que nos transporta casi insensiblemente al corazón de los bosques. Allí la naturaleza se exhibe sin ningún comedimiento, generosa y abundante. No es raro entonces que nuestra imaginación acuda a esos parajes colmados de vida que parecen ofrecer asilo a todo ser sensible. Parte de esta intuición se la debemos sin duda al propio Rousseau pero, ¿qué decidió a Rousseau en su elección?¿Por qué no convirtió a aquellos primeros salvajes en habitantes de la estepa o en isleños?¿Por qué eligió de entre las zonas boscosas la inmensidad de un continente en lugar de una isla o de un archipiélago? Si, como el mismo asegura, el estado de naturaleza[5] hubiese sido aquél en que los hombres estarían en mayor cantidad sobre la tierra[6]¿por qué sustrajo de su imaginación algunas hordas de hombres dispersas por regiones menos fértiles en las que no faltasen sin embargo ni alimento ni refugio?

No cabe duda de que la lectura de Buffon había ejercido en Jean Jacques una influencia decisiva. En su *Historia Natural,* Buffon defendía la tesis de la fertilidad natural de la tierra, y Rousseau se apropió esta idea para convertirla en argumento de su hipótesis. La autoridad del naturalista, unida al testimonio de los antiguos viajeros e historiadores, convertían aquel bosque originario de la imaginación rousseauniana en un lugar posible. Ni los suelos de Oriente agostados por el sol, ni los pastizales y campiñas de media Europa le harían renunciar a la imagen de una tierra feraz cubierta de bosques. Según Rousseau, si los habitantes actuales de estas regiones se parecían tan poco al hombre natural, no debía extrañar que su suelo hubiera padecido una transformación semejante al alejarse progresivamente del estado de naturaleza. Buffon había aportado una explicación científica. Rousseau quiso añadir a ésta

> la prueba de hecho que constituye la cantidad de árboles y de plantas de toda especie de que estaban llenas casi todas las islas desiertas [...], así como [...] los inmensos bosques que fue

[4] *Émile,* OC, IV, p. 858 (cursiva nuestra).
[5] Por comodidad expositiva, utilizaré en este capítulo la expresión *estado de naturaleza* como sinónimo de *estado de pura naturaleza.*
[6] Cfr. *Fragments politiques,* OC, III, p. 475.

> preciso talar en toda la tierra a medida que se iba poblando o civilizando[7].

Si aún quedaba sobre la tierra algún lugar capaz de reanimar en el hombre civilizado el espectáculo de la naturaleza originaria, aquel lugar no podía ser Europa, sino el corazón de un continente olvidado: África. Del interior de este continente apenas había alguna información fiable, pero los relatos de los viajeros no hacían dudar de la fertilidad y exuberancia de aquellos suelos poblados por hombres de raza negra. Más inciertos eran precisamente los testimonios que estos mismos viajeros habían recabado sobre la naturaleza de sus habitantes, si bien ninguno de ellos olvidaba dar cumplida cuenta de su carácter feroz y de sus vicios. El bosque no era el lugar que los contemporáneos de Rousseau identificaban con una vida buena y feliz; ni siquiera los filósofos parecían sustraerse a esta opinión general. Vico, por ejemplo, exhortaba a todas las naciones a mantener ciertos rituales "para que el mundo no se embrutezca y no vuelva a la selva de nuevo"[8], en tanto que los representantes del iusnaturalismo describían sin rebozo las miserias de una vida confinada en los bosques. Ninguno de ellos había concedido a su hombre natural un instante de reposo; inquieto por su vida, temeroso de las bestias, maltratado por contingencias sin fin, aquella criatura parecía condenada al tormento y a la desesperanza.

África no suscitaba ninguna simpatía entre los europeos pero, por fortuna, un brazo de mar separaba la civilización de la barbarie, el esplendor de las luces de la oscuridad de las selvas, el estado civil del estado de naturaleza. Quizá con el ánimo de exacerbar la oposición, algunos viajeros adoptaron las creencias atávicas que diversos pueblos africanos tenían sobre los antropoides que habitaban las selvas. Estos animales eran considerados entre ellos como "hombres salvajes", y dicha creencia no tardó en difundirse por Europa unida a todo tipo de fantasías execrables y de ridículas supersticiones. De ellos se decía que habían salido de una mujer y de un mono, que violaban a las mujeres y a las niñas de los negros, que una sed de sangre les hacía cometer los crímenes más atroces. Cierto que algunos relatos eran más benignos en sus descripciones, pero aquellas criaturas ya se habían incorporado al bestiario mítico europeo confundidas con los sátiros y los faunos de la antigüedad. En los grabados con que solían enriquecerse los estudios de historia natural de los expedicionarios, los "habitantes de los bosques" eran

[7] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 198.
[8] G. Vico, *Ciencia nueva,* Madrid, Tecnos, 1995, p. 158, trad. de Rocío de la Villa.

representados con rasgos humanos, pero ni su legendaria fiereza ni su aspecto abominable carecían de un escrupuloso tratamiento[9].

Esta descripción, feroz e ingrata, que perduraba en Europa a mediados del siglo XVIII, comenzó a ser combatida por Rousseau aun antes de concurrir a su segundo concurso de moral. En la refutación más inteligente del *Discurso sobre las Ciencias,* el académico Charles Bordes había opuesto a los ejemplos de feliz ignorancia descritos por Rousseau la ignorancia cruel de los pueblos africanos. Allí, decía Bordes, "donde ningún mortal es lo suficientemente atrevido para entrar [...], [la tierra] no está ociosa; *produce espinas y venenos, alimenta monstruos*"[10]. La réplica de Rousseau no se hizo esperar:

> Así, del hecho de que no hayamos podido penetrar en el continente africano y de que ignoremos lo que en él ocurre, se nos induce a concluir que los pueblos que lo habitan están llenos de vicios. Si hubiésemos hallado manera de llevarles los nuestros sería cuando habría que sacar esa conclusión[11].

Algunos años después de la publicación del *Segundo Discurso,* el naturalista Adanson entregaba a la imprenta su *Historia Natural de Senegal,* en la que se desplegaba una maravillosa descripción de los encantos naturales del país. Para el naturalista francés, el paisaje africano representaba "la imagen perfectísima de la naturaleza pura"[12], y por vez primera en un relato sobre África, los "negros" aparecían como hombres felices de costumbres pacíficas dignos del regalo de la civilización. La pluma de Adanson lavaba por fin la imagen de un continente a menudo maltratado por los relatos anteriores. La hierba que brotaba de las tierras africanas y que servía de pasto a monstruos de toda especie se convirtió de pronto en el esmalte de los bosques, en el suelo de un pueblo feliz y bueno. Esta imagen idílica contrastaba

---

[9] Peter Dance en *Grabados clásicos de Historia natural* ha reunido las litografías más sobresalientes de la fauna descubierta por las expediciones europeas del siglo XIX. Un grabado de 1865, en el que aparece una bella estampa de un grupo de gorilas, da pie a Dance para hacer el siguiente comentario: "Antes de esa fecha [1865] el gorila había sido una criatura casi legendaria [...]. Por aquel entonces estaba extendida la creencia de que el gorila era un monstruo sediento de sangre de aspecto horroroso y sin ninguna característica compensadora. La tierna, incluso sentimental interpretación de Wolf de este animal, marcó una nueva era en nuestro conocimiento sobre este amable gigante" [*Grabados clásicos de Historia natural. Animales*, Madrid, LIBSA, 1990, p. 78].

[10] Ch. Bordes, *Refutación por Charles Bordes,* en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* Madrid, Tecnos, 1995, pp. 61-62, trad. de Antonio Pintor-Ramos.

[11] *Dernière réponse,* OC, III, p. 90.

[12] Adanson, citado en M. Duchet, *op. cit.,* p. 45.

vigorosamente con la descripción que Bordes había incluido en su respuesta, y suponía un cambio drástico en la percepción de los modelos indígenas africanos. Sin embargo, tanto Adanson como los viajeros que habían recalado antes que él en las costas africanas compartían una aspiración: adoctrinar, civilizar, colonizar, convertir en cenizas sus tradiciones milenarias, abatir las selvas para levantar ciudades, llenar su límpido cielo azul de los sucios y pestilentes humos de la incipiente industria. Rousseau no podía menos que disentir:

> Si yo fuera jefe de alguno de los pueblos del África negra, mandaría erigir en la frontera del territorio una horca y colgar en ella sin remisión al primer europeo que osara entrar en el país y al primer ciudadano que intentara salir de él[13].

Aunque el exceso retórico de esta afirmación es evidente, no cabe duda de que África no era para Rousseau un continente maldito, sino el espejismo feliz de un tiempo incierto, el lugar que aún parecía conservar para la memoria de los hombres el último testimonio del estado de naturaleza. Sin embargo, aún podríamos preguntarnos con Bordes "¿de dónde nacen esas diferencias tan prodigiosas entre climas tan vecinos?"[14]. Para el académico de Lyon la pregunta encontraba su respuesta en la brutal ignorancia del pueblo africano, pero ¿y para Rousseau? Inicialmente, Jean Jacques decidió pasar por alto esta pregunta, pero es indudable que el *Segundo Discurso* contenía ya una respuesta elaborada. No en vano aquella alusión al clima hecha por Bordes reflejaba una de las grandes inquietudes intelectuales del momento: Europa acababa de cobrar conciencia de la asombrosa diversidad de la especie humana, y un fenómeno semejante reclamaba una explicación a la que se lanzaron filósofos, teólogos y naturalistas. ¿A qué se debían esas diferencias? Rousseau no dudaba de que procedían efectivamente de factores físicos, pero acudir únicamente al clima cuando "en las dos terceras partes del Globo el invierno apenas es conocido"[15], suponía añadir una nueva dificultad al problema: explicar las abrumadoras diferencias que aún podían advertirse entre las regiones cálidas. Voltaire se percató enseguida de esta dificultad y solucionó el problema de la forma que más podía complacerle: sin perder la ocasión de poner en ridículo el relato bíblico del *Génesis,* el autor de *Cándido* optó por una postura poligenista que convertía a Adán en uno más entre los aspirantes a la primogenitura. La piel sonrosada, el cabello ensortijado, la nariz chata, el rostro lampiño eran para Voltaire diferencias específicas. Así pues,

[13] *Dernière réponse,* OC, III, pp. 90-91.
[14] Ch. Bordes, *Refutación por Charles Bordes,* en *op. cit.,* 1995, p. 62.
[15] *Essai sur l'origine de langues,* OC, V, p. 394.

el parentesco entre las razas de hombres quedaba reducido de este modo a una mera ocurrencia histórica, a un asunto de pura vecindad e iniciativa. Rousseau, en cambio, no estaba dispuesto a renunciar a la idea de un ancestro común. Convencido de que la diversidad de climas constituía una razón insuficiente, antes que modificar su postura, decidió ampliarla; es decir, adujo junto al clima una serie de causas externas a las que añadió un elemento relativamente nuevo: "la fuerza asombrosa de estas mismas causas cuando obran de continuo sobre largas series de generaciones"[16]. El aire, la luz, la oscuridad, el cielo, la diversidad de colores y de ruidos, el silencio, el agua, la vegetación todo cobraba de súbito una relevancia insospechada.

En el tiempo originario, en las regiones habitadas por el hombre de la naturaleza, todo era igual y todo perduraba. "Siempre el mismo orden, siempre las mismas revoluciones"[17]; ningún salvaje, siquiera por azar, osó poner un pie más allá de ese lugar inmenso cuidadosamente limitado por la imaginación del ginebrino. En el estado de naturaleza los horizontes se perdían en la frondosidad de los bosques y el hombre no conocía otro lugar. Luego vino una época de catástrofes: "grandes inundaciones o terremotos rodearon de agua o de precipicios comarcas habitadas. Ciertas revoluciones desgajaron y trocearon en islas porciones del continente"[18]. La tierra cambió de faz y el hombre tuvo que enfrentarse a las nuevas circunstancias: unos se vieron de pronto expulsados de tierra firme, otros habitando desiertos, marismas, orillas pantanosas, suelos volcánicos; el bosque perdió su valor de entorno único. Sin embargo, y como ya hemos advertido, "no es concebible que esos primeros cambios [...] alterasen a la vez y de la misma manera a todos los individuos de la especie"[19]; unos experimentaban progresos mientras otros conservaban su modo de vida.

Aunque el uso del pretérito en el fragmento citado parece excluir la posibilidad de que algunos hombres se hubieran mantenido hasta el siglo XVIII en el primitivo estado de naturaleza, lo cierto es que Rousseau encontraba en los bosques de África una razón para la duda. Los viajeros que habían contemplado a aquellas criaturas salvajes discrepaban sobre su condición esgrimiendo argumentos pueriles y echando mano con frecuencia de las leyendas y tradiciones de los negros. Examinaban con algún juicio y detenimiento cada uno de sus hábitos, pero se apresuraban en hacer depender aquéllos del

[16] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 208.
[17] *Ibídem,* p. 144.
[18] *Ibídem,* p. 168.
[19] *Ibídem,* p. 123 (texto ya citado).

instinto o de la voluntad. Esa ligereza denunciaba falta de filosofía, y esa falta de filosofía impidió que Rousseau se atreviese a dar el asunto por zanjado. Dice Groethuysen que "cualquiera que sea la superioridad que se arrogue al hombre natural de Rousseau sobre el hombre social, le falta una cualidad esencial: la de existir"[20]. Sin duda, Groethuysen se precipitó también en su juicio, y es que esa "cualidad esencial" aún estaba por ver a mediados del XVIII. Concluido el *Segundo Discurso,* Jean Jacques no volvió a decir palabra sobre la condición de aquellas criaturas. Cierto que siguió leyendo relatos de viajes, pero parece improbable que alguno de ellos pusiera fin a sus vacilaciones iniciales. Todos los relatos compartían un defecto: que no habían sido escritos por la pluma de un filósofo.

> África entera y sus numerosos habitantes, tan singulares por su carácter como por su color, están todavía por examinar [...]. Supongamos que un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac u otros hombres de este temple viajaran con el fin de instruir a sus compatriotas [...]; supongamos que esos nuevos Hércules, de regreso de estas expediciones memorables, hiciesen con tiempo y tranquilidad la historia natural, moral y política de lo que hubiesen visto, veríamos entonces surgir de su pluma un mundo nuevo, y aprenderíamos así a conocer el nuestro. Digo que cuando unos observadores como estos afirmen que tal animal es un hombre, y que otro es efectivamente un bruto, habrá que creerlo; pero sería una gran simpleza remitirse sobre ese particular a viajeros incultos, respecto a los cuales se siente uno a veces tentado a plantear el mismo problema que ellos se meten a resolver con respecto a otros animales (*texto ii*)[21].

Es de suponer que si alguno de esos filósofos hubiera decidido internarse en los bosques africanos y hubiera vuelto de ellos afirmando que aquellos animales eran hombres, Rousseau hubiera visto de pronto esfumarse todas sus dudas. Cabe pensar incluso que aquella constatación le hubiera permitido expresarse con mayor seguridad sobre el estatuto del estado de naturaleza, y que la descripción de aquellos hombres salvajes y de su entorno le hubiera servido para describir aquel estado originario con un detalle y una confianza aún mayores. Rousseau habría podido prescindir por último de la necesidad de imaginar las impresiones, los sentimientos y las pasiones del hombre de la naturaleza, porque habría encontrado la idea de ese hombre en un hombre de carne y hueso. No es cierto, sin embargo, que el hombre natural de Rousseau sea una pura abstracción, que nada le vincule a la realidad. De algún modo, el

---

[20] B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau,* México, F.C.E., 1985, p. 9, trad. de Aurelio Garzón del Camino.
[21] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 213-214.

hombre rousseauniano guarda cierto parentesco con la estatua de Condillac: sin el concurso de las impresiones los dos son fantoches sin vida, sin relaciones con el entorno no son nada. Si el hombre natural es sobre todo un ser sensible ¿qué podría haber de sensato en privarle de sensaciones? Luego ni el hombre natural es una pura abstracción, ni el bosque es, como asegura Groethuysen, un simple "decorado pintoresco"[22].

Según Groethuysen ni los árboles, ni los arroyos, ni la floresta, ni los seres sensibles que completan la estampa del estado natural habrían sido imaginados por Jean Jacques si éste hubiera logrado contener en su relato el elemento subjetivo. Pero, en palabras del propio Rousseau, "¿cómo poder determinar bien un ser sólo por las relaciones que están en él, sin compararlo con nada?"[23]. Decir del bosque que es sin más un decorado pintoresco supone banalizar esas relaciones con el entorno. O dicho de otro modo: un desierto abrasador, una estepa o cualquier región helada cubierta de musgos y de líquenes habría podido reemplazar al bosque, sin que la idea del hombre natural hubiera experimentado cambio alguno. En tal caso, el estado de naturaleza sólo habría existido como en vaciado, como un lugar opaco y sin identidad. Sin embargo, Jean Jacques nos sitúa enseguida en un lugar lleno de cromatismo, de matices y de aromas. Tal vez pueda ponerse en duda que Rousseau asignara al estado de naturaleza un tiempo histórico, pero es incuestionable que pensaba en un lugar concreto, en una geografía precisa.

En el estado de naturaleza no hay nada superfluo. Los árboles, los arroyos, las cuevas, el musgo de los bosques, la hierba, los frutos, los brotes tiernos, los animales, las temperaturas, la frecuencia de las lluvias, todo contribuye en su calidad de agente externo a provocar en el salvaje las impresiones necesarias. En el bosque hay abundancia, pero es precisamente esa abundancia la que limita y regula las experiencias del salvaje. La razón de que éste se mantenga en su originaria simplicidad procede en fin de la naturaleza de los bosques, aunque ni siquiera puede decirse que Rousseau conceda a cualquier tipo de bosque la custodia del salvaje. No se trata, por ejemplo, de un bosque insular, en el que el hombre no habría tardado mucho en renunciar a su vida solitaria; no se trata tampoco de ningún bosque próximo a las regiones polares, en donde el frío y otras circunstancias adversas habrían obligado al salvaje a salir de su feliz aturdimiento. El bosque originario del que habla Rousseau se extiende –como veremos– a lo largo y ancho de un continente situado entre las regiones templadas y que, en la geografía del estado de naturaleza,

[22] B. Groethuysen, *op. cit.,* p. 11.
[23] *Ébauches des Confessions,* OC, I, p. 1148 (traducción nuestra).

parece constituir la única porción de tierra por encima del nivel de las aguas oceánicas.

> El gran error de los europeos es filosofar siempre sobre los orígenes de las cosas a partir de lo que pasa en torno de ellos: no dejan de mostrarnos a los primeros hombres habitando una tierra ingrata y ruda, muriendo de frío y de hambre, afanados en hacerse un abrigo y ropa; no ven por doquier más que la nieve y los hielos de Europa, sin pensar que la especie humana, como todas las demás, ha nacido en los países cálidos y que en las dos terceras partes del globo el invierno apenas es conocido[24].

Por lo demás, resulta cuando menos curioso que Rousseau omita cualquier referencia a las costas de ese continente, y que en esa descripción tan detallada del estado natural sólo se acuerde del agua dulce de los arroyos a los que el salvaje acudiría para saciar su sed. Sin duda, Rousseau veía en las aguas costeras, y aun en las mismas costas, una amenaza a la uniformidad de aquel estado, por lo que de forma consciente o inconsciente atrajo la atención del lector y la suya propia a la espesura de los bosques, donde la uniformidad parecía estar asegurada[25]. Aquel continente en fin carecía de costas, o la costa estaba siempre demasiado lejos de la mirada de los hombres.

Un detalle más sorprende en la descripción del estado de naturaleza: la ausencia de montañas. Obviamente, que Rousseau no hable de ellas no significa que haya preferido exceptuarlas de su imaginación, pero es cuando menos sospechoso que un hombre tan apasionado de los paisajes alpinos y que tanto placer demostraba en describirlos, no haya embellecido aquella naturaleza prístina con algún horizonte montañoso. Según nuestra opinión, Rousseau habría reprimido una vez más su sensibilidad romántica con la intención de mantener la uniformidad del estado de naturaleza. Como la costa, las montañas habrían sido un agente amenazante o perturbador pues, no en vano, ambas son formaciones geológicas que de un modo u otro recortan o limitan un paisaje que Rousseau deseaba imaginar inabarcable y perfectamente idéntico. El lugar del hombre salvaje no tiene cumbres ni orillas, es un lugar ilimitado cuyo reflejo más próximo en la realidad podría localizarse tal vez en algunas regiones interiores de África, y cuya vista quizás habría provocado en el espectador la

[24] *Essai sur l'origine de langues,* OC, V, p. 394.

[25] En su *Discurso sobre las ciencias* aparece ya una vaga evocación de esos primeros tiempos en los que, curiosamente, Rousseau imagina a los hombres habitando una "hermosa orilla" [*Discours sur les sciences et les arts,* OC III, p. 23]. Sin embargo, esa estampa inicial no perdurará en el imaginario del autor, quien no tardará en sustituirla por la espesura de los bosques.

misma observación que Mungo Park pudo hacer de los bosques senegaleses a finales del siglo XVIII.

> El país mismo, por ser una inmensa planicie, y en general cubierta de bosques, presenta a la vista una cansadora y triste uniformidad; pero aunque la naturaleza ha negado a sus habitantes las bellezas de los paisajes románticos, en cambio les ha concedido, con mano liberal, las más importantes bendiciones de la fertilidad y la abundancia[26].

En la imaginación de Rousseau, el salvaje empieza y termina cada día entre fronda y herbazales. "Lo veo –dice– saciando su hambre debajo de una encina, apagando su sed en el primer arroyo, disponiendo su lecho al pie del mismo árbol que le proporcionó su yantar: He ahí sus necesidades satisfechas"[27]. En definitiva: si el hombre es feliz en el estado de naturaleza, lo es sólo merced a las condiciones peculiarísimas del bosque en el que vive; en otro lugar nacería y moriría miserable. Pero, según esta tesis, ¿no estamos otorgando a los bosques la naturaleza de los hombres?, ¿no estamos diciendo que debemos a los bosques los rasgos constitutivos de la naturaleza humana?, ¿no estamos atribuyendo a lo contingente de las circunstancias la razón de lo necesario? La respuesta es negativa, y es que para Rousseau el bosque sólo es responsable de la naturaleza embrionaria del hombre, es decir, de lo que el hombre es en ese estado. En otras palabras: si el hombre hubiera debido a los bosques la plenitud de su naturaleza, lo habríamos tenido desde el primer día deliberando con sus semejantes, estableciendo leyes e imponiendo castigos bajo la fresca sombra de los árboles.

Debemos dejar de observar el bosque como un escenario pintoresco y empezar a considerarlo como el escenario adecuado e irreemplazable. Sin la existencia de los bosques, Rousseau no habría podido concebir la imagen del hombre natural, o ese hombre se habría parecido muy poco a la imagen que Rousseau deseó y pudo mostrarnos. Los bosques no están puestos ahí para embellecer una ficción, sino para dotarla de verosimilitud. Del mismo modo que el hombre civil ya no puede ser sin ciudad, del mismo modo el hombre natural no pude ser sin su bosque: si aquél es todo aquello que las instituciones quieren que sea; éste es todo lo que su medio le permite ser. La naturaleza no es un elemento accesorio, circunstancial o reemplazable, sino necesario e insustituible. En el hombre natural, todo lo que es le viene de fuera por medio de sus sentidos; nada se

[26] M. Park, *Viajes a las regiones interiores de África (1795-1805),* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, pp. 39-40, trad. de Graziella Baravalle.
[27] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 135.

insinúa en su interior sin un contacto previo con lo que no es él, pero de lo que forma parte indiscutible.

Cuando Jean Jacques nos habla de un "estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás", es su tono vacilante el que nos da derecho a dudar de que tal estado no haya existido alguna vez. Pero lo que convierte nuestra duda en razonable, lo que nos permite concebir ese estado como un lugar posible es precisamente la pervivencia actual de los bosques. Es cierto, en fin, que aquel venturoso estado de naturaleza ya no volverá jamás, pero es indudable que aún subsiste una parte encantadora de él, una parte que *existe, que siempre ha existido y que probablemente dejará de existir* a menos que el hombre se dé cuenta a tiempo. Sin los bosques, la hipótesis del estado de naturaleza habría quedado relegada a una idea ociosa, y el hombre natural se habría transformado en esa pura abstracción de la que habla Groethuysen. El bosque es el lugar de la posibilidad, de lo verosímil; es el lugar soñado; mejor aún, el bosque es el lugar en el que el sueño de Rousseau se hace legítimo.

> La nostalgia –dice Starobinski– se vuelve hacia una «vida anterior». Pero si nos separa del mundo «contemporáneo», no nos lleva a dejar el mundo humano ni el paisaje terrestre; en el horizonte de la felicidad anterior existe esta misma naturaleza y esta misma vegetación que hoy nos rodea, sigue estando este bosque que hemos mutilado, pero del que aún quedan extensiones intactas en las que me puedo internar...[28].

3.1.2. El continente originario

Aun cuando pueda parecer desconcertante a tenor del tono decididamente combativo con que Rousseau se enfrenta a las ciencias en su *Primer Discurso,* el ginebrino dedicó al estudio de éstas buena parte de su formación autodidacta. Villaverde atribuye a Rousseau una actitud "escéptica" y una "nota de desinterés"[29] hacia ellas, pero algunas anécdotas biográficas parecen sugerir en Jean Jacques una disposición muy distinta. No debemos olvidar que fue él quien colaboró con Francueil en la redacción de un manuscrito de más de mil páginas sobre elementos químicos, que redactó varios textos dedicados a la geografía, que a punto estuvo de quedar ciego al estallarle una retorta cuando pretendía fabricar tinta simpática, que instaló un telescopio en las Charmettes para estudiar las constelaciones

[28] J. Starobinski, *op. cit.,* 1983, p. 22.
[29] M. J. Villaverde, *op. cit.,* p. 30.

o que, entre sus muchas excentricidades, una consistía en querer hacer volar un extraño artilugio fabricado por él mismo. Tal vez pueda objetarse que todos estos hechos son anteriores al tiempo de su reforma, pero el interés de Rousseau no varió un ápice en los años posteriores, e incluso se acrecentó sensiblemente durante el último periodo de su vida.

La abundante bibliografía habida sobre Rousseau ha puesto demasiado énfasis en sus obras de contenido político y demasiado poco en sus textos científicos. Cierto que la injusticia cometida con Jean Jacques no es tan desproporcionada como aquélla de la que ha sido objeto Aristóteles, pero esa visión unilateral y fragmentaria nos impide recordar que Rousseau también fue botánico, que sustituyó en su vejez los libros por las flores, que confeccionaba herbarios, que practicaba herborizaciones en las montañas de los Alpes, que mantuvo correspondencia con botánicos profesionales, y que, en fin, nos ha legado entre sus obras un diccionario inacabado de botánica, así como una hermosa correspondencia y numerosos textos desperdigados que nos dan sobrada cuenta de su afición por el reino vegetal. La extrañeza que causaba entre los berneses ver a su huésped encaramado en la copa de los árboles recogiendo frutos, es la misma que todavía sentimos hoy más de dos siglos después de su muerte. Es verdad que Rousseau denunció el uso inadecuado de la ciencia, pero jamás la consideró perniciosa en sí misma, sino "muy buena en sí"[30], y nunca creyó que su estudio estuviera reñido con la condición del hombre honesto. "¿Cómo hubiera podido decir –exclama Rousseau– que la ciencia y la virtud son incompatibles en cada hombre en particular?"[31]. Por tanto, no puede decirse, al menos de forma categórica, que Rousseau despreciase el estudio de las ciencias.

Esta falsa apreciación, unida al excesivo afán con que la mayoría de los críticos han querido ver en el estado de naturaleza una pura hipótesis lógica, han provocado el olvido parcial de los fundamentos científicos sobre los que se apoya el relato rousseauniano. Al "he aquí la historia" con que Rousseau inaugura el tiempo de la humanidad, se ha opuesto con demasiada frecuencia el recurso a los "razonamientos hipotéticos y condicionales", lo que ha relegado el estudio de las motivaciones científicas a un segundo lugar de interés meramente erudito. Al igual que Duchet, "creo que se ha insistido demasiado en el carácter "hipotético" del estado de naturaleza"[32], y que el único modo de integrar la nota X sobre los

[30] *Observations,* OC, III, p. 36.
[31] *Ibídem,* p. 39.
[32] M. Duquet, *op. cit.,* p. 291.

orangutanes al resto del *Discurso* consiste en aceptar la ambigüedad que lo domina desde sus primeras páginas. Tan pertinente es entender el *Segundo Discurso* como el derivativo sentimental de un proceso constructivo, como entenderlo desde una perspectiva histórica dotada de desenlace e iniciada en un tiempo de difícil determinación. ¿Cuándo empezó el estado de naturaleza?¿Cuántos años, siglos o miles de años duró? No podemos responder a estas preguntas, pero el *Discurso* reúne cuando menos ciertos indicios que insinúan la posibilidad histórica de tal estado.

La expresión "un estado que tal vez nunca ha existido" incluye un *tal vez* sin el que difícilmente podría justificarse una perspectiva histórica, pero con el que Rousseau nos la habilita. Esta opción ha sido comúnmente descuidada por los intérpretes del ginebrino y, sin duda, parte de este descuido debemos imputárselo a autores contemporáneos de Rousseau como Palissot o Voltaire. Las chanzas del uno y las bravatas del otro, quien calificó el *Discurso* de "mala novela" y a su autor de "mono de Diógenes"[33], sirvieron para asimilar la significación histórica del relato a una pura ficción de consecuencias irracionales[34]. Tal vez el relato rousseauniano no sea finalmente más

[33] Charles Palissot puso a cuatro patas y con una hoja de lechuga entre los dientes a uno de los personajes de su obra *Los filósofos modernos.* La alusión a Rousseau era clara. Las expresiones "mala novela" y "mono de Diógenes" las recoge Henri Gouhier en el capítulo IV, pp. 61-74 de su obra *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs,* París, Libraire philosophique J. Vrin, 1983.

[34] Rousseau no fue tan osado al afirmar que "el estado de reflexión es un estado contra natura" [*Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 138] pues, en efecto, nadie hubiera habido tan miserable como un salvaje que, después de haber repudiado la inteligencia de su instinto, lo hubiera sometido todo a un cálculo racional. La afirmación de Rousseau no puede entenderse como una proclama irracionalista o como una recuperación tardía de los valores promulgados por el cinismo antiguo. Leída en su contexto, dicha afirmación se predica únicamente del estado de naturaleza. La preferencia que Rousseau otorga al instinto no es absoluta, sino relativa a ese estado particular. Cuando después de leer el *Segundo Discurso* Voltaire escribió a Rousseau: "Señor [...], no se ha empleado tanto talento nunca en querer tornarnos bestias" [*Carta de Voltaire a Rousseau,* en *op. cit.,* 1995, p. 240], el ginebrino encontró la ocasión propicia para desacreditar en lo sucesivo cualquier lectura irracionalista de su obra y, en un tono todavía humilde, respondió: "No aspiro a que volvamos a la animalidad [...]. No intentéis, pues, volver a poneros a cuatro patas; nadie en el mundo lo conseguiría menos que vos. Harto bien nos reafirmáis sobre nuestros dos pies para que dejéis de estar sobre los vuestros" [*Réponse à Voltaire,* OC, III, p. 226]. La animalidad es sólo una preferencia temporal, en ningún caso un ideal o un objetivo. Como muy bien ha indicado Mondolfo, el "ideal moral" de Rousseau "se encuentra en los antípodas de aquella ignorancia de los valores éticos

que una pura ficción pero, como asegura un autor al que Rousseau leyó mucho en su juventud, "la ficción misma tiene que gobernarse por [la verdad] y sólo puede agradar si se parece a ella"[35]. Este agradable parecido lo consigue Rousseau acudiendo a una variedad de fuentes extraídas tanto de los relatos de los viajeros como de los libros de ciencia. Los relatos de viajeros ya se habían integrado a la retórica iusnaturalista mucho antes de que Rousseau los integrara a la suya; en cuanto a los libros de ciencia, habían permanecido marginados. Puffendorf, Hobbes o Burlamaqui se creían muy poco que el hombre hubiera vivido en el estado de naturaleza y, en todo caso, no parece que hubieran modificado su postura aun cuando la ciencia les hubiese confirmado la existencia de un paraíso originario. La descripción de los pueblos salvajes había tenido algún interés en el descubrimiento del hombre natural, pero la historia de la tierra, de sus catástrofes y de sus revoluciones, había estado exenta de cualquier atención. Rousseau en cambio no quiso prescindir de ella.

Sin embargo, y a pesar del elogio que Rousseau dedica a Buffon en la nota II del *Discurso*[36]*,* no seguirá los pasos del naturalista francés en su particular geogenia, en la que tampoco se advierte, al menos de forma directa, la influencia cartesiana. Junto con Buffon, Rousseau critica la "física sistemática" de Descartes[37], pero se opone parcialmente a ambos en cuanto a sus resultados. Si bien está de acuerdo en reconocer la existencia histórica de un único continente, se opone a éstos en el modo en que los continentes actuales se habrían desprendido de aquella masa originaria. Tanto *El mundo* de Descartes como *Historia y Teoría de la Tierra* de Buffon prescinden de cualquier explicación catastrofista, y se inclinan por un *uniformismo* geológico[38], o proceso lento y sostenido opuesto al relato mosaico.

---

humanos por la cual Diógenes podía buscar su ideal de naturaleza entre los animales y los antropófagos" [*Rousseau y la conciencia moderna,* Buenos Aires, EUDEBA, 1962, p. 20].

[35] Shafetsbury, *Carta sobre el entusiasmo,* Barcelona, Crítica, 1997, p. 94, trad. de Agustín Andreu.

[36] Cfr. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 195: "Desde mi primer paso, me apoyo confiado en una de esas autoridades respetables para los filósofos por cuanto provienen de una razón sólida y sublime que sólo ellos saben descubrir y apreciar".

[37] La expresión "física sistemática" aparece en *Le Perssifleur,* OC, I, p. 1105. Marcel Raymond y Bernard Gagnebin encuentran en ella una alusión inequívoca a la teoría de los torbellinos de Descartes. Véase *Notes et variantes* (*Fragments autobiographiques et documents biographiques*)*,* OC, I, p. 1833.

[38] La expresión la tomo prestada del estudio introductorio de Antonio Beltrán a la obra de Buffon, *Las épocas de la naturaleza,* Madrid, Alianza, 1997, trad. de Antonio Beltrán, p. 73.

> Las causas cuyo efecto es raro, violento y súbito –dice Buffon– no deben ser tomadas en cuenta, no pertenecen al curso ordinario de la naturaleza. Por el contrario, los efectos que se dan cotidianamente, los movimientos que se suceden y se renuevan sin interrupción, las operaciones constantes y siempre reiteradas, éstas son nuestras causas y nuestras razones[39].

La historia de Noé, y el hermoso episodio de la paloma y la rama de olivo con la que ésta vuelve de las tierras inundadas, se convierten con Buffon en parte de una bonita novela sin interés para la ciencia. El naturalista francés se oponía de este modo a los reiterados intentos de reconciliación entre el mecanicismo cartesiano y el relato mosaico. Thomas Burnet, autor de *Telluris Theoria Sacra* fue, sin duda, el mayor exponente de esta postura mediadora de la que Rousseau extraerá parte de sus convicciones geológicas. Las semejanzas entre Burnet y Rousseau hay que empezar a buscarlas, no obstante, dejando al margen los asuntos de la creación y de la cronología. La creación, de la que no dudaba el teólogo británico, fue siempre en Jean Jacques un asunto sin respuesta, e incluso una de las "cuestiones ociosas"[40] que no importaban a su profesión de fe. En cuanto a la cronología, cuyo estudio disgustó sobremanera a Rousseau por no encontrar en ella "ni fondo ni orilla"[41], constituía para Burnet una ciencia de cierta exactitud que encontraba su fuente documental en las *Sagradas Escrituras*. En cualquier caso, no parece que haya ninguna coincidencia entre las estimaciones temporales de uno y otro: las de Burnet estaban ceñidas a los cálculos habituales de la cronología religiosa, pero el relato de Rousseau abarcaba un tiempo mucho más dilatado y mucho menos preciso; un tiempo de "miles y miles de siglos"[42].

Para Burnet, la vida del hombre comienza cuando el caos se ordena en un mundo por obra de la voluntad divina. Ese mundo es liso y bello; en él no hay ni regiones escarpadas por montañas, ni regiones de costas recortadas; las aguas no lo circundan, son aguas abisales que yacen en su interior y que emergen a la superficie formando graciosos hontanares; los vientos no soplan, y una primavera perpetua anima el espectáculo de la naturaleza. Un aspecto parecido ofrece el bosque imaginado por Rousseau: la tierra no ocupa esta vez la superficie entera del globo, pero el continente originario parece extenderse infinitamente aplazando el tiempo de las aguas; por todas partes florecen árboles y circulan arroyos que vivifican los bosques; el

[39] *Ibídem.*
[40] *Émile,* OC, IV, p. 581.
[41] *Confessions,* OC, I, p. 238.
[42] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 146.

clima es benigno y el hombre es feliz. Ese lugar paradisíaco desaparece sin embargo después de una gran conmoción. Burnet aduce las causas, pero Rousseau se limita a describir lo ocurrido: "Grandes inundaciones o terremotos rodearon de agua o de precipicios comarcas habitadas. Ciertas revoluciones del planeta desgajaron y trocearon en islas porciones del continente"[43]. Para Burnet la catástrofe fue universal: la acción del sol rompió en dos la superficie del mundo, de cuyo seno salieron expulsadas las aguas abisales; torrentes gigantescos se precipitaron hacia el ecuador provocando la inclinación del eje terrestre; fue entonces cuando las estaciones comenzaron a sucederse y los climas a multiplicarse. El *Segundo Discurso* apenas se detiene en esta revolución, pero el paralelismo entre Burnet y Rousseau se hace inequívoco en el *Ensayo sobre las Lenguas*[44]. "Quien quiso que el hombre fuera sociable –dice Rousseau– tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. A este ligero movimiento veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano"[45].

La catástrofe, añade Burnet, tuvo consecuencias fatales: aquella esfera lisa y bella en cuya superficie se ubicaba el jardín del Edén, adquirió de pronto un aspecto espeluznante, abrupto, ruinoso y feo de horrorosas montañas y de mares sin fin. Con esta sombría descripción, Burnet pretendía dos cosas: callar la boca de aquellos libertinos que reducían el diluvio a una mera inundación local, e identificar el relieve abrupto de la tierra con la decadencia y el pecado

[43] *Ibídem,* p. 168 (texto ya citado).

[44] Ha sido Starobinski quien nos ha proporcionado esta idea. Sin embargo, la evocación en el *Ensayo* del *Telluris Theoria Sacra* no se reduce a esta alusión aislada, y continúa unas páginas más adelante. Burnet sostenía que a pesar del diluvio, la divina providencia se había preocupado de establecer cierto grado de adecuación entre los mundos "material" y "humano", "especialmente en sus grandes crisis y periodos" [citado en «Introducción» de Beltrán a *Las épocas* de Buffon, p. 60]. Rousseau evocará también esta idea: "Hay entre las necesidades del hombre y las producciones de la tierra tal relación que basta con que sea poblada para que todo subsista" [*Essai sur l'origine de langues,* OC, V, p. 73]. Sin embargo, todo parece indicar que el terremoto de Lisboa de 1755 marcó un antes y un después en el pensamiento del filósofo ginebrino: "Admitid, por ejemplo –escribe a Voltaire– que la naturaleza no reunió ahí [en Lisboa] las veinte mil casas de seis a siete pisos, y que si los habitantes de esa gran ciudad se hubieran distribuido de un modo uniforme, y se hubieran alojado debidamente, la catástrofe hubiera sido menor, e incluso nula" [*Lettre de J. J. Rousseau à M. de Voltaire* (*Le 18 Août 1756*), OC, IV, p. 1061]. Rousseau pretendía dar la vuelta al argumento de Voltaire: éste había imputado directamente a Dios la causa del desastre; Rousseau atribuirá la magnitud del mismo a la falta de previsión y al mal uso de la libertad.

[45] *Essai sur l'origine de langues,* OC, V, p. 401.

de los hombres[46]. No hay duda de que, como Burnet, Rousseau creyó también en la existencia de esa catástrofe, y es evidente, por la descripción que hizo de ella, que no pensaba en una mera catástrofe de tradición regional. Ahora bien, ¿llegó a creer que tal catástrofe afectase a todas las regiones del continente originario? El enunciado "grandes inundaciones o terremotos rodearon de agua comarcas habitadas" parece excluir sendas opciones, pues si bien el calificativo *grandes* aplicado al doble sintagma nominal *inundaciones o terremotos* evoca una catástrofe de consecuencias geológicas extraordinarias, la ausencia del determinante *las* en la expresión "comarcas habitadas" impide suponer que dicha catástrofe llegara a ser universal. Ahora bien, ¿por qué discrepó Rousseau de la opinión de Burnet?¿Por qué decidió modificar el relato mosaico? Afirma el autor del *Génesis* refiriéndose al diluvio, que "subió el nivel de las aguas mucho, muchísimo sobre la tierra, y quedaron cubiertos los montes más altos que hay debajo del cielo"[47]. Esta descripción no satisfizo a Rousseau, pero ¿por qué en su particular evocación del diluvio, las aguas no "cubrían" los montes más altos, sino que "rodeaban" tan sólo comarcas habitadas? Es decir, ¿con qué propósito cercenó Rousseau las consecuencias de aquella catástrofe?

Con frecuencia se ha querido ver en el relato rousseauniano una versión laica del relato bíblico, pero las semejanzas entre ambos textos no deben ocultar sus diferencias, y el episodio del diluvio, tal y como nos lo cuenta Rousseau, difiere mucho del diluvio evocado en el *Génesis*. En éste Dios ordena que las aguas inunden la tierra "para exterminar toda carne que tiene hálito de vida bajo el cielo"[48]; en aquél, Dios es sustituido por "diversas causas particulares"[49] y los

[46] La expresión citada varias veces: "un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás" se divide en tres locuciones: la primera versa sobre el pasado, la segunda sobre el presente y la tercera sobre el futuro. De las tres locuciones, las dos primeras ya han sido comentadas, pero ¿qué podemos decir de la tercera? De algún modo, la locución "[*un estado*] *que probablemente no existirá jamás*" parece sugerir la posible existencia futura del estado de naturaleza universal y, por consiguiente, la posibilidad de un retorno geológico. Burnet estaba convencido de que una segunda conflagración devolvería a la tierra su aspecto paradisíaco, su superficie lisa y bella, y tal vez fue esa la razón por la que el ginebrino descartó emitir un juicio categórico respecto al futuro; quizás él mismo pensó que esa involución de los procesos geológicos recompondría el mundo según su aspecto originario. Como quiera que sea, parece razonable asignar a la geología un valor específico en la antropología rousseauniana.

[47] *Génesis,* 7,19.

[48] *Génesis,* 6,17.

[49] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 168.

hombres no perecen, aunque mientras unos siguen "[vagando] libremente por los bosques de tierra firme"[50], otros se ven obligados a cambiar de vida. Es a estos últimos hombres, habitantes de las nuevas tierras insulares, a los que Rousseau atribuye la invención de las lenguas y su difusión por los territorios del continente. Sin embargo, sería precipitado concluir que, tras esa difusión, Rousseau hubiera dado por perdida la existencia del hombre natural, a menos que decidamos renunciar a la prudencia que él mismo reclamó para este asunto.

Aquellos seres antropomorfos descubiertos en los reinos de Loango y del Congo, que dormían en las horcaduras de los árboles, que se alimentaban de frutas y de nueces silvestres y que no sabían hablar, podían no ser más que bestias a los ojos de un viajero, y ser no obstante algo más que eso a los ojos de un filósofo sin prejuicios[51]. Quizás esos animales sin habla y sin sociedad, que se paseaban desnudos por los bosques y se colgaban de las ramas de los árboles, no fueran europeos ni vivieran en ciudades, pero aquello no impedía que aún pudieran ser "verdaderos hombres salvajes cuya raza, dispersa desde tiempos remotos por los bosques [...] se hallara todavía en el *estado primitivo de naturaleza*", es decir, en el estado que debió de preceder al diluvio. Si Rousseau se hubiera permitido pensar en la universalidad de éste, si hubiera admitido sin más la explicación de Burnet, su conclusión habría sido ésta: que el hombre natural "ya no existe". Sin embargo, la imaginación de Rousseau contuvo las consecuencias geológicas de aquella catástrofe, permitiendo así que algunos hombres se mantuvieran dispersos por los "bosques de tierra firme". Rousseau acababa de concederse la esperanza de que aquellos animales fueran humanos[52]. Negarse esta

[50] *Ibídem,* p. 169.

[51] Expresiones como: "Que *tal vez* nunca ha existido (*qui n'a peut-être point existé*)", "que *probablemente* no existirá jamás (*qui probablement n'existera jamais*)", "me hacen *dudar* (*me font douter*)", "*no serían* en realidad (*ne seroient point en effet*)", "nuestros viajeros *tienen sin más* por animales (*nous voyageurs font sans façon des bêtes*)" o "*quizá* después de investigaciones más exactas (*peut-être après des recherches plus exactes*)" comparten un fondo común de duda o desconfianza que no debe ser pasado por alto si se quiere entender cabalmente la inquietud del propio autor. Reparar en ello es tanto más importante cuanto que las expresiones arriba citadas están insertas en aquellos fragmentos en los que Rousseau debate la existencia del estado de naturaleza y del hombre natural.

[52] Rousseau puede decir a la vez y sin contradicción que el estado de naturaleza ya no existe y dudar de que aquellos animales sean brutos y no hombres. Para Rousseau el estado de naturaleza ya no existe en tanto que estado de naturaleza universal, pero la supervivencia del hombre natural no está determinada por la universalidad de aquel estado, sino por la

esperanza no habría sido más sensato que tomar por bruto a cualquiera de los niños salvajes encontrados en los bosques de Europa, conclusión ridícula a la que, sin embargo, la lógica de los viajeros habría conducido inevitablemente.

> ¿Qué juicios hubieran formado semejantes observadores –dice Rousseau– acerca del niño encontrado en 1694[53] [...], que no daba señal alguna de razón, andaba a cuatro pies, no poseía lenguaje alguno y emitía sonidos que en nada se parecían a los articulados por un ser humano? [...]. Si [...] este niño hubiese caído en manos de nuestros viajeros, no cabe duda de que tras haber observado su estupidez y su silencio habrían resuelto mandarlo de nuevo a la selva o encerrarlo en una casa de fieras. Luego habrían hablado doctamente del caso en sus bonitas narraciones, describiéndolo como un animal muy extraño bastante parecido al hombre[54].

Es cierto que la evocación que Rousseau hace de aquella catástrofe aproxima su relato a la tradición bíblica, pero aunque el eco de las *Escrituras* resuena en el *Segundo Discurso,* también se advierte la influencia de la Historia Natural. Términos de clara filiación religiosa como "paraíso" o "diluvio" no aparecen en las páginas del *Discurso,* en la que sí aparecen términos axiológicamente neutros como "continente" o "inundaciones" a los que, no obstante, Rousseau concederá una significación emparentada con la de los términos sustituidos. Afirma Caballero Harriet que Rousseau necesita "una apoyatura, un guía, un método sobre el cual sustentar, conducir y estructurar su andadura discursiva"[55]. A juicio de este autor, Rousseau habría encontrado tal apoyatura en la *Biblia* antes que en la Historia Natural, opinión que constituye un tópico de la crítica rousseauniana. No hay duda de que es así. Ahora bien, la insistencia y la variedad de argumentos con que se ha defendido esta opinión, ha provocado el olvido de esa otra apoyatura de la que Rousseau parece no querer prescindir. No en vano, Rousseau sitúa el estado de naturaleza universal en "el continente", expresión que por sí sola debería suscitar

---

conservación local de todas sus circunstancias. Por consiguiente, en tanto subsistan bosques lo bastante aislados como para preservar las condiciones antediluvianas de abundancia y fertilidad, y en tanto no sean auténticos filósofos quienes nieguen la condición de hombres a los animales que los habitan, Rousseau podrá mantener esa esperanza sin que pueda acusársele de contradictorio.

[53] Rousseau se refiere al niño encontrado en los bosques de Lituania en 1694, del que ya había hablado en la nota III del *Segundo Discurso,* y cuya historia había leído en el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* de su amigo Condillac.

[54] *Ibídem,* p. 212.

[55] F. J. Caballero-Harriet, *op. cit.,* p. 56.

en la crítica una mínima reflexión sobre las convicciones geológicas del ginebrino. Que Rousseau decida abandonar la guía de Buffon significa no tanto la renuncia a la Historia Natural, como la adopción de posturas más conservadoras que la del naturalista francés. No puede decirse, sin embargo, que el *Segundo Discurso* sea un simple trasunto o paráfrasis de la obra de Burnet. El primer recurso de Rousseau es su propia imaginación, y es siempre ella quien corrige, modifica o censura las aportaciones de la ciencia. Allí donde ésta se extravía, la imaginación acude en su auxilio.

Nos interesa, por último, destacar la existencia de un hiato profundo entre la obra de Rousseau y la de Burnet. Burnet reserva el apelativo de bello al primer aspecto de la tierra, a esa superficie verdeante y lisa que alberga el Edén. "Sucio y ruinoso"[56] es en cambio el aspecto que presenta la tierra después del diluvio, resquebrajada y hendida por una infinidad de valles y montañas. Los paisajes abruptos y escarpados no gozan de ningún atractivo para Burnet, cuya experiencia sensorial se halla sin duda demasiado afectada por su propia teología. La celebración estética de las montañas, el éxtasis y el embeleso ante su presencia imponente, carecen de lugar en la teoría sagrada del teólogo británico, y apenas se perciben en la literatura de la época. En la Europa del siglo XVII, la pérdida y el abandono de los campos no se vive aún con un sentimiento de resignación y de nostalgia, sino con cierta sensación de alivio. Los hombres cultos de aquella Inglaterra, que completaban su formación viajando por el continente europeo, recogían en sus diarios las impresiones de sus andanzas. De los Alpes decía Evelyn que eran "terrenos y peñascos extraños, horrorosos y terribles", y Dennis no veía en aquellas cumbres sino "ruinas sobre ruinas"[57]. El descubrimiento de la montaña será un logró del siglo XVIII, de sus viajeros y de sus filósofos. En la hermosa descripción de Tahití, Bougainville se cree transportado al "jardín del Edén", a los "Campos Elíseos"[58]. Tahití debe su atractivo al verdor de sus montañas y a ese desorden natural que sorprende a la vista con panoramas siempre nuevos y hermosos. El jardín del Edén descrito por el navegante francés se parece muy poco a aquel otro descrito por Burnet, y refleja de modo admirable la renovación del sentimiento de la naturaleza, aquella emoción que impregnaría de principio a fin la obra del filósofo ginebrino.

---

[56] Citado en la «Introducción» de Beltrán a *Las épocas* de Buffon, p. 61.
[57] Citado en Williams, R., *El campo y la ciudad,* Barcelona, Paidós, 2001, p. 172, trad. de Alcira Bixio.
[58] L. A. Bougainville, *Viaje a Tahití,* Barcelona, Olañeta, 1999, pp. 32 y 43, trad. de Mateu Grimalt.

> Sabido es –dice Rousseau– a lo que yo llamo un país hermoso. Nunca me lo pareció el que está formado de llanuras, por más que realmente lo sea. Yo quiero torrentes, peñas, abetos, bosques sombríos, montañas, caminos escabrosos por donde tener que subir y bajar; precipicios allí junto, que me hagan estremecer[59].

Luego si es justo atribuir a Burnet "el nacimiento de una emoción relacionada con las montañas"[60], no menos justo es reconocer a Rousseau el valor de haber recuperado la emoción opuesta, una emoción que con el tiempo se convertiría en proclama del romanticismo y en denuncia del fervor industrial.

3.1.3. Atmósfera del estado de naturaleza

Los relatos de viajes y los libros de ciencia tuvieron un papel destacado en la descripción rousseauniana del estado de naturaleza. Merced a ellos, Jean Jacques pudo facilitar un recurso a su propia imaginación. La elección y la delimitación del entorno originario, así como la selección de las características físicas del mismo están relacionadas con sendas fuentes, de las que Rousseau extrajo además el componente inestimable de la verosimilitud. Faltaba dotar a ese entorno de una atmósfera genuina, poner en relación al hombre natural con su medio, y Rousseau encontró un nuevo apoyo en la literatura. La novela pastoral y el mito de la Edad de Oro ejercerán su labor en este terreno, si bien que de una manera limitada y sujeta al genio del autor.

En un día de primavera de 1740, Rousseau se dirige hacia Lyon desde la región de Chambéry. Allí le espera un trabajo como preceptor al servicio del señor de Mably, pero su imaginación le distrae del porvenir y piensa en visitar Forez, lugar que más de un siglo antes había servido de escenario a la célebre novela pastoral de Honoré d'Urfé, *La Astrea.*

> Cuando me hallé cerca de Lyon –recuerda Rousseau en las *Confesiones*– me dieron impulsos de continuar hasta las márgenes del Lignon, pues de las novelas que había leído con mi padre no se me había olvidado *La Astrea,* y era la que se refrescaba más a menudo en mi memoria. Pregunté por el camino de Forez y una posadera me dijo, conversando, que era una tierra de recurso para los obreros, donde había muchas

[59] *Confessions,* OC, I, p. 172.
[60] P. Rossi, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa,* Barcelona, Crítica, 1998, p. 183, trad. de María Pons.

> *herrerías* y se trabajaba muy bien el *hierro.* Este elogio calmó de repente mi curiosidad novelesca y no me pareció conveniente ir en busca de Silvandros y Dianas en una población de *herreros*[61].

El yunque y la fragua desplazaban de la imaginación del joven Jean Jacques el encanto pastoral de los rebaños. El lugar idílico de *La Astrea,* su naturaleza colorida y esmaltada, el amor inocente de los jóvenes pastores, se apagaba de pronto con el gris sucio de las herrerías. La Edad de Hierro se había impuesto también allí a la Edad de Oro, a ese tiempo dichoso de campos floridos en los que la vida transcurría con alegría y sencillez. Durante todo el siglo XVII la literatura se había ido desprendiendo de las viejas reminiscencias virginianas y horacianas; los tópicos de la tradición pastoral, de cuyo encanto no habían podido sustraerse los hombres del siglo anterior, iban cayendo poco a poco en el olvido conforme se modificaban los gustos y se endurecían las condiciones de la vida rural. La *Arcadia* de Sannazzaro, *La Astrea* de d'Urfé, la *Diana* de Montemayor, constituían los últimos hitos europeos de la novela pastoral, las muestras más recientes de un género tan antiguo como la literatura y tan celebrado como aquella Edad de Oro habitada por Silvandros y Dianas. Sin embargo, la alabanza reverencial que aquella literatura otorgaba al pasado no podía ser del gusto de un siglo, el XVIII, en el que la nostalgia parecía censurada por un entusiasmo aún más confiado y desenvuelto que el de los tiempos renacentistas, erguidos sobre las vetustas heredades del clasicismo.

La plácida vida campestre exaltada en los *Idilios* de Teócrito, las *Églogas* de Virgilio o los *Épodos* de Horacio, esa filosofía de campos luminosos y de fuentes cristalinas a donde los pastores acudían a abrevar sus rebaños y al encuentro del amor, retrocedían ante el poderoso encanto de París. En el siglo XVIII el universo de las preferencias ha cambiado radicalmente. Los bueyes uncidos, la landa y los brezales, el rebaño y los pastores ya no pertenecen al grupo de las realidades encantadoras. A esa categoría corresponden ahora las berlinas tiradas por corceles, las academias, los teatros y los cafés. La ciudad ocupa en el siglo XVIII el lugar de lo idílico conmovedor, lugar que la tradición había reservado al campo.

Si alguna edad era digna de ser llamada Edad de Oro, o de recibir el homenaje de la poesía, aquella edad debía ser la de las herrerías de Forez, la misma que provocaba la desilusión del ginebrino camino de Lyon, y la misma que encendía el ánimo de Voltaire mientras soñaba con París. La absurda irrealidad de las escenas pastorales, el universo lánguido y de exagerada ternura no

[61] *Confessions,* OC, I, p. 164 (cursiva nuestra).

ejercían ya esa fascinación embaucadora capaz de inventar recuerdos y de provocar sentimientos ficticios de perdida y de extrañeza. A ese pasado engañoso opuso Voltaire el presente, y de ese presente eligió el único lugar del mundo en el que la idea del paraíso se había vuelto realidad.

> Que añore aquel que guste los buenos viejos tiempos
> Y aquella edad de oro y el reinado de Astrea,
> [...]
> ¡Ah, este siglo de hierro es sin duda un buen siglo![62]
> [...]
> En vano Huet, Calmet, tristemente tentados
> En su erudita audacia, han querido saber
> En donde te encontrabas, terrenal Paraíso.
> El paraíso está allí donde yo estoy[63].

El mito de la Edad de Oro guarda un extraño parecido con el estado de naturaleza rousseauniano: en los dos el tiempo es una incógnita; su misma realidad parece controvertida. La Edad de Oro y el estado de naturaleza constituyen recuerdos, momentos anteriores que tal vez existieron, pero a los que no cabe asignar un tiempo preciso. A veces incluso se advierte en ellos una renuncia a la temporalidad volviéndose más próximos, acercándose inquietantemente, ubicándose en algún lugar donde el rigor del tiempo no se sufre, ni el rigor del tiempo que pasa, ni el rigor del tiempo que hace. Honoré d'Urfé eligió la región de Forez como Rousseau eligió los reinos del Congo y de Loango. En las márgenes del Lignon la bondad del clima es producto de la invención poética; en Loango y el Congo es un elemento asociado a la latitud, a su situación geográfica. Los lugareños de Forez son seres de naturaleza poética; los de los bosques congoleños existen sin el recurso de la poesía, hay testigos oculares que dan fe de ellos en sus relatos.

Tal vez se trate de una simple coincidencia, pero en los siglos XVII y XVIII, la literatura y la filosofía asistían a debates conexos: mientras la filosofía ponía en tela de juicio el lugar y el tiempo del estado de naturaleza, la crítica literaria se esforzaba en dar respuesta a los mismos interrogantes formulados esta vez sobre la Edad de Oro. "Lo que estaba en juego –dice Raymond Williams– era principalmente si tal situación idílica, lo pastoral encantador, debía situarse siempre en la Edad de Oro [...]; o debía considerarse una idea más permanente y, en realidad, atemporal"[64]. Sin embargo, la conexión

[62] Voltaire, *El mundano,* en *Opúsculos satíricos,* Madrid, Alfaguara, 1978, p. 169.
[63] *Ibídem,* p. 175.
[64] R. Williams, *op. cit.,* p. 46.

entre sendos debates no va más allá de esa inquietud previa. Edad de Oro y estado de naturaleza son expresiones que designan realidades contrarias: en la Edad de Oro el campo es una ofrenda que el hombre recibe con gratitud; en el estado natural el bosque es un escenario de crimen y de horror en donde el hombre vive perpetuamente amenazado. Ahora bien, de este cuadro de violentos contrastes debe exceptuarse el estado de naturaleza descrito por Rousseau. En el bosque originario de su imaginación, el salvaje disfruta de una tranquilidad raramente perturbada, de un reposo y una felicidad tan distantes de las descripciones tradicionales del estado de naturaleza, como propias del mito literario de la Edad de Oro. He aquí, sin duda, una de las singularidades que convierten el estado de naturaleza rousseauniano en un estado aparte.

Es probable que esa temprana afición de Rousseau por el universo de *La Astrea* fijase en su espíritu una percepción idílica de la naturaleza. Ahora bien, que Rousseau adoptase ese préstamo procedente de la literatura no nos obliga a considerar su relato como una nueva composición de la Edad de Oro. Rousseau recupera el sentimiento de nostalgia asociado a la literatura pastoral así como los tópicos del reposo y la vida solitaria, pero no los recupera sin dotarlos de una nueva identidad, sin atribuírselos a un hombre que no es pastor ni campesino, sino hombre salvaje, animal entre animales. Por eso dice Rousseau que "la vida feliz de la edad de oro fue siempre un estado ajeno a la raza humana, ya por haberlo desconocido cuando podía gozar de él, ya por haberlo perdido cuando hubiera podido conocerlo"[65]. La dureza de este juicio deja al descubierto un pensamiento íntimo de su autor, y aclara el vínculo entre el estado de naturaleza y la Edad de Oro en el *Segundo Discurso*.

Como es obvio, Rousseau no pone en duda la vida feliz del hombre salvaje, pero le niega la capacidad de experimentar su felicidad intelectualmente, de vivirla con el sentimiento de gozo que aporta el conocimiento. Es el desconocimiento de su felicidad, y no la falta de ésta, lo que impide identificar el estado de naturaleza con la Edad de Oro. Sin embargo, Rousseau no es siempre igual de severo, y cede a menudo a su propio sentimiento de nostalgia. Cuando la nostalgia vuelve al corazón de Jean Jacques, la sensación de pérdida se agranda y el goce intelectual pierde interés; el sentimiento del hombre se impone al juicio del filósofo. Es entonces cuando el mito de la Edad de Oro deja de expresar un desengaño para convertirse en ilusión verdadera, en recuerdo de un tiempo feliz vivido por el hombre en un pasado remoto. "Una aciaga cuestión de Academia –dice Rousseau dirigiéndose a sí mismo– llegó a mostrarle otro universo,

[65] *Manuscrit de Genève,* OC, III, p. 283 (traducción nuestra).

una verdadera edad de oro, sociedades de hombres honestos, sencillos, felices"[66]. Rousseau, por tanto, duda en asimilar la Edad de Oro al estado de naturaleza, duda razonable por cuanto en ella se discute la posibilidad de identificar un mito literario con un concepto filosófico o, en otras palabras, la tradición literaria del *beatus ille* con la tradición iusnaturalista del *statu misero et odioso*.

De todo lo dicho hasta aquí se deduce que son el gozo y el conocimiento los elementos conflictivos, siendo la nostalgia el sentimiento que restaura la identidad entre la Edad de Oro y el estado de naturaleza. Pero, ¿dónde se encuentra esa identidad descubierta por la nostalgia? Excluida la opción del salvaje, la solución hay que buscarla fuera de él, en el entorno que le rodea, en los bosques y en los arroyos, en la luz del sol, en los frutos y en la sombra de los árboles, en los regatos y en los torrentes, en los animales, en la naturaleza inanimada tanto como en la sensible. Es en ese medio físico donde deben buscarse las semejanzas, medio físico que tendrá como cualquier otro sus características distintivas, sus ambientes reconocibles, sus colores y sus aromas, su cielo y su suelo propios. A primera vista, en poco se parecen, sin embargo, los entornos de la Edad de Oro y del estado de naturaleza: allí hay praderas y campiñas; aquí un bosque inmenso. Allí se escuchan el arrullo de las tórtolas y el canto de la cigarra; aquí el rugido de las bestias y el chillido de las aves. Allí en los campos abunda el trigo; aquí en los bosques las bayas y los frutos secos. Allí los campos se abren al sol; aquí el sol penetra en los bosques formando umbrías y sombrajes diversos. Allí hay cabañas de techumbre de madera, aquí el abrigo improvisado de las rocas... Hay, es cierto, algún lugar común como los bosques, pero uno es más agreste y el otro más salvaje. Aparentemente, nada comparten un entorno y otro y, sin embargo, hay algo que los une en la nostalgia de Rousseau. Ese algo es, en términos generales, la prodigalidad de la naturaleza, y en este punto lo pastoral y lo rousseauniano coinciden plenamente. Dejando a parte el lado humano de las descripciones, Rousseau recrea una tras otra algunas de las imágenes tradicionales de la literatura pastoral, sobre todo aquéllas en las que se exhibe la abundancia y la fertilidad de la naturaleza. En *Los trabajos y los días,* Hesíodo recuerda como, en los tiempos de la "dorada estirpe", "el fecundo suelo producía espontáneamente abundantes y generosas cosechas"[67]. En los tiempos del salvaje rousseauniano, la naturaleza sigue siendo una mano benefactora y maternal que reparte y prodiga sus bienes a todos los seres sensibles: "La tierra abandonada a su fertilidad natural, y poblada de selvas

[66] *Dialogues,* OC, I, pp. 828-829 (traducción nuestra).
[67] Hesíodo, *Los trabajos y los días,* Barcelona, Editorial Iberia, 1980, p. 48, trad. de María Josefa Lecluyse y Enrique Palau.

inmensas que jamás mutiló el hacha, ofrece por doquier provisión y cobijo a los animales de toda especie"[68].

La imagen que Rousseau nos ofrece de la naturaleza no deja lugar a dudas. El bosque no es sólo un lugar habitable; es, además, un lugar en el que los animales hallan una habitación cómoda y un sustento fácil. Rousseau no ignora que en los bosques tienen lugar combates encarnizados, pero el lado benefactor predomina en su percepción de la naturaleza mucho más de lo que en ésta se encuentra de auténticamente benefactor. El hombre de Virgilio "no tiene más que coger el fruto de las ramas"[69]; Rousseau ve al suyo "saciando su hambre debajo de una encina, apagando su sed en el primer arroyo". Las estampas del estado de naturaleza están penetradas de la sensibilidad de Jean Jacques, para quien existe cierto vínculo necesario entre la bondad de su corazón y la de la propia naturaleza. Por eso escasean en su relato las estampas que no provocan un sentimiento inmediato de simpatía y de ternura. Heredero de la tradición pastoral, Rousseau evitará el enfrentamiento entre su percepción subjetiva de la naturaleza y la percepción, más cruda y cruel, que la ciencia impondrá más tarde de la mano de Darwin.

> Contemplamos la faz de la naturaleza con alegría –dice el naturalista inglés–, vemos a menudo superabundancia de alimentos; pero no vemos, o lo olvidamos, que los pájaros que cantan ociosos a nuestro alrededor viven en su mayor parte de insectos; y olvidamos con qué abundancia son destruidos estos cantores, o sus huevos, o sus polluelos por las bestias de rapiña; y no siempre tenemos presente que, aunque el alimento puede ser en este momento superabundante, no ocurre así en todas las estaciones de cada uno de los años que transcurren[70].

Aunque con reservas, Darwin aceptaba la imagen de la fertilidad natural, pero no estaba dispuesto a hacer concesiones a la imagen entrañable de la naturaleza difundida por sus contemporáneos románticos y puesta de moda por el filósofo ginebrino. Si Rousseau sólo era sensible a la cara amable de la naturaleza, Darwin lo será también a esa otra cara de la que Rousseau rehuye y en la que es frecuente asistir a escenas sobrecogedoras de combate y de muerte. Rousseau comprende los procesos naturales del modo que apetece a su corazón; Darwin los religa en el haz del conocimiento científico

---

[68] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 135.
[69] Virgilio, *Bucólicas,* Barcelona, Planeta, 1988, p. 13, trad. de Alfonso Cuatrecasas.
[70] Ch. Darwin, *El origen de las especies,* Madrid, SARPE, 1983, p. 117, trad. de Aníbal Fraufe.

para obtener de ellos una interpretación más cabal, no exenta, sin embargo, ni de reflexiones éticas ni de expresiones emocionadas.

Pero, de vuelta una vez más sobre el *Segundo Discurso,* no debe negársele a Rousseau, aun a pesar de su ingenuidad, el valor de haber transformado la percepción del estado de naturaleza y de la naturaleza misma, pues si bien la nostalgia que impregna su relato obliga a sospechar de la adhesión del ginebrino a propuestas conservadoras, esa misma nostalgia tiene el atractivo de aportar una visión amable de la vida en el bosque. Rousseau adopta el mito de la Edad de Oro pero, en cierto modo, lo reinventa. Mantiene los tópicos tradicionales de la naturaleza pródiga y de la vida feliz, pero introduce un escenario y un modelo humano nuevos. En otras palabras: Rousseau se atiene a las exigencias formales del iusnaturalismo, pero su estado de naturaleza se llena de la atmósfera amable y sugestiva de la tradición literaria[71], y es en esa confluencia entre lo literario de un lado y lo filosófico del otro en donde Rousseau encuentra el lugar y el tiempo que justifican su nostalgia.

El bosque, en definitiva, no es un lugar cualquiera, no es un fondo de cartón-piedra sobre el que Rousseau desee destacar la vida del hombre salvaje. De haber sido así, es probable que Rousseau hubiera elegido un fondo desvaído y distante, o bien cualquier otro entorno del que la imaginación popular hubiera recelado menos. En efecto, el bosque representaba en el siglo XVIII el entorno del animal más temido en Europa: el lobo, un depredador asesino al que se atribuían matanzas tan sólo comparables por su horror a aquéllas de las que, supuestamente, eran capaces los antropoides de las selvas africanas.

El hombre nunca ha podido resistir la tentación de asignar a ciertos animales virtudes y vicios que sólo pertenecen a nuestra especie. Quizá por eso tanto el lobo como alguno de los seres antropomorfos fueran convertidos por la histeria colectiva en monstruos abominables. Andrew Batel, viajero inglés de los siglos XVI y XVII, no demostró tener ningún reparo en llamar “monstruos” a las dos especies de grandes simios descubiertas por él en las selvas de Mayomba; y, del mismo modo, el geógrafo holandés Olfert Dapper,

[71] Como ha indicado Goldschmidt, el paralelismo entre el Mito de las Edades y el *Discurso* no acaba con el fin del estado de pura naturaleza, sino que continúa con el relato de los acontecimientos posteriores. Ambos, en efecto, relatan la historia de la degeneración de la especie, con la diferencia de que uno lo hace *poétiquement* y el otro *philosophiquement:* El Mito de las Edades culpa al oro y la plata, y el *Discurso* a la metalurgia y a la agricultura. Véase, V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Le principes du système de Rousseau,* París, Librairie phiposophique J. Vrin, 1974, pp. 474-485.

recuerda en época algo posterior que algunos viajeros, sorprendidos por el extraordinario parecido entre el hombre y uno de esos simios, sospechaban que este último "pudiera haber salido de una mujer y de un mono"[72], para atribuirle a renglón seguido todo tipo de violaciones y de asesinatos.

Mientras la pluma de los viajeros se empleaba sañudamente contra aquellos animales descubiertos en África, Europa no se olvidaba de la bestia que vivía en sus bosques. El mito licantrópico perduraba en la conciencia europea desde los tiempos de Petronio y de Pausanias, envolviendo al lobo en una odiosa sombra de horror. Una antigua tradición griega comentada por Pausanias cuenta que Licaón, hijo del primer poblador de la Arcadia, fue convertido en hombre-lobo por Zeus Liceo como castigo a su conducta licenciosa, y Petronio transforma a uno de los personajes de su célebre *Satiricón* en un hombre-lobo sanguinario que devora a sus víctimas en las noches de luna llena. El odio al lobo arraigó y se acrecentó en los tiempos del Medioevo. Un bestiario advertía de que el propio diablo "guarda semejanza con un lobo, quien siempre está examinando a la raza humana con su maléfica mirada y merodeando misteriosamente por los apriscos de los fieles"[73]. A pesar de la buena acogida que recibió la doctrina de San Francisco de Asís, Europa siguió atemorizada por esa bestia horrible contra la que se organizaban batidas y por cuya captura se obtenían recompensas nada despreciables. El lobo se había convertido en uno de los iconos del mal, y el mal merodeaba por los bosques europeos en busca de su presa.

La afirmación de Hobbes, que *el hombre es lobo para el hombre*[74], no permitía dudar de su pesimismo antropológico. Otra comparación no hubiera sido más rotunda e inequívoca que ésta, ni hubiera expresado mejor el estado de perpetua hostilidad que Hobbes deseaba oponer a la sociedad civil. Mosterín reconoce en la expresión hobbesiana la ignorancia de la auténtica naturaleza lobuna[75], sociable y leal, pero es indudable que en aquella época (y aún en la nuestra) la

[72] Rousseau se hace eco de los relatos de Andrew Batel y Olfert Dapper en la nota X (pp. 208-214) del *Segundo Discurso.*

[73] Citado por Ch. Douglas en «El regreso del lobo», en *National Geographic,* vol. 2, n°5, 1998, p. 80.

[74] Esta expresión aparece en la «Epístola dedicatoria» de *De cive, op. cit.,* p. 33, y fue suscitada en Hobbes por las palabras de Poncio Telesino, quien antes de enfrentarse a Sila arengaba a las compañías de su ejército gritando que Roma *"debía ser arrasada; pues siempre habría lobos y predadores de su libertad, a menos que los bosques que los albergaban fueran arrancados de raíz"* [*Ibídem,* cursiva del autor].

[75] Cfr. J. Mosterín, *¡Vivan los animales!,* Madrid, Debate, 1998, p. 183.

comparación con un lobo era la forma más abreviada y clara de expresar la maldad del hombre. También Rousseau se dejó persuadir por la imagen mítica del lobo, pero no la emplearía esta vez para describir al hombre natural, sino para denunciar la conducta sañuda y despreciable de la clase de los ricos hacia los demás hombres, conducta que comparaba a la de "esos lobos famélicos que una vez que han probado la carne humana rechazan todo otro alimento y sólo quieren ya devorar hombres"[76]. No obstante la crudeza de esta afirmación, hay al menos en ella un elemento compensatorio que a la vez que impide identificar al lobo como enemigo natural del hombre, excluye la exhibición de su agresividad hacia éste en el estado de naturaleza. Pues, en efecto, ¿cómo podría faltarle al lobo su sustento en medio de una naturaleza fecunda? Y siendo así ¿cómo podría desear atacar a un hombre, y aun mucho más decidirse a hacerlo, cuando ni siquiera es enemigo natural suyo? Sólo en una situación de extraordinaria escasez tendría sentido que el hombre tomara precauciones contra el lobo, y esa situación resulta simplemente inimaginable en el estado de naturaleza que Rousseau nos describe.

"No parece –dice Rousseau– que ningún animal haga naturalmente la guerra al hombre, *salvo en el caso de su propia defensa o de un hambre extremada,* ni que manifieste contra él esas violentas antipatías que parecen anunciar que la naturaleza destina a una especie a servir de pasto a la otra"[77], razón por la cual carece de sentido atribuir temor a un hombre cuya naturaleza habrá de estar dotada únicamente de las pasiones e instintos necesarios a su estado. A diferencia de sus predecesores, Rousseau no cree que el hombre natural sea una criatura medrosa y pusilánime a la que se la vea huyendo sin cesar de ser devorado por las bestias. Muy al contrario, se lo imagina en el lecho de los bosques disfrutando del placer de no hacer nada, sin otra ocupación que la de dejarse existir en medio de la abundancia y de los otros animales. Rousseau respondía con ello a Locke, para quien el hombre no podría vivir en modo alguno rodeado de bestias salvajes[78], y se enfrentaba de paso a toda una tradición filosófica obstinada en hacer creer que la especie humana, sin ningún recurso natural ni aptitud para el combate, habría vivido muy poco y muy mal en el estado de naturaleza. De Santo Tomás a Locke, toda la filosofía ponía fin a las desventuras del hombre cavando una zanja más allá de la cual las bestias proseguían sus combates, y dentro de cuyo perímetro el hombre encontraba su seguridad y los medios para su defensa.

---

[76] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 175-176.
[77] *Ibídem,* p. 137(cursiva nuestra).
[78] Cfr. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Barcelona, Altaya, 1994, p. 42, trad. de Carlos Mellizo.

Si las numerosas descripciones anteriores del estado de naturaleza reúnen las circunstancias que habrán de propiciar la conversión del salvaje en hombre civilizado, la descripción rousseauniana se impregna de la tendencia opuesta para convertir el nacimiento de la sociedad civil en una solución imprevista "obra casi de la casualidad"[79]. La imaginación de Jean Jacques se apropia de aquellas circunstancias capaces de anular la vocación histórica del tiempo, y las reúne en un estado y en un hombre entre los que no hay ni puede haber fisuras ni tensiones que desencadenen consecuencias indeseadas. Pues bien, a las circunstancias ya mencionadas, Rousseau añade una más, la que permite al hombre salvaje no matar para vivir y elegir como único alimento el fruto que ofrece la tierra.

> Dado que la presa suele ser el único motivo de lucha entre los animales carniceros, mientras que los frugívoros viven entre sí en una paz continua, si la especie humana perteneciese a este último género, evidentemente habría tenido mucha más facilidad para subsistir en el estado de naturaleza, y habrían sido mucho menores la necesidad y las ocasiones de salir de él[80].

Sin el menor disimulo, Rousseau utiliza aquí la sencilla lógica de este razonamiento para satisfacer la voluntad de su imaginación[81], y dado que desea prolongar la duración del estado de naturaleza, no duda en evocar al salvaje alimentándose de raíces y de brotes tiernos. Ahora bien, lo que nos interesa ahora destacar no es tanto que Rousseau consiga prolongar el estado de naturaleza por la conjunción de ciertas circunstancias, como que estas mismas circunstancias consiguen preservar la existencia pacífica del hombre natural. Si es su dieta la que permite al salvaje vivir sin temor entre las especies frugívoras, parece ser su misma naturaleza la que le libra a su vez de las "violentas antipatías" que manifiestan unas especies contra otras. De este modo, ni el salvaje se encuentra en la necesidad de defenderse de otros animales, pues no parece que ninguno le "haga

[79] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 180.
[80] *Ibídem,* p. 199.
[81] Es indudable que Rousseau atribuye a su propia imaginación el valor de decidir la pertinencia de las circunstancias; sin embargo, sería precipitado hacerlo depender todo del componente imaginativo y no dejar nada en manos de la ciencia. Una vez más, que Rousseau no compartiese en este punto las conclusiones de Buffon, no significa que no se sirviera de las de otros naturalistas más cercanos a su postura. De hecho, algunas de las notas marginales que acompañan al *Segundo Discurso* recogen las observaciones anatómicas que parecían confirmar la inclusión de la especie humana en la clase de los frugívoros y que, según Michèle Duchet y Jean Morel, Rousseau había leído en Wallis y Gassendi.

naturalmente la guerra", ni dispone de un instinto carnicero que le obligue a matar para subsistir. Por otro lado, Rousseau no cree que entre hombre y hombre tengan lugar enfrentamientos mortales. No oculta que el alimento pueda ser motivo de tensiones, pero, según él, éstas sólo se producen las raras veces en que la casualidad fija la atención de dos hombres en el mismo fruto, y basta con algunos puñetazos para persuadir al más débil de buscar el sustento en otra parte.

Por lo demás, si el alimento apenas es entre los salvajes motivo de combate, menos aún parece serlo el sexo. En primer lugar, porque "limitados a lo físico del amor", ignoran de éste la parte moral en que consisten las prioridades y exclusiones que determinan el deseo, y que son causa de innumerables "estragos" entre nosotros. En segundo lugar, porque la proporción entre los sexos está mejor observada en nuestra especie que en muchas otras, en las que la escasez de hembras aumenta el furor de los machos por conquistarlas. Y finalmente, porque la naturaleza no ha querido someter a nuestra especie a las largas "temporadas de celo y de exclusión" que anuncian inevitablemente un "momento terrible de ardor colectivo, de tumulto, desorden y combate"[82]. Por eso podrá decir Jean Jacques que "el hombre salvaje, una vez que ha comido, está en paz con toda la naturaleza y es amigo de todos sus semejantes"[83].

Huelga decir por último que sin la fecundidad del bosque primitivo, la naturaleza del salvaje rousseauniano habría sido otra inevitablemente; que de comer frutos, muy pronto habría adquirido las destrezas elementales de la caza; y que de vivir sólo y tranquilo, no habría tardado mucho en agruparse con los suyos para dar muerte a los animales de otras especies. Todo esto tendrá que venir pero, en la imaginación de Jean Jacques, no vendrá sino mucho más tarde, cuando la nostalgia se haya alborozado suficientemente y ya no quede más remedio que contarle al hombre su propia historia.

Rousseau no ignora, en fin, que "la más inviolable ley de la naturaleza es la ley del más fuerte"[84]. Sin embargo, eso no le obliga a concluir que la vida en el bosque, tanto la de los hombres como la de los otros animales, sea una vida precaria e insoportable. Y para compensar esas violentan antipatías que existen sin duda entre las

[82] Las expresiones entrecomilladas de estos dos últimos párrafos corresponden todas al *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 158-159.
[83] *Ibídem,* p. 203.
[84] *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* OC, III, p. 1013.

especies, Rousseau introduce cierta clase de disposición a la que llama piedad, disposición que Rousseau considera "universal", "natural" y "útil". Universal, por ser común a todos los hombres; natural, porque de ella también "dan muestras evidentes los animales"; y útil o conveniente porque "precede al uso de toda reflexión"[85]. Por los ejemplos de piedad que advierte en los animales, parece claro que Rousseau limita la actividad de este sentimiento en ellos a una esfera puramente intra-específica. En cuanto al hombre, es difícil dar una respuesta sólida sobre lo que Rousseau pensaba, aunque parece razonable que, no teniendo enemigos naturales en el estado de naturaleza, su sentimiento de piedad pudiera haber excedido los límites de su propia especie. De todos modos, la intención de Rousseau no es conceder mayor protagonismo a la piedad del hombre, sino mostrar la importancia de ese sentimiento en el orden de la naturaleza.

Imaginar al hombre natural "en el papel de padre benevolente de la familia de los animales"[86], tal y como Singer quiere describirnos al salvaje rousseauniano, sirve sin duda para dar cuenta de hasta qué punto pudo Rousseau idealizar la naturaleza, pero además de que el ginebrino fue bastante menos ingenuo de lo que Singer quiere dar a entender, la imagen que éste nos ofrece del hombre natural adolece de una falta evidente de comprensión. En primer lugar, porque esa facultad benefactora que Singer atribuye caprichosamente al salvaje rousseauniano, se la concede Rousseau a la naturaleza. Es ella y no el hombre la que se ocupa de sus criaturas. No hay un padre benefactor; hay una madre benefactora que toma inequívoca e invariablemente el nombre de naturaleza. Como muy bien ha indicado Derrida, la expresión arquetípica de la piedad natural no es para Rousseau la que demuestra el hombre hacia los demás animales, sino la que vincula a la madre con el hijo mediante lazos de ternura y protección[87]. Pues bien, para el ginebrino la naturaleza está preñada de lo maternal; es seno protector o regazo materno. "La naturaleza –dice en su *Discurso*– trata a todos los animales abandonados a sus cuidados con una predilección que parece indicar cuán celosa se muestra de este derecho"[88]. Y en segundo lugar, porque si bien el hombre es protagonista del *Segundo Discurso* en tanto que obra en la que se cuenta la historia de la humanidad, no lo es en cambio, o no pudo haberlo sido en el estado de naturaleza, dado que allí el hombre

[85] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 159.
[86] P. Singer, *Liberación animal,* Madrid, Trotta, 1999, p. 249, trad. de Celia Montolio.
[87] J. Derrida, *De la gramatologie,* París, Les éditions de Minuit, 1967, p. 247 (traducción nuestra).
[88] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 139.

es uno más entre los seres sensibles. Es decir: aunque el entorno en el estado de naturaleza aparece como en escorzo dentro del *Discurso,* ni los bosques ni los animales que los habitan tienen menos importancia que el hombre, pues una cosa es hacer uso de un recurso retórico para destacar la vida del salvaje sobre los otros animales, y otra muy distinta asimilar ese recurso a la realidad y suponer al hombre un protagonismo que no tiene.

Dice Duchet que Rousseau "no compara al hombre con el animal más que para poder oponer mejor su especie a todas las demás"[89]. Ciertamente, de esa comparación sale favorecido el hombre, único animal al que dota de libertad, pero en el estado de naturaleza esa distinción es irrelevante. De hecho, Rousseau sólo la introduce como factor de cambio, y ya hemos dicho varias veces que el estado de naturaleza es sobre todo un estado sin novedad. Será sólo posteriormente cuando la libertad, confundida con esa otra facultad llamada perfectibilidad, obtenga todo el interés del filósofo ginebrino. Mientras tanto, la libertad será sólo una facultad en reserva.

> Percibir y sentir será su primer estado, compartido y común con todos los brutos. Querer y no querer, desear y temer serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma, hasta que nuevas circunstancias determinen en ella nuevos progresos[90], [pues] sin más que el instinto, [tiene] todo cuanto [es] preciso para vivir en el estado de naturaleza[91].

Tanto es así, tan semejante es el hombre a los brutos en ese "primer estado", que Rousseau utiliza incluso la expresión "estado de animalidad"[92], expresión que sin duda habría sido repudiada por la escuela iusnaturalista, tan interesada en ahondar el abismo que separa al hombre de los animales, la humanidad de la animalidad.

3.2. Normatividad

3.2.1. La comunidad sensible

Resumamos ahora lo expuesto en este trabajo: como los teóricos iusnaturalistas, Rousseau establece una dicotomía entre

[89] M. Duchet, *op. cit.,* p. 285.
[90] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 143.
[91] *Ibídem,* p. 152.
[92] *Ibídem,* p. 217.

estado de naturaleza y estado civil; como ellos, propone también un contrato originario al que llama social. El estado de naturaleza rousseauniano se caracteriza por su universalidad y se divide en estado de pura naturaleza y estado de naturaleza o presocial. Rousseau no dice de forma explícita que el estado de naturaleza sea universal, pero hemos obtenido esta característica por deducción después de cotejar la expresión “un estado que ya no existe” con otras expresiones afines. De este modo, el primitivo estado de naturaleza es a la vez universal y puro: por puro entiende Rousseau originario; por universal entendemos nosotros la pertenencia de todo hombre sin exclusión. Aunque la crítica ha centrado su análisis en el salvaje, la expresión estado de naturaleza puede predicarse tanto del hombre natural como del lugar habitado por éste, lugar que no es producto de la fantasía apasionada, sino condición de posibilidad de la existencia del salvaje y, en consecuencia, indicio de la existencia de un dios justo y bueno.

Rousseau utiliza la ciencia para recuperar la imagen perdida de ese mundo, y se encuentra ante un entorno cubierto de inmensos bosques dispersos a lo largo y ancho de la única porción de tierra originariamente emergida. Detalla la descripción de ese entorno, pero la omisión consciente o no de algunos detalles nos ha obligado a completar dicha descripción por deducción de sus convicciones antropológicas. Dado que el hombre de Rousseau es un ser sensible, sólo hay un modo de garantizar que sus impresiones sean siempre las mismas: que la naturaleza que está fuera de él le corresponda absolutamente: la recurrencia de las circunstancias iniciales preserva la originaria simplicidad del salvaje. Ahora bien, para que de esa simplicidad disfruten de forma idéntica todos los hombres que comparten dicho entorno, es necesario también que esas circunstancias sean las mismas para todos ellos, que ninguno quede exceptuado de esa estricta uniformidad. Luego el continente originario tendrá el aspecto de una inmensa planicie poblada de bosques cuya extensión y espesura impidan al salvaje avistar las costas desde su interior.

En el bosque originario el hombre vive solitario y errabundo. Dos circunstancias se lo permiten: la ausencia de enemigos naturales, y la abundancia de frutos que la tierra dispensa. Como el hombre, también los otros animales se benefician de la prodigalidad del bosque, aunque mientras unos animales son frugívoros y disfrutan entre ellos de una paz continua, otros son carnívoros y se alimentan de aquéllos. Sin embargo, no hay que temer por la extinción de alguna de las especies, ya que los instintos agresivos se hallan suficientemente compensados por el sentimiento de piedad, sentimiento que es común a todos los animales, incluido el hombre. Ahora bien, no parece que

en el estado de naturaleza los hombres se prodigasen en cuidados recíprocos. En tal caso habríamos de imaginar al salvaje asistido constantemente en su vida solitaria, y Rousseau es claro en este punto: "el hombre no tiene, en el fondo, ninguna relación necesaria con sus semejantes, puede subsistir sin la asistencia de los demás en todo su vigor"[93].

El hombre natural se basta a sí mismo, es autosuficiente; después de recibir los cuidados maternos, se vale por sí sólo, puede prescindir de los demás. Pero, si bien es cierto, como asegura Rosa Cobo, que "la autosuficiencia es, quizá, el rasgo más acusado del hombre natural rousseauniano", no nos parece que dicho rasgo deba ser comprendido como "sinónimo de independencia"[94]. Según nuestra opinión, el salvaje no es independiente porque depende de las cosas, y es en cambio autosuficiente porque sólo depende de ellas. Negar tal dependencia supondría negar al bosque su condición de entorno necesario, o lo que es lo mismo, supondría conceder implícitamente a cualquier otro entorno la posibilidad de haberse constituido en lugar del estado de naturaleza. Además, y como muy bien ha señalado David Medina, el hombre natural no tiene aún conciencia de su subjetividad, sino que "vive todavía en un estado en donde el yo no se ha separado de las cosas"[95] de las que depende, en consecuencia, de forma absolutamente necesaria. Más aún, sin ellas hubiera sido impensable; ni siquiera hubiera podido concebirse.

Aunque solo, el hombre no puede sustraerse de cuanto le rodea; de forma casi inevitable, depende de un orden que le precede. En el salvaje no hay aceptación de ese orden, no puede haberlo, pero tampoco hay rechazo o confrontación. El salvaje es sin más un ser arrojado a la naturaleza que es él mismo naturaleza. Por otra parte, soledad no implica antagonismo. El hombre no está sólo por odio a sus semejantes y, aun cuando así fuera, su soledad dependería mucho menos de ese sentimiento que de las características concretas de su medio físico El hombre –declara Rousseau– necesita sobre todo de "los frutos de la tierra, y la tierra produce más de lo necesario para alimentar a todos sus semejantes"[96]. Hegel creyó ver en el salvaje rousseauniano una secreta aspiración del individualismo burgués, pero ni siquiera su soledad podría haber presagiado tal consecuencia. "Lejos, pues, de ser un individuo independiente –dice Peña– [el

[93] *Fragments politiques,* OC, III, p. 604.
[94] R. Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno*. *Jean Jacques Rousseau,* Madrid, Cátedra, 1995, p. 111.
[95] D. Medina, *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad,* Barcelona, Ediciones Destino, 1998, p. 116.
[96] *Fragments politiques,* OC, III, p. 604.

hombre natural] sólo existe en cuanto miembro de la comunidad a la que pertenece, la comunidad de la naturaleza, en cuyo seno materno transcurre armónicamente su existencia"[97].

Ahora bien, ¿Qué tipo de comunidad es la que puede haber en el estado de naturaleza rousseauniano? Una comunidad de seres sensibles; comunidad que es también por eso mismo la del hombre, quien, por cierto, no introduce en ella jerarquía alguna; comunidad perfecta en su género; comunidad de iguales, pues todos los que la integran comparten la característica de la sensibilidad; comunidad escindida en especies, pero entre las que hay un equilibrio y un orden duraderos que garantizan la conservación de todas ellas; comunidad por último a la que el bosque proporciona sustento y cobijo, y en la que el sentimiento vinculante de la piedad mitiga las situaciones de dolor y de abandono. La diferencia con el texto bíblico es evidente: el telón de fondo es también el suelo fértil, pero en el paraíso del *Génesis* el hombre domina y somete. Como delegado de Dios en la tierra, el hombre manda por mandato; por haber sido creado a imagen y semejanza suya, es él quien dispone con derecho de la vida de todos los animales: "dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en toda criatura que serpea sobre la tierra"[98].

En el terreno de la filosofía, la imagen rousseauniana de la comunidad sensible contrasta sobre todo con la imagen difundida por Locke. En su estado de naturaleza, no hay otra comunidad que la que forma nuestra especie, y ello porque, de entre todos los animales, los hombres son los únicos dotados de razón. Mediante esta facultad, el hombre de Locke penetra en el conocimiento de la ley moral para obtener de ella una enseñanza, la de que "siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar al otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad y posesiones"[99]. Pero así como por esa ley de la naturaleza todos los hombres están obligados a respetarse mutuamente, así también disfrutan todos ellos de los beneficios de la tierra, pues "todo lo que hay en ella, le fue dado al hombre para soporte y comodidad de su existencia [...]. Los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan,

---

[97] J. Peña, «Rousseau y la idea de comunidad política», *Isegoría,* Madrid, n°11, 1995, pp. 127-143, cita en p. 129.

[98] *Génesis,* I, 28. La significación de este versículo, así como de otros versículos pertenecientes al libro del *Génesis* es muy discutida en la actualidad. Contra la interpretación que considera el *Génesis* como el punto de partida de la moral antropocéntrica, exegetas contemporáneos aprecian en cambio las bases de una moral ecológica. Véase Xavier Pikaza, «'Dominad la tierra...' (GEN. I, 28). Relato bíblico de la creación y ecología», en J. M. Gª. Gómez-Heras, *op. cit.,* pp. 207-222.

[99] J. Locke, *op. cit.,* p. 38.

pertenecen a la humanidad comunitariamente"[100]. La ley de la razón otorga al hombre, dice Locke, un "*derecho comunitario* sobre el animal"[101].

A la humanidad atribuye el filósofo de Bristol, el derecho que Rousseau sólo advierte en la naturaleza. Ella es, según el ginebrino, la única que podrá disponer con pleno derecho de la vida de los animales; ella la que, ofreciéndose al salvaje generosa y abundantemente, aparte de éste la idea de disponer a su antojo de la vida de otro ser sensible; ella en fin la que, habiendo inspirado al hombre una repugnancia innata ante el sufrimiento ajeno, le inhiba de cometerlo. Las diferencias entre Locke y Rousseau no acaban, sin embargo, en la elección del portador de ese derecho. Otra diferencia no menos significativa se aprecia en el modo en que tal derecho es ejercido efectivamente, pues si el hombre de Locke hace uso del mismo en beneficio propio, la naturaleza lo hace en cambio en favor de todos los miembros de la comunidad sensible. "La naturaleza –dice Rousseau– trata a todos los animales abandonados a sus cuidados con una predilección que parece indicar cuán celosa se muestra de este derecho"[102]. De algún modo, Rousseau advierte en la naturaleza cierta actitud preocupada y solidaria hacia todo lo sensible, actitud que el hombre lockeano sólo exhibe para con la selecta comunidad de los seres racionales. La palabra "humanidad", que Locke emplea con frecuencia para referirse al salvaje, carece de valor referencial en el estado de naturaleza rousseauniano. En su lugar, Rousseau prefiere el uso del genérico "hombre" o la expresión hombre en el "estado de animalidad".

Locke se apresuró en oponer la naturaleza del hombre a la del animal; Rousseau tomó la decisión opuesta, y sólo después de haber señalado lo que había de común entre una y otra, indicó la facultad específica que las distinguía, a saber: la libertad del hombre. De esta facultad, Rousseau reconoce dos usos: uno que podemos llamar "natural" y que definiremos como la aceptación por parte del salvaje de su respuesta instintiva; y otro que llamaremos "positivo" o "práctico", por cuanto supone precisamente una respuesta contraria a la sugerida por el instinto. De este modo, si el estado de animalidad del hombre es semejante al de un león o un tigre sólo lo es desde un punto de vista fenomenológico, pues que el hombre se mantenga en ese estado no depende, como en el animal, de las puras leyes de la mecánica, sino de un perfecto isomorfismo entre su libertad y el impulso de la naturaleza. "La naturaleza da una orden al animal, y

[100] *Ibídem,* p. 56 (cursiva nuestra).
[101] *Ibídem,* p. 58 (cursiva nuestra).
[102] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 139 (texto ya citado).

éste obedece. El hombre –continúa Rousseau– experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de acceder o de resistir"[103]. Mientras el hombre acceda, mientras haya en él una plena adecuación de la libertad al instinto, el hombre será *como* cualquier otro animal, y disfrutará en consecuencia de las ventajas propias de ese estado. Pero tan pronto como decida resistirse, renunciará a su condición primitiva de animalidad y a la comunidad de la que formaba parte originariamente. Si el uso natural de la libertad es obediente a la norma que la naturaleza prescribe, su uso positivo rehuye lo prescrito, es decir, se opone al orden y a la armonía del estado y, en consecuencia, a la comunidad de la que formaba parte originariamente.

3.2.2. El contrato *natural*

Rousseau no se limita a distinguir los usos natural y positivo de la libertad, sino que asigna a cada uno de ellos una valoración precisa. Sin embargo, descarta la posibilidad de que el salvaje se oponga *de facto* al impulso de la naturaleza, o no cree al menos que esta oposición tenga lugar *ab initio*.

> El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado, el de su conservación. Los productos de la tierra le proporcionaban todos los recursos necesarios, y el instinto le movió a utilizarlos. El hambre y otros apetitos le hacían experimentar alternativamente diversas maneras de existir, entre las cuales hubo una que le invitaba a perpetuar su especie [...]. Tal fue la condición del hombre en sus orígenes; tal fue la vida de un animal limitado al principio a las puras sensaciones y que se aprovechaba apenas de los dones que la naturaleza le ofrecía, lejos de pensar en arrancarle cosa alguna (*texto iii*)[104].

Este pasaje del *Discurso* expresa quizá mejor que ningún otro la absoluta conformidad que Rousseau advierte entre el hombre salvaje y la naturaleza originaria. De un lado el "instinto", los "apetitos", las "puras sensaciones"; del otro los "productos de la tierra", los "dones de la naturaleza". La naturaleza no escatima en recursos, colma y excede las necesidades del salvaje; el salvaje por su parte utiliza el instinto para su conservación y, satisfechas sus necesidades, no busca nada más fuera de él. Ni el salvaje ni la naturaleza padecen: el salvaje porque disfruta sin merma de cuanto le hace falta; la naturaleza porque el salvaje no piensa en arrancarle cosa alguna, sino que se aprovecha apenas de sus dones. La abundancia de la naturaleza contrasta con la moderación del salvaje: una proporciona y

[103] *Ibídem,* 141.
[104] *Ibídem,* pp.164-165.

ofrece; el otro utiliza, pero no arranca; se aprovecha, pero no se apropia.

De algún modo, el pasaje citado admite una lectura en términos contractuales, es decir, *como si* existiera cierto tipo de acuerdo tácito entre el salvaje y la naturaleza. En virtud de este acuerdo, la naturaleza habría reconocido al salvaje el derecho a disponer de sus recursos toda vez que éste se hubiera comprometido a disponer de ellos con frugalidad. La obligación sería mutua, así como el interés de ambos en mantener el acuerdo: al solicitar del salvaje una actuación instintiva, la naturaleza conseguiría arrancar a éste el compromiso de no dañarla, a la vez que se comprometería ella misma a preservar para el salvaje las condiciones de prodigalidad que favorecieran su existencia.

Pensar las relaciones entre el salvaje y la naturaleza como si éstas hubieran sido producto de un contrato no debe parecer superfluo. Lo habría sido, en efecto, si del salvaje no hubiera podido esperarse una respuesta no instintiva, pues cuando la naturaleza de las relaciones es ontológicamente necesaria, la figura del contrato pierde por completo su normatividad. Sin embargo, y a diferencia de los otros animales, el hombre es libre, y en el ámbito de la libertad la figura del contrato recupera toda su pertinencia. Es sólo entonces cuando puede decirse que en el hombre hay elección, y en el salvaje rousseauniano la elección es clara: abandonarse al instinto, renunciar al uso positivo de la libertad. Por supuesto, no se trata de una elección racional, sino de una elección precisamente instintiva. De lo contrario, tal vez hubiera podido hablarse de un contrato efectivo entre éste y la naturaleza, pero a pesar de su falta de conciencia, el hombre es naturalmente libre, lo que si no nos da derecho para hablar de un contrato efectivo, al menos nos permite pensar las relaciones entre el hombre y la naturaleza *como* resultantes de un acuerdo, como si expresaran un *deber ser* o hubieran sido incorporadas al *Discurso* con carácter normativo.

Esta idea no es sólo perfectamente coherente con el valor impugnador o legitimador que la crítica atribuye al estado de naturaleza rousseauniano; esta idea amplía además a la naturaleza que esta fuera del salvaje ese valor impugnador. Dicho en otras palabras: la hipótesis del estado de naturaleza sirve tanto para enjuiciar las relaciones del hombre con el hombre en el estado civil, como para enjuiciar las relaciones del hombre con la naturaleza en ese mismo estado. Ya sea por una casualidad desafortunada o ya por una lectura excesivamente politizada del *Discurso,* lo cierto es que este segundo género de relaciones ha sido descuidado por la crítica, tratado superficialmente y exceptuado de la normatividad implícita al

estado de naturaleza. Tres podrían ser las causas de este abandono, dos de las cuales ya fueron enunciadas más arriba, a saber: la consideración del hombre natural como una "pura abstracción" o un "fantasma del deseo", y la consideración del entorno como una fantasía literaria o "decorado pintoresco". La tercera de estas razones, engloba en cierto modo a las dos primeras, y se funda en una comprensión unilateral del concepto de naturaleza.

Por regla general, la crítica inicia el estudio del término naturaleza advirtiendo sobre su polisemia, y dejando clara la dificultad de proponer una definición que no sea tentativa o que no esté expuesta a futuras correcciones. Sin embargo, hay un rasgo común a cualquier definición, y es que todas ellas convierten la naturaleza en predicado del hombre, ya sea éste salvaje o civil, y rara vez en predicado del entorno en el que aquél pasa su vida y del que éste otro prefiere mantenerse cautamente alejado. Cobo, por ejemplo, asegura que el concepto rousseauniano de naturaleza nos remite "invariablemente" al hombre[105], opinión que comparte Serres, quien debió haber introducido una excepción después de afirmar que en el derecho natural moderno "la naturaleza se reduce a la naturaleza humana", que "el mundo ha desaparecido"[106] unilateralmente de sus discursos. De hecho, Rousseau lo integra en el *Prefacio* del suyo, es decir, vuelve la mirada al derecho clásico y restaura de él su concepto no restrictivo de naturaleza. El entorno del salvaje es también naturaleza; el concepto de naturaleza también nos remite al entorno.

Las diferencias que Rousseau mantiene con aquéllos a los que llama "antiguos filósofos" no deben ocultarnos su acuerdo en la comprensión del término naturaleza. Ciertamente, de ellos dice Rousseau con clara actitud crítica "que someten indistintamente al hombre y al animal a la misma ley natural, por cuanto consideran antes bajo este nombre la ley que la naturaleza se impone a sí misma que la que prescribe"[107]; pero esto no significa que, según Rousseau, el derecho clásico conciba la naturaleza de forma equivocada. A juicio del ginebrino, el error de los antiguos filósofos es otro, ya que estriba en la formulación de la ley natural, "que parecen no haber tomado en esta ocasión más que por la expresión de las relaciones generales establecidas por la naturaleza entre todos los seres animados con miras a su común conservación"[108].

[105] Cfr. R. Cobo, *op. cit.,* p. 87.
[106] M. Serres, *Le contrat naturel,* París, Bourin, 1990, p. 63 (traducción nuestra).
[107] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 124.
[108] *Ibídem.*

El derecho clásico asimila la ley natural a la ley física. Si esta ley no puede ser derogada o abrogada, si es invariable, eterna e inmutable, ello no se debe a que de ella se desprenda una obligatoriedad moral, sino a que ella misma esta sometida a una obligatoriedad física. La ley natural de los antiguos filósofos no impone; está impuesta. Como dice Caballero, "está claro que lo que Rousseau critica [...] es el materialismo y determinismo entendida como una necesidad natural, física"[109]. Rousseau reconoce a "los modernos" el valor de haber enmendado el error de sus predecesores, pero para el ginebrino, el concepto de naturaleza implícito en sus discursos supone un paso atrás con respecto a aquéllos: "Los modernos, al no reconocer bajo el nombre de ley sino una norma prescrita a un ser moral, es decir, inteligente, libre y considerado en sus relaciones con otros seres, limitan en consecuencia al único animal dotado de razón, es decir, al hombre, la competencia de la ley natural"[110].

Recapitulando, podemos decir que Rousseau está de acuerdo con los antiguos en extender el ámbito de aplicación de la ley natural más allá del hombre, pero sólo a condición de que a esa ley pueda concedérsele el valor prescriptivo que los modernos han sabido reconocer en ella. Ahora bien, ¿Hay lugar para una ley de esa índole dentro del estado de naturaleza? Dicho de otro modo: ¿Qué sentido tiene hablar de una ley natural cuando el hombre no ha salido aún de su estado de animalidad? Dos condiciones establece Rousseau para poder hablar con derecho de la existencia de una ley natural: "que la voluntad del que ha de acatarla pueda someterse a ella con conocimiento [... y] que hable directamente con la voz de la naturaleza"[111]. La segunda de estas condiciones no resulta problemática, pero la primera parece difícil de conciliar con la naturaleza del salvaje. ¿Cuál es la respuesta de la crítica? Una vez más, no hay consenso sobre este punto. Para Vaughan, por ejemplo, Rousseau "ha dado la medida de su genio especulativo y de su honestidad intelectual al rechazar [la idea de la ley natural]" después de haber hecho del "hombre primitivo una criatura puramente salvaje e instintiva"[112]. Derathé, en cambio, cree que Rousseau la reclama constantemente y, en oposición explícita a Vaughan, asegura que todos los esfuerzos del ginebrino "tienden a mostrar que el derecho

[109] F. J. Caballero-Harriet, *op. cit.,* p. 148.
[110] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 124-125.
[111] *Ibídem,* p. 125.
[112] C. E. Vaughan, *The political writings of J.-J. Rousseau,* Oxford, Basil Blackwell, 1962, vol. I, pp. 16-17 (traducción nuestra).

natural existe en el estado de naturaleza"[113], donde no puede decirse que el hombre sea una criatura puramente impulsiva e instintiva. Según nuestra opinión, Derathé acierta a la hora de revisar la descripción que Vaughan ofrece del salvaje rousseauniano, pero elude dar respuesta a la primera de aquellas condiciones, y centra en la segunda todo el peso de su argumentación.

Consciente de la dificultad del problema, David Medina, siguiendo en parte a Vaughan, cree que el pensamiento del ginebrino habría ganado en coherencia de haber rechazado el concepto de ley natural, y opta por una solución tentativa: entender dicho concepto en el estado de naturaleza como "cierta forma de conducta"[114] movida por los instintos de conservación y de piedad. Sin embargo, resulta difícil pensar que Rousseau pudiera haber estado de acuerdo con la solución de Medina, pues interpretar la ley como una conducta, y no como la instancia que la prescribe, supone convertir de nuevo esa ley en la expresión de una necesidad física, por lo que la respuesta de Medina tampoco resulta satisfactoria.

La solución pasa a nuestro entender por el concepto de libertad. En primer lugar, porque la "calidad de agente libre"[115] que Rousseau convierte en cualidad específica del hombre, nos impide considerar a éste como una criatura puramente impulsiva e instintiva, con lo que la razón que Vaughan aduce como prueba concluyente de su tesis se demuestra insuficiente. Y en segundo lugar, porque la libertad nos permite concebir la conducta del salvaje como algo más que como una simple rendición incondicional a los impulsos naturales pues, como ya hemos visto, Rousseau reconoce al salvaje la voluntad de acceder o de resistir a la voz de la naturaleza. Si incuestionable es desde un punto de vista empírico que el salvaje accede a ella invariablemente, no menos incuestionable es que, desde un punto de vista formal, está en su mano resistirse. La interpretación de la ley natural en el estado de naturaleza no tiene por qué descubrir presuntas contradicciones en el pensamiento de Rousseau, pues es precisamente esa voluntad de acceder o de resistir, la voluntad que Rousseau establece como condición primera, la que hace que el salvaje se someta a ella "con conocimiento".

> De esta manera –dice Rousseau– nada nos obliga a hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre; sus deberes con el prójimo no le son dictados únicamente por las tardías lecciones de la inteligencia; mientras *no resista* al interior

[113] R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988, p. 168 (traducción nuestra).
[114] D. Medina, *op. cit.,* p. 144.
[115] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 141.

> impulso de la conmiseración, jamás hará daño a otro hombre, ni siquiera a ningún ser sensible, salvo en el caso legítimo en que, hallándose en juego su propia conservación, se vea obligado a darse la preferencia a sí mismo (*texto iv*)[116].

El valor prescriptivo de la ley está así garantizado por la libertad, es decir, que esta ley no sea una ley física se advierte precisamente en que el hombre puede desobedecerla, en que aunque no lo haga, pude resistirse al "interior impulso de la conmiseración". Ahora bien, ¿qué puede decirse de ese conocimiento sin el que la ley no es ley? Medina ha visto con claridad que el salvaje rousseauniano "no parece en condiciones de enunciar ninguna ley, ni de transgredirla, ni siquiera de entender un imperativo"[117], de lo que concluye que quizá debería haber renunciado al concepto de ley natural. Pero, todavía podríamos preguntarnos: ¿Pudo Jean Jacques no darse cuenta de que su salvaje, "estúpido y limitado", no estaba en condiciones de conceptualizar esa ley? ¿No sería mucho más razonable pensar que Rousseau se refería a otro tipo de conocimiento, quizás a un conocimiento intuitivo o natural accesible al salvaje? A fin de cuentas, Rousseau introduce esta primera condición como condición necesaria para toda ley[118], ya sea ésta positiva o natural, de modo que nada nos impide pensar que pudiera estar refiriéndose a dos modalidades de conocimiento, del mismo modo en que, de forma implícita, se refería a dos tipos de leyes. En conclusión, podemos decir que una correcta caracterización del salvaje rousseauniano, en la que no se olvidara incluir su condición de agente libre, debiera ser suficiente para poder hablar justificadamente de la existencia de una ley natural en el estado de naturaleza. Y algo no menos importante: que esa ley, aunque accesible sólo al hombre, tendría su necesaria consecuencia sobre toda la comunidad de los seres sensibles, pues la normatividad de la ley desborda los límites de la especie humana.

Locke había afirmado un siglo antes, y con él toda la filosofía moderna que, siendo todas las criaturas inferiores al hombre, y habiendo sido todas creadas para nuestro uso, estaba en nuestro

---

[116] *Ibídem,* p. 126 (cursiva nuestra).
[117] D. Medina, *op. cit.,* p. 143.
[118] Cito aquí el pasaje íntegro para mayor claridad: "Pero mientras no conozcamos al hombre natural, en vano es que queramos determinar la ley que le fue dada o la que mejor conviene a su constitución. Lo único que podemos ver clarísimamente con respecto a esa ley es que no sólo, para que sea ley, se requiere que la voluntad que ha de acatarla pueda someterse a ella con conocimiento, sino que, además, para que sea natural, es preciso que hable directamente con la voz de la naturaleza" [*Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p.144].

derecho destruirlas[119]. Rousseau, por el contrario, invierte la relación del hombre con los animales, y donde sus predecesores colocaban el derecho a destruir, Rousseau desplazará ese derecho para dejar lugar a un deber: el de no dañar a ningún ser sensible. La ley natural postulada por Rousseau se divide así en dos artículos o máximas: uno, que contempla las relaciones del hombre con el hombre y que Rousseau enuncia en su formulación imperativa: "procura tu bien con el menor mal posible para tu prójimo"[120]; y otro, que puede considerarse como consecuencia o ampliación del primero, y que podría enunciarse en los términos siguientes: "jamás hará[s] daño a otro hombre, ni siquiera a ningún ser sensible, salvo en el caso legítimo en el que, hallándose en juego [tu] propia conservación, [te] veas obligado a dar[te] la preferencia a [ti mismo]". Sin este segundo precepto, la ley natural habría quedado incompleta, y a Rousseau habría podido reprochársele haber negado injustamente al animal la misma consideración que exigía para el hombre en tanto que ser sensible.

Rousseau, por tanto, recupera para el derecho la naturaleza que está fuera del hombre, y lo hace además conservando el valor prescriptivo de la ley en el interior de un hipotético contrato originario entre el hombre y la naturaleza. A este contrato, que precede tanto histórica como metodológicamente al contrato social, lo llamaremos *contrato natural:* primero, porque las partes implicadas están ellas mismas en estado de naturaleza; y segundo, porque natural es el uso que el hombre hace de su libertad. Mientras este contrato subsista, todos los miembros de la comunidad sensible se verán igualmente favorecidos, o mejor, ninguno tendrá motivo para temer al hombre quien, sin salirse de lo prescrito por la ley, dejará que sea la naturaleza la que se ocupe de los animales. El salvaje rousseauniano no se arroga un derecho que no le corresponde; no le usurpa a la naturaleza un derecho que es sólo suyo y que ésta ejerce no sólo con dedicación absoluta, sino mejor de lo que podría hacerlo cualquier hombre.

> La naturaleza trata a todos los animales con una predilección que parece indicar cuán celosa se muestra de este derecho. El caballo, el gato, el toro, hasta el propio asno tienen, en su mayor

[119] Esta interpretación del pensamiento de Locke ha sido revisada recientemente por Kathleen M. Squadrito en *Locke's view of dominion.* Según esta autora norteamericana, Locke habría reconocido el derecho del hombre de disponer de los dones de la creación, aunque no de cualquier modo y en toda ocasión. Tal derecho tendría la contrapartida de un deber: el deber del hombre de tratar a los animales con cuidado y dulzura. La referencia completa del artículo puede consultarse en la bibliografía.

[120] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 156.

> parte, una talla más alta, y todos ellos una constitución más robusta, más vigor, bravura y fortaleza en los bosques que en nuestras casas; al domesticarlos pierden la mitad de esas ventajas y se diría que todas nuestras solicitudes por tratarlos y alimentarles bien no sirven más que para bastardearlos[121].

Que el animal se mantenga en el estado de naturaleza y conserve así sus facultades en todo su vigor, depende de que el hombre cumpla con lo acordado y, en consecuencia, se mantenga él mismo en el estado de naturaleza. Por tanto, el artículo que ordena no dañar a ningún ser sensible tiene un significado más amplio de lo que podría parecer a primera vista. A grandes rasgos, dos son los modos en que el hombre puede dañar a un animal: inflingiéndole dolor y muerte, y sacándolo de su estado salvaje para convertirlo en una criatura doméstica mermada en sus facultades. Pues bien, sendas actuaciones le están prohibidas al hombre natural rousseauniano. Por lo demás, aunque el pasaje citado no desautoriza, al menos de forma explícita, un punto de vista antropocéntrico, es evidente que Rousseau está interesado en comprender el modo en que el progreso humano afecta a la naturaleza animal, algo que, a tenor de los síntomas de decrepitud que Rousseau advertía en su especie, sólo podía arrojar una consecuencia negativa.

[121] *Ibídem,* p. 126.

Capítulo cuarto
Del estado de *pura* naturaleza a la sociedad civil

4.1. Fin del contrato *natural*

Rousseau ha descrito el estado de pura naturaleza con una parsimonia complaciente. Sin embargo, este estado tiene un término y Rousseau se ve obligado a llegar a él. Su estilo, sobrecargado de secuencias largas y acompasadas en la primera parte del *Discurso,* adquiere un ritmo más vivo en la continuación del relato, una vez que la historia irrumpe en la vida del hombre natural. Rousseau se siente ahora "apremiado por el tiempo que pasa, por la abundancia de cosas que tengo que decir"[60]; el hombre natural, por su parte, comienza a sentirse acosado por el acontecimiento, obligado incesantemente a hacer uso de su perfectibilidad. Exigido uno por la lógica del *Discurso* y el otro por ser su protagonista, Rousseau y su salvaje compartirán en lo sucesivo la misma sensación de hostigamiento. No es aún el tiempo de la catástrofe, pero el continente originario experimenta cambios imprevistos a los que el salvaje no será insensible. Por vez primera, el salvaje descubre la naturaleza oculta tras el dosel de los bosques: la costa. La aparición de la costa no es un asunto despreciable en el relato rousseauniano; supone el abandono de la uniformidad, la evidencia física de un cambio en los hábitos del

[60] *Ibídem,* p. 167.

hombre. El tiempo transcurrido entre la vida en los bosques y las primeras incursiones en la costa no es un tiempo baldío. De algún modo, los primeros pasos que condujeron al hombre hasta los confines de la tierra pueden interpretarse como los primeros pasos de un progreso de la especie.

Quizá Rousseau no fue consciente de la simbología que encerraba la costa en el interior de su relato, pero es significativo que, no habiéndose referido a ella ni una sola vez en la descripción del estado de pura naturaleza, lo haga ahora que éste ha concluido. Ya señalamos anteriormente a qué se debía esta ausencia, pero tal vez no fue sólo un anhelo de uniformidad lo que dirigió su imaginación hacia la espesura de los bosques; tal vez fue también una aspiración personal de seguridad y de dicha que Rousseau encontraba entre los árboles y los arroyos mucho más que en los alrededores de la costa. Si era el bosque el lugar en el que se sentía "olvidado, libre y apacible como si ya no tuviera enemigos", como si al bosque debiera el favor de hurtarle al "recuerdo de los hombres y al embate de los malvados"[61], la costa era en cambio para él un lugar en el que su ánimo se ensombrecía. En la semblanza que su amigo Bernardin dejo de él poco tiempo después de su muerte, escribe: "Rousseau sentía que no veía nada en la naturaleza con indiferencia; no todo, sin embargo, le interesaba por igual. Prefería los arroyos a los ríos. No le agradaba la vista del mar, que inspira, decía, demasiada melancolía"[62]. No es raro entonces que sea precisamente la costa el lugar en el que Rousseau inicia el recuento de las nuevas "maneras de vivir".

> A medida que el género humano se extendía, las penalidades se multiplicaban con los hombres. La diferencia de los terrenos, de los climas, de las estaciones, obligó a los seres humanos a establecerse en sus maneras de vivir. Los años estériles, los inviernos largos y rudos, los veranos abrasadores que todo lo agostan, exigieron de ellos una nueva industria. En las riberas del *mar* y de los *ríos* se inventaron la *caza* y el anzuelo, y los hombres hiciéronse *pescadores* e *ictiófagos*. En los bosques fabricáronse arcos y flechas, y se convirtieron en *cazadores* y guerreros. En los países fríos *se cubrían con las pieles de los animales que mataban* [...]. Las nuevas luces resultantes de este progreso aumentaron su superioridad sobre los demás animales, haciéndole consciente de ella. Se adiestró en ponerles trampas, los burló de mil maneras, y aunque algunos le aventajaban en fuerza en el combate, o en rapidez en la carrera, de aquellos que

[61] *Rêveries,* OC, I, p. 1070.
[62] B. de Saint-Pierre, «Rousseau, por Bernardin de Saint-Pierre», en *Las ensoñaciones del paseante solitario,* Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 215, trad. de Mauro Armiño.

> podían servirle o perjudicarle, llegó a ser *con el tiempo dueño de unos y azote de los otros*[63].

El primer progreso del hombre agrietó el abismo que aún parecía no existir entre éste y los demás animales, y el abismo creció y se agigantó definitivamente cuando, después de que el hombre hubiera dejado clara su superioridad, tomó además conciencia de ella. Duchet advierte en el pasaje citado una dificultad ya que, dice, "no es fácil entender como la domesticidad de los animales pudo preceder al establecimiento de las familias"[64]. Sin embargo, tal dificultad parece deducirse menos del propio pasaje, que de la interpretación que del mismo hizo el antropólogo francés. Rousseau afirma, en efecto, que el hombre llegó a ser "dueño" y "azote" de los animales, pero no olvida precisar que tuvo que ser "con el tiempo", y no inmediatamente. Esta precisión no sólo nos permite asegurar que la domesticidad tuvo lugar más tarde de lo que Duchet presume, sino que nos permite además situarla en un momento posterior al del establecimiento de las familias, dado que este último episodio acontece justo después de que el hombre adquiera los nuevos hábitos carnívoros y la nueva industria[65].

> Aquellos primeros progresos pusieron finalmente al hombre en disposición de efectuar otros más rápidos. Cuanto más se ilustraba el entendimiento, más se perfeccionaba la industria. Pronto acabo aquello de echarse a dormir bajo el primer árbol, o de refugiarse en cavernas, y aparecieron algunos tipos de hachas de piedras duras y cortantes que sirvieron para cortar leña, cavar la tierra y hacer chozas de ramaje que más tarde se les ocurrió cubrir de arcilla y barro. Fue la época de una primera revolución que tuvo por efecto la instauración y la diferenciación de las familias, y que introdujo cierta especie de propiedad[66].

La nueva industria hizo superior al hombre, pero esta superioridad no se tradujo inmediatamente en dominio. El nacimiento de la caza y de la pesca, así como de las destrezas asociadas a estas actividades no coincide, como cree Duchet, con el origen de la domesticidad. Establecer con rigor la cronología de sendos acontecimientos puede parecer secundario, pero tiene a nuestro juicio un gran interés, y no sólo porque de ello resulte una comprensión más

---

[63] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 165-166 (cursiva nuestra).
[64] M. Duchet, *op. cit.,* p. 296.
[65] Esta conclusión, que sólo puede obtenerse por deducción de algunos pasajes del *Discurso*, queda confirmada en el *Ensayo* cuando, después de referirse a las sociedades pastoriles, aclara: "¡Pues, qué! ¿Nacían en ese tiempo los hombres de la tierra? ¿Se sucedían las generaciones sin que los dos sexos se uniesen y sin que nadie se entendiese? No, había familias, pero no había Naciones" [*Essai sur l'origine de langues,* OC, V, p. 406].
[66] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 167.

exacta del orden en que se suceden los acontecimientos contados por Rousseau. Establecer esa cronología nos ayudará sobre todo a detectar el momento en que se produjo la disolución del contrato natural. Para ello, no obstante, es preciso hacer un rodeo y retomar el asunto de la ley, más en particular el segundo de los artículos contemplado por aquélla. Según este artículo, sólo habría una razón que justificase el daño cometido contra un ser sensible: el que se hiciera en defensa propia, cuando estuviera en juego la propia conservación. En caso contrario, el sentimiento de piedad debería prevalecer, lo que Rousseau no duda que ocurre en el estado de pura naturaleza.

Más tarde las circunstancias se endurecen, y el hombre se ve obligado a buscar nuevos recursos. La caza y la pesca no sustituyen por completo la dieta frugívora, pero el hombre recurre a ellas en las situaciones de escasez ocasional. Ni la caza ni la pesca son practicadas como artes, pues el resultado que se obtiene de ellas está íntimamente asociado al interés en seguir existiendo. El salvaje que tumba a un animal con ayuda de su cerbatana, o que se sirve de un anzuelo para pescar junto a un arroyo, cumple lo prescrito por la ley; mejor dicho: se ampara en la excepción que esta ley contempla. En el lance que pone en juego la supervivencia de un lado y la piedad del otro, es ésta última la que debe sacrificarse, porque no hay mayor interés ni interés más justo que el de conservar la vida propia. Por quien primero hay que sentir piedad es por uno mismo, y en eso consiste precisamente lo que Rousseau llama *amor de sí* o *instinto de conservación.* Por eso Rousseau no enjuicia desde el principio los nuevos hábitos del salvaje, y sí lo hace en cambio cuando, “con el tiempo”, el hombre traduce su superioridad en dominio, cuando en lugar de permitir que el animal viva salvaje y no sufra otro dolor que el destinado a acabar con su vida para conservar la propia, lo condena a un estado de domesticidad y, en consecuencia, a un daño cuyo fin no es tanto la vida misma, como cierta clase de comodidad de la que podría prescindirse. Esta vez el hombre incumple lo prescrito por la ley natural, pues sin que su vida esté en peligro, o tenga motivos fundados para temer por ella incesantemente, provoca en el animal un daño injusto, innecesario e irreparable. El salvaje que emplea la cerbatana o el anzuelo para subsistir, no toma de la naturaleza más que lo que necesita para mantenerse vivo; pero el hombre que le sigue en la historia toma además de aquélla cuanto le hace falta para rodearse de comodidades tan inútiles para su especie como injustas para las demás. Quizá pueda objetarse que en la expresión “dueño de unos y azote de los otros”, se advierte también una crítica a la caza y a la pesca, pero esa crítica no es absoluta; es sólo relativa y está directamente asociada al sentimiento de orgullo o amor propio,

sentimiento que "no existe", según Rousseau, "en nuestro estado primitivo, en el verdadero estado de naturaleza"[67].

> No hay que confundir –dice– el amor propio con el amor de sí mismo, dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es un sentimiento natural que mueve a todo animal a velar por su propia conservación, y que en el hombre, guiado por la razón y modificado por la piedad, determina la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, facticio y originado en la sociedad, que mueve a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se infieren y que es el verdadero principio del honor[68].

Envanecido de sus recientes progresos, el hombre endurece su corazón, y fomenta en él un sentimiento nuevo de orgullo radicalmente opuesto a la piedad. Es ahora cuando el hombre rehúsa oír la voz de la naturaleza. En lugar de acceder a ella invariablemente, comienza a resistirse, o mejor, a recortar el ámbito de actuación de la piedad, antes ilimitado, a los estrechos dominios de la nueva institución: la familia.

De lo dicho hasta aquí se colige que el contrato natural no concluye con el estado de pura naturaleza, sino después de superado un estado intermedio posterior a aquél en el que el hombre se ve obligado a matar para vivir, pero en el que ni mata inútilmente, ni provoca sufrimientos innecesarios al animal, como tampoco excede los límites impuestos de la frugalidad. Ahora bien, ¿cuál de las partes implicadas fue la primera en incumplir el contrato? Hasta ahora hemos dado por supuesto que se trata del hombre y, sin embargo, Rousseau no duda en afirmar que sin el "concurso fortuito de varias causas ajenas, [éste] habría permanecido eternamente en su condición primitiva"[69]. ¿Significa eso que Rousseau culpa a la naturaleza? Desde luego, habiendo negado al hombre por una parte la iniciativa de su perfectibilidad, y habiéndose comprometido por otra a contarnos la historia de nuestra especie, a Rousseau ya sólo le quedaba la opción de imputar a la naturaleza la causa de nuestros primeros progresos, consecuencia que tuvo que aceptar obligado por el propio peso de su argumentación.

La coherencia interna del *Discurso* compromete a la naturaleza, pero la prueba de que Rousseau no estaba satisfecho con

[67] *Ibídem,* p. 154.
[68] *Ibídem,* p. 219.
[69] *Ibídem,* p. 162.

esa conclusión nos la aporta el principio hermenéutico más elemental. En efecto, en repetidas ocasiones a lo largo del *Discurso,* Rousseau exculpa a la naturaleza de toda responsabilidad. Lo hace primero de forma indirecta, al asegurar que sólo habría habido "motivo para entablar demanda contra la naturaleza"[70], si el salvaje hubiera vivido en el estado miserable que Pufendorf imaginaba. Y lo hace después de forma directa, al calificar abiertamente al hombre de "tirano de sí mismo y de la naturaleza"[71]. Esta última afirmación afianza la comprensión de las relaciones entre la naturaleza y el hombre natural como propias de un contrato perfecto, a la vez que nos informa del modo en que dichas relaciones degeneraron cuando el hombre hizo con la naturaleza, lo mismo que más tarde haría el hombre con el hombre: "inventarse un derecho irrevocable de una hábil usurpación"[72]; introducir en la historia el verdugo de la tiranía. Si, según Rousseau, "sería difícil demostrar la validez de un contrato que sólo obligara a una de las partes, en el que se pusiera todo de un lado y nada del otro, y que sólo redundara en perjuicio del que se comprometiese"[73], poco más o menos podría decirse lo mismo de un contrato equivalente a éste en sus términos, con la única diferencia de que siendo aquél un contrato entre los hombres, éste lo fuera entre el hombre y la naturaleza. En aquél el rico se arroga el derecho de disponer de la vida y de la libertad del pobre; en éste rico y pobre, o lo que es lo mismo, el género humano en su totalidad, se apropiaría sin derecho de los bienes de la naturaleza. Además, si Rousseau hubiera creído realmente en una solución determinista o en un ciego materialismo, su descripción del hombre y de sus progresos no habría podido estar acompañada de un juicio moral del que no se abstiene en absoluto.

Rousseau se resiste a hacer responsable a la naturaleza, y carga las tintas contra la conducta del hombre. A él achaca ese desenlace indeseado que puso fin a los días tranquilos e inocentes, y que dejó para siempre en el pasado el sueño de una comunidad de seres sensibles de la que nuestra especie formaba parte como una más. Había terminado un tiempo de paz, y empezaba otro de violencia y de continuo hostigamiento, no tanto entre los hombres, como sobre los animales. Sin embargo, Rousseau no entra de lleno en el estudio de las nuevas relaciones entre el hombre y los demás animales. Antes bien decide ignorarlas, y no vuelve a ellas en el resto del relato. En lo sucesivo, el protagonismo que se repartían uno y otro será acaparado por el hombre, pues "mientras un animal es al cabo de algunos meses

[70] *Ibídem,* p. 152.
[71] *Ibídem,* p. 142.
[72] *Ibídem,* p. 178.
[73] *Ibídem,* pp. 182-183.

lo que será toda su vida, y su especie, al cabo de mil años, lo que el primer año de esos mil"[74], el hombre, aunque lenta y casi insensiblemente, progresa, y la historia de sus progresos, con sus grandezas y sus miserias, no ha hecho aún sino empezar.

4.2. Del contrato *natural* al contrato social. Apertura de la sociedad civil

El hombre comenzó a frecuentar al hombre, y la costumbre de verse y de encontrarse suscitó en él una reflexión, por la que "concluyó que la manera de pensar y de sentir de sus semejantes era en todo conforme a la suya propia"[75]. Las circunstancias hicieron el resto: unas enseñaron al hombre la ventaja de formar alianzas y actuar en tropel; otras le enseñaron a desconfiar de los otros hombres en situaciones de competencia. Fue así, dice Rousseau, "como insensiblemente fueron adquiriendo alguna idea tosca de los compromisos mutuos"[76]. Estos compromisos duraban poco: el interés común que los había formado solía ser apremiante, y el hombre estaba aún falto de la previsión necesaria para preocuparse por un futuro lejano. Poco a poco, a veces obligados por el clima y otras veces por obra de sus propias luces, los hombres abandonaron los refugios naturales, y con una industria muy rudimentaria de hachas de piedras duras, construyeron sus primeras chozas, donde se alojaron el padre y la madre con sus hijos. La mujer se ocupó de la choza y de la prole; el hombre se ocupó de la subsistencia común. Primera diferencia en la manera de vivir de los dos sexos. Rousseau puso nombre a esta época; es la época de la "primera revolución"[77].

Hasta entonces el lenguaje del hombre lo había constituido un repertorio de gritos y de gestos inarticulados no mucho más extenso ni más refinado que el de las cornejas o los monos. Con la institución de la familia, a esa lengua universal comienzan a agregársele las primeras voces articuladas y las primeras convenciones, de las que resultan a su vez las primeras lenguas particulares. Consolidada la primera revolución, Rousseau interrumpe el relato de los progresos morales y da paso al relato de los acontecimientos geológicos. El continente originario padece ahora las consecuencias de una catástrofe extraordinaria; inundaciones y terremotos asolan su superficie, que queda resquebrajada y escindida en múltiples porciones. Los hombres que logran permanecer en tierra firme siguen

[74] *Ibídem,* p. 142.
[75] *Ibídem,* p. 166
[76] *Ibídem.*
[77] *Ibídem,* p. 167.

efectuando sus progresos; los que ocupan las islas progresan aún con mayor celeridad.

De vuelta sobre los asuntos morales, el *Discurso* se detiene en el estudio de los afectos. El amor comienza a insinuarse en el corazón de esos hombres unidos bajo un mismo techo, y muy pronto también entre los miembros de familias distintas. Las nuevas relaciones suscitan nuevas reflexiones, y estas reflexiones suscitan a su vez las primeras "ideas de mérito y de belleza"[78]. A lo físico del amor viene a sumársele la parte moral, y las pasiones moderadas degeneran en celos y escándalos. No obstante, este nuevo cuadro de la especie humana no ofrece aún una imagen desalentadora, y la temprana experiencia de la socialización parece más deseable por sus virtudes que perniciosa por sus defectos.

Pronto "se extienden las relaciones y se estrechan los lazos"[79]; las ocasiones de frecuentarse aumentan con el deseo de que éstas tengan lugar. La danza y el canto reúnen a los hombres y a las mujeres quienes, dotados ya de ese sentimiento que obliga a establecer preferencias y exclusiones, se esmeran en querer ser los mejores y los más dignos de recibir el premio de la estimación. "De estas primeras preferencias nacieron por un lado la vanidad y el menosprecio, y por el otro la vergüenza y la envidia, y la fermentación originada por estas nuevas levaduras produjo a la postre unos compuestos funestos para la felicidad y la inocencia"[80]. Según Rousseau, éste es el espejo en el que los filósofos han creído ver el reflejo del hombre natural, de lo que han concluido erróneamente "que el hombre es naturalmente cruel y necesita policía que lo modere"[81].

En este punto, el pasado imaginado por Rousseau enlaza con el presente real de "la mayor parte de los pueblos salvajes"[82] de Nuevo Mundo. Pero esta confluencia ineludible de ficción y de realidad, determinada por la lógica histórica del *Discurso,* apenas influye en los acontecimientos posteriores. Sin embargo, Rousseau se detiene en este punto, no tanto para describirlo con detalle como para alterar, mediante cierta licencia de la imaginación, la descripción que acaba de ofrecernos. Permitiendo que el tiempo pase en su relato, pero impidiendo a su vez que lo haga fuera de él, Rousseau avanza una hipótesis según la cual habría sido el terror de las venganzas y la severidad de los castigos la causa de que los hombres hubieran

[78] *Ibídem,* p. 169.
[79] *Ibídem.*
[80] *Ibídem,* p. 170
[81] *Ibídem.*
[82] *Ibídem.*

contenido finalmente la manifestación de sus odios, disfrutando así de lo que "debió de ser la época más feliz y la más duradera"[83]. Una vez avanzada esta hipótesis, Rousseau retrocede al momento anterior y escribe:

> El ejemplo de los salvajes que han sido hallados *casi todos* en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él, que tal estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie[84].

¿A qué se debe esta diferencia de apreciación? Parece como si, al haber llegado a ese punto de confluencia, Rousseau, consciente quizá de haber precipitado los acontecimientos desgraciados de nuestra especie[85], hubiera vuelto grupas a su propia imaginación para ofrecernos un itinerario nuevo opuesto en su desenlace. A juzgar por el aprecio que Rousseau tenía a las sociedades salvajes, este segundo itinerario debió parecerle mucho más verosímil que el primero, aunque resulta imposible explicarse que le decidió a mantener el rastro de esta última a menos que lo entendamos como un simple descuido. En lo sucesivo, Rousseau seguirá hablando en términos generales del hombre, pero las repetidas alusiones al trigo y la circunstancia de que los pueblos salvajes ignorasen la existencia de esta planta, indican que el hombre implicado en este episodio es el europeo, con lo que el *Discurso* pierde aquí su vocación universal y restringe su valor impugnador a un dominio humano de geografía precisa.

Superado este periodo, empieza una "segunda revolución" caracterizada por la invención de la metalurgia y de la agricultura, y que conducirá al hombre de la cúspide de su alegría anterior al "más horrible estado de guerra"[86]. El género humano, distraído antes en

---

[83] *Ibídem,* p. 171.
[84] *Ibídem* (cursiva nuestra).
[85] Antes de emprender la descripción de los pueblos salvajes, Rousseau hacía la siguiente advertencia: "Paso ahora con la celeridad de una flecha sobre infinidad de siglos, apremiado por el tiempo que pasa, por la abundancia de cosas que tengo que decir, y por el progreso casi insensible de los comienzos, pues cuanto más lentos en sucederse eran los hechos, más prestamente se relatan" [*Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 167]. Por lo demás, resulta curioso que ningún comentarista haya reflexionado sobre este punto, ni se haya dado cuenta del contraste de sendas apreciaciones; tanto más cuanto que una aparece a renglón seguido de la otra.
[86] *Ibídem,* p. 176.

ocupaciones hermosas a las que podía dedicarse cada uno por su cuenta tales como la fabricación de instrumentos musicales o el embellecimiento de sus armas y de sus vestidos, descubre por fin la industria de fundir el hierro, y aprende, mediante la observación de la naturaleza, los medios de los que ésta se vale en la reproducción de los vegetales[87]. Tanto la agricultura como la metalurgia experimentan inicialmente progresos muy lentos, debido no tanto a que el hombre no dispusiera aún de los conocimientos necesarios, como a lo difícil que era para esos hombres poder hacerse una idea cabal del valor de estas artes y de la ventaja de dedicarse a ellas. En algún momento, sin embargo, se vio a los hombres repartirse sus labores entre la fundición del hierro y el laboreo del campo, de lo que resultó un intercambio constante de provisiones de metal y de trigo. Fue así como tuvo lugar la división del trabajo, como se instituyó la propiedad, y como los hombres introdujeron en sus relaciones ciertas normas elementales de justicia que muy pronto quedarían reducidas a un compendio de propósitos olvidados. Todo esto trajo aparejada la consecuencia inevitable de la desigualdad, y con ésta la división de los hombres en ricos y pobres, quienes igualmente sometidos los unos a los otros, dejaron también de ser libres. La realidad, cada vez más compleja, exigía del hombre incesantes progresos que colocaron su "entendimiento casi en el límite de la perfección"[88]. Sin embargo, y como Rousseau ya había anticipado, la especie comenzaba a padecer los primeros signos de decrepitud, reconocibles en ese acontecimiento ontológico que por vez primera en la historia hacía del ser y del parecer dos cosas totalmente distintas, y de esta distinción "la causa del fausto imponente, la astucia engañadora, y todos los vicios que los acompañan"[89].

Ya nadie se conformaba con las producciones que la tierra ofrecía espontáneamente; había que forzarla, cavar fosos y plantar estacas que delimitasen la propiedad de cada uno, y que advirtiesen a los demás de las consecuencias de invadirla. A causa de esta ambición insaciable, "las heredades aumentaron en número y en extensión"[90]. Los hombres podrían haber aplicado las normas de justicia que habían aprendido, pero como los ricos no se conformaban con lo mucho que ya tenían y a los pobres les urgía dejar de serlo, la tierra se convirtió en testigo de las usurpaciones de los unos y de los bandidajes de los otros. El "más horrible estado de guerra" asoló los campos de homicidios y combates que hicieron que cada cual temiese por su vida; tampoco quedaron exceptuados los ricos, que eran de

[87] Cfr. *Ibídem,* p. 172.
[88] *Ibídem,* p. 174
[89] *Ibídem.*
[90] *Ibídem,* p. 173.

hecho quienes más tenían que temer. Conscientes estos últimos de que la situación había llegado a hacerse insoportable, propusieron a los demás aunar las fuerzas de todos en un poder supremo que aseguraría a cada uno el derecho a disfrutar de sus posesiones, y que protegería a la sociedad así constituida del peligro de cualquier agresión externa. Los pobres aceptaron la propuesta en la convicción de que aquel contrato favorecería sus intereses, y fue así como "todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad, pues con razón bastante para intuir las ventajas de una institución política, no tenían experiencia suficiente para prever sus peligros"[91].

El discurso que Rousseau puso en boca del hombre rico, y que respondía al "proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana"[92], constituyó el acta inaugural de la sociedad civil y, de paso, la expresión de un fraude histórico perpetrado con absoluta impunidad. Las cosas no quedaron en este punto. La instauración de la primera sociedad política puso en desventaja a los hombres que aún se mantenían en el estado de guerra, por lo que siguiendo éstos el ejemplo de aquéllos, formaron sus propias sociedades, cada una con sus magistrados, y todas ellas dominadas por el interés encubierto de los poderosos. Ya no hubo hombres libres, sino sociedades formadas por esclavos y, en definitiva, un nuevo estado de naturaleza "que difiere de aquel por el que comenzamos en que uno era el estado natural en su pureza, mientras que este último es el fruto de un exceso de corrupción"[93].

4.3. Las revoluciones de la metalurgia y de la agricultura

Volviendo al punto en el que el hombre comenzó a vislumbrar las ventajas de la agricultura y de la metalurgia, es decir, colocados de nuevo a las puertas de la segunda revolución, podríamos aún preguntarnos en qué modo, según Rousseau, pudo afectar a la naturaleza la sucesión de los progresos posteriores, y con qué actitud crítica se enfrentó a ellos en el marco de esta relación. Podría decirse para empezar, que Rousseau dedicó a este capítulo una atención escasa, repartida en algunos comentarios desperdigados. Sin embargo, la valoración de este hecho no debe hacerse de forma aislada, pues el *Discurso* trataba de responder a la pregunta sobre el origen de la desigualdad, y no de ver el modo en que el progreso humano afecta a la naturaleza. De hecho, esta segunda cuestión no

[91] *Ibídem,* pp. 177-178.
[92] *Ibídem,* p. 177.
[93] *Ibídem,* p. 191 (texto ya citado).

constituía motivo de preocupación para la mentalidad filosófica del siglo XVIII, y en todo caso habría sido respondida positivamente. Buffon, por ejemplo, estaba convencido de que el hombre fue creado el último, y sólo después de que la tierra se hubiera vuelto digna de su imperio. Aún más, aseguraba que el hombre, aunque subordinado a la naturaleza, a menudo ha hecho más que ella, y añadía que ha sido sólo "gracias a nuestra ayuda" como ha llegado "al punto de perfección y de magnificencia con que la vemos hoy"[94]. El conde de Leclerc celebraba por tanto la actuación del hombre sobre la naturaleza, convencido de la existencia entre ambos de una indudable complementariedad. Fue ésta precisamente una de las razones que determinaron en él su crítica contra las sociedades indígenas. Según Buffon el salvaje explota, destruye, consume; el civilizado hace otro tanto con la diferencia de que, al transformarla, devuelve a la naturaleza lo que le quita, y contribuye además a su embellecimiento y perfección.

Rousseau, ya lo hemos visto, no podía menos que disentir de tales caracterizaciones. Lejos de describir al salvaje como una criatura estúpida, el ginebrino se pregunta: "¿Por qué el hombre es el único [animal] que está expuesto a volverse imbécil?"[95]. Y creyendo haber encontrado la respuesta en la perfectibilidad, continuaba: "Sería triste para nosotros vernos obligados a reconocer que [es] esa facultad distintiva [...] la que, haciendo despuntar con los siglos [nuestros] conocimientos y [nuestros] errores, [nos] convierte a la larga en tirano de [nosotros] mismo[s] y de la naturaleza"[96]. Si Buffon creía poder llamar imbécil al salvaje sin describir la curva de su corrupción, Rousseau creía en cambio que ésta era necesaria para explicar esa misma imbecilidad, y que el hombre no es imbécil sino porque ha llegado a serlo. Ambos, en definitiva, hacían depender de la imbecilidad del hombre la causa de los padecimientos de la naturaleza, pero en claro desacuerdo sobre el hombre a quien debía reconocérsele esta distinción, también lo estuvieron sobre el hombre a quien esta distinción convertiría en responsable de los daños ocasionados. Buffon acusaba al salvaje; Rousseau al hombre civil. El primero creyó advertir una conjunción armónica de intereses entre la actividad industrial del hombre civilizado y los procesos naturales; el segundo no discutió la existencia de cierta conjunción, pero en lugar de situarla en el presente, la hizo remontar hasta el punto más alejado del pasado, en el estado de pura naturaleza.

[94] Buffon, *op. cit.,* p. 324.
[95] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 142.
[96] *Ibídem* (texto ya citado).

En el horizonte de su imaginación, el ginebrino pudo columbrar a su salvaje viviendo en perfecta armonía con la naturaleza, pues de ella recibía en abundancia de lo que él sólo se aprovechaba con moderación. No había hostigamiento, ni actuaciones hostiles que pudieran expresarse con verbos tales como *explotar* o *destruir.* Ahora bien, la prueba de que era ésta la clase de relación idónea que debía haberse mantenido, nos la aporta no sólo la descripción favorable que de ella hizo Rousseau, sino también la crítica que suscitó en él la descripción de los acontecimientos posteriores. Así, llegado el momento de comentar el nacimiento de la metalurgia, y descartada la hipótesis de un descubrimiento puramente humano, Rousseau aventura una segunda hipótesis que, aunque planteada simplemente como tal, le permite manifestar su deseo de exculpar a la naturaleza:

> No cabe por otra parte, atribuir este descubrimiento a cualquier incendio accidental, toda vez que las minas no se forman más que en parajes áridos y despoblados de árboles y de plantas, de suerte que *casi* podría decirse que *la naturaleza había tomado precauciones para ocultarnos este fatal secreto*[97].

Obviamente, el adverbio "casi" anticipaba una tercera hipótesis que volvía a comprometer a la naturaleza: "la circunstancia extraordinaria de algún volcán"[98], pero Rousseau ya había perfilado su postura, más tarde reforzada en sus *Ensoñaciones*. La naturaleza pudo, en efecto, haber iniciado al hombre en el conocimiento de la fundición de los metales, pero fue elección de éste imitarla en sus procesos, y se hubiera abstenido de hacerlo de haber sabido conformarse con su primitiva frugalidad. Rousseau recupera aquí uno de los temas favoritos de su *Primer Discurso,* que las ciencias y las artes son obra de nuestros vicios, e imputará el nacimiento de la metalurgia a la codicia humana[99].

> El reino mineral carece en sí de algo amable y atrayente; sus riquezas, encerradas en el seno de la tierra, parecen haber sido *alejadas de los hombres para no tentar su codicia*. Están allí como en reserva para servir un día de suplemento a las verdaderas riquezas que están más fuera de su alcance y *cuyo*

[97] *Ibídem,* p. 172 (cursiva nuestra).
[98] *Ibídem.*
[99] El pensamiento de Buffon se encuentra precisamente en los antípodas del de su colega suizo, y donde éste creía advertir un fondo de corrupción, aquél veía la atinada respuesta del progreso a un simple excedente demográfico previsto además por la propia naturaleza: "Los restos de las sustancias vegetales –dice en las *Épocas*– son el primer fundamento de las minas de carbón. Son tesoros que la naturaleza parece haber acumulado por adelantado para las necesidades venideras de las grandes poblaciones" [Buffon, *op. cit.,* p. 229].

> *gusto va perdiendo a medida que se corrompe*. Entonces tiene que apelar a la industria, al esfuerzo y al trabajo en auxilio de sus miserias; escarba las entrañas de la tierra, va a buscar en su centro, con riesgo de su vida y a expensas de su salud, *unos bienes imaginarios en lugar de los bienes reales que ella de propio le ofrecía cuando él sabía gozarlos*[100].

Por lo que respecta a la agricultura, Rousseau no dice que ésta sea fruto de la codicia, pero no duda de que su sostenimiento y desarrollo dependen de ella mucho más que de la verdadera necesidad. Sin embargo, la circunstancia de que el *Discurso* ofrezca de este arte un estudio más elaborado y complejo, nos obliga a introducir algunas matizaciones. Rousseau indica, para empezar, que el hombre conocía el principio de la agricultura mucho antes de que ésta se estableciera, y señala entre las posibles razones de este intervalo, la hipótesis de que el hombre hubiera desestimado su práctica al considerarla innecesaria. Esta hipótesis no fue confirmada de forma explícita por Rousseau, pero el hecho de que se abstuviera de enjuiciar moralmente los primeros desarrollos de la agricultura, y no lo hiciera en cambio una vez que ésta se hubiera desarrollado íntegramente, señalan dicha hipótesis como la más probable. Rousseau, en efecto, distingue dos episodios en la historia de este arte: en el primero, el trabajo sobre la tierra se habría limitado al cultivo de "algunas verduras o raíces alrededor de sus chozas"[101], y toda su industria se habría reducido al uso de palos y piedras afiladas; en el segundo, el hombre aprende a preparar el trigo y, aprovisionado de unas técnicas mucho más elaboradas y costosas que presuponen el dominio de otras artes, inicia el cultivo de esta planta en gran escala. De este modo, las grandes extensiones de terreno cultivado sustituyen a las pequeñas plantaciones familiares "hasta el punto de cubrir la tierra entera y hacerse todas colindantes"[102]. En tan escasa medida guarda relación una época con otra, y tanto tiempo debió de transcurrir entre ambas[103], que incluso Rousseau parece reservar exclusivamente para esta última la participación en la "segunda revolución": "Fue pues necesaria la invención de las otras artes para obligar al género humano a ejercer el de la agricultura. Desde que hicieron falta hombres para fundir y forjar el hierro, fueron menester otros que alimentasen a los primeros"[104].

---

[100] *Rêveries,* OC, I, pp. 1066-1077 (cursiva nuestra).
[101] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 173.
[102] *Ibídem,* p. 175.
[103] Cfr. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, pp. 172-173: "[...] Es de creer que con ayuda de piedras afiladas y palos puntiagudos comenzaran por cultivar algunas verduras o raíces alrededor de sus chozas, *mucho antes* de que el hombre supiera preparar el trigo" (cursiva nuestra).
[104] *Ibídem,* p. 173.

Pues bien, es sólo después de iniciada esta época cuando Rousseau inicia su crítica o, en otras palabras, cuando se verá a los hombres disputarse los terrenos "no tanto por verdadera necesidad como para situarse por encima de los demás"[105]. Por consiguiente, ni el primer episodio de la agricultura es coetáneo de la segunda revolución, sino necesariamente anterior, ni puede aceptarse, en consecuencia, que la crítica de Rousseau se extienda a aquél. Ahora bien, si es cierto que el primer episodio es anterior, ¿en qué punto del pasado debemos situarlo? Rousseau nos da dos pistas: la primera se encuentra precisamente en la hipótesis que señalábamos como más probable en la explicación del tiempo transcurrido entre el conocimiento del principio teórico de la agricultura y su práctica; la segunda, en la descripción que Rousseau hizo del emplazamiento ocupado por las primeras plantaciones. Con respecto a la primera, el enunciado de la hipótesis es claro, y sitúa forzosamente este episodio después de que el hombre hubiera adquirido las destrezas de la caza y de la pesca:

> En cuanto a la agricultura –dice Rousseau– su principio se conoció mucho antes de que su práctica se estableciera [...]; pero su industria probablemente no se orientó hacia ese lado hasta muy tarde, bien porque los árboles, que con la caza y la pesca proveían a su alimentación, no necesitaban de sus cuidados [...][106].

Con respecto a la segunda, Rousseau emplaza los primeros cultivos alrededor de las chozas, lo que nos permite asegurar no sólo que los primeros cultivos fueron posteriores al desarrollo de la caza y de la pesca, sino contemporáneos además de la "primera revolución", aquélla que "tuvo por efecto la instauración y la diferenciación de las familias y que introdujo cierta especie de propiedad [las chozas]"[107].

Ya dijimos anteriormente que esta primera revolución dio lugar a un reparto de las tareas entre el hombre y la mujer, que mientras el hombre iba en busca de la subsistencia común y mantenía en cierto modo la vida nómada de sus antepasados, la mujer practicaba una vida más sedentaria, ocupada del cuidado de la choza y de los hijos. Rousseau no especifica, por lo demás, el tipo de tareas de las que uno y otro se ocupaban, y si bien todo hace indicar que las del hombre fueron la caza y la pesca, y tal vez la recolección de algunos frutos salvajes, no sabemos a qué podía referirse exactamente el ginebrino con la expresión "guardar la choza" ¿Consistía simplemente esta labor en vigilar las inmediaciones ante la posible invasión de grupos

[105] *Ibídem,* p. 175.
[106] *Ibídem,* p. 172.
[107] *Ibídem,* p. 167 (texto ya citado).

humanos rivales? ¿Se trataba más bien del mantenimiento y reparación de los desperfectos ocasionados por una meteorología adversa? Nada nos dice Rousseau; pero el sentido común que nos sugiere estas opciones, tampoco descarta la posibilidad de que la mujer, precisamente por su vida sedentaria, se hubiera dedicado ya entonces a las labores de cultivo, sirviendo éstas de suplemento de subsistencia a las que su pareja llevaba a cabo fuera de la choza. Como quiera que fuese, parece claro en fin que este episodio de la agricultura debió de tener lugar en algún momento intermedio entre la primera y la segunda revolución, que nunca pudo ser posterior a la finalización de la primera, y que sólo después de que ésta hubiera concluido, el hombre pudo, provisto de los aperos necesarios y, en consecuencia, del conocimiento de ciertas artes subsidiarias, desarrollar plenamente la agricultura.

Las consecuencias nefastas de la agricultura sólo son imputables a este segundo episodio; sólo de éste y del concurso de la metalurgia resultaron el trabajo, el recrudecimiento de la desigualdad y, sobre todo, las condiciones universales de esclavitud y de miseria que habrían de definir el nuevo estado de naturaleza postulado al término del *Discurso*. Sin embargo, estas consecuencias, de sobra comentadas por los estudiosos del ginebrino, no fueron las únicas que determinaron en Rousseau un sentimiento profundo de decepción y pena. Más allá de las consecuencias eminentemente humanas, o mejor, a ambos lados de "los caminos olvidados y perdidos que debieron de llevar al hombre del estado natural al civil"[108], existía la naturaleza, y Rousseau no pudo ser ajeno al daño que cada paso del hombre había provocado en ella.

> Desde el momento en que un hombre hubo menester la ayuda de otro, no bien se dieron cuenta de que era provechoso que uno sólo tuviera provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, hízose necesario el trabajo, y *los inmensos bosques se transformaron en rientes campiñas* que hubo que regar con el sudor de los hombres y en las que pronto se vio a la esclavitud y a la miseria germinar y crecer con las mieses. Fueron la agricultura y la metalurgia las dos artes cuya revolución acarreó revolución tan grande (*texto v*)[109].

El desarrollo de estas artes, unido al afán de cada hombre por aumentar su "fortuna relativa"[110], hicieron necesario desmontar los bosques y abatir los árboles que en el tiempo del verdadero estado de naturaleza habían proporcionado sombra y felicidad a nuestra

[108] *Ibídem,* p. 191.
[109] *Ibídem,* p. 171(cursiva nuestra).
[110] *Ibídem,* p. 175.

especie. Este fenómeno fue progresivo y llegó a su fin, pero, como cabía esperar, este fin no fue consecuencia de un acto inusitado de responsabilidad humana. La devastación de los bosques sólo concluyó con éstos, cuando las limitaciones físicas de la tierra impidieron a los hombres seguir aumentando sus heredades "si no era unas a expensas de las otras"[111]. Rousseau parece olvidarse del carácter típicamente europeo que confiere a la segunda revolución, y convierte a la "tierra entera"[112] en instancia damnificada. Sin duda alguna, Rousseau exagera, pero visto a la luz de su imaginación, el nuevo aspecto de la tierra ofrece llamativas coincidencias con su aspecto primero. Los bosques han desaparecido, pero las campiñas emplazadas en su lugar configuran de nuevo un paisaje plano y uniforme que, como los bosques del continente originario, constituyen no sólo el entorno único de la especie humana, sino, y sobre todo, el entorno de un nuevo estado de naturaleza caracterizado por su corrupción.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[111] *Ibídem.*
[112] *Ibídem.*

Segunda parte

Los animales y las plantas

Capítulo primero
Presente de los bosques

Como era de esperar en un siglo que idolatraba la razón, fueron muchas las chanzas que se hicieron del salvaje rousseauniano. Hoy, en cambio, escarmentados de aquel optimismo excesivo y más que nunca conscientes de la infinidad de nuestros progresos, podemos tender la mirada hacia el estado de naturaleza rousseauniano para descubrir en él parte de nuestra historia olvidada. Olvidarnos de un olvido, reconciliarnos con nuestro pasado y recuperar en nosotros el parentesco que nos une a los animales; he ahí una de las grandezas del pensamiento de Rousseau, grandeza a la que debemos unir esa otra que consiste en haber rehabilitado la naturaleza, en haber apartado de ella la imagen demonizada que la filosofía anterior se había encargado de propagar.

Rousseau no reniega de la sociedad civil, pero tampoco se resigna a contemplar nuestro paso por los bosques con los ojos de sus contemporáneos. En la mirada de Rousseau se aprecia si se quiere el sueño de un alma decepcionada de la realidad, pero de ese sueño podemos extraer una enseñanza útil. Como sus predecesores y contemporáneos, Jean Jacques vuelve los ojos al estado de naturaleza, pero el hombre que descubre en él no es esta vez un hombre inquieto por su razón y afanado por huir de los bosques y de las fieras, sino un hombre sin razón y sin afanes, que del mismo modo

que comparte con los otros animales una naturaleza sensible, comparte también con ellos un entorno del que no desea huir.

Rousseau hizo caso omiso de las creencias populares e invirtió la imagen estereotipada de los bosques. El bosque ya no era para él la guarida del mal, sino el único lugar capaz de subvenir a las necesidades de todas las criaturas. No es raro entonces que tras haber imaginado un mundo exuberante y feraz, Rousseau contemplase con tristeza los campos esquilmados y las campiñas abrasadas por el sol; no es raro entonces que un sentimiento de indignada resignación brotase en el corazón de Jean Jacques ante el espectáculo de los bosques desmontados[1]. En el estado de naturaleza la tierra estaba poblada de "selvas inmensas *que jamás mutiló el hacha*"[2]; algún tiempo más tarde aquellos "inmensos bosques se transformaron en rientes campiñas que hubo que regar con el sudor de los hombres"[3]. La emoción de Rousseau contrasta con el juicio de Buffon, quien consideraba aceptable, e incluso recomendable, que el hombre redujera la extensión de las zonas boscosas. Según el conde de Leclerc, si los hombres no hubieran clavado el hierro de sus hachas en la entraña de los bosques, buena parte del globo se habría convertido en una región inhóspita e inhabitable. Ahora bien, ¿qué relación había para el naturalista francés entre la existencia o no de bosques y las condiciones de habitabilidad? Buffon creía haber encontrado una explicación científica irrecusable: que el calor de la superficie terrestre se debía mucho más al interior ígneo del globo que a la actividad solar y que, por tanto, no había otro modo de contrarrestar el progresivo enfriamiento de la Tierra que aprovechando al máximo el calor procedente del sol.

Buffon no tenía nada que objetar a la política de deforestación llevada a cabo en Europa. Muy al contrario, aquella política reflejaba el esfuerzo tenaz del hombre civilizado por preservar las condiciones climáticas idóneas para su supervivencia. Al hombre europeo atribuía Buffon la grandeza de haberse opuesto con eficacia al enfriamiento del globo, de haber conseguido que una ciudad como París aún

[1] Fue precisamente ésta y no otra la razón que convirtió al lobo en enemigo del hombre; fue precisamente la usurpación y posterior transformación de un territorio antes compartido por el lobo y el hombre la causa de que aquél entrase en competencia con éste. En cierto modo, cada incursión del lobo en los pastizales dominados por el hombre suponía la reclamación de un derecho ancestral que correspondía a uno tanto como al otro. Así fue –asegura Mosterín– como "lo que antes había sido admiración por las proezas venatorias del lobo se convirtió en irritación ante el ladrón de la propiedad ganadera" [Mosterín, *op. cit.,* p. 326].

[2] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 135 (cursiva nuestra).

[3] *Ibídem,* p. 171.

disfrutase del clima cálido del pasado merced a la sabia roturación de los bosques a lo largo y ancho de la nación. Al ejemplo de París oponía Buffon Québec (situada bajo la misma latitud y a la misma altura sobre el globo), y a la previsión del civilizado europeo, la indolencia del indígena canadiense a quien, abrumado por la naturaleza, no se le había ocurrido desmontar algunas yardas de bosque para retardar el empeoramiento del clima. El inmovilismo de las sociedades indígenas, su aceptación irreflexiva de las condiciones naturales, su muy escasa participación en la modificación de los entornos, constituían para Buffon pruebas definitivas de su inferioridad cultural.

> Sea estupidez, sea pereza –dice Buffon en las *Épocas*– esos hombres medio salvajes, esas naciones sin civilizar, grandes o pequeñas, no hacen más que pesar sobre el globo sin aliviar la Tierra, la explotan sin fecundarla, la destruyen sin edificar, sólo la consumen sin renovarla[4].

Para el autor de las *Épocas,* la naturaleza es tanto más maravillosa y perfecta cuanto mejor se nota en ella la mano del hombre; las montañas y los valles, las costas y las praderas ganan en atractivo conforme se multiplica el número de asentamientos humanos. El hombre lo hermosea todo; el hombre termina la obra de la creación y la supera. París debía ser entonces la expresión más acendrada de la voluntad creadora. Desde esa atalaya de la civilización, el ilustrado contemplaba los horizontes más lejanos de la humanidad con mirada soberbia. Muy distinta era sin duda la disposición de Rousseau. Él fue, asegura Schneider, el primer pensador que consideró la vida salvaje "no como bosquejo de la cultura, como primer paso hacia la civilización, sino como preferencia y elección"[5].

A diferencia de su contemporáneo Buffon, él si tenía algo que objetar a la política forestal que amenazaba con destruir los bosques de Europa. Sensible a la riqueza natural y a la abundancia de vida que atesoraban los bosques, Rousseau clamaba contra su explotación abusiva, a la vez que denunciaba la permisividad y excesiva tolerancia de los Estados europeos quienes, en su mayoría, consentían en poner en manos privadas la gestión y el uso de amplias zonas forestales. Rousseau no negaba la necesidad de abastecerse de madera para soportar el rigor de los inviernos, así como de dotarse de las materias primas necesarias como el cáñamo o el lino; sin embargo, instaba a los Estados a tomar medidas contra el abuso y la práctica indiscriminada

[4] Buffon, *op. cit.,* p. 324.
[5] M. Schneider, *Jean-Jacques Rousseau et l'espoir écologiste,* París, Editions Pygmalion, 1978, p. 28 (traducción nuestra).

de la tala. Para Rousseau, la auténtica amenaza "ecológica" que se cernía sobre Europa no era el enfriamiento de su suelo, sino el empobrecimiento y la alarmante disminución de las reservas forestales. Tres eran las disposiciones que, según el ginebrino, todos los Estados de Europa debían tomar para la preservación de las zonas boscosas: regular la tala, despojar a la aristocracia de su derecho a disponer libremente de las forestas y conservar intactos los bosques más vigorosos. Todas estas disposiciones están contempladas en su *Proyecto de constitución para Córcega,* proyecto que Rousseau redactó en 1765 a instancias de un patriota corso amante del *Contrato Social*.

> En la isla [de Córcega] –dice Rousseau– hay abundancia de bosques, útiles tanto a la construcción como a la calefacción, pero no hay que fiarse de esta abundancia y abandonar el uso y la tala de los bosques a la sola discreción de los propietarios. A medida que aumenta la población de la isla y las roturaciones se multiplican, los bosques se verán sometidos a un rápido desgaste que no podrá repararse sino muy lentamente. Al respecto pueden aprenderse lecciones de previsión del país donde vivo. Suiza se hallaba entonces tan cubierta de bosques que resultaba un inconveniente. Pero tanto por la multiplicación de los pastos como por el establecimiento de manufacturas se les ha talado desmedida e irregularmente [...]. Afortunadamente, advertidos por el ejemplo francés, los suizos han visto el peligro, y en lo que de ellos depende han puesto orden [...]. Deben establecerse súbito disposiciones precisas sobre los bosques, y regular las talas de tal modo que reproducción y consumo se equilibren. En ningún caso se hará lo que en Francia, donde los dueños de las aguas y las forestas tienen un derecho sobre la tala de los árboles, y por ello tienen interés en destruirlo todo [...]. Es necesario prever con tiempo el avenir, y aunque no sea el presente el momento idóneo para formar una flota, llegará el momento en que esto deba realizarse, y entonces se apreciará la ventaja de no haber concedido a las marinas extranjeras la explotación de las bellas forestas situadas junto al mar. Deben talarse o venderse los bosques viejos y los que no rinden beneficio alguno, pero se dejarán intactos los que conserven su vigor: ya serán empleados a su tiempo (*texto vi*)[6].

Lo que en la actualidad llamaríamos defensa del medio ambiente, encuentra en este fragmento de Rousseau una de sus expresiones más lúcidas y tempranas. Es cierto que ya desde el siglo XIII[7] comenzaban a alzarse voces de protesta contra la devastación de los bosques, pero dichas protestas rara vez trascendían el ámbito

[6] *Projet de Constitution pour la Corse,* OC, III, pp. 926-927.
[7] A. Marcos, *Ética ambiental,* Valladolid, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 2001, p. 41.

regional, y comúnmente se hallaban subordinadas a los intereses de algún rico hacendado. De hecho, el término francés *forest* no significaba originariamente sino la zona o coto reservada para la caza del rey[8], y las leyes que sancionaban los delitos de caza furtiva y de tala, antes que inspiradas en la idea de preservar la riqueza natural del entorno, lo estaban en la de garantizar la diversión de la corte. Rousseau hace referencia a Suiza, Francia y Córcega (entonces aún bajo tutela genovesa), pero las disposiciones que incluye en su *Proyecto* tienen un ámbito de aplicación mayor. En términos generales, su propuesta está fundada en la evidencia de dos hechos: el agotamiento de los recursos naturales, y la ausencia de una dimensión de futuro en las políticas europeas contemporáneas.

Rousseau pierde de vista la imagen de una naturaleza inagotable, y coloca en su lugar una naturaleza de recursos finitos cuya capacidad para sobreponerse a la actividad del hombre es limitada. A pesar de la fertilidad natural de la tierra, a pesar de su exuberante prodigalidad y de los ciclos de renovación que se suceden en ella sin cesar, la naturaleza es también para Rousseau profundamente vulnerable. Esta vulnerabilidad, de la que ni siquiera podría haberse sospechado en el estado de naturaleza, cobra en la contemporaneidad de Rousseau el valor de auténtica preocupación moral, y se convierte en objeto de una política de prevención que mira hacia el futuro. En el estado de naturaleza el hombre "se aprovechaba apenas de los dones que la naturaleza le ofrecía"[9]; la prevención habría sido tan ridícula entonces como pertinente lo es en el estado civil. Allí el hombre no pensaba en "arrancarle cosa alguna [a la naturaleza]"[10]; aquí el hombre, no contento con apropiarse de los dones que ésta había dispuesto para todos los animales, penetra en las cavidades de la tierra y la vacía de sus tesoros. El hombre civil es el responsable de esta usurpación, y es a él o a los Estados que le tutelan a quienes van dirigidas las reclamaciones del ginebrino.

Puesto que ya es imposible volver a los bosques para recuperar la vida de nuestros ancestros, Rousseau pide al menos que los bosques no se talen indiscriminadamente. No se opone al progreso industrial; antes bien lo promueve, pero no está dispuesto a que factorías y manufacturas proliferen desaforadamente y en cualquier parte: en tanto haya regiones áridas y despobladas, éstas serán las que deban soportar el peso de la industria y aliviar a las

[8] E. Rutherfurd, *El bosque,* Barcelona, Ediciones B, 2001, p. 27, trad. de Camila Batlles.
[9] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 165.
[10] *Ibídem.*

regiones fértiles de la sobrecarga de sus habitantes[11]. Rousseau es consciente de que sin progreso Córcega no podrá cumplir su sueño de independencia, pero para que este sueño se cumpla y perdure, el pueblo corso necesita además administrar sus recursos con prudencia y moderación. La apelación a la prudencia excede sin embargo los límites insulares de Córcega, pues ninguna nación puede fiarse de la abundancia de sus bosques: la falta de previsión en Francia ha ocasionado la perdida irreparable de buena parte de sus forestas, y es de temer que los suizos, aun advertidos por el ejemplo francés, contemplen un día sus tierras desnudas de los bosques que las cubren.

Como los filósofos del siglo XVIII, Rousseau vuelve la mirada a la naturaleza pero, a diferencia de ellos, decide convertirla en objeto de responsabilidad política. Para el científico ilustrado la naturaleza es un principio activo de materia y movimiento y, por consiguiente, competencia exclusiva de las disciplinas teóricas. Rousseau convierte esa curiosidad científica en preocupación política por la naturaleza, que deja de ser vista por él como un entramado formidable de átomos minúsculos para recuperar la diversidad y la riqueza que le son propias. La naturaleza, en definitiva, es para Rousseau objeto de interés práctico, asunto de consideración política y moral. Con gran acierto, la crítica ha atribuido a Rousseau cierta comprensión subjetiva de la naturaleza, pero en la comprensión de Rousseau no todo es sentimiento y experiencia íntima. Más allá de su *ésprit romanesque,* Jean Jacques se acerca a la naturaleza con actitud crítica, con la voluntad de tomar decisiones prácticas y racionales. No olvida los intereses de la humanidad, pero tampoco descuida la naturaleza, ni la encierra en ese dominio aparte cuidadosamente edificado por la filosofía cartesiana.

Al proponer medidas para preservar los bosques, Rousseau hace algo más que colaborar en el progreso de Córcega: Rousseau perfila una forma nueva de entender nuestras relaciones con la naturaleza. Para el filósofo ginebrino, el hombre no sólo debe responder del hombre, sino también de la naturaleza, y ésta debe convertirse en objeto de sus cuidados y en parte indeclinable de su responsabilidad. La naturaleza ya no es algo extraño, ya no es un dominio opaco o refractario al ámbito de las decisiones humanas. En cierto modo, Rousseau rompe las murallas de la ciudad y la extiende extramuros, dibujando para la ética y la política un paisaje dotado de contrastes en el que tradición y novedad, naturaleza y cultura se mezclan bajo un nuevo horizonte. Como asegura H. Jonas, la ciudad había sido comprendida siempre como un enclave dentro del mundo

[11] *Projet de constitution pour la Corse,* OC, III, p. 927.

no humano[12], como una reducto construido para ponerse a salvo de los peligros y brutalidad de la naturaleza. Con Rousseau, esa imagen comienza a desvanecerse, y esa naturaleza, en otro tiempo inabordable y lejana, se vuelve ahora abordable y próxima. El cambio en la comprensión de nuestra relación con la naturaleza no es aún definitivo en la mentalidad de Jean Jacques, pero comienza a hacerse paso incluso en su lenguaje metafórico. El recuerdo de una herborización en la montaña de Clerc, descrito con detalle en el *séptimo paseo* de sus *Ensoñaciones*, nos brinda un ejemplo formidable de esta comprensión naciente[13]:

> Estaba solo, me adentré en las anfractuosidades de la montaña, y de bosque en bosque, de peña en peña, llegué a un *reducto* tan *escondido* que en mi vida he visto aspecto más salvaje [...]. Me puse a soñar a mis anchas pensando que me hallaba en un *refugio ignorado por todo el universo*, donde mis perseguidores no me descubrirían [...]. Me comparaba con los grandes viajeros que descubren una isla desierta [...]. Me consideraba casi como otro Colón. Mientras me crecía con la idea, oí no lejos de mí cierto traqueteo que creí reconocer [...] y, en una cañada, a veinte pasos del mismo lugar a donde creía haber sido el primero en llegar, vi una manufactura de medias [...]. ¿Quién habría esperado jamás encontrar una manufactura en un precipicio? En el mundo sólo Suiza presenta esta mezcla de la naturaleza salvaje y de la industria humana. *Toda Suiza no es más que, por así decir, una gran ciudad cuyas calles, anchas y largas más que las de Saint-Antoine, están sembradas de bosques, cortadas por montañas, y cuyas casas, desperdigadas y aisladas, sólo se comunican entre sí mediante jardines ingleses* (*texto vii*)[14].

A primera vista, desconcierta que Rousseau haya dejado precisamente de Suiza esta curiosa descripción, pero no debe sorprendernos tanto si reparamos en la violencia con que debió de experimentar aquellos contrastes. Rousseau, nos recuerda Schneider,

---

[12] H. Jonas, *El principio de la responsabilidad,* Barcelona, Herder, 1995, p. 37, trad. de Javier María Fernández Retenaga.

[13] Otro ejemplo aparece en su correspondencia con el mariscal de Luxemburgo: "Suiza entera es como una gran ciudad dividida en trece partes de las cuales unas están sobre los valles, otras sobre las laderas y otras sobre las montañas. Ginebra, Saint-Gall, Neuchâtel son como los suburbios: hay partes más o menos pobladas, pero todas lo bastante como para hacer creer que se está siempre en la ciudad. En lugar de estar alineadas, las casas están dispersas sin simetría ni orden, como se dice que estaban las de la antigua Roma. No se creen recorrer desiertos cuando se encuentran campanas entre los abetos, rebaños en los roquedales, manufacturas en los precipicios" [*C. C.,* XV, p. 48, traducción nuestra].

[14] *Rêveries,* OC, I, pp.1070-1071 (cursiva nuestra).

estaba convencido de que la naturaleza había levantado sus santuarios en los lugares más inaccesibles para el hombre[15], por lo que no es extraño que ese lugar, en apariencia oculto y desierto, provocase en el ginebrino semejante conmoción. Ni siquiera allí podía zafarse Rousseau de sus perseguidores, ni siquiera allí se hallaba la naturaleza a salvo de la profanación humana. Rousseau describe ese lugar como "reducto escondido", como "refugio ignorado" y, en medio de las montañas, él mismo desea creerse otro Colón, un aventurero de tierra firme. Muy pronto se dará cuenta de su engaño, pero lo llamativo de ese primer instante de ingenuidad, es el orgullo que Rousseau experimenta al descubrir ese refugio, orgullo que creerá más que justificado por la dificultad del hallazgo. La naturaleza salvaje es ahora el nuevo reducto, y, si se nos permite parafrasear a Jonas, la naturaleza es ahora un enclave dentro del mundo humano. Los bosques, que en el estado de naturaleza lo abarcaban todo, y de los que la propia Suiza había estado cubierta hasta una época reciente, cedían ante el empuje de la industria humana, y se convertían a los ojos de Rousseau en inmensos jardines ingleses recortados por largas avenidas. También la montaña de Clerc, en plena cordillera del Jura, formaba parte de ese nuevo paisaje.

Sin embargo, Rousseau estaba aún muy lejos de comprender el mundo como una "aldea global", y es que en el mundo del XVIII todavía quedaban muchos hombres que, como aquellos habitantes del bosque originario, aún vivían en su tierra sin someterla a padecimientos inútiles. Jean Jacques seguía hablando de la naturaleza con metáforas familiares tales como "madre mía" o "madre común", pero el empleo de éstas denunciaba en sus exclamaciones un significado más amplio del habitual. Como hombre que tuvo que soportar la injusticia de otros hombres, la naturaleza seguía siendo para Jean Jacques regazo o seno protector; pero como hombre que fue testigo de los descalabros del progreso y de la destrucción de los bosques, esa misma naturaleza ya no podía ser para él sino la imagen descarnada de la brutalidad humana; cualquier nimiedad suscitaba en Rousseau ese pensamiento triste. Contra la costumbre de utilizar las flores sin pararse a pensar en su belleza, buscando nada más que remedios y ungüentos, Rousseau exclamaba con pesar: "no seré yo la mano estúpida y brutal que apile y desmenuce [en un mortero] las frágiles bellezas que admiro"[16].

Con prioridad al lago y al valle, los dos paisajes favoritos del alma rousseauniana y del romanticismo posterior, el bosque parece haber sido el entorno elegido por Jean Jacques como representante

[15] Cfr. M. Schneider, *op. cit.,* p. 44.
[16] *Fragments de botanique,* OC, IV, p. 1252 (traducción nuestra).

de la naturaleza e icono de su moral ecológica. Dos razones pudieron quizá determinarle en su elección: el hecho de que el bosque sufría con mayor hostigamiento el empuje de la incipiente industria, y la intuición según la cual las regiones boscosas constituyen un generoso refugio para multitud de especies animales y vegetales. Creemos que Rousseau se preocupó por el bosque por un interés propiamente humano, pero nos parece también que, de algún modo, el objeto de la preocupación rousseauniana es el bosque mismo como lugar de vida y de diversidad. Rousseau no hizo explícita esta segunda razón, pero se deduce de su interés por los animales y las plantas. En este sentido, Rousseau anticiparía uno de los argumentos de Singer en su defensa de los bosques: "que los bosques son el hogar de millones de animales que morirán de hambre y de ansiedad cuando los árboles hayan caído"[17].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[17] P. Singer, «Ética más allá de los límites de la especie», *Teorema,* Valencia, vol. XVIII, n°3, 1999, pp. 5-15, cita en p. 15.

Capítulo segundo
Consideración moral de los animales

2.1. Jean Jacques y los animales

En el *séptimo paseo* de sus *Ensoñaciones,* Rousseau escribe:

> El reino animal está más a nuestro alcance [que el reino mineral] y ciertamente merece aún más ser estudiado. Pero al cabo, ¿no tiene también este estudio sus dificultades, sus trabas, sus disgustos y sus cuitas? Sobre todo para un solitario que ni en sus juegos ni en sus trabajos no tiene de quién esperar asistencia alguna. ¿Cómo observar, disecar, estudiar, conocer los pájaros en los aires, los peces en el agua, los cuadrúpedos más ligeros que el viento, más fuertes que el hombre, y que no están mas dispuestos a venir a ofrecerse a mis investigaciones que yo a correr tras ellos para someterlos por la fuerza? Me cabría entonces el recurso de los caracoles, de los gusanos, de las moscas, y me pasaría la vida corriendo hasta perder el aliento detrás de las mariposas, empalando pobres insectos, disecando ratones, cuando pudiera atraparlos, o carroñas de las bestias que encontrara muertas por casualidad. El estudio de los animales nada es sin la anatomía; merced a ella se aprende a clasificarlos, a distinguir los géneros, las especies. Para estudiarlos por sus costumbres, por sus caracteres, sería preciso tener pajareras, viveros, establos; sería preciso de alguna forma obligarles a permanecer reunidos en mi derredor. Carezco del gusto y de los medios para mantenerlos en cautividad, y de la

> agilidad necesaria para seguirlos en sus espantadas cuando están en libertad. ¡Será preciso, entonces, estudiarlos muertos, desollarlos, deshuesarlos, hurgar a gusto en sus entrañas palpitantes!¡Qué espantoso aparato el de un anfiteatro anatómico, cadáveres hediondos, babosas y lívidas carnes, sangre, intestinos asquerosos, horribles esqueletos, vapores pestilentes! No es ahí, palabra, donde Jean Jacques ira a buscar sus distracciones (*texto viii*)[18].

Este texto es interesante sobre todo por dos aspectos. En primer lugar, porque Rousseau nos informa aquí de las razones que lo han apartado del estudio de los animales; en segundo lugar, porque, sin el menor ápice de exageración, nos da una idea del modo en que este estudio se llevaba a cabo en su siglo. Empecemos por esto último. Descartes había distinguido en la naturaleza dos sustancias a las que llamó *res extensa* y *res cogitans.* La primera la constituyen los cuerpos, y es el dominio de la materia regida por un mecanicismo que no deja espacio a la libertad; la segunda constituye la esencia del *yo,* concebido por Descartes como algo inextenso y pensante, y por eso mismo libre. Al convertir el mundo en extensión, Descartes negaba implícitamente la existencia de cualquier diferencia cualitativa entre la materia orgánica y la inorgánica, entre la naturaleza animada y la inanimada. Lo que importaba distinguir no era esto, sino lo corporal de lo espiritual, el reino de la necesidad del reino de la libertad. Con excepción del alma humana, todo podía ser explicado sin salirse del modelo mecanicista como un sistema de resortes, poleas o engranajes. De hecho, Descartes no creía que hubiese diferencias significativas entre cualquier máquina hecha por el hombre y cualquier animal, y en un sentido que no era ni metafórico ni analógico, sino propio y real, identifica aquélla con éste. Entre lo creado por el hombre y lo creado por Dios no podía haber más que una diferencia en el nivel de organización y, por consiguiente, una diferencia cuantitativa expresable en términos matemáticos.

La consecuencia inevitable que se desprendía de esta identificación era que el animal era un autómata sin pensamiento ni sentimiento alguno, sin alma a la que hacer responsable de las experiencias del dolor y del placer. Quizá porque la realidad parecía protestar contra esta opinión, Descartes vio oportuno añadir a este argumento un argumento moral, lo que Mosterín ha calificado con acierto como una coartada[19] al servicio de los intereses del hombre. En efecto, negar al animal la capacidad de sentir bastaba para apartar del hombre cualquier sombra de crimen o de tortura y, de paso, cualquier sentimiento de mala conciencia o de escrúpulo en toda

[18] *Rêveries,* OC, I, pp. 1067-1068.
[19] Cfr. J. Mosterín, *op. cit.,* 1998, p. 103.

actividad de la que el animal fuera víctima de un modo u otro. Para la mentalidad cartesiana resultaba abusivo e inadecuado hablar de maltrato a los animales ya que ¿cómo podría actuarse con crueldad con quien no es capaz de sentir? Descartes acababa de ofrecer al hombre una opinión que lo reconfortaba, pero entregaba además al fisiólogo o al anatomista una justificación a sus atrocidades. Él mismo recomendaba a los poco versados en anatomía que antes de atender a sus explicaciones, cortasen el corazón de algún animal grande[20], y es de sobra conocida la generosidad con que los jansenistas acogieron la opinión del maestro francés como forma de justificar sus experimentos en la abadía de Port-Royal.

Esta imagen cartesiana del automatismo animal estuvo en boga hasta finales del siglo XVII. Las voces de protesta que hasta entonces apenas habían tenido repercusión, comenzaron a proliferar con el nuevo siglo y a adquirir cada vez mayor crédito. A mediados del siglo XVIII nadie sostenía ya la opinión de Descartes. La nueva fisiología concebía al animal como un ser sensible, y definía la sensibilidad como una "propiedad de las fibras nerviosas que dependía del grado de inervación de los órganos"[21]. Sin embargo, la restitución de la sensibilidad no vino aparejada de un trato más amable a los animales. Más bien todo lo contrario. Puesto que el animal volvía a ser considerado un ser sensible y los órganos responsables de su sensibilidad parecían ser los filamentos nerviosos, se trataba ahora de descubrir el modo en que éstos actuaban sobre aquél, lo que no podía hacerse sin exponer al animal a sufrimientos atroces que a menudo acababan con su vida. Si, como dice Moscoso, para el mecanicismo cartesiano comprender la vida de un animal "consistía esencialmente en construir la máquina", para la nueva fisiología "la investigación procede exactamente en el sentido inverso: comprender la vida es desmembrar al viviente"[22]. Paradójicamente, el reconocimiento de la sensibilidad no acababa con el sufrimiento inútil de los animales, sino que lo aumentaba incluso. La fascinación por la vida, y muy especialmente por la vida animal, no impedía que el fisiólogo sintiese un desprecio absoluto por el viviente particular, al que mutilaba y desmembraba aún vivo sin importarle su dolor.

En el siglo XVIII, la vivisección era practicada de forma sistemática, casi de un modo febril y delirante. La oposición fue casi nula, pero filósofos como Voltaire o Diderot dejaron oír sus quejas. En la voz «bestias» de su diccionario filosófico Voltaire calificaba de

[20] Cfr. R. Descartes, *op. cit.,* p . 66.
[21] J. Moscoso, *op. cit.,* p. 111.
[22] *Ibídem,* p. 109.

"bárbaros"[23] a los fisiólogos, y Diderot de "campo de batalla"[24] a las mesas de vivisección. ¿Qué podemos decir de Rousseau? Según él mismo cuenta en sus *Confesiones,* sintió de joven una viva curiosidad por la fisiología y por la anatomía[25]. Sin embargo, no parece que Rousseau hubiera optado por complementar el estudio teórico de estas materias con prácticas experimentales ya que, en el fondo, su verdadero objeto de curiosidad no era tanto la fisiología como su enfermedad. Cada nuevo conocimiento que obtenía de sus lecturas lo aplicaba a sí mismo, quería encontrar la causa de su mal, diagnosticar la enfermedad que padecía y arrastraba desde su infancia y, "a vueltas de buscar, de reflexionar y comparar, vine a creer que la base de mi mal era un pólipo en el corazón"[26]. No obstante, Rousseau pudo al menos haber presenciado estás prácticas algún tiempo más tarde cuando, en visita a Montpellier, se hospedó en casa del médico Fitz-Moris, quien "tenía una mesa bastante numerosa de estudiantes de medicina"[27]. Marcel Raymond lo cree así[28], y una razón no aducida por él afianza aún más esta hipótesis. En efecto, en el primer cuarto del siglo XVIII, la Escuela de Medicina de Montpellier se había consolidado junto con la de Edimburgo como uno de los centros institucionales más representativos de la nueva fisiología, por lo que no debe resultar extraño que en esa atmósfera intelectual Rousseau hubiera presenciado alguna práctica de vivisección. Fuera o no así, lo cierto es que estas prácticas repugnaban su sensibilidad. En el "anfiteatro anatómico sobre el que frecuentemente se desangraban los animales", Rousseau no veía sino "cadáveres hediondos, babosas y lívidas carnes, sangre, intestinos asquerosos, horribles esqueletos, vapores pestilentes".

Seguramente cualquier fisiólogo contemporáneo habría aceptado esta descripción, pero entre el fisiólogo y Rousseau había una diferencia notable: mientras aquél dejaba fascinar su mirada por lo asqueroso y lo sucio, Rousseau cerraba los ojos ante ese espectáculo y daba su palabra de no ir allí a "buscar sus distracciones". A ese gusto pervertido Rousseau oponía el gusto natural por lo bello, y a sus ojos nada podía sobrepujar a las flores en belleza: "Brillantes flores, esmalte de los prados, frescas umbrías, arroyos, bosquecillos, verdor, venid a purificar mi imaginación

[23] Voltaire, voz «Bestias», en *Diccionario filosófico,* Madrid, Akal, 1985, pp. 91-95, cita en p. 92, trad. de José Area Fernández y Luis Martínez Drake.
[24] D. Diderot, *op. cit.,* 1997, p. 118.
[25] Cfr. *Confessions,* OC, I, pp. 247-248.
[26] *Ibídem,* p. 248.
[27] *Ibídem,* p. 257.
[28] Cfr. M. Raymond, *Notes et variantes,* (*Fragments autobiographiques et documents biographiques*), OC, I, p. 1812.

ensuciada por todos estos horrendos objetos"[29]. Sin embargo, seríamos injustos con el ginebrino si atribuyésemos su repulsa a estas prácticas a un mero inconveniente de delicadeza estética. Aunque sensible a lo bello, lo era mucho más al bien, y a la repugnancia estética debe añadirse sin duda la repugnancia moral. Que Rousseau omitiese esta última en el pasaje que encabeza este capítulo no significa que no la tomase en consideración, y si bien es cierto que nunca de una forma explícita denunció estas prácticas, todo el tono de su obra y de su vida protesta severamente contra ellas. Apenas iniciadas las *Confesiones* Rousseau escribe: "Antes que pensar sentí: tal es el destino común de la humanidad"[30]; certeza biológica a la que superpondrá inmediatamente su certeza biográfica: "Cuando carecía aún de todo conocimiento de los seres estaba ya familiarizado con todos los sentimientos. Cuando nada había concebido, se habían ya movido todas las cuerdas de mi corazón"[31] En el orden quizás equívoco de su memoria, Rousseau coloca antes de todo el sentimiento. Ahora bien, no se trata de un sentimiento incipiente, sino ya maduro y en sazón. De su corazón brotaba desde muy temprano un sentimiento puro de piedad hacia los desvalidos e indefensos. Confiesa haber participado en las travesuras propias de la infancia, pero, añade: "nunca me agradó hacer mal, perjudicar ni acusar a nadie, como tampoco inquietar a los *pobres* animales"[32].

¿A qué se refería Rousseau exactamente al llamar "pobres" a los animales?¿Cómo caracterizaba la pobreza animal? La palabra "pobre" sugiere de forma intuitiva algún modo de insuficiencia o de limitación, pero esta insuficiencia puede interpretarse o bien en un sentido gnoseológico como cierta forma incompleta de experiencia; o bien en un sentido moral, como desvalimiento o indefensión. Dos razones nos hacen pensar que Rousseau se refería exclusivamente a este último sentido. En primer lugar, porque la expresión "pobres animales" aparece inserta en el marco de una reflexión moral sobre la infancia; y en segundo lugar, y quizá más importante, porque el sentido gnoseológico del adjetivo *pobre* resulta inconciliable con el concepto de naturaleza invocado en el *Segundo Discurso*. Hablar de pobreza animal en este sentido supondría imputar a la naturaleza una falta, y para Rousseau la naturaleza obra siempre de forma recta. Si el animal es pobre en algún sentido, lo es sólo con respecto al hombre; la expresión "pobres animales" no es más que una manera oblicua de protestar contra aquellos hábitos humanos que provocan sufrimiento en el animal y que, aun cuando se imputan comúnmente a la

[29] *Rêveries,* OC, I, p. 1068.
[30] *Confessions,* OC, I, p. 8.
[31] *Ibídem.*
[32] *Ibídem* (cursiva nuestra).

naturaleza, son sólo "efecto de la educación"[33]. Es evidente, por cierto, que el hombre del que se habla aquí es el hombre civil, es decir, del hombre que ha adquirido hábitos contrarios a los que la naturaleza le había prescrito como los juegos crueles y la caza. En cuanto a Jean Jacques, ni aquéllos le sirvieron de distracción durante la infancia, ni ésta le tentó en su vida adulta.

> Recuerdo haber asistido una vez en mi vida a la muerte de un ciervo, y recuerdo también que en este noble espectáculo quedé menos sorprendido por el alegre furor de los perros, enemigos naturales de la bestia, que por el de los hombres que se esforzaban en imitarlos. En cuanto a mí, al considerar la desesperación de aquel *pobre animal,* siento cuán pechera es la naturaleza, y me prometo que no se me volverá a ver jamás en semejante fiesta[34].

Jean Jacques vuelve aquí a dar su palabra, pero esta vez su decisión está determinada explícitamente por un juicio moral cuya causa es la desesperación de la víctima o, más propiamente, la consideración de dicha desesperación. Esta vez es la sensibilidad moral la que repudia el espectáculo del crimen. Tal vez la estampa del animal herido no esté exenta de algún valor estético, y el propio Rousseau la describe como un "noble espectáculo". Sin embargo, la desgracia de la víctima ejerce una influencia mucho mayor que la nobleza de la estampa; tanta que arranca a Jean Jacques la promesa de no volver a convertirse en cómplice de un crimen semejante. Rousseau, desde luego, prefería contemplar a los animales en la libertad de su entorno y lejos de la amenaza de los hombres. Precisamente fue esta preferencia una de las razones por las que se interesó muy poco en su estudio. Para estudiar sus órganos había que capturarlos y empalarlos; para estudiar sus costumbres había que vigilarlos, inquietarlos constantemente y correr tras ellos. Si el estudio de los animales exigía adoptar estas disposiciones, Rousseau prefería mantenerse ignorante.

Asegura Todorov que Rousseau no se dedicó al estudio del reino animal por haber en él "demasiada voluntad propia"[35], y no puede negarse que haya sido así. En más de una ocasión nos dice que renuncia a este estudio por pereza[36]; llega a decirnos incluso que

---

[33] *Ibídem,* p. 10.
[34] *Mon Portrait,* OC, I, p. 1129 (cursiva nuestra).
[35] T. Todorov, *Frágil felicidad: Un ensayo sobre Rousseau,* Barcelona, Gedisa, 1997, p. 61, trad. de María Renata Segura.
[36] Esta pereza pudo ser la causa no obstante de que en muchas de las reflexiones sobre la vida animal, Rousseau empleara como ejemplos ilustrativos la conducta de animales habituados al contacto con el hombre

es esta misma pereza la que ha determinado en él su gusto y preferencia por el reino vegetal[37]. La opinión de Todorov parece pues secundada por algunas declaraciones del ginebrino, pero el filósofo búlgaro no advierte otra razón aún más profunda y mejor avenida con el pensamiento moral. Si Rousseau no corre tras ellos es porque no quiere "someterlos por la fuerza"; si no los encierra en "pajareras, viveros o establos" es porque no desea privarles de su libertad. Para Rousseau, no hay ninguna razón que justifique moralmente la esclavitud animal, por lo que no puede pensarse que un Jean Jacques menos perezoso y más ágil hubiera decidido dedicarse a este estudio. A esa naturaleza mejor dotada en lo físico, habría debido añadirse una naturaleza peor dotada en su parte moral, y entonces Rousseau no habría sido Rousseau.

En una carta a Malesherbes en la que recuerda sus años pasados en el bosque de Montmorency, escribe sobre su fiel *Achate:* "el perro era mi amigo, no mi esclavo: siempre teníamos la misma voluntad, pero jamás me obedeció"[38]. Rousseau no deseaba reproducir entre los animales y él la misma clase de relaciones que

BIBLIOTECA VIRTUAL

como las palomas o los perros. Sin duda, éstos se acomodaban mejor a su gusto por la pereza y el reposo. Particularmente interesantes son, por cierto, las relaciones de Rousseau con los perros. Él mismo fue propietario de tres a los que llamó *Achate, Duque* (luego *Turco*) y *Sultán,* y de cada uno de ellos describe anécdotas en las que se descubre tanto su espíritu de observación y su curiosidad por comprender sus pautas de conducta, como el cariño que les tenía. En sus *Confesiones,* OC, I, p. 556 escribe por ejemplo: "Yo tenía un perro que me habían dado cachorro al poco de mi llegada al Eremitorio y al que llamé *Duque.* Este perro, no bonito, pero sí raro en su especie, en quien tenía mi compañero y mi amigo, y que ciertamente merecía mejor este título que la mayor parte de los que lo llevan, había llegado a ser célebre en el castillo de Montmorency, por su instinto afectuoso y sensible, y por el cariño que mutuamente nos profesábamos". Cuando este perro tuvo que ser sacrificado, Rousseau escribió a Mme. de Luxemburgo: "Mi pobre *Turc* no era más que un perro, pero me amaba, era sensible, desinteresado y de buen natural" [*C. C.,* IX, p. 68]. Más tarde en Inglaterra, Rousseau se hunde en la desesperación al comprobar que su perro *Sultán* se ha perdido, y ofrece una recompensa de cinco chelines a quien se lo devuelva. En otro pasaje, Rousseau relata a su amigo du Peyrou el resultado de una herborización en ell Monte Pila, cuya ascensión había iniciado en compañía de otros tres hombres y de *Sultán*. Aquel día, escribe Rousseau, "*Sultán* quedó medio masacrado por otro perro, desapareció, lo creí muerto por sus heridas o devorado por un lobo; y lo que me confundió fue encontrarlo aquí a mi vuelta tranquilo y perfectamente sano, sin que pueda imaginar cómo, en el estado en que se encontraba, pudo recorrer doce largas leguas y sobre todo atravesar el Ródano, que no es un pequeño riachuelo" [*C. C.,* XXVII, p. 142].

[37] Cfr. *Rêveries,* OC, I, p. 1068.

[38] *Lettres à Malesherbes,* OC, I, p. 1142.

advertía entre los hombres. Si lo humano debía entenderse ligado a la imposición y al manejo[39], Rousseau no quería entonces que nada de lo humano se inmiscuyese en sus relaciones con la naturaleza. Con este ánimo se internaba en los bosques, para que alcanzado cierto recodo pudiera congratularse con la certeza de no encontrar más allá nada que anunciase la servidumbre y la dominación. Bernardin de Saint-Pierre captó en una bella metáfora este sentimiento de su amigo, al decir de él que no era "la espada" lo que respetaba de la naturaleza, sino "las balanzas", "la estatua de la justicia"[40]. De ahí que Rousseau apetezca la vida en el campo con preferencia a la de la ciudad; de ahí que su memoria se complazca en el recuerdo de Bossey, Annécy o las Charmettes mucho más que en el recuerdo de Venecia o de París.

En ninguna otra parte gozó Rousseau de mayor felicidad que en el valle de las Charmettes. Una casa aislada entre dos collados verdes, un bosque de castaños, una fuente de agua pura, un palomar, colmenas, tierras de pasto y viñedos formaban parte de ese paisaje que Rousseau habitó, y en el que sólo disfrutó de una única amistad humana: su compañera Mme de Warens. Por supuesto, ésta tuvo mucho que ver en que años más tarde Rousseau recordara aquellos días de las Charmettes como sus días más felices pero, en su relato, Rousseau no olvida referirse a otras amistades, esta vez no humanas, que también formaron parte de aquella felicidad perdida. Enfermo como estaba, incapaz de dedicarse a trabajos que exigieran algún esfuerzo, Rousseau decidió alternar sus distracciones entre el

[39] Rousseau veía en el gusto por la imposición, la razón de que los hombres prefiriesen la compañía de un perro antes que la de un gato. El literato inglés James Boswell, en la hermosa relación de sus encuentros con Rousseau, recuerda este pequeño diálogo iniciado por el ginebrino:
"—¿Le gustan los gatos?
—No.
—Estaba seguro. Es mi prueba de carácter. Ahí tiene usted el instinto despótico de los hombres. No les gustan los gatos porque el gato es libre y nunca aceptará ser esclavo. El gato no hará nada que usted le ordene, a diferencia de otros animales.
—Tampoco una gallina.
—Una gallina obedecería sus órdenes si pudiera hacérselas entender. Pero un gato le comprenderá a la perfección y no las obedecerá.
—Pero el gato es ingrato y traicionero.
—No. Eso no es cierto. El gato es un animal que puede sentir mucho afecto hacia una persona; por amistad hará lo que usted quiera. Yo tengo aquí un gato. Se ha criado con mi perro. El gato golpea al perro con su cola, y el perro le ofrece su zarpa" [*Encuentro con Rousseau y Voltaire,* Barcelona, Mondadori, 1997, p. 45, trad. de José Manuel de Prada].

[40] B. de Saint-Pierre, «Rousseau, por Bernardin de Saint-Pierre», en *op. cit.,* p. 212.

palomar y las colmenas. Así nos cuenta el progreso de sus relaciones con las palomas[41].

> La paloma es muy tímida y difícil de domesticar; sin embargo, logré inspirar a las mías una confianza tan grande, que me seguían por todas partes y se dejaban coger sin ningún temor. Lo mismo era salir al jardín o al corral, que volar a posárseme dos o tres en los brazos y en la cabeza; llegando al extremo de que, a pesar de lo mucho que me divertía el cortejo, me fue tan molesto, que me vi obligado a enfriar esa familiaridad. Siempre he gustado en gran medida de amansar a los animales, especialmente los temerosos y salvajes. Me parecía encantador infundirles una confianza de la que no les escarmenté jamás. Quería que me amasen con libertad[42].

Una experiencia algo parecida tuvo lugar en la localidad alpina de Monquin, en la primavera de 1769. Rousseau la recuerda en sus *Diálogos,* y da noticia de ella en su correspondencia personal con Mme. de Corancez y Dussaulx, quien más tarde la evocará en sus propios escritos. Dussaulx, en efecto, recuerda el modo en que "con la inocencia de un crío y el tacto de un filósofo", Rousseau le contaba sus nuevas relaciones con una pareja de golondrinas. Éstas se habían tomado la libertad de anidar en su habitación, y Rousseau quiso aplicarse al deber de ejercer para ellas de "portero de tragaluz", abriéndolo y cerrándolo tantas veces como las golondrinas desearan entrar o salir. De no cumplir con esta rutina, las golondrinas se impacientaban, y "muy de mañana aleteaban alrededor de mi cabeza ansiosamente, hasta que cumplía con los deberes del *tácito convenio* entre las golondrinas y yo"[43].

---

[41] En sus escritos biográficos, en su amplia correspondencia, e incluso en las semblanzas que de él dejaron algunos de sus amigos, abundan los pasajes en los que se relatan las relaciones de Rousseau con los pájaros. En sus *Dialogues,* OC, I, p. 807 nos dice que durante toda una primavera frecuentó la localidad de Berci con la ilusión de oír cantar al ruiseñor. También en los *Dialogues* nos dice en tercera persona: "Su pasión más viva y más vana fue la de ser amado; creía sentirse hecho para serlo. Al menos satisfizo esta fantasía con los animales. Les prodigo siempre su tiempo y sus cuidados para atraerlos hacia sí y acariciarlos. Él era el amigo, casi el esclavo de su perro, de su gata, de sus canarios: tenía palomas que le seguían a todas partes; que volaban sobre sus brazos, sobre su cabeza hasta la importunidad. Amansaba a los pájaros, los alimentaba con una paciencia increíble. Llegó en Monquin a permitir que las golondrinas anidasen en su habitación, infundiéndoles tanta confianza que no se asustaban ni aun cuando las dejase encerradas" [OC, I, pp. 873-874 (traducción nuestra)].

[42] *Confessions,* OC, I, p. 233.

[43] Citado en Guéhenno, *op. cit.,* p. 559 (cursiva nuestra).

He aquí un nuevo episodio en el que vuelve a quedar constancia del amor de Rousseau por los animales. Pero, a diferencia de otros episodios ya mencionados, Rousseau introduce en éste un lenguaje filosófico. Jean Jacques, en efecto, nos habla de "deberes" e incluso de un "tácito convenio entre las golondrinas y yo". La introducción de este vocabulario nos obliga a hacernos algunas preguntas: ¿Consideró Rousseau estos deberes bajo el aspecto de una obligación moral?, ¿creyó realmente que pudiera haber alguna especie de convenio o contrato entre las golondrinas y él? Y si fue así, ¿cómo podrían definirse los términos de este contrato?, ¿los definió acaso él mismo? Al igual que en el episodio de las Charmettes, Rousseau ejerce con las golondrinas de Monquin una labor de beneficencia que cumple con agrado y que desempeña "a cada momento". En el *sexto paseo* de sus *Ensoñaciones* reconoce que "hacer el bien es la más auténtica dicha que el corazón humano puede sentir"[44], y que él mismo no privó nunca al suyo de esta dicha cuando creyó tenerla a su alcance. Sin embargo, reconoce haberse abstenido frecuentemente de obrar el bien una vez que, escarmentado por la experiencia, aprendió a prever las consecuencias perversas que podrían derivarse de su acción. Con amargura, se quejaba de que muchos de los hombres a quienes ayudó de buena voluntad hubieran querido hacer de un favor libre y voluntario, un derecho indefinido e irrenunciable.

Para Rousseau la beneficencia es un deber que importa cumplir; no un derecho que pueda exigirse. No niega que tenga el deber moral de ayudar al necesitado, pero sí niega que el necesitado pueda exigirle con derecho el cumplimiento de tal deber. Tal como lo entiende Rousseau, el deber moral del benefactor no implica el derecho del reconocido a la beneficencia. Sin embargo, esto no impide que pueda establecerse entre uno y otro alguna clase de convenio o contrato, y es el propio Rousseau quien se encarga de precisar los términos del mismo:

> Sé que hay una especie de contrato, puede que hasta el más santo de todos, entre el benefactor y el reconocido. Es una suerte de sociedad que forman el uno con el otro, más estrecha que la que une a los hombres en general, y si el reconocido se compromete tácitamente al agradecimiento, el benefactor se compromete asimismo a conservar para el otro, mientras no se vuelva indigno de ello, la misma buena voluntad que acaba de testimoniarle, y a renovarle los actos cuantas veces pueda y sea requerido. No son esas condiciones expresas, sino efectos naturales de la relación que acaba de establecerse entre ellos. Quien la primera vez rehúsa un servicio gratuito que se le pide,

[44] *Rêveries,* OC, I, p. 1051.

> no da ningún derecho a quejarse a aquél a quien ha rechazado; pero quien en parecido caso rehúsa al mismo la misma merced que le concedió anteriormente, frustra una esperanza que le había autorizado a concebir; burla y desmiente una expectativa que había hecho nacer (*texto ix*)[45].

Como se ve, este contrato difiere mucho de las fórmulas contractuales clásicas, en las que el deber de una persona se haya irrefragablemente unido al derecho correspondiente de otra. Beatriz Sierra ha visto muy bien esta diferencia, y la ha localizado en el pensamiento mismo de Rousseau. Según esta autora, Rousseau maneja dos nociones del deber, uno que llama "objetivo" y que está presente en el contrato social, y otro que llama "subjetivo", y del que dependería el contrato entre el benefactor y el reconocido. Según Sierra, la diferencia fundamental entre estas dos nociones de deber es que mientras el deber objetivo implica la existencia correlativa de un derecho y, por tanto, una relación recíproca entre las partes implicadas, el deber subjetivo no implica ningún derecho, ni siquiera en el caso de que se llegue a un acuerdo o se establezca un compromiso ulterior. El deber del ciudadano es un deber relativo a un derecho y, por ello mismo, un deber exigible cuyo incumplimiento lleva aparejada la sanción del cuerpo político. El deber moral del benefactor es, por el contrario, un deber que obliga en conciencia, y cuyo incumplimiento no acarrea otra sanción que la de la conciencia misma. Precisamente por eso puede el reconocido sentirse burlado o frustrado sin que le quepa el derecho de exigir, obligar o coaccionar a su benefactor cuando éste decida retirarle su ayuda o faltar al compromiso que había adquirido.

Una crítica común que suele hacerse a las propuestas contractuales es la de que éstas adolecen significativamente de un déficit moral en la medida en que excluyen de su ámbito de consideración a todo aquél que no pueda convertirse en titular de un derecho. Para obtener esa titularidad, o lo que es lo mismo, para merecer el rango de "paciente" moral, dichas éticas introducen como condición la de que el aspirante a merecer tal rango pueda a su vez merecer el rango de "sujeto" moral, es decir, que pueda asignarse deberes. Y puesto que el animal no humano no puede en modo alguno merecer el rango de sujeto moral, ya que es incapaz de actuar responsablemente, tampoco puede ser tenido por paciente moral. Sin duda alguna, el contrato social de Rousseau no escapa a la crítica, pero eso no significa que su obra no contenga virtualidades más satisfactorias y más capaces de dar respuesta a nuestras relaciones con los animales no humanos. Una prueba de ello nos la ofrece este

[45] *Ibídem,* pp. 1053-1054.

contrato entre el benefactor y el reconocido. Evidentemente, el benefactor debe ser el hombre, pues es el único sujeto capaz de adscribir a su conducta una obligatoriedad moral, pero el reconocido es todo aquél que de un modo u otro puede ser beneficiado, condición que es común a todo ser sensible, ya sea éste otro hombre, un perro, una paloma o una golondrina.

Ahora bien, el contrato entre el benefactor y el reconocido contiene en su propia formulación un defecto inherente, ya que permite ser roto a discreción y bajo cualquier pretexto. En efecto: desde el momento en que el deber subjetivo del benefactor sólo compromete a éste consigo mismo, el reconocido puede quedar desamparado por aquél con absoluta impunidad; objeción que no sólo hace dudar de la eficacia del contrato, sino de que la relación entre el benefactor y el reconocido admita una lectura precisamente contractual. Rousseau no se propuso esta objeción de forma explícita, pero la prueba de que reparó en ella nos la ofrecen las múltiples excusas con que trató de justificar el abandono de su deber, y con las que, seguramente, intentó restar a tal objeción parte de su valor crítico. En sus *Ensoñaciones* nos dice que él hubiera obrado siempre bien según su inclinación si los hombres no hubieran pretendido abusar de su beneficencia; que si finalmente se abstuvo de actuar fue menos por debilidad suya que por culpa de los embustes y de las añagazas de los otros; que, obligado finalmente a desconfiar de los hombres e incapaz de inquirir sus verdaderas intenciones, la abstención le pareció la actitud más prudente.

Rousseau no creía ver en los hombres muestras de gratitud; antes bien encontraba odio, o temía que el odio pudiera ser la respuesta de éstos si no se plegaba a sus exigencias. Si no deshizo nunca su compromiso con los animales, fue precisamente porque nada podía temer de ellos. Tan temerosos y desconfiados como lo fue él mismo, Rousseau encontraba en los animales el reclamo apropiado para dar pábulo a sus buenas inclinaciones, y celebraba poder amansarlos e infundirles una confianza de la que, dice, “no les escarmenté jamás”. En una fecha imprecisa pero, sin duda, ya en su vejez, Rousseau escribía:

> No hay ya ni afinidad ni fraternidad entre ellos [los hombres] y yo, han renegado de mí como hermano y yo me glorío de tomarles la palabra. No obstante, si aún pudiera cumplir con ellos algún deber de humanidad, lo haría sin duda, no como con mis semejantes sino como con seres sufrientes y sensibles que necesitan alivio. Aliviaría de igual modo y de mejor corazón a un perro que sufre. Porque sin ser traidor ni pérfido y sin acariciar

> nunca por falsedad, un perro me es mucho más cercano que un hombre de esta generación[46].

La lectura aislada de este pasaje puede dar una impresión equivocada, e incluso suscitar interpretaciones maliciosas. Una crítica fácil sería, por ejemplo, la de que Jean Jacques odiaba a los hombres[47], y que fue su misantropía lo que despertó en él su simpatía por los animales. No es así. Rousseau no cuidó de los animales por haber concebido antes un odio acérrimo a los hombres, y sería injusto tratar de ver en su amor por ellos un modo de tranquilizar su conciencia. Decimos que sería injusto en primer lugar, porque no es cierto que Rousseau comenzara a prodigarles sus cuidados después de haber concebido ese presunto odio; y lo sería asimismo porque ese odio no existió en él, aun cuando algunos contemporáneos suyos se apresuraran en ponerle el título de "enemigo de la humanidad"[48]. Más que un misántropo, debemos entender a Jean Jacques como un inadaptado social.

> ¡Ay, si aún tuviera algunos momentos de caricias puras que vinieran del corazón siquiera fuera de un niño de mantillas, si aún pudiera ver en algunos ojos la alegría y el contento de estar conmigo, de cuantos males no me resarcirían estos breves pero dulces desahogos de mi corazón!¡Ay!, *no me vería obligado a buscar en los animales la mirada de la benevolencia que ahora se me niega entre los humanos*[49].

[46] *Ébauches de rêveries,* OC, I, p. 1168 (texto ya citado).
[47] Rousseau se defendió en repetidas ocasiones contra quienes le acusaban de misántropo. Un ejemplo lo encontramos en su *Mémoire présenté à Monsieur de Mably sur l'éducation de M. son fils,* OC, IV, p. 21: "Más de una vez se ha intentado hacerme pasar ante vos por un carácter triste y misántropo, por un hombre poco apropiado para proporcionar dulzura y buenas maneras a vuestro señor hijo, en una palabra, por un espíritu salvaje y pedante que, sin posibilidad de conocer el mundo, todavía tiene menos de formar para él un joven alumno. Esas acusaciones parecen tan verosímiles, que no me extrañaría que hubiesen partido de personas preocupadas por la educación de vuestro señor hijo. Sea como fuere, veo con alegría que no han producido mucho efecto en vuestro espíritu, y me esforzaré para que las encontréis cada día más injustas" (traducción nuestra).
[48] Nos referimos a Élie-Catherine Fréron. Véase, Guéhenno, *op. cit.,* p. 283.
[49] *Rêveries,* OC, I, p. 1089 (cursiva nuestra).

2.2. Fenomenología del comportamiento animal

1. La primera característica que Rousseau distingue en los animales es *la sensibilidad o la capacidad de sentir.* "Los animales –dice– tienen corazón y pasiones"[50]. El reconocimiento de esta facultad coloca al ginebrino en los antípodas de la comprensión cartesiana de la vida animal y, por consiguiente, en acuerdo pleno con la filosofía imperante a mediados del siglo XVIII. Un fragmento de la obra *El sueño de D'Alembert,* escrita por Diderot en 1769, ilustra de forma ejemplar el desprestigio de las ideas heredadas: "¿Pretenderéis como Descartes, que [ese animal] es una mera máquina imitativa? Pues los niños pequeños se burlarán de vos y los filósofos os replicarán que si aquello es una máquina, vos sois otra"[51].

Para Rousseau la sensibilidad es una propiedad de la vida animal, pero no una propiedad universal de la materia. Sólo los animales sienten. Cualquier intento de hacer coextensivas materia y sensibilidad es denunciado por Rousseau como una idea ociosa, contraria a nuestra intuición, y opuesta a la aplicación más elemental del sentido común. "Y si viene un filósofo diciéndome que los árboles sienten y que las rocas piensan, por más que me ponga en apuros con sutiles argumentos, no podré ver en él más que un sofista de mala fe"[52]. Si para Diderot "no hay un punto en la naturaleza que no sufra o que no goce"[53], para Rousseau estas virtualidades son exclusivas de la vida animal. El animal comparte con todo ser organizado una naturaleza material, pero sólo el animal siente. "La idea de la materia sintiente sin tener sentidos –concluye Rousseau– me parece ininteligible y contradictoria"[54].

2. En segundo lugar, Rousseau distingue como cualidad específica del animal, *la capacidad de provocar sentimientos en otro ser sensible.* Esta cualidad supone cierto grado de comunicación primaria e inmediata cuyo rendimiento depende de tres factores: del tipo e intensidad del sentimiento, de la naturaleza de los seres ocasionalmente vinculados por éste, y del signo externo que sirve de expresión al mismo. Todo animal puede actuar sobre los sentidos de otro, pero para que esto ocurra, es decir, para que la experiencia subjetiva pueda ser comunicada y compartida, hace falta la mediación del signo. El gesto y la voz, que corresponden a su vez a los sentidos de la vista y del oído, son los dos lenguajes de los que el animal se

[50] *Lettre à d'Alembert,* OC, V, p. 79.
[51] D. Diderot, *op. cit.,* 1997, pp. 124-125.
[52] *Émile,* OC, IV, pp. 584-585.
[53] D. Diderot, *op. cit.,* 1997, p. 181.
[54] *Émile,* OC, IV, p. 575.

sirve para advertir al otro del sentimiento que experimenta en ese instante. Rousseau muestra un interés particular por el lenguaje de la voz.

Según el ginebrino, el sonido descubre en el animal cierta impresión moral básica de la que no es posible dudar y para la que, sin embargo, la filosofía contemporánea de Rousseau no aporta una explicación convincente.

> Mientras no se quiera considerar a los sonidos más que por las sacudidas que excitan en nuestros nervios, no se tendrán los verdaderos principios de la música y de su poder sobre los corazones. Los sonidos en la melodía no actúan solamente sobre nosotros como sonidos, sino como signos de nuestras afecciones, de nuestros sentimientos; así es como excitan en nosotros los movimientos que expresan y cuya imagen reconocemos en ellos. *Se percibe algo de ese efecto moral incluso en los animales*. El ladrido de un perro atrae a otro. Si un gato me oye imitar un maullido, al instante lo veo atento, inquieto, agitado. Cuando se da cuenta de que soy yo quien imita la voz de su semejante, vuelve a sentarse y permanece en reposo. ¿Por qué esa diferencia de impresión, dado que no la hay en la sacudida de las fibras y dado que él mismo se ha engañado al principio?"[55]

Al igual que los mecanicistas, Rousseau asigna a cada animal un determinado acervo de posibilidades de comportamiento pero, a diferencia de ellos, no cree que las actuaciones del animal puedan ser explicadas como simples fenómenos mecánicos o respuestas esquemáticamente preformadas. En tal caso, el maullido que el hombre imita debería ejercer sobre el gato una respuesta fija, y esta deducción es contraria a la experiencia que nosotros tenemos. Aunque el ejemplo propuesto por Rousseau está destinado a comprender el problema de la melodía, su desarrollo pone de manifiesto el reconocimiento de un dominio subjetivo en el universo de la vida animal. La redefinición rousseauniana del sonido como "signo de nuestras impresiones" vale tanto para el hombre como para los otros animales; el posesivo "nuestras" es en este pasaje un término unívoco que conviene a éstos tanto como a aquél. Por lo demás, y aun cuando el lenguaje de la voz descubre mejor que ningún otro la confidencia del sentimiento, Rousseau no deja de atribuir a otros signos un efecto análogo, si bien los ejemplos que aduce en lo sucesivo toman sólo al hombre como prueba de su demostración. Las razones que determinan su elección son varias: en primer lugar, Rousseau introduce estos ejemplos en una discusión sobre la melodía

[55] *Essai sur l'origine de langues,* OC, V, p. 417 (cursiva nuestra).

y la imitación musical y, por tanto, en una discusión cuyo objeto es eminentemente humano; en segundo lugar, y puesto que se trata de resolver un problema que afecta al hombre, cualquier ejemplo extraído del comportamiento animal no sería más que un recurso accesorio o analógico. Y en último lugar, porque para Rousseau el hombre es mucho más impresionable que cualquier otro animal, y dispone de un lenguaje mucho más elaborado para comunicar sus afectos y emociones, incluso cuando éstos ya hayan concluido. En cualquier caso, es interesante destacar un segundo ejemplo. De este ejemplo no está excluido el animal, pero esta vez su participación no está inscrita en el interior de un razonamiento analógico.

> Si un hombre, con la mano puesta y la mirada fija sobre el mismo objeto, lo cree a su vez sucesivamente animado e inanimado, aunque los sentidos sean afectados igual, ¡qué cambio en la impresión! La redondez, la blancura, la firmeza, el dulce calor, la resistencia elástica, la dilatación sucesiva no le dan más que un tacto suave pero insípido si no cree sentir un corazón lleno de vida palpitar y latir bajo todo aquello[56].

Mediante los sentidos de la vista y del tacto el hombre obtiene ciertas propiedades del objeto que ve y que toca, pero la permanencia de los estímulos no fija la respuesta del hombre a menos que éste deponga o se sustraiga de toda actividad interior. Sin embargo esto no ocurre, y tan pronto como el hombre advierte que el objeto de su curiosidad es un ser sensible y animado, su corazón se conmueve y se dilata. El corazón del otro, que en el ejemplo citado es comprendido como el órgano de la sensibilidad, provoca en el corazón del hombre cierta excitación pues, como asegura Derrida, "no es el cuerpo del signo quien actúa [...], sino el significado que expresa, imita o transporta"[57]. Propiedades como la blancura, la redondez o el dulce calor provocan en el hombre expuesto a esas impresiones una sensación agradable pero puramente física si el objeto en el que las percibe no es más que un ser inanimado, refractario por tanto a la experiencia de la sensibilidad. Sin la expresión del sentimiento, que constituye para Rousseau el referente emocional del ser sensible, no tendría lugar la comunicación de los corazones, y todo ser capaz de sentir ignoraría sin embargo que otros seres también sienten.

3. Por otra parte, y como consecuencia de la condición sensible de todo animal, Rousseau concibe *la existencia de ciertas relaciones idóneas entre éste y su entorno.* La vida del animal esta expuesta a la incertidumbre del entorno. Los órganos de sus sentidos, naturalmente vueltos hacia el exterior, lo arrojan fuera de él; lo colocan

[56] *Ibídem,* p. 418.
[57] J. Derrida, *op. cit.,* p. 263.

en una situación de dependencia que sólo concluye cuando la actividad sensible cesa. “Todo ser que siente sus relaciones –dice Rousseau– debe quedar afectado cuando sus relaciones se alteran, y cuando las imagina o cree imaginarlas más convenientes a su naturaleza”[58]. El hecho de que este pasaje pertenezca a *Emilio* y, más en concreto, de que su contenido responda a una reflexión sobre las pasiones humanas, nos impide determinar si, exceptuado el hombre, la facultad de imaginar relaciones “más convenientes a su naturaleza” y, por consiguiente, de desarrollar expectativas y experimentar frustraciones es también propia de los animales. Algunos otros pasajes aclaran la postura del ginebrino con respecto a este punto, pero antes es necesario explicar los términos utilizados por su autor para definir las relaciones del animal con el entorno. Huelga decir, para empezar, que Rousseau concibe dichas relaciones de forma significativa, es decir, las relaciones *significan* algún valor para el animal. Rousseau señala dos valores: el valor de la libertad y el valor de la conservación.

La palabra “libertad” no debe entenderse aquí en su acepción moral, sino como cierto estado idóneo o favorable a las disposiciones naturales del ser sensible. Obviamente, cuando Rousseau califica el vuelo de los pájaros en los bosques como un “ejemplo de la libertad”[59], utiliza el término “libertad” en esta segunda acepción. El pájaro es libre en el bosque porque puede volar en él, porque es allí donde puede ejercer su actividad natural básica, aquélla que le permite alimentarse y subsistir. Encerrado en una jaula, el pájaro puede mantener su vida siendo alimentado, pero lo que corresponde a su naturaleza es alimentarse, y el vuelo es la destreza de la que el pájaro dispone para satisfacer esta necesidad. Al describir el comportamiento de los animales utilizando el término “libertad”, Rousseau no sólo arranca dicho término del lenguaje moral ordinario, sino que de forma evidente lo opone al comportamiento que este lenguaje designa. En efecto, lo característico de la libertad, tal y como Rousseau la concibe entre los animales, reside justamente en su incompatibilidad con toda intervención moral del hombre o, por lo menos, con aquella intervención capaz de poner en peligro el ejercicio de las disposiciones naturales del ser sensible. La palabra “libertad” sugiere en el contexto de la naturaleza sensible, una oposición análoga a la que Rousseau establece para los hombres entre estado de naturaleza y estado civil: el animal que es libre vive como el salvaje en el estado de naturaleza; el animal privado de libertad vive en el estado de cautividad. Hay no obstante una diferencia: en el estado civil el hombre es él mismo responsable de la pérdida de su libertad,

[58] *Émile,* OC, IV, p. 501.
[59] *Lettres morales,* OC, IV, p. 1114.

mientras en el estado de cautividad el animal no es libre porque el hombre le impide serlo.

Asegura Durkheim, y con él muchos intérpretes del filósofo suizo, que Rousseau concibe la libertad del hombre como una especie de necesidad[60]; y esa característica de la necesidad, que parece innegable en la acepción moral del término, se reconoce asimismo en su acepción física o amoral tan pronto como asimila la libertad al instinto. Rousseau, en efecto, concibe como idóneo aquel entorno en el que el hombre no aparece como una presencia amenazante, y como idóneas aquellas relaciones que además de favorecer la conservación del ser animal, preservan la participación de la actividad instintiva. Si Saint-Preux, protagonista de *La nueva Eloísa,* encuentra aceptable que Julia disponga de una pajarera en su jardín de Clarens, se debe precisamente a que esa pajarera imita o reproduce la naturaleza, y a que lo hace además de forma tan esmerada que lo imitado y la imitación se confunden admirablemente. Como consecuencia necesaria de esta *mimesis,* lo humano se oculta. La pajarera de Clarens es obra del hombre, pero es mucho más un homenaje a la naturaleza sensible que un espectáculo para los ojos del visitante. Una vez que Saint-Preux cree haberse percatado de la intención con que fue concebida la pajarera: "veo que queréis huéspedes y no prisioneros"[61], Julia replica:

> ¿A qué llamáis huéspedes? [...]. Suyos lo somos nosotros, aquí ellos son los amos y les pagamos tributo para que nos toleren [...]. Todos los años se siembra aquí trigo, maíz, girasol, cáñamo y veza, todos los granos de que gustan ordinariamente los pájaros, y no se hace la cosecha de nada de ello [...]. Nadie va a importunarles en su domicilio[62].

En segundo lugar, Rousseau indica como razón de nuestra condición sensible la necesidad de conservarnos, y distingue las experiencias básicas del dolor y del placer como "los únicos medios de interesar a un ser sensible y perecedero en su propia conservación"[63]. Partidario del fijismo, Rousseau no interpreta el dolor y el placer como resultados de algún progreso evolutivo. Sin embargo, y en coincidencia con las tesis filogenéticas posteriores, definirá sendas experiencias en términos de eficacia biológica: "Lo que favorece el bienestar de un individuo, le atrae, lo que le perjudica le repele; no hay más que un instinto ciego"[64]. Para Rousseau, el dolor

[60] E. Durkheim, *op. cit.,* p. 130.
[61] *La nouvelle Héloïse,* OC, II, p. 109 (traducción nuestra).
[62] *Ibídem.*
[63] *Lettre à M. de Franquières,* OC, IV, p. 1141 (traducción nuestra).
[64] *Émile,* OC, IV, p. 492.

no es contrario a la vida; más bien es su garante o salvaguarda, pues la experiencia subjetiva del dolor alerta al ser sensible del riesgo en el que se encuentra. "¿No nos hace la naturaleza sentir nuestras necesidades para conservarnos? El dolor del cuerpo ¿no es una signo de que la máquina se descompone y una advertencia para que la atendamos?"[65]. Que Rousseau decidiera intercalar este texto en su *Profesión de fe* y, por tanto, en el marco de una reflexión religiosa, obedece a un interés personal del autor ampliamente comentado en páginas anteriores. El dolor del cuerpo era concebido entonces como una manifestación específica y particular del mal físico y, en consecuencia, como una prueba al servicio de quienes no estaban dispuestos a aceptar maquinalmente la bondad de Dios. Después del terremoto de Lisboa de 1755, esta actitud se difundió por toda Europa, y caló en el corazón de filósofos de la talla de Voltaire. El que algunos años antes había escrito *El mundano,* y expresado en atrevidos versos su gusto por el lujo y la molicie, reconocía ahora su ingenuidad, y aceptaba con resignación la existencia incomprensible del mal en el mundo. De nuevo en verso, pero con un tono decididamente opuesto al elegido entonces, Voltaire amonestará públicamente a los defensores del optimismo deísta, a Leibniz, a Pope, y a todo aquél que aún sostuviera como cierto el axioma según el cual «todo está bien».

> Sólo soy una débil parte del gran todo:
> Sí, pero los animales condenados a la vida,
> Todos los seres sintientes, nacidos bajo la misma ley,
> Viven con dolor y mueren como yo.
> [...]
> Un débil compuesto de nervios y osamenta
> No puede ser insensible al choque de los elementos;
> Esa mezcla de sangre, humores y polvo,
> Puesto que fue reunida, fue hecha para disolverse;
> Y la rápida sensación de los nervios delicados
> Fue sometida a los dolores; ministros de la muerte:
> Esto es lo que me enseña la naturaleza:
> Abandono a Platón, rechazo a Epicuro[66].

Si Leibniz había disuelto el fenómeno del mal en el aparato conceptual de una compleja metafísica, Voltaire, en cambio, identificará el mal con la vida y al ser sensible con el ser doliente. Voltaire se hacía eco de los estudios emprendidos en fisiología sobre la estructura y el funcionamiento del sistema nervioso, pero

[65] *Ibídem,* pp. 587-588.
[66] Voltaire, «Poema sobre el desastre de Lisboa» en *Voltaire-Rousseau: En torno al mal y la desdicha,* Edición a cargo de A. Villar, Alianza Editorial, Madrid, 1995. pp. 162-164.

impresionado por la magnitud de la catástrofe lisboeta, reducía la actividad de esos "nervios delicados" a la producción del dolor. Si ese "débil compuesto de nervios y osamenta" disponía de la materia responsable del placer, no parecía que esta sensación pudiera competir ni con la intensidad ni con la pertinacia de la sensación opuesta. Por otra parte, si la experiencia abrumadora del dolor no comprometía en absoluto el contenido de las tesis materialistas, sí provocaba en cambio demasiada inquietud en quien creía en Dios y en su bondad.

> ¿Cómo concebir [que] un Dios, la bondad misma,
> Que prodigó sus bienes a sus amados hijos,
> Derramara sobre ellos los males a manos llenas?[67]

Voltaire no supo decidirse entre las respuestas que él mismo propuso en los versos siguientes, pero cada respuesta tenía en común con todas las demás un fondo de desconfianza en la bondad de Dios. Obviamente, las insinuaciones hechas por Voltaire molestaron a Rousseau, quien no tardó en dar cumplida cuenta de su profundo malestar. Para Rousseau, existía un modo de dar respuesta al problema del mal que no hacía dudar de la bondad divina y que, en términos generales, exigía adoptar un punto de vista razonablemente ponderado sobre sus diversas manifestaciones. Para que el problema del mal físico pudiera ser resuelto, hacía falta sustraerse de la opinión general, dado que "sobre esta cuestión es difícil encontrar buena fe en los hombres y cálculos correctos en los filósofos"[68]. No sería del todo exacto decir, sin embargo, que Rousseau opuso a esa opinión general la suya propia. No era necesario. A su juicio, el apego a la vida común a todo ser sensible testificaba por sí solo contra todos los proponentes del pesimismo y de la desesperanza. Rousseau, en efecto, no podía dejar de ver una contradicción en todo aquél que intrigaba contra la vida a la vez que porfiaba en mantener la suya. De este modo, si era difícil encontrar buena fe entre los hombres, se debía sobre todo a ese desacuerdo entre la opinión de todos sobre sus vidas y la voluntad indudable de cada uno por perseverar en su propia existencia.

> Por muy ingeniosos que podamos ser a fuerza de fomentar nuestras miserias a fuerza de bellas instituciones, aún no hemos podido perfeccionarnos hasta el punto de convertir generalmente la vida en una carga y preferir la nada al ser [...]. Luego *si es preferible para nosotros ser que no ser, esto sería suficiente para justificar nuestra existencia,* y al menos no tendríamos que esperar ninguna compensación por los males que tenemos que

[67] *Ibídem,* p. 162.
[68] *Lettre de J. J. Rousseau à M. de Voltaire* (*Le 18 Août 1756*), OC, IV, p. 1063.

> soportar, aunque esos males fueran tan grandes como los describís[69].

En el fondo, esta preferencia del ser por el no ser no es más que una nueva formulación en términos metafísicos de la explicación fisiológica del dolor. Por lo demás, que esta vez sea el hombre la piedra de toque del argumento rousseauniano, no significa que dicho argumento pierda su eficacia una vez trasladado al caso general de todo ser sensible. De hecho, la vida del animal resultaba un ejemplo indudable de la preferencia por el ser, más claro incluso del que podía extraerse de la vida humana. A diferencia del hombre, cuya naturaleza perfectible hacía sospechar de una futura inversión en el objeto de sus preferencias, el animal, limitado a la actividad de su instinto, mantendría siempre su interés en conservarse. De una forma que es indudable para Rousseau, la experiencia del dolor determina en el animal su preferencia por el ser.

4. Otra característica que Rousseau no duda en atribuir al animal es su *capacidad de aprender.* Esta capacidad tiene para Rousseau el valor doble de necesidad y de virtud. Como muy bien indica Caballero-Harriet, Rousseau no cree que la dotación sensorial sea equipamiento suficiente para la conservación, ya que una cosa es tener sentidos y otra muy distinta aprender a usarlos. La exigencia que la vida impone a todo ser sensible es la instrucción. Si esto no fuera así, podría dudarse razonablemente de que los vegetales, que no parece que aprendan nada a lo largo de su vida, también tengan sentidos, lo que, según Rousseau resulta tan difícil de probar como lo es de creer. Para el ser sensible vivir es sobre todo aprender a vivir.

> Los animales tienen sentidos, es preciso que aprendan a usarlos; tienen necesidades, es preciso que aprendan a satisfacerlas. Es preciso que aprendan a comer, a caminar, a volar [...]. Todo es instrucción para los seres animados y sensibles [...]. Si las plantas tuvieran un movimiento progresivo, sería menester que tuvieran sentidos y adquiriesen conocimientos: de otro modo las especies perecerían pronto[70].

No se trata, por otra parte, de aprender de cualquier modo y sin criterio, sino de la forma pertinente o que con mayor eficacia se ajuste a las necesidades del ser sensible. Rousseau expresa esta proporción con la expresión “hasta cierto punto” que, en palabras de Caballero-Harriet, “designa la línea fronteriza que marca la

[69] *Ibídem,* 1062 (cursiva nuestra).
[70] *Émile,* OC, IV, p. 281.

conservación"[71]. No es ésta, sin embargo, la única expresión empleada por el ginebrino, ni tampoco la más familiar para el pensamiento filosófico. Como expresión equivalente de aquélla, Rousseau empleará la palabra "virtud", y definirá como virtuosas aquellas cualidades que mejor favorezcan la conservación, y como viciosas aquellas otras que contribuyan al fin opuesto. Aunque Rousseau toma prestado este uso de la fisiología contemporánea, la palabra "virtud", tomada en un sentido físico, es tan deudora de esta ciencia nueva como de la tradición filosófica más antigua. En efecto, al igual que Aristóteles, Rousseau entiende la palabra virtud como el desarrollo de ciertas disposiciones naturales con las que nacemos, pero de las que sólo aprendemos a servirnos después de haberlas practicado[72]. Por eso, "los canarios escapados de sus jaulas no saben volar, porque jamás han volado"[73]; y por eso mismo, "los cuadrúpedos, que desde su nacimiento se mantienen sobre sus pies, no por ello saben caminar, en sus primeros pasos se ve que son ensayos poco seguros"[74]. Tanto para Aristóteles como para Rousseau, la virtud es un hábito, con la diferencia de que al tener aquél al hombre como objeto de su pensamiento, y éste otro al animal como objeto del suyo, el uno entiende la virtud como un hábito del hombre adquirido voluntaria o deliberadamente, y el otro como un hábito involuntario del animal cuyo fin no es la felicidad, sino la conservación.

5. En último lugar, Rousseau *reivindica el instinto como cualidad propia del ser sensible.* Si el reconocimiento de esta cualidad aparece formulado en *Emilio* como cierta forma de reivindicación, ello se debe a que, según Rousseau, la filosofía contemporánea niega sin razón justificada la existencia del instinto. De un modo más exacto, Rousseau parece referirse tanto a los escépticos como a los sensualistas: acusa a los primeros de dogmáticos, al considerar que el método conforme al cual se oponen al instinto parece consistir en un rechazo de todo aquello que no logran explicarse; y acusa por su parte a los sensualistas al entender que éstos, incapaces de reconocer las deficiencias de su teoría, definen el instinto de forma

[71] F. J. Caballero-Harriet, *op. cit.,* p. 62. La expresión «hasta cierto punto» aparece en *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 141: "Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos, y combina incluso sus ideas *hasta cierto punto,* no habiendo en esto entre el animal y el hombre más que una diferencia de grado. Y aun algunos filósofos han sostenido que es mayor la diferencia entre determinados hombres que entre ciertos hombres y ciertos animales. Así pues no es tanto el entendimiento lo que distingue específicamente al hombre entre los animales como su condición de agente libre" (cursiva nuestra).
[72] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Madrid, Espasa, 1992, p. 98.
[73] *Émile,* OC, IV, p. 281.
[74] *Ibídem*.

incorrecta, e ignoran voluntariamente aquellas conductas complejas que comprometen sus modelos explicativos. Los reproches de Rousseau a unos y otros comparten un fondo común de protesta contra todo espíritu de sistema, así como contra las inevitables consecuencias dogmáticas que parecen deducirse de su aceptación. Por lo demás, la crítica de Rousseau a la filosofía moderna no significa que él mismo tuviera una idea clara del instinto. Sin embargo, propuso una definición tentativa, y adujo algunos ejemplos en su apoyo.

> La filosofía moderna, que sólo admite lo que explica, se guarda de admitir esta oscura facultad llamada *instinto,* que encamina, al parecer sin conocimiento alguno adquirido, a los animales hacia un fin. Según uno de nuestros más juiciosos filósofos, el instinto no es más que un hábito privado de reflexión, pero que se ha adquirido reflexionando, y del modo como explica estas reglas se debe deducir que los niños reflexionan más que los hombres; tan extraña paradoja no merece la pena examinarla. Sin entrar aquí en esta discusión, pregunto qué nombre debo dar al ardor con que mi perro hace la guerra a los topos que no come, a la paciencia con que los está acechando, a veces horas enteras, y a la habilidad con que los agarra, los saca de la madriguera en cuanto se asoman, dejándolos luego sin que nadie le haya enseñado esta caza ni le haya mostrado que allí había topos. También pregunto, y esto aún importa más, por qué la primera vez que amenacé a este perro se echó al suelo con las patas dobladas, en la postura del que suplica y la más apropiada para ablandarme; postura en que se hubiera guardado de permanecer si, en vez de ablandarme, le hubiera pegado. Así, mi perro, todavía pequeño y casi recién nacido, ¿ya había adquirido ideas morales?¿Ya sabía lo que eran la clemencia y la generosidad?¿En virtud de que luces adquiridas esperaba apaciguarme, abandonándose a mi discreción? Todos los perros del mundo en idéntico caso hacen exactamente lo mismo, y aquí no digo otra cosa que cualquiera no pueda confirmar. Los filósofos, que con tanto ardor rechazan el instinto, tengan a bien explicarme este hecho por la simple acción de las sensaciones y de los conocimientos que se adquieren por ella; que los expliquen de modo que a todo hombre con la debida sensatez le dejen satisfecho. Entonces nada tendré que replicar y no hablaré ya nunca del instinto (*texto x*)[75].

¿Qué es entonces esa “oscura facultad”? A nuestro entender, la forma más apropiada de responder a esta pregunta consiste en enumerar aquellas características que Rousseau advierte en cualquier acto instintivo, tarea que el pasaje citado facilita enormemente. Por lo pronto, reconocemos tres características. Instinto es: i) una *actividad*

[75] *Ibídem,* p. 595.

teleológica en cuanto que orientada a un fin concreto[76]; ii) una *actividad* aparentemente *innata,* ya que ocurre a pesar de no haber experiencias previas y, por consiguiente, antes de que el animal tenga el tiempo y la oportunidad de adquirir algún conocimiento; iii) y una *actividad universal,* que alude al hecho de que es común a todos los miembros de su especie, sin excepción de ninguno. A estas tres características podemos añadir una más: iv) el instinto es también una *actividad estable,* en la medida en que la repetición de la experiencia no trae consigo modificaciones significativas en la conducta del animal. En ninguno de los ejemplos aducidos por Rousseau se explicita esta característica del instinto, pero se deduce de su propia universalidad.

Aunque Rousseau se dirige de forma genérica a la "filosofía moderna", sus dardos van dirigidos especialmente contra Condillac, quien en su *Tratado de los animales* había definido el instinto como un hábito privado de reflexión. Con su penetración habitual, Rousseau advierte en esta definición no sólo una consecuencia absurda, sino un síntoma inequívoco del espíritu de sistema[77]. Según Rousseau, esta doctrina adolece del defecto de soslayar aquellas conductas complejas que no pueden ser explicadas apelando a la experiencia ni a ninguna forma de conocimiento adquirido y que, aun cuando a la

[76] Rousseau no nos dice en este pasaje si el animal se encamina hacia este fin con o sin conocimiento, pero esta duda tratará de despejarse más adelante.

[77] Condillac se pronunció contra el espíritu de sistema. Sin embargo, Rousseau no creía que Condillac hubiera logrado desprenderse del mismo. Condillac y Rousseau entendían la noción de sistema de forma distinta. En Condillac esta noción se refiere básicamente a las formas de racionalismo propias del siglo XVII que pretendían deducir su comprensión de la realidad *more geométrico.* Condillac no consideraba inútiles los intentos de sistematizar el conocimiento según determinados principios, pero éstos no podían ser principios de la razón, sino fenómenos conocidos. Rousseau, en cambio, toma la noción de sistema en un sentido más amplio, que incluye toda forma de dogmatismo. Según esta acepción, el racionalismo de Descartes o de Spinoza no es más que una modalidad del espíritu de sistema, ya que son varios los modos de falsear la realidad, o de dar de ella una explicación defectuosa o excesivamente esquematizada. Sin duda, Rousseau veía en el materialismo de su siglo la modalidad más grosera y falaz de este espíritu de sistema, pero de esta acusación no podía exceptuarse completamente el sensualismo de Condillac. Por lo demás, Rousseau advirtió ese espíritu de sistema no sólo entre los filósofos; también entre los médicos. En *Confessions,* OC, I, p. 258 se lee: "Los médicos y los filósofos no admiten como verdadero sino lo que pueden explicar, y hacen de su inteligencia la medida de lo posible. Esos señores no entendían nada de mi enfermedad; luego yo no estaba enfermo; pues ¿cómo suponer que unos doctores no lo supiesen todo?".

postre puedan ser definidas como cierto tipo de hábito, no son en esencia sino conductas innatas y, en definitiva, independientes de cualquier sensación. Desde luego, a Rousseau sólo podía resultarle sospechosa una definición que, opuesta al sentido común y a nuestra observación más elemental de los animales, entendía el instinto no como cierto impulso o tendencia natural, sino como un hábito para cuyo establecimiento haría falta un aprendizaje previo a través de la experiencia.

Ahora bien, ¿no hay una contradicción en Rousseau? Burgelin, en efecto, ha creído verla dentro de *Emilio* al comparar la definición de instinto con la teoría del aprendizaje[78]. Sin embargo, resulta más razonable interpretar esa aparente contradicción como la aceptación de dos formas diferentes de conducta animal, una aprendida y otra instintiva, que como una falla en el pensamiento del ginebrino. La razón que nos obliga a desestimar la opinión de Burgelin es, en cierto modo, la misma por la que Rousseau rechaza la explicación sensualista del instinto, pues deducir de la exposición conjunta de sendas formas de conducta una contradicción antes que el reconocimiento por parte de Rousseau de la complejidad de la naturaleza animal, supondría acusarle de dogmático. Esta acusación sería inaceptable, y no sólo porque Rousseau se opuso enérgicamente a todo sistema, sino porque el estilo de su pensamiento es además un ejemplo de precaución contra toda tentación dogmática. He aquí uno de los ejemplos más claros:

> Consideremos los animales: muchos tienen menos sentidos que nosotros, ¿por qué otros no tendrían más?¿Por qué no existirían algunos que nos serán eternamente desconocidos, por no ofrecer ninguna similitud con nuestros sentidos, y por los cuales se explicaría lo que nos parece inexplicable en muchas de las acciones de los animales? [...]. ¿Cuántos animales tienen precauciones, previsiones, astucias inconcebibles, que mejor podrían atribuirse a cualquier órgano extraño al hombre antes que al nombre ininteligible de instinto? (*texto xi*)[79].

Rousseau no dice aquí que dude del instinto; lo que sugiere más bien es que no está de acuerdo en simplificar la naturaleza del animal no humano mediante la utilización de un término que, además de "confuso" e "ininteligible", parece emplearse con la intención de despreciar la conducta del animal. Obviamente, Rousseau no duda de que el hombre sobrepuja en valor a cualquier otro ser sensible conocido, pero ni cree que la diferencia de valor esté bien establecida, ni acepta sin más que no haya otros seres superiores a nosotros por

[78] P. Burgelin, *Notes et variants* (*Émile*)*,* OC, IV, p 1553.
[79] *Lettres morales,* OC, IV, p. 1097.

su naturaleza. Rousseau se anticipa de este modo a la crítica de Singer a la noción de instinto. Para ambos, el término "instinto" es utilizado con frecuencia con la intención de ocultar o ignorar aspectos complejos de la conducta animal que guardan sin embargo un parecido innegable con la conducta del hombre. Cualquiera que sea el órgano responsable de aquellas conductas animales que la filosofía no explica –replicaría Rousseau–, éstas no pueden ser ignoradas, sino que deben ser incorporadas a la reflexión filosófica. En palabras de Diderot, no se trata de "modelar a los seres según nuestras nociones", sino de "modificar nuestra noción de los seres"[80] hasta ajustarla a la naturaleza de éstos. Por haber hecho lo contrario de lo prescrito en esta fórmula, la filosofía no nos ha ofrecido más que una descripción tosca e imperfecta de la conducta animal, descripción que mantiene aparte y sin examen algunas capacidades destacables como la precaución, la previsión o la astucia.

El simple reconocimiento de estas facultades insinúa en la conducta animal algo más que un conjunto de actos y movimientos ejecutados maquinalmente. Ni la prevención, ni la previsión, ni la astucia son habilidades que puedan asignarse a un ser sin haber reconocido en éste algún tipo de cálculo previo respecto del fin y de los medios para su ejecución. Burgelin ha querido ver en Rousseau la aceptación de dos formas de instinto: uno que llama "animal", que corresponde al animal no humano y del que no puede esperarse conocimiento alguno; y otro que llama "moral", que es sólo propio del hombre, y que implica algún grado de "conciencia y de valoración del fin" o "sentimiento"[81] del bien. Sin embargo, y a tenor de lo expuesto, no parece que esta distinción sea correcta, a menos que se desplace la línea fronteriza que pone de un lado al hombre y del otro al resto de los animales no humanos. Rousseau no está en condiciones de asegurar cuántas especies además de la nuestra comparten este instinto moral, pero, en cualquier caso, no cree que esta modalidad de instinto sea coextensiva de la especie humana. Como el hombre, también algunos animales tienen razones para actuar, es decir, comprenden ciertas acciones de las que se valen como medios para alcanzar sus propios fines. La astucia, por ejemplo, es una habilidad para obtener artificiosamente algún fin cuando las pautas de conducta habitual fracasan, definición que implica no sólo conciencia del fin conforme al cual se actúa, sino capacidad de elección y de decisión para elegir las pautas de conducta alternativas que sirvan de medios para el logro de dicho fin.

[80] D. Diderot, *Sobre la interpretación de la naturaleza,* Barcelona, Anthropos, 1992, p. 105, trad. de Julián Mateo Ballorca.
[81] P. Burgelin, *Notes et variants* (*Émile*)*,* OC, IV, p 1553.

El reconocimiento de estas capacidades tiene su precedente más destacado en la figura de Aristóteles, para quien algunos animales no humanos dan en sus vidas muestras evidentes de prudencia o de razonamiento práctico. Si nos atrevemos a establecer una conexión entre la noción aristotélica de prudencia y las capacidades que Rousseau cree advertir en algunos ejemplos de conducta animal, se debe justamente al sentido con que Aristóteles parece entender la prudencia al referirse a los animales, sentido que, según McIntyre, apuntaría a su "capacidad para prever"[82]. Un asunto que es tema de discusión entre los intérpretes contemporáneos del estagirita, consiste en precisar la naturaleza de las relaciones que éste observa entre la prudencia animal y la racionalidad específica del ser humano. Como indica Alfredo Marcos, "Aristóteles no deja claro si la prudencia de los animales en, *con diferencia de grado*, la misma que se puede atribuir al hombre, o bien si se trata de una característica *análoga* a la prudencia humana"[83]. Este punto, sin embargo, parece bien establecido por Rousseau cuando dice de aquellas capacidades que "mejor podrían atribuirse a algún órgano extraño al hombre, antes que al nombre ininteligible de instinto". Por lo demás, resulta difícil inquirir la razón por la que Rousseau se decidió a comprender la prudencia animal como una característica análoga a la prudencia humana, aunque es posible que esta decisión haya estado determinada por las conductas animales observadas por él mismo. Por supuesto, a Rousseau no podía dejar de sorprenderle que su perro, "todavía pequeño y casi recién nacido", fuera capaz de anticipar la amenaza de su amo sin haber tenido antes una experiencia semejante, y sin haber aprendido esta astucia de ningún miembro de su especie; tanto más cuanto que el hombre que *ve,* el *porro videns* tal y como lo define San Isidoro, necesita tiempo y experiencia para adquirir esta virtud. Quizá fue, en definitiva, esa experiencia doméstica la que obligó a Rousseau a buscar el origen de la prudencia animal en un órgano extraño al hombre, y del que el hombre no podría además hacerse la menor idea.

Como quiera que sea, lo cierto es que a Rousseau debe adjudicársele el mérito de haber puesto en entredicho la separación entre la animalidad y la racionalidad y, en consecuencia, de haber atacado el prejuicio filosófico por el que hemos pretendido ver en la racionalidad una propiedad exclusiva del ser humano.

---

[82] A. Macintyre, *Animales racionales y dependientes,* Barcelona, Paidós, 2001, p. 20, trad. de Beatriz Martínez de Murguía.

[83] A. Marcos, *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica,* Barcelona, PPU, 1996, p. 205 (cursiva del autor).

2.3. El derecho de no ser maltratado inútilmente

Como se dijo en 3.2.2., el *Prefacio* del *Segundo Discurso* es el lugar que sirve a Rousseau para tomar postura con respecto a los distintos intérpretes del derecho natural. Sin entrar en detalles, y sin que en su exposición aparezcan alusiones explícitas a ninguno de estos intérpretes, Rousseau distinguirá entre "antiguos" y "modernos". Aunque a primera vista esta distinción parece simplemente histórica, el criterio del que depende es menos histórico que filosófico, ya que se funda en una concepción *no* compartida del derecho natural y de la ley de la naturaleza. Con respecto a los antiguos, Rousseau se refería especialmente a Ulpiano, quien había definido el derecho natural como aquél que "la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es propio del género humano, sino de todos los animales que viven en la tierra y en el mar, y también de las aves"[84]. Seguidamente, Ulpiano proponía como ejemplos de tal derecho la unión del macho y de la hembra, la procreación y la educación de los hijos, y hacía ver que estas pautas de conducta eran comunes a todos los animales, sin que ni siquiera pudieran exceptuarse los animales salvajes. El jurisconsulto romano había agotado el contenido del derecho natural en una breve relación de enunciados fácticos y descriptivos, algo de lo que tanto los modernos como el propio Rousseau no podían menos que disentir. Sin embargo, tampoco estos últimos se presentaban según Rousseau como una alternativa adecuada. Con una precaución que Rousseau sabrá reconocerles, y que él mismo hará suya, los modernos habían pretendido deducir el contenido de la ley natural de la naturaleza del hombre pero, incapaces de determinar la especificidad de éste o equivocados respecto de su mejor definición, lo estuvieron asimismo a la hora de deducir los principios auténticos del derecho natural.

Obviamente, Rousseau sólo pudo criticar a los modernos después de haberse hecho él mismo una idea clara y distinta del hombre natural, tarea para la cual adoptó una segunda precaución ignorada por los modernos: internarse en el bosque, precaución que era además una denuncia y una declaración de método: una denuncia porque por no haberse ausentado de las ciudades, los modernos habían cometido el error de confundir al hombre civil con el hombre natural; y una declaración de método, porque una investigación sobre los verdaderos principios de la naturaleza humana sólo podía hacerse tomando en consideración las características distintivas de su entorno primitivo, y diferentes razones implicaban al bosque como lugar originario.

[84] Citado en J. Mosterín, *op. cit.,* p. 320.

Reconocido el lugar, Rousseau adoptó una tercera precaución: remontarse al tiempo, anticiparse a la historia y, en definitiva, a la cadena de contingencias que han desdibujado la naturaleza humana. Donde los modernos habían creído ver a un hombre dotado de razón, Rousseau no vio más que un hombre sin ella, limitado a la actividad de su instinto, libre sin embargo para oponerse a él, sensible como cualquier otro animal y dotado de dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente en nuestro bienestar y en nuestra conservación, y el otro nos inspira una "repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier otro ser sensible"[85]. Evidentemente, el desacuerdo respecto a la caracterización del hombre natural trajo como consecuencia un nuevo desacuerdo respecto al contenido de la ley. Los modernos habían deducido los principios del derecho de la naturaleza racional del hombre, y limitado a éste la competencia de la ley natural; Rousseau, por su parte, dedujo esos principios de su propio corazón, y extendió a toda la comunidad sensible la competencia de esa misma ley. Mediante esta extensión, Rousseau no pretendía demostrar la conveniencia de volver a los antiguos, sino de alcanzar una síntesis reparadora y mejoradora de sendas tradiciones, que recuperase de la primera su noción de naturaleza y que conservase de la segunda el valor prescriptivo de la ley. Por consiguiente, la verdadera aportación de Rousseau a la ciencia del derecho natural no fue tanto haber reintegrado en ella a los animales, como haberlo hecho sin perder de vista la especificidad del fenómeno moral.

La postura de Rousseau no está exenta de dificultades y una de ellas, quizá la mayor de todas, consista precisamente en conjugar la especificidad de dicho fenómeno con su idea del hombre natural. Han sido varias las soluciones propuestas, ninguna de las cuales ha obtenido un consenso mayoritario. Sin embargo, esta discusión no debe hacernos descuidar lo que a nuestro juicio resulta plenamente novedoso en el pensamiento de Rousseau, y de extraordinario interés para nuestra ética del medio ambiente. Rousseau, en efecto, acababa de "zanjar las antiguas disputas en torno a la participación de los animales en la ley natural"[86], y lo hacía además asignando al hombre unos deberes de los que se le había dispensado siempre.

> Está claro que los animales –concluye Rousseau– desprovistos de luces y de libertad, no pueden reconocer esta ley; más como se asimilan en algo a nuestra naturaleza por la sensibilidad de la que están dotados, fácil es colegir que deben participar también del derecho natural, y que el hombre está sujeto respecto a ellos a cierta clase de deberes. Parece, en efecto, que si estoy

[85] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 126.
[86] *Ibídem.*

> obligado a no hacer daño a mi semejante, ello no es tanto por su condición de ser racional como por la de que es un ser sensible; cualidad que siendo común al animal y al hombre, debe dar al primero por lo menos el *derecho de no ser maltratado inútilmente* (*texto xii*)[87].

Sin que quepa la menor duda, Rousseau asegura que todo ser sensible dispone, precisamente por la sensibilidad de la que está dotado, de la característica que obliga a todo ser dotado de razón a tenerlo en cuenta en sus apreciaciones morales y, en consecuencia, a imponer a su conducta respecto de él cierto tipo de restricción. Rousseau no negaba que la razón fuese condición de posibilidad del mundo moral. Hasta aquí su acuerdo con la filosofía era pleno. Sin embargo, negaba que la razón fuese además la condición necesaria para otorgar a un ser el derecho a una consideración moral, y en este punto su postura y la de la filosofía resultaban irreconciliables. La reflexión ética había identificado en la condición de ser racional no sólo el criterio que distinguía los seres con capacidad moral de los moralmente incapacitados, sino asimismo el criterio que permitía discriminar los seres dignos de consideración moral de los moralmente irrelevantes. De la aplicación de este criterio resultaba lógicamente que los únicos seres dignos de consideración moral debían ser los hombres, dado que eran éstos los únicos seres capaces de actuar libre y responsablemente. Rousseau se opondrá a esta conclusión, y lo hará además con claridad y determinación. Para el ginebrino, en efecto, la reflexión ética había cometido un grave error al querer categorizar y clasificar moralmente los seres apelando al criterio único de si son o no racionales y ello, porque la obligación que el hombre tiene de "no hacer daño" a otro hombre está menos fundada en la condición de ser racional común a ambos que en la condición de ser sensible común además a todos los animales.

Rousseau no se detuvo aquí, sino que reconoció incluso al animal el "derecho de no ser maltratado inútilmente". David Medina acierta al asegurar que el ginebrino había tomado "una ruta que le alejaba de la filosofía contractualista clásica"[88], pero la razón que aduce expresa sólo parcialmente la novedad de su pensamiento. Desde luego, Rousseau se opuso al contractualismo clásico tan pronto como se negó a fundamentar la ley natural en la razón, pero más aún una vez que reconoció a los animales como sujetos de derecho. Si la reflexión ética había adoptado como presupuesto de su argumentación que sólo el hombre reúne las competencias necesarias para ser sujeto moral, tanto activo como pasivo, la teoría contractual

[87] *Ibídem* (cursiva nuestra).
[88] D. Medina, *op. cit.,* p. 143.

había adoptado como presupuesto de la suya que puesto que sólo el hombre puede atribuirse obligaciones sólo él tiene derechos. De este modo, el presupuesto moral de la reflexión ética quedaba reforzado ahora con un presupuesto jurídico proporcionado por los teóricos del contrato. Rousseau no fue menos crítico con este segundo presupuesto. Su crítica discurrirá por el mismo cauce, y así como había reconocido que la falta de razón no es condición suficiente para negarle a un ser un trato moralmente digno, así reconocerá ahora que la incapacidad de un ser para asumir obligaciones no es tampoco condición suficiente para negarle un derecho. Al reconocer al animal el derecho de no ser maltratado inútilmente, Rousseau parece querer decir con ello que lo necesario para que a un ser pueda reconocérsele esa dignidad jurídica no es que pueda asumir obligaciones, sino que otros las puedan asumir respecto a él.

Antes de proseguir, tal vez sea conveniente aclarar un punto que podría parecer contradictorio. Más arriba concluimos que, según Rousseau, el animal no tienen derecho a ser beneficiado y que, por tanto, el hombre no tiene con respecto a él la obligación jurídica de favorecer su bienestar. En el fondo, la única obligación que Rousseau parecía reconocer respecto a ellos, era más bien una obligación indirecta de naturaleza moral, un obligar*se* a hacer el bien a otro. Ahora decimos en cambio que, de nuevo según Rousseau, el animal goza del *derecho* de no ser maltratado inútilmente y que, por tanto, el hombre tiene con respecto a él la obligación jurídica de respetar ese derecho. Ahora bien, ¿no hay aquí una contradicción?, ¿es posible sostener a la vez que el animal no tiene derecho a la beneficencia y que sí lo tiene a no ser maltratado inútilmente? En otras palabras, ¿no es ya estar favoreciendo el bienestar de un ser sensible imponerse y cumplir el deber de no dañarlo? Esta pregunta, en efecto, parece comprometer la coherencia del pensamiento rousseauniano pero, bien visto, es evidente que sólo de una forma impropia y abusiva podría decirse que un ser beneficia a otro por el mero hecho de que no lo maltrata inútilmente. Lo propio sería decir que *no* lo perjudica, y si ésta hubiera sido la expresión utilizada por el ginebrino habría sido entonces cuando hubiera podido acusársele de contradictorio. En efecto ¿de qué forma coherente podría haber sostenido Rousseau que un animal no tiene derecho a no ser perjudicado pero que sí lo tiene a no ser maltratado inútilmente? Parece que de ninguna forma. Luego una cosa es la beneficencia, que es un deber positivo que establece la obligación de hacer algo, y otra muy distinta el deber de no perjudicar, que es un deber negativo que impone la obligación de no hacer algo. De estos dos deberes, sólo el segundo tiene la contrapartida de un derecho: el derecho de un ser sensible de no ser maltratado inútilmente. Sin embargo, la crítica no parece haber reparado en este tipo de deber.

Sierra distingue entre deberes subjetivos y deberes objetivos. Los primeros son de naturaleza moral, y son de aquella clase de deberes que se contraen libremente[89]. Según la naturaleza del compromiso, Sierra distingue por una parte entre aquellos deberes que el hombre adquiere consigo mismo de aquéllos que se adquieren libremente con otro para beneficio de éste. Ambos son deberes que obligan en conciencia, por lo que su incumplimiento acarrea una sanción moral, no jurídica. En cuanto a los deberes objetivos, dice Sierra, éstos son la "contrapartida de un derecho positivo humano"[90], y aquéllos que se establecen en una relación recíproca para la "salvaguarda de los derechos de los demás miembros de la relación"[91]. Como ya vimos, éste es el deber al que el hombre se obliga al tomar parte en el contrato social, y del que todo hombre obtiene compensación por el derecho que le asiste en consecuencia. Pues bien, el deber cuyo derecho correlativo exige no hacer daño a un ser sensible, no está contemplado en ninguna de estas tres modalidades del deber. No lo está en las dos primeras precisamente porque en éstas el deber no está sujeto a un derecho; y no lo está en la tercera porque si bien el deber de no hacer daño es la contrapartida de un derecho, ni este derecho es positivo, sino natural, ni es solamente humano, ya que de él disfrutan todos los demás seres sensibles con los que, por cierto, no es posible establecer una relación recíproca. Por consiguiente, a las tres modalidades indicadas por Sierra habría que añadir una cuarta, es decir, una modalidad de deber objetivo o contrapartida de un derecho natural, y distinguir en el seno de esta modalidad el deber del hombre con el hombre del deber del hombre con el animal no humano.

Singer acierta al decir que durante la Ilustración, "se llegó a considerar que los otros animales también sufren y que son merecedores de una cierta consideración", pero se equivoca cuando añade que "no se pensó que tuvieran ningún derecho"[92]. Rousseau no sólo se anticipó a Bentham, al propio Singer y a los representantes de la ética del medio al reconocer a los animales el derecho de no ser maltratados inútilmente, sino que probablemente fue el primero que con una claridad admirable empleó el método analógico como modo de romper la barrera del *especismo* y de integrar a los animales en el seno de la comunidad moral. Este detalle no carece de importancia. Robert Attfield, uno de los más reconocidos especialistas de la ética ambiental ha señalado las virtudes del método analógico y, a pesar de sus detractores, su empleo es hoy común en el ámbito de esta

[89] Cfr. B. Sierra, *op. cit.,* p. 239.
[90] *Ibídem.*
[91] *Ibídem.*
[92] P. Singer, *op. cit.,* 1999, p. 249.

disciplina. El mismo Attfield describe en los términos siguientes el principio que subyace a la aplicación de este método. “Ciertos *candidatos* a merecer consideración moral son muy *parecidos* a otros de *reconocida relevancia moral* en *aspectos cruciales* y, por tanto, cumplen también ellos lo requerido para merecer esa consideración moral”[93]. Por lo que respecta a Rousseau, el candidato es el animal, el analogado el hombre, y el aspecto crucial común a ambos la sensibilidad de la que están dotados. De modo que si es esta sensibilidad común a ambos la que nos obliga a considerar el interés de nuestro semejante en no sufrir, ninguna razón puede entonces justificar el desprecio que hacemos del interés análogo del animal.

Sin embargo, Rousseau no cree que la sensibilidad sea la única característica a tener en cuenta a la hora de valorar el interés de un ser en no sufrir ya que, tal y como se deduce de sus propias palabras, no parece decidido a descartar por completo el papel de la racionalidad. “Parece, en efecto –dice Rousseau– que si estoy obligado a no hacer daño a mi semejante, ello *no es tanto* por su condición de ser racional *como* por la de que es un ser sensible”. Ciertamente, en la expresión “no es tanto por su condición de ser racional” no está del todo excluida la racionalidad, sino que ésta aparece implicada en la experiencia del dolor como un agravante del mismo. Si esto es así, eso querría decir que, según Rousseau, la racionalidad añade al dolor físico un componente moral que lo acentúa, de lo que cabría concluir que ante una misma experiencia dolorosa, el sufrimiento de un hombre es siempre mayor que el de un animal. Esta hipótesis parece quedar confirmada por el siguiente texto extraído del *Emilio*.

> Sólo se compadece a un desgraciado mientras lo creemos digno de compasión. El sentimiento físico de nuestros males es más limitado de lo que parece; pero las que nos vuelven verdaderamente dignos de compasión son la *memoria,* que nos hace sentir su continuidad, y la *imaginación,* que los extiende al futuro. Esa es, en mi opinión, una de las causas que nos *endurecen* frente a los males de los animales más que frente a los hombres, aunque la sensibilidad común debiera identificarnos igualmente con ellos. Apenas compadecemos a un caballo de carretero en su cuadra, porque *no presumimos* que mientras come su heno piense en los golpes que ha recibido y en las fatigas que le esperan. Tampoco nos compadecemos de un cordero que vemos pastar, aunque sepamos que pronto será degollado; porque juzgamos que él no prevé su destino. Por extensión, nos *endurecemos* igual con el destino de los hombres, y los ricos se consuelan del

[93] R. Attfield, «Methods of ecological ethics», *Metaphilosophy,* Connecticus University*,* n°14,1983, pp. 176-189, cita en p. 178.

> mal que hacen a los pobres *suponiéndoles* lo bastante estúpidos para no sentir nada de ellos (*texto xiii*)[94].

Rousseau señala aquí las dos facultades que, al menos en apariencia, hacen al hombre más vulnerable a la experiencia del dolor: la imaginación y la memoria. Sin estas facultades, el hombre padecería menos: tan olvidado del mal pasado como ignorante del mal futuro, su único dolor sería el inmediatamente físico, aquél que ocurre y que se impone a la conciencia en el presente. En cambio, "¿qué gana Epicteto previendo que su amo va a romperle la pierna?¿Deja de rompérsela por eso? Tiene, además de su mal, el mal de la previsión"[95]. La imaginación y la memoria actúan como agentes morales del dolor, es decir, como apreciaciones del entendimiento o de la conciencia que hacen que el hombre sufra aun cuando el "sentimiento físico del mal" haya pasado o éste aún no se haya producido. Pues bien, precisamente es el modo en que actúan estas facultades, la razón que explica la resistencia del ginebrino a considerar la sensibilidad como el único principio responsable de nuestra obligación de no hacer ningún daño a otro hombre. Ahora bien, Rousseau no apela a esta diferencia entre el hombre y el animal como forma de justificar el trato que el primero dispensa al segundo, e incluso podemos dudar razonablemente de que creyese esta diferencia bien establecida. De hecho, el pasaje citado parece expresar menos su opinión que la opinión común, y afirmaciones como "*no presumimos* que mientras como su heno piense en los golpes que ha recibido" o "*juzgamos* que él no prevé su destino", se advierte una cautela más cercana a la duda que a la convicción. Además, Rousseau ha observado en los animales conductas inquietantemente próximas a las de los hombres, conductas en las que se descubren "precauciones, previsiones, astucias inconcebibles", o lo que es lo mismo, facultades análogas a las que comúnmente reunimos bajo el nombre de prudencia cuando hablamos del hombre, y a las que ocultamos sin embargo bajo el "nombre ininteligible de instinto" cuando queremos referirnos al animal. Por consiguiente, aquello a lo que Rousseau se refiere como "una de las causas que nos endurecen frente a los males de los animales" no es, como podría pensarse a primera vista, la ausencia en aquéllos de la imaginación y la memoria, sino nuestra creencia común de que carecen de ellas.

Pero, si esta creencia es sólo "una de las causas" de nuestro endurecimiento, ¿cuáles y cuántas son las otras causas? Rousseau distingue al menos dos más: el amor propio y el hábito. Con respecto a la primera, quizás convenga recordar la distinción que Rousseau

---

[94] *Émile,* OC, IV, pp. 508-509 (cursiva nuestra).
[95] *Ibídem,* p. 510.

establece en el *Segundo Discurso* entre "amor de sí" y "amor propio". Amor de sí significa para Rousseau instinto de conservación, apego a la vida y, de una forma que se confunde con la piedad, apego también a todo lo que nos conserva; éste es un sentimiento natural, y el único del que está dotado el hombre en el estado de naturaleza. El amor propio es en cambio una modificación perversa del amor de sí, que si bien conserva para el hombre la preferencia natural por su propia vida, "exige también que los demás nos prefieran a sí mismos"[96], lo que genera conflicto y competencia. Si el amor de sí y la piedad son sentimientos solidarios, el amor propio y la piedad son sentimientos enfrentados: el uno es ausencia del otro, olvido o renuncia de la conmiseración espontánea e inclinación al mal. El amor propio es el sentimiento del hombre civil y, en consecuencia, aquél del que el maestro previene a Emilio indicándole la preferencia natural del hombre por las pasiones moderadas y afectuosas.

> A Emilio no le gustan el escándalo y las querellas, no solamente entre los hombres, ni siquiera entre los animales: nunca excitó a los perros a la pelea, jamás hizo que un perro persiguiera a un gato. Este espíritu de paz es un efecto de su educación que, no habiendo fomentado el amor propio ni la alta opinión de sí mismo, lo ha apartado de buscar sus placeres en la dominación y en la desgracia de otro. Sufre cuando ve sufrir; es un sentimiento natural. Lo que hace que un joven se endurezca y se complazca en ver atormentar a un ser sensible es un acceso de vanidad que le hace considerarse exento de esas mismas penas por su sabiduría o por su superioridad (*texto xiv*)[97].

Rousseau sugiere de este modo uno de los argumentos preferidos de la ética del medio ambiente en su defensa de la vida animal, a saber: "que el que tengamos meramente el poder de asentar nuestra voluntad sobre otros animales no proporciona una justificación moral para hacerlo así"[98]. El argumento de la superioridad del hombre es pretexto pero no razón, y en términos jurídicos equivale a decir que la fuerza hace el derecho, a lo que Rousseau se opuso con absoluta claridad en su célebre respuesta a Grocio[99]. Por otra parte, si Jean

---

[96] *Ibídem,* p. 493.
[97] *Ibídem,* pp. 544-545.
[98] P. Cohn, «Una concepción inherentista de los animales», *Teorema,* Valencia, vol. XVIII, n°3, 1999, pp. 85-101, cita en p. 96.
[99] Cfr. *Contrat social,* OC, III, p. 354: "Demos por supuesto un momento este presunto derecho [el derecho del más fuerte]. ¿? No resulta de él sino un galimatías inexplicable. Pues desde el momento en que es la fuerza la que hace el derecho, el efecto cambia con la causa: Toda fuerza que sobrepase a la primera impondrá su propio derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente será legítimo hacerlo [...]. Ahora bien, ¿qué es un derecho que se extingue cuando la fuerza cesa? Si hay que obedecer por la

Jacques dice haber extraído de su propio corazón el modelo de la naturaleza, es evidente que lo plasma a su vez en el corazón de Emilio. Emilio es de una forma innegable el receptáculo de los sentimientos de su creador, pero también por ello mismo el receptáculo de los sentimientos del hombre natural. Según la expresión de Rousseau, Emilio es un salvaje, pero un salvaje hecho para vivir en ciudades[100]. El desafío es nuevo. El salvaje de los bosques es una ficción sin nombre, su anonimato es una consecuencia lógica de su estado de aislamiento; por el contrario, el salvaje de las ciudades tiene un nombre, la pérdida del anonimato expresa el abandono del estado de naturaleza y el encuentro con el estado de sociedad. Pero si *Emilio* es la voz por la que el salvaje es reconocido entre los hombres, también es la voz con la que la naturaleza recupera su presencia entre ellos. No se trata sin más de que Emilio aprenda a vivir con los de su especie, sino de que aprenda a hacerlo según su corazón y, en definitiva, de acuerdo con los sentimientos que la naturaleza ha puesto en él.

La naturaleza no ha hecho una excepción con Emilio. Sus sentimientos son comunes a todos los hombres. Lo que le distingue procede de la excelencia de su maestro; es la vigilancia de éste la que le pone a salvo de ser confundido como uno más. Si los hombres han renunciado a su naturaleza, Emilio no renunciará a la suya e impedirá que el amor propio arraigue en su corazón en ninguna de sus formas. Emilio no conoce la codicia, la envidia y la vanidad, como tampoco el gusto de "buscar sus placeres en la dominación y en la desgracia de otro". Y al apartarse de los gustos de los hombres se aparta también de sus hábitos, preferentemente de aquéllos que por acostumbrar al corazón a la crueldad, lo vuelven insensible e indiferente al dolor ajeno. El maestro, por tanto, evitará afligirle constantemente con temas de dolor y sufrimiento. "Hay que conmoverlo y no endurecerlo con el aspecto de las miserias humanas. Cuando a uno le impresionan mucho tiempo con los mismos espectáculos, no se siente impresión alguna; el hábito acostumbra a todo"[101]. Huelga decir que Rousseau pudo haber añadido a las miserias humanas las miserias de los animales no humanos, y que esta adición no habría alterado significativamente el argumento al que acabamos de referirnos. Éstas son, en definitiva, las tres causas que endurecen al hombre frente a los males de los animales.

---

fuerza huelga el hacerlo por deber, y en cuanto no se ve uno forzado a obedecer, ya no se está obligado a ello. Vemos, pues, que la palabra derecho no añade nada a la fuerza; aquí no significa nada en absoluto".

[100] Cfr. *Émile,* OC, IV, p. 484.

[101] *Ibídem,* p. 517.

Si no ávido de crueldad, el hombre vive cuando menos familiarizado con ella, participa en los espectáculos que la promueven, y los protagoniza y fomenta él mismo en muchas de sus actividades. No hay nada más difícil que tratar de extirpar de la sociedad esa clase de leyes que forman las costumbres y que, en palabras de Rousseau, "no se graba[n] en mármol ni en bronce, sino en los corazones de los ciudadanos"[102]. De entre las costumbres en las que se aprecia cierto componente de crueldad, una que nos es muy familiar y a la que Rousseau dedicó un hermoso pasaje de *La nueva Eloísa* es la pesca.

> Invertimos una o dos horas en pescar a unos quinientos pasos de la orilla –escribe Saint-Preux a Milord Eduard–. Buena fue la pesca; pero a excepción de una trucha que sufrió un golpe de remo, Julia dispuso que se volviera a echar todo al agua. *Son animales que padecen,* dijo; soltémoslos, y gocemos del placer de ver cómo escapan al peligro. Lentamente se hizo esta operación [...]; y advertí fácilmente que *los tripulantes hubieran comido mejor el pescado que seguido la moral que les devolvía la vida*[103].

Julia repite en el marco de la ficción y en el lenguaje de la piedad la misma lección que Rousseau nos ha transmitido en el lenguaje del derecho. La conmiseración natural de la protagonista por los "animales que padecen" aparta de ella el gusto por la pesca. Sin embargo, necesita acudir a su dulzura persuasiva para lograr que la tripulación devuelva al agua sus capturas. A esa moral de la compasión puesta en boca de una mujer se resiste el hábito de los hombres, que si finalmente ceden a la petición de Julia, lo hacen menos por convencimiento moral que por respeto a la autoridad de ésta.

No es casual que Rousseau haya elegido la voz de una mujer para denunciar a través de ella el desprecio de los hombres por el sufrimiento de los animales. Esta elección está estrechamente emparentada con la identidad que Rousseau asigna a la mujer, y entre cuyos rasgos más sobresalientes destacan su vocación por lo doméstico y las tareas del cuidado y de la atención derivadas de su capacidad reproductora[104]. Rousseau indicó el origen histórico de esta identidad en un momento avanzado del estado de naturaleza, cuando las nuevas necesidades trajeron consigo la división sexual del trabajo. Como ya vimos, la mujer se dedicó desde entonces al cuidado de la choza y de los hijos mientras el hombre iba en busca de la subsistencia común. Este reparto de las tareas decidió la suerte de la mujer, que

---

[102] *Contrat social,* OC, III, p. 394.
[103] *La nouvelle Héloïse,* OC, II, p. 515 (traducción y cursiva nuestras).
[104] C. Amorós, *Tiempo de feminismo,* Madrid, Cátedra, 1997, p. 270.

en lo sucesivo quedaría subordinada a la dependencia del varón. Autoras como Carol Pateman o Rosa Cobo han advertido en esta característica adscriptiva de la mujer un paso ilegítimo e ideológico del *es* al *debe* y, en consecuencia, una "quiebra de los principios ideológicos y morales sobre los que reposa el pensamiento de Rousseau"[105]. El ginebrino, en efecto, no denunció la sujeción histórica del sexo femenino, sino que la legitimó tanto ética como políticamente alegando una presunta incapacidad de la mujer para ejercer junto con el varón la virtud de la justicia. Ciertamente, Rousseau relegó a las mujeres a una sujeción injusta contra la que la actitud de las feministas sólo puede parecernos irreprochable. Sin embargo, el ideal de feminidad propuesto por Jean Jacques reúne ciertos valores de extraordinario interés para la ética ambiental, tales como el cuidado y la compasión.

Andrew Dobson, por ejemplo, insiste en la necesidad de integrar este tipo de valores dentro de un nuevo modelo de ciudadanía, la ciudadanía ecológica, que sin abdicar de aquellos deberes de naturaleza recíproca y contractual del hombre con el hombre, asuma también aquellos otros deberes de naturaleza no recíproca del hombre con las otras especies (y con las generaciones futuras). "El deber fundamental del ciudadano ecológico –dice Dobson– es actuar con cuidado y compasión hacia los desconocidos y distantes (humanos y también no humanos) tanto en el espacio como en el tiempo"[106]; y algo más adelante añade enfáticamente: "el cuidado es, naturalmente, una actividad vinculada al género, y la tarea de la ciudadanía ecológica sería retomar dicha actividad y quitarle todo sesgo de género: reclamarla como una virtud de la ciudadanía y no de uno de sus géneros"[107].

Dobson construye su modelo de ciudadanía ecológica en oposición a la "tradición cívica clásica", y de una forma más concreta, en oposición explícita a la "idea rousseauniana y jacobina según la cual la sociedad civil (las familias, las asociaciones, etc.) constituye una amenaza para la ciudadanía"[108]. Sin embargo, y aun cuando aceptemos con Dobson que su propuesta de ciudadanía se encuentra en los antípodas de la de Rousseau, no por eso debemos concluir que este último despreciara los deberes que promueve el primero, o que por habérselos adjudicado a la mujer les concediese una importancia

[105] R. Cobo, *op. cit.,* p. 90.
[106] A. Dobson, «Ciudadanía ecológica: ¿Una influencia desestabilizadora?», *Isegoría,* Madrid, n°24, 2001, pp. 167-187, cita en p. 172, trad. de Carmen Velayos Castelo.
[107] *Ibídem,* p. 173.
[108] *Ibídem,* p. 174.

menor. Si Rousseau no incluyó el cuidado y la compasión entre los deberes específicos del ciudadano, sí los incluyó en cambio entre los deberes de humanidad. Cabe formular otra objeción, a saber: que el reconocimiento del cuidado y de la compasión como deberes de humanidad es insuficiente, ya que en la obra política de Rousseau el ciudadano predomina sobre el hombre, y el Estado sobre cualquier instancia supraestatal. Así al menos parece creerlo el propio Dobson, para quien el triunfo de la ciudadanía ecológica exige rechazar la "idea rousseauniana de que la relación entre el individuo y el Estado es la más importante"[109]. A nuestro juicio, esta interpretación del pensamiento de Rousseau es cuando menos discutible, y autores como Hochart o Todorov la han rechazado enérgicamente. Para Hochart, Rousseau habría elogiado el cosmopolitismo y repudiado las "barreras imaginarias que fraccionan la verdadera sociedad, que es la del género humano"[110]. Todorov opina lo mismo, y asegura que en el dilema entre el hombre y el ciudadano Rousseau sacó la conclusión de que había que colocar al primero por encima del segundo[111]. Por supuesto, no se trata de exponer aquí las razones de las que Hochart y Todorov se valen para llegar a esta conclusión, y mucho menos pretendemos dar el asunto por zanjado[112]. Nuestra intención es más bien mostrar que sobre este punto hay división de opiniones, lo que sugiere que en la obra del ginebrino existe un componente de tensión entre ambas posturas.

En cualquier caso, parece haber sido una lectura excesivamente politizada y demasiado centrada en el contenido de *El Contrato Social* la responsable de que la ética del medio haya marginado el pensamiento de Rousseau o sólo haya acudido a él

[109] *Ibídem,* p. 178.

[110] P. Hochart, «Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre», en *Presencia de Rousseau,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, pp. 103-131, cita en p. 120, trad. de Carlos López Iglesias.

[111] Cfr. T. Todorov, *op. cit.,* p. 47.

[112] Una postura que resume muy bien nuestra neutralidad y que parece además perfectamente coherente con la dialéctica de Rousseau es la del propio Todorov, quien antes de llegar a una conclusión definitiva en defensa del cosmopolitismo, mostró la forma más adecuada de entender a Rousseau en este punto. "En realidad –dice el filósofo búlgaro–, Rousseau nunca renegó de su apego por las principios universalistas. Lo que hace, en cambio, es colocarse de forma sucesiva en cada uno de ambos enfoques, el del ciudadano y el del individuo [...], y describir sus distintas características. Cuando acerca del menosprecio a los extranjeros dice 'que este inconveniente es inevitable pero poco importante', el que habla no es Rousseau: es el ciudadano; cuando [...] califica como 'sana idea' el universalismo, es el individuo. En esto no hay ninguna contradicción" [*Ibídem*].

como evocador poético y sentimental de un paraíso perdido. Existiera o no este paraíso poco importa, lo importante es que los miembros de la comunidad que lo formaban pertenecen a la realidad, y que Rousseau se interesó vivamente por ellos. El personaje de Julia refleja una parte de ese interés, la parte que afecta a la sensibilidad y a la emoción humanas. A ese interés espontáneo Rousseau sumó un interés consciente; al nivel básico de nuestras emociones morales, Rousseau añadió el nivel filosófico de la reflexión ética. No se conformó con preocuparse por los seres sensibles; se ocupó también de ellos y dedujo de su sensibilidad el deber nuestro de no dañarlos y el derecho suyo de no ser maltratados inútilmente. La comunidad de los seres sensibles de la que el hombre renegó al salir del estado de naturaleza, queda restituida por Rousseau en la forma de una comunidad moral en la que la pérdida del vínculo originario es sustituida por una conducta responsable basada en las virtudes del cuidado y de la compasión. Si esta nueva comunidad no es tan favorable para los intereses de sus miembros como lo fue –o como pudo haberlo sido– la vieja comunidad del estado de naturaleza, se debe a que aquélla es mucho menos una comunidad real que una demanda de la razón obstaculizada a la vez por nuestra ignorancia alevosa, nuestro amor propio y nuestros hábitos crueles.

Los hábitos del siglo XVIII no dejaban lugar a dudas sobre la escasa sensibilidad de sus protagonistas. La prueba más sobrecogedora de ello es la vivisección, un refinado método de tortura por el que los científicos de la época demostraron tanto entusiasmo como falta de escrúpulo, y respecto del que Rousseau sostuvo una opinión que más tarde sería catalogada por la clase médica como el síntoma inequívoco de una patología femenina[113]. Pero además de estos experimentos practicados en las academias y universidades de toda Europa, proliferaban por el continente todo tipo de espectáculos en los que los animales eran humillados y torturados para regocijo y diversión de los asistentes. Una de las víctimas preferidas era el toro, contra el que el europeo llevó a la práctica las formas más ostentosas de sevicia y brutalidad. Entre ellas ocupan un lugar destacado las corridas de toros. Rousseau las conocía. Un comentario de sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* nos permite introducir esta observación.

Rousseau redactó sus consideraciones a instancias de Wielhorski, un conde polaco preocupado por su patria y que veía en el autor de *El Contrato Social* al único hombre capaz de legislar para sus compatriotas. La tarea no era fácil. Polonia se encontraba entonces en

[113] Cfr. A. E. Charlton, «las mujeres y los animales», *Teorema,* Valencia, vol. XVIII, n°3, 1999, pp. 103-115, cita en p. 104.

el "máximo de sus desgracias y de su anarquía"[114]. La fórmula que Rousseau propuso estaba inspirada sin embargo por una inteligente sencillez: "Introducir de tal modo la república en los corazones de los polacos que subsista para siempre, aun contra los esfuerzos de los opresores"[115]. Para llevar a efecto esta disposición, Rousseau apeló a las costumbres, pero sólo a aquéllas capaces de reanimar el sentimiento patrio y de restituir el vigor perdido. Las costumbres frívolas de París, el teatro y la ópera, debían abolirse[116], así como cualquier otro espectáculo que afeminase a los hombres y que los distrajera de los deberes para con su patria. En su lugar, Rousseau proponía espectáculos al aire libre, e instaba a los polacos a restablecer sus antiguos circos para que los jóvenes pudieran exhibir su fuerza y su destreza y aspirar al triunfo del honor. Los héroes de Homero se habían servido de estas virtudes para convencer a los aqueos de su aptitud para dirigirlos, y Rousseau acudía a este ejemplo con el fin de animar a Polonia a poner en práctica los espectáculos que las promoviesen. A la indudable retórica de este ejemplo extraído de la literatura, Rousseau quiso añadir un segundo ejemplo extraído esta vez del pueblo español y de una de sus principales señas de identidad. Con la mirada seguramente puesta en las antiguas hazañas de los tercios españoles, Rousseau escribía: "Los combates de toros han contribuido no poco ha mantener un cierto vigor en la nación española"[117]. Esto fue todo lo que dijo sobre el espectáculo taurino, por lo que resulta imposible saber si lo conocía con detalle o si sólo tenía de él una idea vaga. En todo caso, debía estar informado de su crueldad, y sorprende que a pesar de ello lo utilizara como ejemplo instructivo para Polonia. Por supuesto, Rousseau no pretendía que el pueblo polaco asimilase estos combates a sus costumbres. Rousseau era partidario de que cada nación tuviese sus propias costumbres, evitando todo tipo de injerencias o de novedades procedentes del exterior. Cuando d'Alembert propuso el establecimiento de un teatro en la república de Ginebra, Rousseau se sintió agraviado, protestó, y entró con ardor en la defensa de las costumbres de su patria. Rousseau temía el afrancesamiento de su ciudad natal pero, como dice Carracedo, temía sobre todo las aspiraciones homogeneizadoras del círculo ilustrado[118]. En el asunto de Polonia el temor era aún mayor. Polonia se encontraba asediada por las potencias vecinas, y el único modo de enfrentar esta amenaza consistía en alentar los sentimientos

[114] *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* OC, III, p. 954.
[115] *Ibídem,* p. 959.
[116] Cfr. *Ibídem,* p. 962.
[117] *Ibídem,* p. 963.
[118] Rubio Carracedo, «Prólogo» a la *Carta a d'Alembert,* de J. J. Rousseau, Madrid, Tecnos, 1994, p. XII, trad. de Quintín Calle Carabias.

patrióticos. Quizás los combates de toros hubieran dado a los polacos ocasión de demostrar su gallardía y su valor, pero la temeridad de plantarse ante una bestia con un trapo y una espada pertenecía al genio de los españoles, y Polonia debía tener el suyo propio. Parte de este genio lo encontraba Rousseau en los circos, de ahí su deseo de que éstos se restableciesen. Pedía, no obstante, que se introdujera en ellos una modificación: "sustituir los antiguos combates por ejercicios *menos crueles* en los que sin embargo la fuerza y la destreza tomarían parte"[119].

Rousseau no deseaba convertir la crueldad en espectáculo, ni estaba de acuerdo con que las tradiciones que la habían fomentado se restablecieran íntegramente. La parte que Rousseau aprobaba de los circos era aquélla que ejercitaba a los hombres para la defensa de su patria, aquélla que les inspiraba el ardor necesario para engrosar las filas de los ejércitos. Probablemente fue ésta la intención con la que Rousseau introdujo el ejemplo de los combates de toros, aunque sería precipitado concluir que los censuraba, al menos de un modo absoluto. Si Rousseau promovía el restablecimiento de los circos polacos con tal de que hubiera en ellos menos crueldad, es posible que en el caso español su exigencia hubiera sido la misma. Cabe también otra opción: que puesto que los combates de toros habían "contribuido no poco a mantener un cierto vigor en la nación española", tal vez fuera ésta condición suficiente para justificar el espectáculo.

La razón que nos impide descartar esta posibilidad, y que incluso nos obliga a considerarla seriamente, tiene que ver con la opinión que Rousseau tenía de la caza, y que expone con cierto detalle en el libro IV de *Emilio*. El alumno ha dejado de ser un niño; ya es capaz de razonar por sí solo y cuenta con las primeras ideas morales. Ha llegado la hora de que su preceptor lo trate como a un hombre, y de que lo instruya sobre el sexo y el amor de la forma debida. Antes es necesario aplacar sus deseos, buscarle un derivativo que lo distraiga y que aparte de él la tentación del vicio. El preceptor debe ganar tiempo, mantenerlo ocupado de forma que Emilio apenas repare en su incipiente sensualidad. Naturalmente, la primera medida consistirá en impedir que Emilio elija entre sus distracciones el hábito de reunirse con las mujeres; después se le buscará una ocupación, pero una ocupación que no se vuelva rutina y que le interese por su novedad, "una ocupación por la que se apasioné y a la que se entregue por entero"[120]. Rousseau piensa en la agricultura, pero la

[119] *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* OC, III, p. 964 (cursiva nuestra).
[120] *Émile,* OC, IV, p. 644.

descarta; Emilio tiene un oficio, pero no es suficiente. La ocupación que interese al joven debe ser tal que le obligue a poner en ella la mente y el cuerpo, y que a ser posible endurezca su corazón hasta cierto punto.

> Y lo único que en mi opinión reúne todas estas condiciones es la caza. Si alguna vez la caza es un placer inocente, si alguna vez conviene al hombre, ahora es cuando necesitamos recurrir a ella [...]. La caza *endurece* el corazón tanto como el cuerpo; *acostumbra a la sangre, a la crueldad* [...]. No quiero que toda la juventud de Emilio se pase matando animales, *ni pretendo siquiera justificar en conjunto esta feroz pasión;* me basta con que sirva lo suficiente para atajar una pasión más peligrosa, a fin de hacerme escuchar con sangre fría cuando hable de ella, y darme tiempo a describirla sin excitarle[121].

Rousseau no defiende la caza como una actividad buena en sí misma. Ninguna actividad que burle el sentimiento natural de la piedad podría serlo para Rousseau, y la caza "acostumbra a la sangre, a la crueldad". La ley natural había dictado al salvaje el deber de no hacer daño, y el salvaje no mató mientras pudo abstenerse de hacerlo. Sólo cuando las condiciones de existencia se endurecieron acudió a las destrezas de la caza y de la pesca. Entonces había que elegir entre la vida de un ser sensible y la vida propia, y el salvaje se dio la preferencia a sí mismo tal y como prescribía la ley natural. La caza difícilmente hubiera podido responder a otro interés, y mucho menos al interés de reprimir unos sentimientos que el hombre aún no conocía. El salvaje, en efecto, sólo conocía la parte física del amor. Incapaz aún de concebir ideas morales y todavía errante por los bosques, su elección de la hembra estaba determinada por el juego inocente de la ocasión y del instinto. La situación ha cambiado radicalmente en el estado de sociedad. A la parte física del amor se ha unido la parte moral; la elección de la hembra está ahora precedida por un preámbulo de comparaciones y de ideas morales. El hombre elige, pero también prefiere y excluye, y sus preferencias y exclusiones dan lugar a todo tipo de pasiones inmoderadas de las que el salvaje de los bosques se encontraba a salvo, y contra las que el preceptor trata de prevenir a su discípulo. A fin de "retener este ardor impetuoso que tan a menudo lo hace funesto para los hombres"[122], Emilio será aleccionado de una forma franca y clara. Pero para que los razonamientos del preceptor provoquen en Emilio el efecto deseado, aquél deberá elegir el momento propicio antes de que sea demasiado tarde.

---

[121] *Ibídem,* pp. 644-645 (cursiva nuestra).
[122] *Discours sur l'origine de l'inégalité,* OC, III, p. 158.

El preceptor debe aguardar a que en el corazón de Emilio se insinúen los primeros indicios de este sufrimiento nuevo, pero no tanto que termine sucumbiendo a la tentación; debe aprovechar este intervalo, pero prepararlo de forma que Emilio atienda a sus explicaciones sin que su imaginación lo excite y lo arrastre. Sólo una ocupación capaz de invertir la inclinación de sus sentimientos haría provechosas las lecciones del preceptor, y esa ocupación sólo puede ser la caza. "Se ha hecho a Diana enemiga del amor –escribe en *Emilio*–, y la alegoría es muy justa".[123]. Rousseau no promueve la caza, sólo recurre a ella temporalmente. Si no hubiera motivo para temer esa otra "pasión más peligrosa", la caza perdería su valor de recurso y Rousseau, que sólo la justificaba parcialmente, la habría censurado en su totalidad. Pues bien, aunque la caza y los combates de toros sólo tienen en común las escenas de crueldad que propician, Rousseau no deja de ver en sendas actividades un componente común que parece justificarlas en cierto modo: la caza previene el tumulto y los desordenes del amor; los combates de toros impiden que un pueblo sucumba a la molicie. En ambos prevalece el interés del hombre sobre el interés del animal; en ambos la persecución de un cierto fin humano justifica la matanza y el sufrimiento de multitud de seres sensibles.

No cabe ninguna duda de que Rousseau respetó el interés de los animales en no sufrir, de que pretendió proteger ese interés suyo mediante el reconocimiento del derecho correspondiente, y de que intentó incluso durante su vida dar ejemplo de la clase de conducta a la que este derecho le obligaba. Lo hemos visto triste ante el espectáculo de un ciervo herido, solícito con sus perros, afectuoso con las abejas y las palomas de las Charmettes, bienhechor con las golondrinas de Monquin; hemos visto a los personajes de su imaginación impregnados de la misma sensibilidad: a Emilio sin el menor ánimo de inquietar a los animales, a Julia predicando la moral del sentimiento, y al salvaje de los bosques incapaz de hacer daño o de matar salvo en defensa propia. A juzgar por su vida y por la vida ficticia de sus personajes, Rousseau fue un defensor de la naturaleza sensible. Sin embargo, justificó la caza, y esta justificación (aplicable igualmente a los combates de toros) exige que nos hagamos una última reflexión.

Rousseau, en efecto, reconoció al ser sensible el derecho de no ser maltratado inútilmente. Ahora bien, ¿consiguió con ello una protección suficiente de sus intereses? De otro modo, ¿consiguió que el interés del animal en no sufrir quedase conveniente o satisfactoriamente resguardado de los intereses del hombre? Por lo

[123] *Émile,* OC, IV, p. 644.

que se desprende de su conducta, parece indudable que abrigaba esta intención pero, siquiera sea a regañadientes, no es menos cierto que justificó la caza, y que el argumento que utilizó para su defensa podría ser utilizado como un recurso para justificar cualquier otra actividad análoga. Desde luego, no parece que estuviera en el ánimo de Rousseau recurrir a este argumento sistemáticamente. Aún así, no se trata tanto de ponderar su buena voluntad como la eficacia de su propuesta, y la justificación de la caza sienta un precedente que pone al descubierto toda su debilidad: i) al aprobar la caza no cree *vulnerar* el derecho del ser sensible, sino *anularlo;* el interés del hombre legitima la práctica que lo promueve; ii) esta prelación, que consiste en anteponer el interés del hombre al interés del animal no humano, es admitida por Rousseau de forma explícita sólo en el caso de la caza; iii) ahora bien, sentado este precedente, no hay ningún motivo por el que esta prelación no pueda ser legítimamente interpuesta en casos paralelos, iv) en consecuencia, el interés del ser sensible en no sufrir quedaría tan desprotegido como antes de que Rousseau le hubiera concedido el derecho de no ser maltratado inútilmente.

Esta consecuencia, seguramente inadvertida por Rousseau, descubre un defecto de su reflexión ética, ya que vuelve inane el derecho de no ser maltratado inútilmente. La eficacia de su propuesta queda limitada a los casos en los que el interés del ser sensible no está amenazado por ninguna práctica humana y, por tanto, a aquellos casos que son irrelevantes para toda ética que se pregunte por las consecuencias de nuestra actividad sobre la naturaleza.

Capítulo tercero
Interés de la naturaleza vegetal

3.1. La botánica: última afición de Jean Jacques

El 11 de noviembre de 1774 un Jean Jacques sexagenario escribe a su amigo Malesherbes: "me tienta la idea de dedicarme a la botánica [...]. Es la verdadera diversión de un solitario que se pasea y que ya no desea pensar en nada. Nunca concibo una idea virtuosa y útil sin que vea a mi lado la horca o el cadalso. Espero que con Linneo en el bolsillo y heno en la cabeza no se me detenga"[124]. Rousseau escribe desde Môtiers, cantón dependiente del principado de Neuchâtel y a donde había llegado dos años antes huyendo de la justicia francesa. Fiel a su costumbre, y a pesar de sentirse enfermo y débil, emprende largas caminatas por los alrededores. La contemplación de la naturaleza es un estímulo suficiente, y la cordillera del Jura reúne aquel tipo de encantos que más conmueven su corazón. Rousseau contempla, pero la naturaleza es ahora algo más que un recreo ocioso y que un lugar donde sentirse a salvo. En el extremo de sus mayores miserias, los valles y las montañas del Jura exhalan una belleza nueva para sus ojos: ha descubierto la botánica, o lo que es lo mismo para él, ha descubierto la belleza de la naturaleza en sus detalles. La afición a la botánica comenzó tarde en la vida de Rousseau. La idea equivocada que había arrastrado de esta ciencia

[124] *C. C.,* XXII, p. 44 (traducción nuestra).

durante años, y a cuya formación habían contribuido decisivamente algunos recuerdos de su juventud, explican que no se decidiera por su estudio hasta la edad senil.

Con veinte años, Rousseau vive en Chambéry en compañía de Mme de Warens y de un criado de ésta llamado Claude Anet, joven aficionado a la botánica que había pasado su infancia herborizando en las montañas del Jura. Jean Jacques siente a veces la tentación de subir con él a las montañas, pero desestima esta idea al observar el uso que Mme de Warens hace de las plantas recogidas.

> No teniendo la menor idea de la botánica –recuerda en las *Confesiones*– la miraba con una especie de menosprecio y de repugnancia, no pareciéndome más que un estudio de boticario. Mamá [Mme de Warens] no se servía de él para otra cosa, porque le gustaba la farmacia; no buscaba más que las plantas usuales para componer sus específicos[125].

Dos años más tarde, Mme de Warens concibe el proyecto de establecer un "jardín real de plantas"[126]; Chambéry se encuentra en medio de los Alpes, lo que parece asegurar el éxito de la iniciativa. Sin embargo, el proyecto se desbarata inesperadamente antes incluso de proponérselo a la corte. Claude Anet, a quien Mme de Warens había designado como encargado del futuro jardín enferma de pleuresía después de una herborización. Mme de Warens intenta restablecer su salud probando con genepí, planta que Anet acababa de traer de las montañas y específico precisamente de esta enfermedad, pero Anet muere al cabo de cinco días. Seguramente, el recuerdo de la muerte de su "amigo más fiel"[127] influyó también en su desprecio por la botánica, o al menos por esa parte de la botánica que Rousseau veía entonces como aquello en lo que parecía consistir todo el interés de esta ciencia. A pesar de las virtudes milagrosas que los hombres creían ver en las plantas, éstas no habían servido para curar a Anet; la sabiduría popular constituía un prejuicio y la botánica, que sólo buscaba propiedades terapéuticas en el tratamiento de los principios químicos de las plantas, no podía ser más que un empeño ridículo sostenido con ostentación. Cuatro años más tarde, una excursión por los alrededores de las Charmettes abrirá los ojos de Rousseau a la parte más amable de esta ciencia. Después de almorzar en casa de un campesino, Jean Jacques y Mme de Warens eligen una sombra para descansar. Jean Jacques se aleja un momento y vuelve con unas flores para su compañera de excursión. Fue entonces, dice, cuando Mme de Warens "me hizo observar mil cosas curiosas que me

[125] *Confessions,* OC, I, p. 180.
[126] *Ibídem,* p. 203.
[127] *Ibídem,* p. 205.

complacieron mucho, y debían infundirme gusto por la botánica: pero aún no había llegado el momento de dedicarme a ella todavía"[128].

Este recuerdo es el último que Rousseau dedica a la botánica durante el tiempo de su juventud. Un intervalo aproximado de veinticinco años transcurrirá desde entonces hasta su estancia en Môtiers. Rousseau conoce aquí a d'Ivernois, a du Peyrou, a Gagnebin, hombres dedicados a la botánica con quienes seguramente creyó estar reviviendo el recuerdo imborrable de las Charmettes. La botánica, pues, volvía a tentarle, pero en esta ocasión con un poder de seducción al que no podrá resistirse. Con admirable tesón, Rousseau se aplica al estudio de las plantas y confecciona su primer herbario. Sin embargo, se confiesa aún un ignorante en la materia. "Daría cualquier cosa en el mundo por saber botánica –escribe a la condesa de Boufflers en agosto de 1764–; es la verdadera ocupación de un cuerpo ambulante y de un espíritu perezoso; no dejaría de cometer la locura de aprenderla si supiera por donde empezar"[129].

Con el fin del buen tiempo y las primeras nieves, Rousseau se ve obligado a renunciar a las montañas. No le importa. Parte de los tesoros vegetales de los Alpes ocupan un lugar en su herbario, y sus amigos le han proporcionado algunos libros de botánica que lee y estudia apasionadamente, entre ellos el *Sistema Naturae* de Linneo, autor por el que enseguida mostrará su preferencia. Vuelve el verano, y ya lo vemos de nuevo tendido sobre la hierba, esta vez en la Ferrière, a donde se ha trasladado temporalmente animado por la idea de conocer nuevas especies en compañía del sabio Gagnebin. Regresa a Môtiers, pero hostigado por el odio de los aldeanos y de los altos estamentos, abandona su casa y busca la tranquilidad en la isla de Saint-Pierre. Allí se encuentra a su gusto, sin importunos que lo asedien a cada instante. Está firmemente dispuesto a pasar el resto de su vida en ese retiro delicioso; desea que lo confinen allí para siempre, que lo olviden de una vez por todas, que le prohíban si es preciso "toda especie de comunicación con la *tierra firme*"[130]. En el estrecho círculo de agua que rodea el islote Rousseau quiere ver la infinitud de un océano[131]. Los múltiples encantos vegetales que encierra la isla le son suficientes, y a ellos desea dedicarse por entero. "Dicen que un alemán ha hecho un libro sobre la corteza de un limón; yo habría hecho uno sobre cada grama de los prados, sobre cada musgo de los bosques, sobre cada liquen que tapiza las rocas; no

[128] *Ibídem,* p. 245.
[129] *C. C.,* XXII, p. 215.
[130] *Rêveries,* OC, I, p. 1041.
[131] Cfr. *Confessions,* OC, I, p. 644: "Hubiera querido que aquel lago fuese el océano".

quería, en fin, dejar una brizna de hierba, un átomo sin que fuera ampliamente descrito"[132]. Quería elaborar un inventario de la flora de la isla al que pretendía llamar *Flora petrinsularis* pero, a pesar de sus deseos, ni aquel islote era un continente, ni el agua que paraba en sus orillas el agua de un océano infinito, con lo que la *Flora petrinsularis* ni siquiera fue esbozada. El consejo de Berna ordenaba su expulsión un mes y medio después de haberse instalado en la isla.

Creyéndose perseguido en todo el continente europeo, Rousseau accede finalmente a marchar a Inglaterra, donde Hume le ha prometido su hospitalidad. El filósofo de Edimburgo emprende las diligencias y en marzo de 1766 le consigue casa en Wooton, a unas cincuenta leguas de Londres. El invierno cubre el campo de nieve, lo que no es obstáculo para que Jean Jacques pasee envuelto en su hopalanda bajo la arboleda blanca que abriga el valle. Las jornadas son tranquilas, aunque se avecinan días de tempestad. Rousseau tiene un presentimiento que le inquieta, teme ser víctima de una confabulación en la que implica a Hume y a los filósofos de París. Por suerte, tiene la botánica, los libros que le ha hecho llegar du Peyrou y una nueva amiga, la duquesa de Pórtland, con quien se entretiene recogiendo hierbas que no conoce y que colecciona en sus queridos herbarios. A punto de enloquecer y agotado por el tormento, Rousseau piensa en huir de Inglaterra, y en mayo de 1767 embarca en el puerto de Dover rumbo hacia Calais. De nuevo en tierra firme, el príncipe de Conti lo pone fuera de peligro en el castillo de Trye, a sólo un paso de Normandía. Reanuda la redacción de las *Confesiones,* que había iniciado en Inglaterra, y herboriza por los alrededores del castillo. En la primavera del siguiente año recibe de un joven de Montpellier un herbario de plantas exóticas. El regalo le sorprende por venir de manos de un desconocido, pero sobre todo por la extraordinaria belleza e inmejorable presentación de las muestras, repartidas en diez grandes cartones. El mismo día de su partida hacia Lyon, Rousseau le comunica su sorpresa a du Peyrou. Un herbario de casi dos mil especímenes no es fácil de trasladar, pero Rousseau ha encargado hacer una caja a la medida. "Este [herbario] será en adelante mi única biblioteca y, con tal que no se me despoje de este goce, desafío a los hombres a volverme desgraciado a partir de ahora"[133].

Llegó a Lyon el 18 de junio de 1768, sin más equipaje que su herbario y los libros de botánica. La abrumadora soledad en la que vive desde hace tiempo se interrumpe agradablemente el 7 de julio, fecha en que emprende una herborización en compañía de unos

[132] *Ibídem,* p. 1043.
[133] *C. C.,* XXXV, p. 307 (traducción nuestra).

botánicos lyonenses. Lyon pertenece a la jurisdicción del parlamento de París, lo que aconseja un traslado casi inmediato. El 13 de Julio está en Grenoble, donde reanuda sus paseos botánicos en compañía de Bovier, su "guarda de vista"[134]. En uno de estos paseos recordado en las *Ensoñaciones,* Rousseau se detiene ante unos espinos amarillos de los que picotea algunas ricas granas para refrescarse. Un amigo de Bovier se percata: "«–¡Eh, señor!¿qué hacéis?¿Ignoráis que esa fruta envenena? [...]»[135]. Más perplejo que asustado Rousseau deja de comer, pero no siente la menor molestia en el resto de la jornada, como tampoco al día siguiente. "Estaba persuadido, como lo estoy aún, de que toda producción agradable al gusto no puede ser perjudicial para el cuerpo o, al menos, sólo lo es por su exceso"[136].

Después de Lyon y Grenoble, Rousseau pasa una temporada en Bourgoin. En lo más profundo de su abatimiento piensa no obstante en establecerse en algún lugar lejano que lo salve para siempre de las acechanzas de sus perseguidores. Grecia, Chipre e incluso la isla de Menorca se disputan su elección. Al final se conforma con establecerse en Monquin, también en la región de los Alpes. Nada podía convenir más a su estado que el estudio de las plantas; ninguna otra cosa podría tranquilizar mejor su imaginación delirante. Su relación con la botánica ha llegado aquí a su punto más álgido. "La botánica me domina –escribe a du Peyrou– herborizaré, querido amigo hasta la muerte y más allá; pues si hay flores en los Campos Elíseos, haré con ellas coronas para los hombres verdaderos, francos y rectos, y para aquéllos a quienes habría merecido encontrar sobre la tierra"[137]. Como no podía agacharse por culpa de una hinchazón en el estómago, inspeccionaba "los líquenes y los musgos en los troncos de los árboles"; como se sentía morir y aún vivía, aseguraba que "debía su vida a las plantas"[138]. En sus primeros meses en Monquin todo giraba con maravilloso encanto en torno al espectáculo de la naturaleza, sus herbarios y su biblioteca de botánica, cada vez más completa merced a los envíos de sus amigos y corresponsales. Lo único que le aflige de este estudio es el fárrago de la nomenclatura, pero no se desespera. Sin embargo, confiesa a su editor su decisión de renunciar a la botánica. "Renuncio a ella a partir de ahora por múltiples razones, pero sobre todo porque siento que me absorbe por completo, que me relaja el corazón, me ata demasiado a la vida ociosa y solitaria, y me impide cumplir con los deberes

[134] *Rêveries,* OC, I, p. 1072.
[135] *Ibídem.*
[136] *Ibídem.*
[137] *C. C.,* XXXVII, p. 61 (traducción nuestra).
[138] *C. C.,* XXXVII, p. 38 (traducción nuestra).

indispensables que no puedo abandonar sin faltarme a mí mismo"[139]. En este último artículo Rousseau parece hacer una referencia implícita a su intención de volver a ocuparse de las *Confesiones.* Quería regresar a París en un intento desesperado de proclamar su inocencia, y con esa obra pretendía ganar el proceso que se había levantado contra él. Probablemente fue en Monquin donde concluyó su redacción. Si fue así, es probable que las últimas páginas reanimasen en él el gusto por la botánica, ya que en ellas escribía sobre su estancia en Môtiers y en la isla de Saint-Pierre. En todo caso, lo cierto es que camino de París Rousseau no paró de herborizar, y que una de las primeras cosas que hizo después de instalarse en la *rue* Platière fue visitar el Jardín del Rey[140].

Rousseau ha recuperado por fin el valor; sabe cuál es la verdad de su vida, conoce muy bien todas las imposturas que soportan sus años y no tiene duda de que es en París donde debe emprender su defensa. Con el manuscrito de las *Confesiones* por todo recurso, convoca a todo el que desee conocer su verdad. Para que todos sepan quién ha sido y por quién le han tomado, para que aprendan la diferencia entre lo uno y lo otro, les lee durante horas el relato interminable de su defensa. Arranca algunas lágrimas, pero los que le escuchan son sobre todo hombres ociosos con escasa sensibilidad para conmoverse con las miserias ajenas. Además hay hombres y mujeres cuya reputación está en peligro, porque Rousseau no omite los nombres de sus enemigos y París está plagado de ellos. Una de las aludidas, Mme d'Epinay, hace valer su influencia, y las autoridades prohíben finalmente sus lecturas. Agotado este último recurso, Rousseau acude de nuevo al consuelo de la botánica. Se le ve varias veces en el Jardín del Rey, en los bosques de Montmorency y de Bolonia, en Trianon, en el prado de Saint-Gervais y en los caminos de Romanville. El sobrino del ilustre botánico, Bernard de Jussieu, le invita a acompañarle en sus paseos; también Bernardin de Saint-Pierre, una nueva compañía con quien recorre amigablemente los campos de los alrededores. "Con frecuencia –recuerda Bernardin de su amigo– observé sobre su frente una nube que se aclaraba a medida que salíamos de París y que se oscurecía a medida que nos acercábamos. Pero en cuanto estaba en el campo su rostro se volvía alegre y sereno"[141].

Después de varios años de aprendizaje y de alumno ocasional de maestros de botánica, Rousseau se siente por fin capaz de dar sus

[139] *C. C.,* XXXVII, p. 177 (traducción nuestra).
[140] Cfr. B. Gagnebin, *Notices bibliographiques* (*Les Confessions*), OC, I, p. 1888.
[141] B. de Saint-Pierre, *op. cit.,* p. 213.

propias lecciones, y el 22 de agosto de 1771 envía la primera de un total de ocho cartas didácticas a Mme Delessert, quien le ha pedido un favor para su hija Madelaine: "entretener su vivacidad y ejercitar su atención sobre objetos agradables y variados como las plantas"[142]. A la vez que escribe estas cartas para instrucción de su alumna, escribe a instancias de du Peyrou un *diccionario de términos usados en Botánica,* y confecciona pequeños herbarios que envía a sus amistades de forma gratuita. Este ejemplo un tanto novelesco de divulgación científica fracasa por el escaso entusiasmo que advierte en sus destinatarios, pero con su cesto y sus tijeras Rousseau no deja de herborizar para su propio goce durante los siete últimos años de su vida. Son éstos, sin duda, años de intensa actividad y de extraordinaria agitación en la vida del filósofo, quien además de atender con celo a sus distracciones más hermosas, retoma su antiguo oficio de copista de música, y escribe por encargo las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia,* y por iniciativa propia los *Diálogos* y las *Ensoñaciones.*

Rousseau salió por última vez de París el 20 de mayo de 1778; el marqués de Girardin, antiguo cliente suyo y lector entusiasta de *La nueva Eloísa,* acababa de ofrecerle alojamiento en el bosque de Ermenonville. Una carroza lo esperaba en Louvres. Rousseau se dirigió allí precipitadamente, tal vez porque estaba persuadido de que acudía al encuentro con sus ficciones. El delicioso murmullo de la floresta atrajo la atención de Jean Jacques, quien ordenó al cochero que detuviera la marcha de su carroza. Hizo el resto del camino a pie, bajo la fresca umbría de los tilos, los abedules, los álamos y las encinas. Aquel espectáculo formidable maravilló los sentidos de Rousseau, que súbitamente debió sentirse transportado al mundo que había imaginado para Julia y Saint-Preux. Girardin había heredado quince años antes de aquel último mes de mayo un vasto territorio de ciénaga y soledumbre; quince años más tarde ese vasto territorio aparecía adornado con sus mejores galas para recibir a Jean-Jacques. Allí pasó las últimas semanas de su vida, entretenido en confeccionar un modesto herbario con las plantas de los alrededores. Murió el 2 de julio de 1778. Dos días más tarde recibió sepultura en la isla de los álamos. Un cortejo de campesinos levantó sus antorchas al cielo de una noche clara tachonada de estrellas, un reflejo flameante alumbraba la serena paz del lago. Rousseau descansaba por fin en los brazos de la naturaleza.

[142] *Lettres sur la botanique,* OC, IV, p. 1151 (traducción nuestra).

3.2. Sentido íntimo de la botánica

Rousseau estaba convencido de haber nacido para el estudio de las plantas. Mostró este convencimiento en las *Confesiones,* y expuso las razones del mismo en distintos momentos desde su estancia en Môtiers hasta su última experiencia parisina. Aunque algunas de estas razones han sido brevemente enunciadas en el apartado anterior, es necesario volver a ellas a fin de tener una idea más exacta de su relación con el universo vegetal. Ahora bien, nuestro propósito quedaría mutilado de una parte significativa si nos conformásemos con elaborar una lista detallada de estas razones. Además de un gusto natural, la botánica fue también una pasión necesaria, y las razones que explican esta necesidad tienen poco que ver con las razones que determinaron su gusto.

El examen de estos dos tipos de razones importa en la medida en que nos permitirá apreciar la diversidad de valores que el individuo Jean Jacques encontraba en las plantas; valores, por supuesto, que estarán determinados tanto por el genio del propio Jean Jacques como por las circunstancias vitales correspondientes a los últimos años de su vida. Concluido este examen, y para finalizar, daremos paso en 3.3. al estudio del valor objetivo de la planta en la obra botánica de Rousseau.

3.2.1. Gusto natural por la botánica: pereza, paseo, soledad y salud

En el libro V de las *Confesiones* Rousseau declara: "no conozco otro estudio que mejor se avenga con mis naturales inclinaciones, que el de las plantas; y la vida que llevo en el campo de *diez años* a esta parte casi no es otra cosa que una continua herborización"[143]. Esta declaración fue hecha en el verano de 1766 en Wooton, sólo cuatro años más tarde de su establecimiento en Môtiers, lugar de su iniciación en la botánica. Sin embargo, Rousseau pretende remontar este momento seis años más atrás, lo que nos obliga a buscar una explicación. Podría pensarse en primer lugar que la equivocación ha sido nuestra, es decir, que la botánica ya era practicada por Rousseau mucho antes de su llegada a Môtiers. Sin embargo, esta explicación parece muy poco probable por dos razones. En primer lugar, porque autores interesados en este detalle biográfico como Roger de Vimorin, Bernard Gagnebin o Jean Guéheeno coinciden en la elección de Môtiers como lugar de su

[143] *Confessions,* OC, I, p. 180 (cursiva nuestra).

iniciación; y además, porque el propio Rousseau nos hace esta confidencia en sus obras biográficas[144]. Otra explicación quizá más convincente es la de que la equivocación haya sido del propio Rousseau, en cuyo caso la edición crítica de las *Confesiones* habría debido advertirnos de ello. Sin embargo, ni Marcel Raymond ni Bernard Gagnebin lo hacen, lo que nos sugiere una tercera explicación.

Diez años antes de llegar a Inglaterra, en la primavera de 1756, Rousseau traslada sus pertenencias de París al Eremitorio, una casa de campo situada en las inmediaciones del bosque de Montmorency. Instalado en su nueva residencia, Jean Jacques se dispone a reanudar la vida de la que París le había alejado, y a la que vuelve con la confianza de recuperar la felicidad. "Yo me sentía nacido para la vida retirada del campo, y fuera de ella me era imposible vivir dichoso"[145]. Rousseau está convencido de que su preferencia por la vida campestre es una preferencia natural arraigada en el fondo de su sensibilidad, que el campo es el lugar de realización de sus deseos y, en definitiva, el lugar de una aspiración inocente indicada por la naturaleza. Sobre esto no hay ninguna duda pero, ¿qué explica esta preferencia natural por el campo? Rousseau da sus razones y, como veremos, éstas son exactamente las mismas que determinaron su gusto por el estudio de las plantas.

1. El campo, en primer lugar, *invita a la pereza*, disposición apetecida por Rousseau y que en lo original de su vocabulario adopta diversas significaciones. Para Martial Guéroult, pereza significa en el lenguaje rousseauniano la contrapartida del dolor y de la necesidad, y evoca un estado de inacción característico de la vida del hombre salvaje[146]. Por supuesto, este estado de inacción deja lugar a cierto tipo de actividad[147], pero sólo a aquélla que no está provocada por los

[144] Cfr. p. ej. *Rêveries,* OC, I, p. 1060: "Ya viejo, había adquirido *el primer baño* [en la botánica] *en Suiza junto al doctor d'Ivernois*, y había herborizado durante mis viajes con ventura suficiente para disponer de un conocimiento pasable del reino vegetal" (texto ya citado). También en *Confessions,* OC, I, p. 631: "Después que hubo marchado, Montmollin dio nuevo impulso a sus manejos y el populacho ya no conoció freno alguno. Yo, sin embargo, seguía paseándome tranquilamente en medio de los gritos: y dando nuevo incentivo a mis paseos la afición a la botánica, que *iniciada junto al doctor d'Ivernois*, me hacía recorrer el país herborizando".

[145] *Confessions,* OC, I, p. 401.

[146] M. Guéroult, «Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte», en *Presencia de Rousseau,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, pp 141-162, cita en p. 147, trad. de Raquel Puszquin.

[147] Cfr. *Confessions,* OC, I, pp. 640: "El sosiego que yo deseo no es el de un haragán que permanece con los brazos cruzados en total inacción, y piensa

excitantes perniciosos de la necesidad y del dolor. Edna Kryger reconoce también esta acepción de la pereza, a la que define como "ese amor a la ociosidad que no repudia toda actividad, sino la actividad impuesta por un factor exterior"[148]. A esta acepción Kryger añade dos más: por un lado, Rousseau expresaría con su inclinación por la vida perezosa el deseo de "obrar conforme a su naturaleza"[149]; por el otro, "el deseo de la soledad"[150]. Beatriz Sierra reconoce su acuerdo con Kryger, e incluso enriquece el análisis de ésta con una observación de extraordinario interés. A juicio de Sierra, estas tres acepciones son complementarias y aparecen integradas en diversas fórmulas de Rousseau que asimilan la pereza a la libertad y a la felicidad. Libertad, felicidad y pereza serían así términos sinónimos con los que el ginebrino expresaría un único deseo: el de obrar solamente por voluntad propia y sin constreñimiento.

La pereza, tal como la concibe Rousseau, no tiene cabida más que en el campo. En su *primera carta a Malesherbes,* nos da la prueba inequívoca de esta ligazón. En esta carta se pregunta por la causa a la que debe el desagrado que experimenta en el trato con los hombres, y tras haber descartado como causas suficientes la misantropía que éstos le imputan, cierto resentimiento que les tiene y el fracaso en sus relaciones con ellos, escribe:

> Y, al fin, ¿cuál es la causa? Pues no es otra que ese *indomable espíritu de libertad* que nada ha podido vencer y ante el cual los hombres, la fortuna y la fama ni siquiera me dicen nada. Cierto es que *ese espíritu no me viene menos del orgullo que de la pereza*; pero ésta es increíble: todo la altera y los más nimios deberes de la vida civil se me hacen insoportables[151].

Luego si la vida civil no deja lugar a la pereza, ésta deberá buscarse en otra parte, en un lugar donde no haya más deberes que los de la propia conciencia, ni placer más razonable que el de dejarse llevar por la propia inclinación. Pues bien, el campo es el lugar de la

---

tanto como se mueve. Es a la vez la de un niño que se mueve sin cesar para no hacer nada y la de un viejo chocho que divaga, en tanto que sus brazos permanecen quietos. Me gusta ocuparme en hacer bagatelas, empezar mil cosas sin acabar ninguna, ir y venir a mi antojo, cambiar de proyecto a cada instante, seguir el vuelo de una mosca, querer descarnar una roca para ver lo que está debajo, emprender con ardor un trabajo de diez años y abandonarlo sin pesar a los diez minutos, malgastar el día entero sin orden ni concierto, y no seguir más que el capricho del momento".

[148] E. Kryger, *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercusions sur Kant,* Nizet, Paris, 1979, p. 105.

[149] *Ibídem.*

[150] *Ibídem,* p. 106.

[151] *Lettres a Malesherbes,* OC, I, p. 1132 (cursiva nuestra).

pereza, como "la botánica es el estudio de un ocioso y perezoso solitario"[152]. En efecto, las plantas están ahí, estáticas, carentes de voluntad; Rousseau puede aproximarse a ellas cuando le apetezca hacerlo, observarlas a su gusto y abandonarlas a discreción. No hay una voluntad ajena que anule o se imponga sobre la voluntad de Jean Jacques. Rousseau busca el entretenimiento de las plantas porque disfruta con ellas de una libertad sin coacción, ni física ni moral.

2. Otra razón que se une a la pereza en el gusto natural por el campo es *el paseo,* primer placer al que Rousseau se entrega una vez instalado en el bosque de Montmorency. En lugar de escribir en la sombra de su nuevo cuarto, Rousseau preferirá hacerlo *sub dio,* y para no olvidar sus pensamientos, llevará en su faltriquera un lápiz y un carné. Uno de los alicientes del paseo, indicado varias veces por Rousseau, es su extraño poder demiúrgico. El paseo, en efecto, actúa como un excitante de la capacidad creadora de Jean Jacques. "El andar –asegura en las *Confesiones*– tiene para mí algo que anima y aviva mis ideas: cuando estoy parado apenas puedo discurrir; es preciso que mi cuerpo esté en movimiento para que se mueva mi espíritu"[153]. Ahora bien, para que el cuerpo comunique su movimiento al alma es necesario que concurra otra circunstancia; que el paseo tenga lugar en el campo:

> La vista del campo, la sucesión de aspectos agradables, la grandeza del espacio [...], todo esto desata mi alma, me comunica mayor audacia para pensar, parece que me sumerge en la inmensidad de los seres para que los escoja, los combine, me los apropie a mi gusto, sin molestias ni temores[154].

Rousseau pasea para obtener del campo una dosis de inspiración, pero este propósito es sólo circunstancial y Rousseau puede prescindir de él sin que el paseo pierda interés. Para el ginebrino, el paseo explica el paseo. Pasear no es, al menos primariamente, un medio para un fin, ni lo es en el sentido que acaba de indicarse, ni lo es en cuanto que *forma de llegar a algún lugar.* Tampoco el viaje. Rousseau emprende muchos durante su vida, pero le incomoda saber que acaban: "refiriendo mis viajes soy lo mismo que cuando los hacía: no quisiera llegar nunca a su término"[155]. Al recordarlos, Rousseau cree emprenderlos de nuevo, pero la experiencia del recuerdo deja el mismo desencanto que la experiencia vivida. No en vano, la lógica del recuerdo exige repetir lo recordado. A pesar de eso, Rousseau se opone a entender el viaje como un ir de un lugar a

[152] *Rêveries,* OC, I, p. 1069.
[153] *Ibídem,* p. 162.
[154] *Ibídem.*
[155] *Ibídem,* p. 172.

otro, como una idea con valor perfectivo. Si Rousseau es sincero, los primeros viajes de su juventud ya fueron concebidos y vividos con el deseo romántico de que éstos no acabaran nunca[156].

Con frecuencia a lo largo de sus obras biográficas, Rousseau emplea los términos *deambular* y *vagar,* y llega a definir su gozo en el viaje como una "felicidad ambulante"[157]. Esto es revelador: Rousseau no pone la felicidad en el término del viaje, sino en su prolongación indefinida y voluntariamente decidida. He ahí la razón de que le disgusten los viajes de negocios y hechos en diligencia, y de que prefiera en cambio los hechos a pie y sin prisa[158]. "Me gusta andar tranquilamente y detenerme cuando me acomoda. La vida ambulante es la que mejor me conviene"[159]. Höffding acierta al reconocer a Jean Jacques el mérito de haber iniciado una "nueva psicología del vagar a pie"[160], y es indudable asimismo que su gusto por el vagabundeo favoreció sus fantasías vegetales.

Cuando finalmente logró desprenderse de ese prejuicio por el que había repudiado la botánica, las plantas aumentaron su seducción. Hasta entonces se había limitado a verlas sin distinguirlas; formaban parte del encanto del paseo, pero su belleza estaba menos en cada una de ellas que en la composición de todas. La planta o la flor, tomadas aisladamente y como arrancadas del paisaje, carecían de interés; no era esa la forma de admirarlas. Rousseau contemplaba las flores de paso; eran sus ojos más que sus pies los que vagaban indolentemente por ellas. Pues bien, la botánica modificará sensiblemente su relación con lo vegetal, y su felicidad ambulante obtendrá de esta ciencia un aliciente inesperado.

---

[156] Cfr. p. ej. *Confessions,* OC, I, p. 99: "[…] Los montes, los prados, los bosques, los arroyos, los pueblos, se sucedían sin fin con nuevos atractivos; este venturoso trayecto parecía que debía durar mi vida entera". También en *Confessions,* p. 105: "Hacíamos proyectos de viajes interminables y encaminábamos primero nuestra ruta hacia el norte más bien por el gusto de pasar los Alpes, que por la supuesta necesidad de detenernos en algún punto".

[157] *Confessions,* OC, I, p. 102.

[158] Cfr. *Confessions,* OC, I, p. 59: "No he viajado a pie más que en mis días hermosos y siempre agradablemente. Pronto los deberes, los negocios, tener que llevar un equipaje, me obligaron a hacer el caballero, y tomar un coche, donde han subido conmigo el roedor desasosiego, el engorro y la molestia, y desde entonces, en lugar del solo *placer de ir* que antes sentía, *no me ocurría más que el anhelo de llegar pronto*" (cursiva nuestra).

[159] *Ibídem,* p. 172.

[160] H. Höffding, *op. cit.,* p. 42.

> Un pico y una lupa –dirá Rousseau refiriéndose a las plantas– son todo el instrumento de que [un botánico] ha menester para observarlas. Se pasea, vaga libremente *de un objeto a otro,* examina *cada flor* con interés y curiosidad, y no bien comienza a captar las leyes de su estructura, gusta de observarlas con un placer sin fatigas, tan vivo como si le costara mucho[161].

La relación de Rousseau con las plantas ha cambiado. Aunque a sus ojos aparecen aún como un firmamento bajo sus pies[162], o más significativamente, como el "esmalte de los prados"[163], cada flor concreta reclama ahora de esos mismos ojos una atención que antes no tenía. La mirada se ha vuelto *discreta,* o hay al menos una alternancia en las formas de ver. A la contemplación soñadora que aprecia la belleza en su conjunto y para la que sólo hace falta un corazón sensible y dispuesto, Rousseau añade ahora el encanto de la observación científica que acerca al detalle, al universo de bellezas que encierran una flor o una planta. La botánica colabora en la felicidad del paseo, acentúa su carácter ambulante. "Mi manera de herborizar es errar al azar por el campo, y observar a derecha e izquierda las plantas que impresionan mis ojos"[164]. Es el ánimo de colocar en su herbario una planta nueva lo que le empuja a subir a las montañas del Jura, a internarse en los bosques alpinos o a trepar a las peñas del Derbyshire. Rousseau se pierde, pero al perderse asiste a un hallazgo hermoso; perderse es salir a un encuentro, y he aquí uno de los mayores atractivos en el estudio del reino vegetal.

3. Hay algo más que el campo ofrece y por lo que Jean Jacques se siente naturalmente inclinado: se trata de *la oportunidad de estar solo.* "Nací –escribe a Malesherbes– con natural inclinación a la soledad"[165]. El bosque de Montmorency arranca a Jean Jacques del "torbellino del gran mundo"[166] y lo devuelve a la vida solitaria, la que él prefiere a pesar de la obstinada incredulidad de sus amigos de París,

---

[161] *Rêveries,* OC, I, p. 1069 (cursiva nuestra).
[162] Cfr. *Rêveries,* OC, I, p. 1069: "Las plantas parecen haber sido sembradas con profusión sobre la tierra, como las estrellas en el cielo, para invitar al hombre mediante el acicate del placer y de la curiosidad, al estudio de la naturaleza; pero los astros están colocados lejos de nosotros, se precisan conocimientos preliminares, instrumentos, máquinas, larguísimas escalas para alcanzarlas y colocarlas a nuestro alcance. Las plantas lo están naturalmente. Nacen bajo nuestros pies y en nuestras manos, por así decir, y si la pequeñez de las partes esenciales las hurta algunas veces a la simple vista, los instrumentos que las vuelven visibles son de uso mucho más fácil que los de la astronomía".
[163] *Ibídem.*
[164] *C. C.,* XXXVII, p. 154.
[165] *Lettres à Malesherbes,* OC, I, p. 1131.
[166] *Confessions,* OC, I, p. 401.

la que él considera perfectamente compatible con su amor a los hombres a pesar de la dura sentencia de Diderot: que "sólo se hallan aislados los perversos". Rousseau defiende su deseo de estar sólo contra el juicio de los que no le comprenden y, sin embargo, se le ve renunciar a veces a su papel de incomprendido para censurar junto con los otros el deseo que antes justificaba. En los *Diálogos,* en efecto, la soledad se le aparece como un "horror"[167], lo que sin duda resulta difícil de conciliar con la confesión hecha a Malesherbes trece años antes.

Descartada la posibilidad de que su "natural inclinación a la soledad" encubra una tendencia enfermiza hacia el horror, gana enteros la postura incrédula de sus amigos de París, particularmente de aquéllos a los que Rousseau llamaba el "corro del señor de Holbach"[168]. Éstos interpretaban su decisión de instalarse en el Eremitorio como un lánguido afán de notoriedad del que saldría escarmentado, y al que renunciaría tan pronto como sintiese la falta del "incienso y las diversiones de la ciudad"[169]. Rousseau negó este cargo. Lo hizo dos veces: con la palabra[170] y con su vida, y en lugar de los "quince días"[171] que según la camarilla holbachica habría de durar su retiro, éste se prolongó durante seis años, y sólo acabó cuando el ginebrino se vio obligado a convertirse en tránsfuga de la justicia. A nuestro juicio, estos seis años de retiro se resisten a ser interpretados como la consecuencia de un simple acceso de vanidad, y si el deseo de nombradía pudo quizás haber tomado parte en su adiós a París, es indudable que su larga permanencia en el bosque de Montmorency reclama una explicación más sólida.

La propuesta de Starobinski resiste mejor el peso de la crítica. Según este autor, la decisión insólita del ginebrino habría sido inspirada por una valerosa actitud de oposición a la sociedad. Coraje intelectual y comunión con la palabra de protesta; profunda honestidad y compromiso íntimo con la obra; desafío al mundo y profesión de fe: he ahí, según Starobinski, el sentido íntimo de la soledad rousseauniana, sentido que se completa y cuya autenticidad se

[167] *Dialogues,* OC, I, p. 976.
[168] *Confessions,* OC, I, p. 401.
[169] *Ibídem.*
[170] Cfr. *Lettres à Malesherbes,* OC, I, p. 1131: "[...] Mi ánimo está demasiado apegado a otras aficiones para que le importe tanto el qué dirán. Aprecio demasiado el deleite y la independencia para hacerme esclavo de la vanidad hasta el extremo que me suponen [...]. Además no es posible que alguien que se sabe poseedor de algún talento y que espera a los cuarenta años para darlo a conocer sea tan tonto de irse a aburrir el resto de sus días a un desierto para ganarse la fama de misántropo".
[171] *Ibídem.*

descubre en el corazón de Jean Jacques. En efecto: por esa familiaridad que es fácil advertir entre la naturaleza y su corazón, la sociedad, que es negación de aquélla, es sentida por Rousseau como una afrenta que pide ser vengada. Lo que Starobinski llama la negación de la naturaleza, encuentra una contestación ejemplar en la decisión de Rousseau, quien se constituirá a su vez en la negación de la negación. "La sociedad es colectivamente negación de la naturaleza, Jean Jacques será solitaria e individualmente negación de la sociedad. He aquí como de las teorías históricas de Rousseau se nos remite al individuo Jean Jacques"[172]. La doble negación no es por tanto una anulación absoluta, sino precisamente la autoafirmación de quien niega con su vida: "La proposición: la sociedad es contraria a la naturaleza, tiene como consecuencia inmediata: *yo* me opongo a la sociedad"[173].

Ahora bien, si lo que queremos comprender no es tanto la razón de su soledad como su cambio de opinión respecto de ésta, la explicación de Starobinski, exitosa en la primera investigación, fracasará al enfrentarse a la segunda. Sólo un giro en la opinión de Jean Jacques sobre la sociedad podría haber alterado su opinión sobre la soledad; sólo una comprensión modificada de la naturaleza podría haber modificado la comprensión rousseauniana de su *yo.* No hay, sin embargo, el menor indicio de cambio que habilite la explicación de Starobinski, lo que nos obliga a buscar otra respuesta.

Llegados a este punto, quizá resulte más prometedor formular la cuestión en otros términos. Hasta ahora hemos asumido que Rousseau cambió de opinión sobre la soledad, pero nada nos impide hacer esta pregunta: cuando Rousseau habla de la soledad, ¿concede a esta palabra una única significación? De otra forma, ¿sostiene distintas opiniones sobre la soledad o son distintas soledades sobre las que opina? El fracaso de la investigación precedente nos ha sugerido esta segunda línea de argumentación, pero hay además un dato que nos recomienda no abandonarla: Rousseau nunca estuvo absolutamente solo y, a pesar de ello, nos habló de *su* soledad tanto como de una "soledad absoluta"[174]. Confirmado este extremo, falta ahora por saber qué valoración concedió a cada una de ellas, tarea que el propio Rousseau nos facilita enormemente. En un lenguaje claro dirá de esta última: "Una soledad absoluta es un estado triste y contrario a la naturaleza: los sentimientos afectuosos alimentan el alma, la comunicación de las ideas aviva el espíritu. Nuestra existencia más dulce es relativa y colectiva, y nuestro verdadero yo no

[172] J. Starobinski, *op. cit.,* p. 52.
[173] *Ibídem.*
[174] *Dialogues,* OC, I, p. 813.

está entero en nosotros"[175]. He aquí la descripción de una soledad que no es la suya, de la que habla pero en la que no vive, la que le provoca espanto y horror; la otra soledad, aquélla que es vivida además de hablada, resulta ser la clase de experiencia que Jean Jacques opone a la soledad absoluta. Esta conclusión tiene desde luego un aspecto contradictorio, pero este aspecto se borra innegablemente en el lenguaje de nuestro autor. La soledad de Rousseau es una soledad en compañía, es una suerte de sociedad perfecta entre corazones afines cuyas vidas transcurren apacible y serenamente en algún retiro campestre. Rousseau encuentra el ejemplo insuperable de esa soledad en el recuerdo de su vida junto a Mme de Warens; es la existencia relativa que ella le ofrece la responsable de que Rousseau encuentre a Rousseau.

> No hay día que no recuerde con gozo y ternura aquel único y breve tiempo de mi vida en que fui *plenamente yo,* sin mezcla y sin traba, y en que puedo realmente decir que he vivido [...]. *El gusto por la soledad* y la contemplación nació en mi corazón *con los sentimientos expansivos y tiernos hechos para ser su alimento.* El tumulto y el ruido los oprimen y los ahogan, la calma y la paz los reaniman y los exaltan[176].

Rousseau no habla necesariamente del amor, sino de una intimidad en un retiro campestre. De algún modo Montmorency comparte esta cualidad con las Charmettes, pero el Eremitorio está demasiado cerca de París, y Rousseau se ve obligado a soportar visitas que no desea. Además Teresa, sustituta de Mme de Warens, ha decidido trasladarse con su madre, lo que habrá de influir negativamente en la experiencia de la soledad. "Teresa, dividida entre ella y yo, me hacía sentir algunas veces la soledad en que me dejaba"[177]. Cuando esto no ocurre la situación mejora, pero Teresa no es Mme de Warens como Montmorency no es las Charmettes.

Según Todorov, Rousseau puede hablar de la soledad de Montmorency porque despersonaliza a Teresa, porque aniquila su ser moral y la convierte en un "elemento de la naturaleza"[178]. No es así. De hecho, Rousseau se reprocha haber descuidado la inteligencia de su consorte, e incluso culpa a este descuido de que su aislamiento no haya sido más agradable. "En la soledad –escribe en las *Confesiones*– es donde más se experimenta la ventaja de vivir con alguien que sepa pensar"[179]. Todorov nos advierte de que la soledad

[175] *Ibídem.*
[176] *Rêveries,* OC, I, p. 1099 (cursiva nuestra).
[177] *Confessions,* OC, I, p. 420.
[178] T. Todorov, *op. cit.,* p. 66.
[179] *Confessions,* OC, I, p. 421.

rousseauniana es una soledad acompañada y que, por tanto, no debemos entenderla en un sentido literal. De acuerdo con él en este punto, no lo estamos en cambio con su idea de la despersonalización, pues no es cierto que "para vivir la *soledad,* Rousseau deba negarles a los demás una categoría semejante a la que se concede a sí mismo"[180]. Al contrario, la soledad rousseauniana es vivir "con alguien" cuando ese alguien es semejante a ti y la naturaleza ofrece a ambos todo su atractivo y su paz.

Teresa le falta en su soledad. Ciertamente la tiene a su lado, pero la percibe distante y distinta a él. He ahí el defecto de la soledad de Montmorency: Teresa no es casi persona, y esa es precisamente la razón de que Jean Jacques se sienta "casi aislado"[181]. La soledad, en suma, se resiente de la imperfección de la compañía. Con todo, esta soledad imperfecta que forman Teresa y Jean Jacques será siempre preferible a la absoluta soledad, y merecerá ser defendida del público y los importunos que vengan a aniquilarla. Antes que volver a París o aislarse absolutamente, Rousseau preferirá el descontento de ver turbada su discreta soledad. El campo y la soledad son las elecciones de Rousseau; diríase incluso que la soledad, tal y como él la concibe y del modo en que proporciona una vida feliz, tan sólo se disfruta en el campo. El lugar elegido determina para Rousseau el signo de la soledad; la correspondencia es indudable, y es él mismo quien se apresura en caracterizar la naturaleza de las relaciones:

> La soledad siempre es triste en la ciudad [...]. Una habitación en la que se está solo se asemeja mucho a una prisión. Ocurre todo lo contrario en el campo, los objetos son risueños y agradables, inclinan al recogimiento y a la ensoñación, y uno se siente fuera de los tristes muros de la ciudad y de las trabas del prejuicio[182].

Al igual que la pereza y el paseo, la soledad tiene su lugar en el campo, y una vez más al igual que para aquéllas, la botánica aparece como su reclamo idóneo, como la forma más adecuada de satisfacer una inclinación natural. "La botánica –le dice a Malesherbes– es la verdadera diversión de un solitario"[183]. Como se echa de ver, son muchas las diversiones a las que un hombre puede entregarse solitariamente. La música, la lectura y, por supuesto, la botánica fueron las diversiones favoritas de Jean Jacques. Sin embargo, hay una diferencia notoria entre las dos primeras y esta última, ya que mientras la música y la lectura no son diversiones que dependan de un lugar, sino que lo son con independencia del lugar en que se

Comentario:

[180] T. Todorov, *op. cit.,* p. 66.
[181] *Confessions,* OC, I, p. 421.
[182] *Lettres morales,* OC, IV, p. 1114 (texto ya citado).
[183] *Lettres à Malesherbes,* OC, I, p. 1138.

practican, la botánica es una diversión cuyo lugar es el campo, a pesar de que ocasional y supletoriamente admita la participación de la ciudad. De ahí, en fin, que el ginebrino pueda describir la botánica como la "verdadera diversión de un solitario", sin que pueda decir lo mismo de la música o de la lectura. Por lo demás, no debe sorprender que muy a menudo Rousseau herborizara en compañía de aficionados y amigos, pues, como ya hemos dicho, la soledad taciturna y sombría nunca fue la soledad de Rousseau.

4. Por último, el campo tiene la propiedad de *amortiguar el sufrimiento y restablecer la salud.* Rousseau pudo utilizar su cuerpo como indicador fiable de esta propiedad. Enfermo de uremia desde su nacimiento, y aquejado con frecuencia de accesos febriles y afecciones pulmonares, la comprobación sólo exigía realizar algunas mudanzas y observar en cada una de ellas sus distintas consecuencias sobre la experiencia del dolor. Después de haber vivido en Ginebra, Lyon, Venecia o París, pero también en la aldea de Bossey, en el valle de las Charmettes o en el bosque de Montmorency, a Rousseau no le quedaba ninguna duda de que su maltrecha salud mejoraba en el campo.

> Es muy singular que jamás haya sufrido enfermedades graves en el campo. He padecido mucho en él, pero nunca me he visto obligado a guardar cama. A menudo, sintiéndome más enfermo que de ordinario, he dicho: llevadme a la sombra de una encina, os prometo que me recuperaré[184].

Esta curiosa coincidencia llamó su atención, pero es difícil creer que la considerase simplemente casual. De hecho, Rousseau parece atribuir a una afección moral propiciada por el campo la causa de sus mejorías en éste, como si el placer de contemplar los primeros brotes y renuevos de la primavera o el ampo resplandeciente de una jornada de invierno sirviera de alivio a sus dolores o impidiera que éstos hirieran su conciencia permanentemente. La participación del placer como contrapeso del dolor no debe pues ignorarse, pero a esta afección moral Rousseau añadió una afección física. Para el ginebrino, el aire malsano de la ciudad estropea el vigor del cuerpo, el aliento de los hombres amontonados provoca su destrucción. El campo no reúne estos inconvenientes, y Rousseau lo sabía muy bien. Consciente de ello, recomendó en el *Emilio* que los críos crecieran en

[184] Cfr. *Confessions,* OC, I, p. 233. Bernardin de Saint-Pierre recogió un testimonio parecido de Rousseau en su semblanza de éste: "Me decía: –Le he dicho a mi mujer [Teresa]: cuando me veas enfermo y sin esperanzas de recuperarme, hazme llevar en medio de una pradera: su vista me sanará". [«Rousseau, por Bernardin de Saint-Pierre», en *op. cit.,* 1988, p. 213].

medio de los campos, y protestó enérgicamente contra la costumbre de ir a dar a luz a la ciudad[185].

El efecto aliviador del campo se notaba igualmente en el alma. La melancolía y otras afecciones morales tristes hallaban allí, según Rousseau, un remedio mejor que el que pudieran ofrecer juntas la medicina y la filosofía. El ginebrino pensaba sobre todo en las montañas, a las que atribuía el valor inestimable de convertir la tristeza en una emoción ligera y dulce. "Dudo –le hacía decir a Saint-Preux– que se mantuviese y se prolongase una agitación violenta y una enfermedad de vapores en tal lugar, y me sorprende que ni en medicina ni en moral se considere como un gran remedio el aire bienhechor y saludable de las montañas"[186]. El amante de Julia acababa de descubrir para el hombre un nuevo socorro contra su tristeza, un auxilio de alegría y paz ignorado hasta entonces, pero al que la juventud de los años posteriores acudirá casi con desesperación[187]. Que, por lo demás, el autor de la *nueva Eloísa* compartía con su personaje la misma idea terapéutica de las montañas, lo demuestran sus cartas correspondientes al invierno de 1769. En ellas Rousseau hace saber a sus amigos que abandona Bourgoin por Monquin, y añade el motivo de su decisión: "He abandonado Bourgoin para respirar en las montañas un aire más sano y beber un agua mejor"[188]. Su cuerpo agradeció muy pronto el cambio: "Me encuentro mucho mejor desde que estoy aquí"[189], escribe a su amigo Henri Laliaud.

Por todo lo dicho, parece claro que la botánica sólo podía actuar favorablemente sobre el cuerpo de un Jean Jacques enfermo. Estar en contacto con las plantas debía ayudarle a sobrellevar sus dolores; su estudio y su observación debían formar parte de un tratamiento mucho más amable que el uso de las sondas y de las candelillas. No obstante, este tratamiento habría de tener sus inconvenientes, y es fácil ver la razón de éstos en los ciclos anuales de la naturaleza. Entre las distintas distracciones que le ofrecía la botánica, ninguna le agradaba más que la de salir al campo. El invierno se lo impedía. Con el frío y las nieves, Jean Jacques se veía obligado a llevar una vida sedentaria, algo que afectaba a su humor tanto como a su salud. Sin embargo, era la propia naturaleza la que le

[185] Cfr. *Émile,* OC, IV, p. 277.
[186] *La nouvelle Héloïse,* OC, II, pp. 78-79 (traducción nuestra).
[187] Cfr. P. Sunyer, «Humboldt en los andes de Ecuador. Ciencia y Romanticismo en el descubrimiento científico de la montaña», *Revista Internacional de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, n°58, 2000.
[188] *C. C.,* XXXVII, p. 34 (traducción nuestra).
[189] *C. C.,* XXXVII, p. 68 (traducción nuestra).

indemnizaba del invierno con las prímulas de la estación siguiente; la primavera devolvía a Jean Jacques a su nomadismo interrumpido: "La naturaleza que se reanima me reanima también a mí. Recupero las fuerzas y herborizo"[190]. Y casi a renglón seguido continúa: "Mientras me queden fuerzas para pasearme [por las praderas y los bosques] encontraré placer en vivir"[191].

Pereza, paseo, soledad y salud son en éste o en otro orden tanto las razones de su preferencia por el campo como las responsables de su gusto natural por el estudio de las plantas. Rousseau ni se engaña, ni nos miente, ni se equivoca cuando hace coincidir su establecimiento en el Eremitorio en 1756 con el inicio de una década de "continua herborización". Las cuatro razones están ahí presentes, ya no de una forma agazapada y acorralada, sino con desahogo y libertad. El bosque de Montmorency es y no es el lugar de su iniciación en la botánica: lo es en el sentido íntimo y subjetivo que tiene para Rousseau sin que lo sea en el sentido objetivo y familiar que tiene para nosotros. El acto de herborizar no es lo imprescindible; lo imprescindible es todo aquello sin lo que no puede haber acto. Herborizar es menos una actividad que una actitud, es un estilo de vida definido por la pereza, el paseo, la soledad y la salud.

3.2.2. La botánica: pasión necesaria

Completado este primer estudio, podemos pasar al segundo objetivo indicado más arriba. Decíamos allí que la botánica fue también una pasión necesaria, y ahora debemos preguntarnos por este significado nuevo. Antes, no obstante, es importante encontrar una declaración de Rousseau en este sentido. Quizá la más explícita aparezca en una carta dirigida a du Peyrou y fechada en Monquin el 15 de septiembre de 1769. En plena crisis de abatimiento, y a punto de reanudar la redacción de sus *Confesiones,* Jean Jacques escribe: "No hablemos ya de botánica, mi querido amigo. Por más que la pasión que he tenido por ella no haya hecho sino aumentar y que esta inocente y amable distracción me sea muy necesaria en mi estado, yo la abandono, hay que hacerlo; no hablemos más de ello"[192].

Entre la pasión y el deber Rousseau elige el deber. La elección es tan trágica como dolorosa: dolorosa, porque el deber ingrato de la defensa invade el lugar y el tiempo de una pasión "inocente y amable"; trágica, porque ese deber es ineludible, porque "hay que hacerlo",

[190] *C. C.,* XXXVII, p. 91 (traducción nuestra).
[191] *C. C.,* XXXVII, p. 91 (traducción nuestra).
[192] *C. C.,* XXXVII, p. 174 (traducción nuestra).

porque su silencio podría interpretarse como el reconocimiento tácito de su culpa. Y Rousseau, no lo olvidemos, cree que el mundo conspira contra él. Por eso ha renunciado a la botánica; por eso va a reanudar las *Confesiones.* La preparación y el ejercicio de su defensa interrumpen su pasión vegetal, pero el fracaso de una restituye la otra, que ahora más que antes se hará absolutamente necesaria. Paradójicamente, su fracaso público se constituirá en su salvación personal; su aceptación resignada de la derrota devolverá a su corazón un sentimiento inapreciable de quietud que ya no le abandonará.

Entregado a los deleites de la ensoñación tanto como a los que le proporciona la botánica, escribe de esta última en la primavera de 1778:

> Apenas está terminado el repertorio de mis largos sueños y ya siento que toca a su fin. Otra distracción le sucede, me absorbe e incluso me priva del tiempo de soñar. A ella me entrego con un entusiasmo que tiene algo de extravagancia y que me hace reír a mí mismo cuando reflexiono sobre ello; pero eso no quita para que me entregue a ella, porque en la situación en la que me hallo no tengo ya otra regla de conducta que la de seguir en todo mi inclinación sin constreñimiento. Nada puedo sobre mi suerte, no tengo más que inclinaciones inocentes y, siendo desde ahora nulos para mí todos los juicios de los hombres, la misma prudencia quiere que en lo que esté en mi mano haga todo cuanto me deleite, sea en público o privadamente, sin otra regla que mi fantasía, y sin otra medida que el poco de fuerza que me ha quedado[193].

¿Por qué esta dedicación entusiasta le incita a la risa y le parece sin embargo la única actitud aconsejada por la prudencia? Para responder a esta pregunta quizá sea conveniente remontarse a algún tiempo atrás, al verano de 1766. Entonces Rousseau está en Inglaterra, compaginando sus ocupaciones botánicas con la redacción de las *Confesiones.* El hilo de la memoria lo ha devuelto a Chambéry, a los años que pasó en esta localidad alpina junto a Mme de Warens y Claude Anet. A punto de revivir el entusiasmo con que éste bajaba de las montañas cargado de flores, Rousseau escribe: "[...] Heme aquí apegado como un viejo chocho a otro estudio inútil del que no entiendo una palabra, y que hasta los mismos que lo han cultivado en su juventud se ven obligados a abandonarlo en la edad en que yo quiero empezarlo"[194]. El "estudio inútil" del que nos habla es la botánica. Doce años después de estas palabras, a punto de concluir

[193] *Rêveries,* OC, I, p. 1060.
[194] *Confessions,* OC, I, p.180.

su vida y con sesenta y cinco años cumplidos, Rousseau sigue herborizando. Su edad es el primer motivo de su risa; la persistencia de su entusiasmo probablemente el segundo. Quizás un tercer motivo pudo ser la forma en que comprendió su relación con la botánica, en la que veía mucho menos una ciencia que una distracción ociosa de "un cuerpo ambulante y de un espíritu perezoso".

Rousseau no podía dejar de ver algo de infantil en su afición por las plantas. En la crisis de Monquin de 1769, después de enumerar a su editor las diferentes razones por las que abandona la botánica, incluye una disposición con la que pretende librarse de una vuelta atrás en su determinación: deshacerse del herbario y de todos los libros para "evitar recaer en esta manía que se ha convertido para mí en una verdadera pasión de crío"[195]. Nueve años más tarde, Rousseau seguía vinculado a la botánica por el mismo lazo, por lo que no es raro que a su edad esa "pasión de crío" le hiciese sonreír al reflexionar sobre ella.

Había además otros motivos relacionados con su edad, como el estado al que había llegado a ésta y el contraste entre dicho estado y sus proyectos. Mentalmente agotado y sin apenas fuerzas para andar, Rousseau se ha propuesto aprender de memoria el *Regnum Vegetabile* de Murray, y rehacer un herbario en el que habría lugar para "todas las plantas del mar y de los Alpes y de todos los árboles de las Indias"[196]. Proyectos sin duda demasiado pretenciosos y, sin embargo, perfectamente coherentes con una locura que Rousseau entiende muy razonable. Sin otra alternativa que la soledad a la que se ve obligado por la incomprensión y el odio, y seguro de la inocencia de sus inclinaciones, lo prudente le recomienda el concurso de la fantasía, o mejor, la fantasía se convierte en la vara de medir de la prudencia, en la regla de la sabiduría y de la virtud y en el secreto de la felicidad.

En el extremo de su vida, esta coincidencia afortunada de fantasía y de prudencia lo vengó de aquéllos a quienes consideraba sus perseguidores, y lo salvó de un final marcado por el desconsuelo y la impotencia. Las obras que lo condenaron habían sido escritas pensando en la utilidad pública, eran ideas virtuosas y útiles por las que se le quiso recompensar con el premio de la horca o del cadalso. Fue la locura de sus contemporáneos la que arrojó a Rousseau a su propia locura. Pero si, según Jean Jacques, aquella locura había sido insensata, violenta e injusta, ésta otra, la suya, era prudente, serena y virtuosa.

---

[195] *C. C.,* XXXVII, p. 177 (traducción nuestra).
[196] *Rêveries,* OC, I, p.1061.

"No hay duda –afirma Gagnebin– de que la botánica salvó a Rousseau de la melancolía y quizá de la muerte"[197]. Su afirmación no es exagerada, y buen indicio de ello es que Matthey y de Vimorin, expertos de la obra botánica del ginebrino, la repiten cada uno en su propio lenguaje. Para Matthey, la botánica constituye en la vida del filósofo el "gran derivativo y distracción de las miserias de su existencia de proscrito"[198]; para de Vimorin, el filósofo ginebrino "se agarró a la botánica como una tabla de salvación, como el medio providencial de escapar al torbellino de sus inquietudes"[199]. El náufrago Jean Jacques sobrevivirá pues al infortunio merced al estudio de las plantas; destino singular de un hombre único cuya salvación no decepcionará nuestra curiosidad. En efecto, la salvación de Rousseau no es sólo la forma heroica de perdurar en la existencia; al innegable triunfo de seguir viviendo hay que añadir además el mérito de haber sabido proporcionarse un sentido reconfortante para una vida desahuciada.

Rousseau va a poner su vida en las plantas; sobre esos objetos delicados va a levantar un mundo precioso de sentimientos. No va a arrastrarse miserablemente sobre la tierra, sino que al agacharse sobre ella va a fecundar su corazón. Mediante este préstamo de fecundidad el mundo exterior de las plantas aceptará su transformación en un mundo interior de sentimientos. El movimiento de *afuera* hacia *adentro,* de la tierra al corazón, dará a Jean Jacques un sentido para vivir. Rousseau, por cierto, encontrará la forma de devolver el préstamo, aunque sobre esto último sólo nos ocuparemos más adelante. Por ahora, detengámonos en el primer movimiento.

El estudio de las plantas proporciona un consuelo a Jean Jacques. Aunque esto es evidente, importa mucho recordarlo. Todo consuelo puede definirse como un *al menos* que sirve de alivio a una pena. Ese *al menos* nos proporciona una doble revelación: por una parte, nos revela la condición precaria pero suficiente de la situación real; por otra, la aspiración defraudada de una situación perfecta o ideal. La presencia de la situación consoladora es resultado de la ausencia de la situación preferida. Allí están las plantas, pero sólo porque en el aquí deseado faltan los hombres. Ésta es la

[197] B. Gagnebin, «Rousseau et la botanique», prólogo a *Lettres sur la botanique,* París, Club de Libraires de France, 1962, pp. IX-XXXV, cita en p. XXX (traducción nuestra).
[198] F. Matthey, «La dernière passion de Jean-Jacques Rousseau», *Revue Neuchâteloise,* Neuchâtel, n°100, 1982, p. 20 (traducción nuestra).
[199] R. de Vimorin, «Introduction» a *Lettres sur la botanique. Fragments pour un dictionnaire de Botanique,* OC, IV, pp. CXCIV-CCXXIII, cita en p. CCIX (traducción nuestra).

consecuencia vital de Jean Jacques. Primero, y como factor precipitante, la ruptura con sus congéneres:

> Mientras fueron los hombres mis hermanos, me formaba proyectos de felicidad terrestre; siendo tales proyectos relativos siempre al todo, no podía ser dichoso más que con la felicidad pública, y la idea de una ventura particular nunca ha conmovido mi corazón más que cuando he visto a mis hermanos buscar la suya sólo en mi miseria[200].

Luego, y como factor precipitado, su relación con las plantas:

> Al huir de los hombres, al buscar la soledad, al no imaginar ya, al pensar aún menos [...] comencé a ocuparme de todo cuanto me rodeaba, y por un instinto muy natural, di preferencia a los objetos más agradables[201].

De los tres reinos de la naturaleza, Rousseau elige el reino vegetal. El gusto por la belleza resulta determinante en cuanto a la elección del objeto, pero no en cuanto a la propia elección. Rousseau podría quizás haberse abstenido de elegir. La solución habría sido el repliegue. Las *Ensoñaciones* nos indican esta opción. Ahora bien, el enunciado de la opción incluye también su rechazo: "No puedo, sin embargo, concentrarme por entero en mí mismo, porque mi alma expansiva busca, bien a mi pesar, extender sus sentimientos y su existencia por sobre otros seres"[202]. Rousseau no puede darse a sí mismo el consuelo que le hace falta. Esta posibilidad está reservada a seres de otra naturaleza; en cuanto a la suya, habrá de lanzarse al exterior, a la búsqueda de un *otro* que de salida a su *yo* relativo. Abortada casi cualquier tentativa de reconciliación con los hombres, las plantas aparecen secundariamente, incluso con prioridad sobre los animales. Es el lenguaje de incomprensible enemistad de los hombres lo que le atrae hacia las plantas para conversar con ellas. En Rousseau no hay misantropía, hay un amor no correspondido que busca su consuelo entre las bondades naturales.

> La contemplación de la naturaleza siempre tuvo un gran atractivo para su corazón: encontraba en ello un suplemento para los afectos que necesitaba, pero por eso hubiese dejado el suplemento si no hubiese tenido la opción, y sólo se limitó a conversar con las plantas después de vanos esfuerzos para conversar con los humanos. De buena gana, me dijo, *dejaré la*

[200] *Rêveries,* OC, I, p. 1066.
[201] *Ibídem.*
[202] *Ibídem.*

> *sociedad de los vegetales por la de los hombres ante la primera esperanza de recobrarla*[203].

En el orden de sus preferencias, el hombre ocupa el primer lugar; las plantas el segundo. Este orden actúa tan imperativamente sobre su corazón que, a pesar del "gran atractivo" de la naturaleza, las plantas no son más que un suplemento. No hay inversión en el orden de Jean Jacques, ni siquiera cuando el orden del mundo con respecto a él habría recomendado un cambio en su preferencia. Su acercamiento a las plantas forma parte de una elección forzada. No hay opción, o no la hay al menos entre el hombre y la naturaleza. Aún así, las plantas le consuelan; el suplemento tiene precisamente esta función. Rousseau confía a las plantas su proyecto nuevo de felicidad; a ellas les va a encomendar un doble cometido: por una parte habrán de intervenir facultativamente sobre su memoria agobiada por el infortunio; por otra, habrán de ofrecer su materia diversa como objeto inagotable de conocimiento. El placer asociado al signo de estas dos operaciones –afectiva una, intelectual la otra– ayudará a entender por qué la botánica se convirtió en pasión.

Uno de los atractivos de esta ciencia, precisamente por tener lugar en el campo, consiste en proporcionar un encuentro con el pasado feliz. Este encuentro es súbito, inesperado y casual, y depende absolutamente del tipo de vegetación, es decir, de las *coincidencias vegetales* que el observador sea capaz de advertir entre el momento presente y el momento pasado. En todo caso, el campo garantiza la felicidad del recuerdo emergente. Nada hay de temerario en dejarse sorprender por la espontaneidad del espíritu; al contrario, lo sensato es prepararse para la sorpresa, entregarse *irresponsablemente* a la impresión de los objetos, sin adoptar precauciones que estorben la consecución del fin previsto. Veamos un ejemplo.

En una de sus herborizaciones en Cressier, en compañía de du Peyrou, el hallazgo de una flor azul produce en Jean Jacques una emoción inmediata. Por vez primera después de treinta años, Rousseau volvía a ver pervinca; la misma flor cuyo nombre le había enseñado Mme de Warens en la glorieta de Bellavista, en el valle de las Charmettes[204]. Una simple flor acababa de recuperar para su memoria el recuerdo de su tiempo más querido, de su pasado más hermoso. Los detalles de la evocación aparecen en las *Confesiones,* y aunque este episodio es seguramente el único que nos ha dejado, es presumible que otros parecidos tuvieran lugar en sus numerosos paseos. Pero Rousseau no va a conformarse con la casualidad de

[203] *Dialogues,* OC, I, p. 794 (traducción y cursiva nuestras).
[204] Cfr. *Confessions,* OC, I, p. 226.

estos encuentros. Si algo hay de precavido en su tarea botánica es precisamente el esmero con que se proporciona un recurso infalible contra el defecto de las expectativas incumplidas. Para que la felicidad no sea sólo un incidente sobrevenido, para que el deseo de ella se satisfaga de una forma más pronta y segura, Rousseau va a confeccionar herbarios. De algún modo, las plantas escogidas son momentos capturados de felicidad anterior, pertenencias del pasado de las que Jean Jacques puede disponer en el presente con plena libertad.

El herbario transforma radicalmente los modos de recuperación del pasado. Sin él, la naturaleza viva dispone del tiempo y del lugar; ella elige tanto el *cuando* y el *donde* del encuentro como el *cuando* y el *donde* de lo encontrado. Con él, Rousseau logra apropiarse de las funciones de la naturaleza; el pasado comparece de nuevo en la conciencia de Jean Jacques, pero esta vez convocado en ella por él mismo. Esto no significa que Rousseau ordenara sus muestras según criterios subjetivos, sino más bien que lo científico no agota la significación de los herbarios. La planta desecada es algo más que un objeto de la ciencia; es sobre todo el testimonio delicado de un tiempo vivido, o para decirlo en palabras de Starobinski, "el *signo memorativo* que recuerda a Jean Jacques la luz de un paisaje y un bello día"[205].

La tarea botánica de Rousseau se orienta igualmente hacia el futuro. En ella existe un componente indudable de anticipación, un deseo de prevención contra la tristeza inconsolable. A diferencia de la planta viva, la planta desecada es ya una pertenencia *inmarcesible* y, por tanto, una provisión asegurada de felicidad. Si de sus excursiones botánicas Rousseau no hubiera vuelto nunca con plantas para sus herbarios, sino que se hubiera conformado con examinarlas *in situ,* quizá sus últimos meses no hubieran sido tan deliciosos y apacibles como fueron. En el *séptimo paseo* de sus *Ensoñaciones* escribe estas palabras reveladoras:

> No volveré ya a ver aquellos hermosos paisajes, aquellos bosques, aquellos lagos, aquellos bosquecillos, aquellos peñascos, aquellas montañas, cuyo aspecto siempre han conmovido mi corazón: pero ahora que no puedo ya recorrer aquellas venturosas comarcas, no tengo más que abrir mi herbario y enseguida este me transporta allí[206].

Rousseau utiliza su herbario como reservorio para la memoria, como prontuario de sus recuerdos felices. Las muestras allí colocadas salvan del olvido y del tiempo los instantes de felicidad perdidos.

[205] J. Starobinski, *op. cit.,* 1983, p. 290 (cursiva del autor).
[206] *Rêveries,* OC, I, p. 1073.

Ayudan a revivir un momento hermoso; anulan el tiempo o lo hacen retroceder hasta el momento deseado. De forma bastante significativa, Rousseau define su último herbario como un "diario de herborizaciones"[207]. La planta desecada sustituye a la escritura y el gusto de contemplar al hábito de leer. No sólo eso: como diario de herborizaciones, el herbario sirve a Rousseau para dejar de lamentar la torpeza de no haber escrito los diarios de sus viajes juveniles[208]. Más aún: la planta desecada actúa sobre la memoria de forma extraordinariamente más eficaz que la palabra, ya que el transporte al pasado a través de ella se realiza *de una vez*, y el momento replicado se recrea en la mente como una copia perfecta e instantánea. No es casual en fin que con respecto a las herborizaciones Rousseau compare el herbario con "el efecto de un óptico que las pintara nuevamente en mis ojos"[209]. La planta desecada ejerce pues dos funciones primordiales: por una parte, restaura del pasado su contenido feliz; por otra, ofrece una reserva de felicidad para el futuro.

Dicho esto, volvamos de nuevo a la planta viva; es decir, al encuentro *natural* de Jean Jacques con ella. Como ya dijimos, este encuentro proporciona a su vez un reencuentro con el pasado, si bien añadimos que sólo en aquellos casos en que la planta ya fuera conocida por Rousseau. Esta condición obligaba a considerar tan sólo una parte minúscula de la prodigiosa diversidad de las producciones naturales, y a examinar estas plantas concretas como simples propiciadoras del recuerdo. De ello, ha podido surgir en el lector la impresión de que la planta viva tiene una función menos que la planta desecada, ya que si bien ambas restituyen el pasado, sólo la segunda puede hacerlo en el futuro. Nos apresuramos a advertir que esta impresión no es del todo exacta: ciertamente, la planta viva debería transformarse en planta desecada para hacerse provisión, pero el valor funcional de aquélla no se agota en su potencialidad memorativa.

La planta viva aporta además un placer intelectual. El instante de su descubrimiento es celebrado por Rousseau con extraordinario alborozo; aprender a nombrarla primero y a clasificarlas después constituyen auténticos placeres durante sus jornadas de herborización. Algo incomparablemente bello distingue a las plantas de los demás objetos naturales, y Rousseau va a fijarse en ellas para apropiarse y disfrutar de esa belleza. Para conseguirlo de forma suficiente, basta

---

[207] *Ibídem.*

[208] *Confessions,* OC, I, pp. 162: "Lo que más siento en punto a detalles de mi vida que se me han olvidado, es no haber escrito los diarios de mis viajes. Nunca he pensado tanto, existido, vivido, ni tanto he sido yo mismo, si se me permite hablar así, como en los que he hecho a pie y solo".

[209] *Rêveries,* OC, I, p. 1073.

con “amar el placer”, con tener una “sensibilidad natural”[210]; para conseguirlo de forma plena, hay que disponer en cambio de algún conocimiento, de “alguna idea del sistema vegetal”. Sin este conocimiento, la admiración se vuelve “estúpida y monótona”, y es que el ignorante es tan incapaz de reparar en el detalle como en el conjunto, tan incapaz de saber lo que es “necesario mirar” como de identificar la “cadena de relaciones y combinaciones” que configura la naturaleza”[211]. Obviamente, el conocimiento del que habla el ginebrino es la botánica, aunque sobre esto conviene hacer una aclaración. Rousseau se refiere a la botánica no como parte de la medicina y, por tanto, no como estudio destinado a curar y precaver las enfermedades del hombre, sino como a aquella “parte de la historia natural que trata del reino vegetal”[212]. Sólo en este segundo caso la planta interesa por sí misma, de una forma inmediata y plena, y sólo así se obtiene un sentimiento vivo de placer de su contemplación y estudio.

> Nada hay más peculiar que los embelesos y éxtasis que sentía yo a cada observación que hacía sobre la estructura y la organización vegetal y sobre el juego de las partes sexuales en la fructificación, cuyo sistema era a la sazón completamente nuevo para mí. Me encantaba la distinción de los caracteres genéricos, de los que anteriormente no tenía la menor idea [...]. Mil pequeños juegos de la fructificación que observaba por primera vez me colmaban de alegría, e iba preguntando si alguien había visto los cuernos de la brunella como La Fontaine preguntaba si alguien había leído *Habacuc* (*texto xv*)[213].

Si recientemente diversos autores han rescatado de la obra biológica de Aristóteles una hermosa vindicación de la zoología[214],

[210] *Ibídem,* p. 1063.
[211] *Confessions,* OC, I, p. 641.
[212] *Fragments de botanique,* OC, IV, p. 1249.
[213] *Rêveries,* OC, I, p. 1043. También en *Rêveries,* p. 1003 se lee: “[...] Después di un rodeo para volver por los mismos prados. Me divertía recorriéndolos con el placer y el interés que siempre me han procurado los parajes agradables y parándome algunas veces a mirar plantas entre el verdor. Descubrí dos que bastante raramente veía alrededor de París y que encontré muy abundantemente en aquel cantón [...]. El descubrimiento me alegró y me entretuvo larguísimo tiempo y acabó con el de una planta aún más rara, sobre todo en un país elevado, cual es el *Cerastium aquaticum,* que, a pesar del accidente que tuve ese mismo día, he vuelto a encontrar en un libro que llevaba y la he colocado en mi herbario”.
[214] Cfr. A. Marcos, *op. cit.,* 1996, p. 30. El pasaje de Aristóteles pertenece a *De partibus animalium,* I, 5, 644b 22-645a 24: “De los seres constituidos por la naturaleza, unos, inengendrados e incorruptibles, subsisten por toda la eternidad; otros, en cambio, están sujetos a la generación y la corrupción [...]. Como de los seres divinos ya hemos tratado y expuesto nuestro parecer, nos

este pasaje de Rousseau constituye a su vez una hermosa vindicación de la botánica, aquella parte de la historia natural descuidada por el estagirita, y a la que más tarde se dedicó su discípulo Teofrasto. Rousseau, por cierto, consideró a este último como el "único botánico de la antigüedad"[215], y reclamó para él una atención que hasta entonces no tenía. En este deseo de rehabilitar las enseñanzas botánicas de Teofrasto se observa igualmente el deseo de renovar y vindicar la botánica, de desprenderla de la medicina y de reintegrarla en la historia natural. Roger de Vimorin no cree que Rousseau pueda ser considerado un profesional de la botánica, y lo sitúa entre los "aficionados esclarecidos"[216]. Nuestro conocimiento superficial de esta ciencia nos impide discutir el juicio de de Vimorin, pero podemos añadir que su dedicación a ella fue ejemplar, que al consignar en ella su inmenso genio logró incorporarse él mismo al selecto grupo de los filósofos comprometidos con la naturaleza, y capaces de encontrar en sus producciones un sentimiento hermoso de satisfacción.

Ahora bien, Rousseau no se conformó con disfrutar él sólo, y quiso que la botánica se convirtiera en fuente común de placer. Desde luego, los pasajes que en las *Ensoñaciones* dedica a la botánica cautivan por su estilo y su belleza, e invitan a acercarse a ella y descubrir su encanto. Sin embargo, no es ésta la única forma que emplea para transmitir el atractivo de la botánica. Con un esmero encomiable, Rousseau lleva a cabo una labor de divulgación que carece casi de precedentes. Como hace notar Gagnebin, el ginebrino se quejaba con frecuencia de que los especialistas en botánica no se hubieran molestado en elegir un lenguaje sencillo para divulgar sus conocimientos[217], por lo que consciente por un lado de la dificultad de adquirirlos, y convencido por otro del placer asociado a ellos, tomó la amable determinación de hacerlos accesibles. Las ocho *Cartas sobre la botánica* constituyen un ejemplo admirable de ello. Quien debía comprender las lecciones era una niña, la pequeña Madelaine, detalle que da una idea de la claridad y sencillez con que Rousseau debió

---

resta hablar de la naturaleza de los animales, si fuese posible, sin omitir nada, sea valioso o no. Pues, incluso en animales poco gratos a nuestros sentidos, la naturaleza, que los construyó, también ofrece a quienes lo estudian extraordinario placer, siempre que sean capaces de reconocer las causas y posean una natural inclinación al saber [...]. Por eso, uno no debe sentir una pueril repugnancia al examen de los animales más sencillos, pues en todos los seres naturales hay algo de admirable [...]; debemos acercarnos sin reparos a la exploración de cada animal, pues en todos hay algo de natural y hermoso".

[215] *Ibídem,* p. 1063.

[216] R. de Vimorin, «Introduction», p. CCX (traducción nuestra).

[217] Cfr. B. Gagnebin, «Rousseau et la botanique», prólogo a *Lettres sur la botanique,* p. XIX.

expresarse. A esta correspondencia pueden añadirse su *Diccionario de Botánica* y su «*pasigraphie*». Según de Vimorin[218], la lengua francesa debe a esta pequeña obra el favor de haberse enriquecido notablemente, ya que por vez primera un autor traducía del latín una multitud de palabras técnicas de uso ordinario en botánica. En cuanto a la *pasigraphie,* Matthey la reivindica a la vez como ejemplo "fascinante" de pedagogía práctica y precedente destacado de la simbología asociada a la electrónica moderna[219]. Por último, y quizá como muestra más sobresaliente de este afán divulgador, destaca la confección de herbarios para amigos y corresponsales. El propósito con que emprendió esta empresa laboriosa aparece claramente expresado en una carta privada a la duquesa de Pórtland: "He pensado –escribe en la primavera de 1772– que pequeños herbarios bien elegidos y hechos con cuidado, podrían favorecer el gusto por la botánica, y voy a trabajar este verano para que las colecciones se encuentren en estado de ser distribuidas el año próximo"[220].

De un modo formidable, la botánica logró capturar de nuestro autor sus dos rasgos más destacados: su sentimiento romántico y su espíritu ilustrado. Hay, no obstante, un detalle curioso que sorprende por su singularidad y que, de algún modo, actúa de amigable componedor entre dichos rasgos. Se trata de lo que podríamos llamar la *mecánica del olvido:* "Yo me hallaba, y mi falta de memoria debía mantenerme siempre, en el dichoso caso de saber asaz poco para que todo fuese nuevo para mí, y saber lo bastante para poder apreciarlo"[221]. Rousseau no cree que a mayor conocimiento se obtenga mayor placer; cree, eso sí, que existe un conocimiento *conveniente,* un punto intermedio entre la sabiduría y la ignorancia que hace que el placer se renueve y no decrezca. En este punto está justamente su aspiración lograda, pues su "falta de memoria" le ha

[218] R. de Vimorin, «Introduction», p. CCXIX.
[219] F. Matthey, *op. cit.,* p. 29 (traducción nuestra). Matthey explica en p. 31 en que consiste la *pasigraphie* ideada por Rousseau: "Rousseau, siempre en pos de nuevas maneras de abordar las dificultades de la nomenclatura y de la descripción vegetal, concibió para la botánica un sistema de signos que representaban los diversos caracteres de las partes que componen la planta [...]. En lugar de utilizar palabras cuya interpretación podría prestarse a confusión, estas largas enumeraciones descriptivas serían reemplazadas por pequeños dibujos simbólicos alineados que crearían inmediatamente una imagen de la planta. Esta *pasigraphie* comprendía 1210 signos para establecer las fórmulas según el sistema de Linneo. Entre ocho y diez signos bastaban para representar y describir un vegetal que varias líneas de escritura no llegaban a identificar correctamente o no lo bastante al menos para que el profano pudiera representárselo" (traducción nuestra).
[220] *C. C.,* XXXIX, p. 42 (traducción nuestra).
[221] *Confessions,* OC, I, p. 641.

fijado en él. Coincidencia sin duda feliz, pero que por eso mismo nos hace pensar en una componenda de Rousseau con Rousseau, en un arreglo que habría consistido en acomodar su experiencia del placer a un defecto de su inteligencia. El olvido, en efecto, es el medio que logra preservar la fascinación y el encanto asociadas a la experiencia del descubrimiento. En un sentido estricto, dicha experiencia sólo tiene lugar una vez, pero el olvido es capaz de remontar al observador al instante previo a ella, y repetirla como si no hubiera pasado.

> Vagar perezosamente por los bosques y la campiña, tomar maquinalmente esto o aquello, ya una flor, ya una rama, coger las hierbas al acaso, observar *mil y mil veces lo mismo* y siempre con igual interés, *porque todo lo olvidaba*, era bastante para pasar la eternidad sin aburrirme un solo instante[222].

El olvido no es una amenaza para el placer. Ciertamente, borra de la memoria un momento feliz, pero al borrarlo lo recupera para el presente. Entre la tarea de confeccionar herbarios y la de herborizar hay una diferencia: en la primera el pasado vuelve a la memoria, no hay repetición de él sino reminiscencia pura; en la segunda el pasado se repite por mediación del olvido. Aquí la recuperación del pasado se efectúa de forma rigurosa. Por haber olvidado, la evocación resulta imposible, pero en su lugar el pasado se actualiza. En otras palabras: si la memoria de Jean Jacques logra remontarle al pasado, su falta de ella trae el pasado al presente. En tanto la mecánica del olvido cause sólo amnesias parciales que mantengan intacto el conocimiento conveniente, Rousseau podrá disfrutar. En el fondo, el mensaje es moral: no hay que exigirse para ser feliz aquello que sobrepasa nuestras facultades, sino hacer de tal modo uso de ellas que nos dispongan favorablemente a la felicidad. “No busco en absoluto instruirme; es demasiado tarde. Además nunca he visto que tanta ciencia contribuya a la felicidad de la vida. Trato empero de proporcionarme entretenimientos dulces y simples que pueda disfrutar sin esfuerzo y que me distraigan de mis infortunios”[223].

[222] *Ibídem.*
[223] *Rêveries,* OC, I, p. 1068.

3.3. Observación de la naturaleza vegetal y moral estética

Rousseau no impugna la ciencia; lo que hace es rebajar sus pretensiones. No dice que prefiera la ignorancia, sino que a su edad y en su estado lo más inteligente es resignarse, aceptar que el tiempo de aprender ha pasado ya. Conviene hacer otra aclaración, y es que Rousseau nunca se opuso al progreso de la ciencia botánica. En el último cuarto del siglo XVIII Linneo era ya el botánico más reputado de Europa y, con excepción de Adanson, ningún otro profesional de esta disciplina parecía mostrarse indiferente a sus investigaciones. Sin embargo, su celebridad molestaba a las "envidias nacionales"[224], y el miedo a perder la reputación impedía que el sistema y la nomenclatura del genio de Upsala fueran adoptadas por toda la comunidad científica. Ésta era la opinión de Rousseau y, a su juicio, una de las razones de que la botánica apenas hubiera progresado después de "trescientos años de estudios y de observaciones"[225]. Si bien la negativa a reconocer los logros ajenos y a utilizar los mismos nombres para designar las mismas plantas no había impedido que hubieran sido muchos los "conocimientos acumulados por todos los sabios"[226], la botánica apenas había experimentado progreso alguno. Rousseau indicó la paradoja, denunció el desacuerdo, y expresó la conveniencia de adoptar una única nomenclatura: "Hay que elegir entre M. Linneo y M. Adanson [...] y arrojar al fuego todos los libros de uno o de otro"[227]. Desde luego, Rousseau sabía muy bien que la disputa por la hegemonía de la botánica no era cosa de dos autores, pero la disyuntiva planteada entre Linneo y Adanson tenía un valor retórico inigualable, ya que expresaba mejor que ninguna otra fórmula la urgencia de llegar a un acuerdo. De no elegir, la botánica seguiría sufriendo su particular naufragio en el océano de las nomenclaturas y, como muy bien ha indicado Drouin[228], Rousseau deseaba que ese barullo de "conocimientos acumulados" se constituyera por fin en un "saber acumulativo".

Pero el compromiso de Rousseau con la botánica no se detuvo aquí. Además se atrevió a indicar la opción que consideraba más favorable a los intereses de esta ciencia. Goethe asegura en *La*

---

[224] *Fragments pour un dicionnaire de botanique,* OC, IV, p. 1207 (traducción nuestra).
[225] *Ibídem,* p. 1209 (traducción nuestra).
[226] *Ibídem.*
[227] *Ibídem,* p. 1208 (traducción nuestra).
[228] Cfr. J. M. Drouin, «De Linneo a Darwin: los viajeros naturalistas», en M. Serres, *Historia de las Ciencias* (ed.), Madrid, Cátedra, 1991, pp. 363-379, cita en p. 370.

metamorfosis de las plantas que Linneo se impuso gracias a la gallardía intelectual de algunos pensadores capaces de juzgar su obra sin prejuicios[229]; Rousseau fue uno de esos pensadores. Prueba de ello es el siguiente pasaje extraído de su *Introducción* al *Diccionario de botánica:* "No es que esta nomenclatura linneana no tenga sus defectos, pero en espera de que se encuentre una más perfecta a la que nada le falte, vale cien veces más adoptar ésta que no tener ninguna"[230]. Las grandes virtudes de la nomenclatura propuesta por Linneo eran su sencillez y brevedad, virtudes que facilitaban considerablemente la memorización de los nombres de las plantas, y que Rousseau aplaudía por su extraordinario valor pedagógico. No era para menos, pues hasta entonces los botánicos habían acudido a largas descripciones (*diagnosis*) en latín, tan poco cómodas como difíciles de memorizar. El propio Rousseau las comparaba con "evocaciones mágicas"[231], y no debía de ser sólo porque el fárrago de palabras en latín fuera común a sendas expresiones. Al igual que los hechizos, las descripciones botánicas eran tan revesadas y oscuras que parecían formar parte de un saber arcano comunicado con las mayores precauciones y sólo entre una suerte de elegidos. Siendo así, no es raro que Rousseau viera en la obra de Linneo un elucidario de la tradición botánica y un "proyecto de refundación general"[232] de esta ciencia tan necesario y urgente como difícil de acometer con éxito. En todo caso, el sentido común debía imponerse, y Rousseau estaba convencido de que Linneo era la mejor opción. Por lo demás, el ginebrino ni siquiera subordinaba el éxito del sueco a la aparición ulterior de un sistema más acabado, pues "para operar este cambio, haría falta un autor cuyo crédito hiciera olvidar el de Linneo, y con tal autoridad que Europa entera quisiera someterse una segunda vez, lo que me parece difícil de esperar"[233]. Como vemos, Rousseau aventuró un pronóstico que la historia posterior ha confirmado. Linneo, en efecto, es aún el *pigmalión* de la botánica, aunque sobre la enseñanza de esta ciencia habría convenido prestar atención a una última advertencia de nuestro filósofo: que la botánica no debe degenerar en palabrería, que quien sólo sabe nombrar las plantas no sabe nada de ellas.

"Las palabras son arbitrarias"[234]: ni capturan la esencia de la cosa, ni añaden nada al estado de ésta. Si se quiere, hay

[229] Cfr. J. W. Goethe, *La metamorfosis de las plantas,* Bilbao, Afinidades, 1994, p. 64, trad. de Luis Suárez Delgado.
[230] *Fragments pour un dicionnaire de botanique,* OC, IV, p. 1207 (traducción nuestra).
[231] *Ibídem.*
[232] *Ibídem,* p. 1205.
[233] *Ibídem,* p. 1208.
[234] *Ibídem,* p. 1209.

nominalismo, pero aquí no se trata de discutir sobre la naturaleza del lenguaje. El asunto es más bien la naturaleza de la ciencia, sobre la que Rousseau hará dos sencillas declaraciones en su *quinta carta* sobre la botánica. La primera es que "[no hay] ningún estudio razonable que no utilice palabras"[235]; las segunda que "no hay un estudio razonable que *sólo* consista en una ciencia de palabras"[236]. Eso significa que la palabra es un instrumento útil, pero que de ningún modo es el fin en el que se agota el conocimiento; la palabra sirve para comunicar, pero el conocimiento no se adquiere familiarizándose con el lenguaje de la ciencia y sabiéndolo emplear de la forma pertinente. Cada ciencia tiene su objeto, y en el caso concreto de la botánica, el objeto es la planta; ella es su prioridad y su punto de partida. Sin objeto del que hablar no hay nada que decir, y una botánica que sólo consistiera en palabras no sería botánica.

La conclusión es obvia, pero no es gratuito enunciarla. Si Rousseau decidió emplear el sentido común para llegar hasta aquí fue porque advirtió en la enseñanza de la botánica un defecto elemental. "Se pretende –dice a Mme Delessert– que la botánica es sólo una ciencia de palabras que no ejercita sino la memoria y no enseña más que a nombrar las plantas"[237]. Eso se parece más a un ejercicio escolástico que a un ensayo de ciencia. Para la hija de Mme Delessert y para todos "nuestros hijos", Rousseau propondrá un método de estudio radicalmente opuesto al vigente, y cuya gran virtud consistirá en saber empezar desde el principio: "Antes de enseñarles a nombrar lo que ven, comencemos por enseñarles a ver. Esta ciencia, olvidada en todas las educaciones, debe ser la más importante de la de ellos"[238]. Luego el primer contacto con la botánica debe ser una visita a la naturaleza, así como la primera ocupación del botánico debe ser la propia planta. Los bosques son la escuela de quien desea aprender la ciencia de Linneo, y Rousseau va a internarse en ellos con este propósito. La que él llama "botánica de gabinete y de jardín", está demasiado apegada a los "sistemas y métodos"[239] y muy poco a la naturaleza misma. La verdadera botánica se practica en cambio en medio del verdor de los bosques, allí donde la presencia de objetos encantadores convierte la botánica en un estudio también encantador.

Pero como tendremos ocasión de comprobar enseguida, el trabajo de "enseñar a ver" es algo más complicado de lo que podría suponerse, y es que, según Rousseau, la relación con la naturaleza

---

[235] *Lettres sur la botanique,* OC, IV, p. 1171 (traducción nuestra).
[236] *Ibídem* (cursiva nuestra).
[237] *Ibídem.*
[238] *Ibídem,* p. 1172.
[239] *Rêveries,* OC, I, p. 1069.

no es adecuada si el hombre no renuncia primero a algunas de sus actitudes más habituales. La primera de ellas constituye un tópico del pensamiento y del lenguaje rousseaunianos, y es también un defecto del hombre civil. Se trata del amor propio o de aquello que en el lenguaje común calificaríamos de conducta vanidosa o de jactancia. La petición y la recomendación de Rousseau es que la mirada recupere su inocencia en el universo natural, que la contemplación de lo que aparece inmediatamente ante los ojos agote y colme la experiencia del espectador. Lo que nos está pidiendo es que al ingresar temporalmente en los dominios de la naturaleza, interrumpamos nuestra existencia social con sus vicios para recuperar la inocencia originaria.

La petición es de Rousseau, pero quien nos los pide en última instancia es la propia naturaleza a través de él. En rigor, Rousseau no es más que su portavoz: la inocencia ininterrumpida de la naturaleza solicita la mediación del hombre natural para no ser agredida por la mirada obscena de los demás hombres. Sólo la mirada inocente puede honrar la inocencia de lo mirado; si no existe esta *complicidad mimética* el desencuentro se vuelve inevitable: la naturaleza desaparece como existencia autónoma y se instrumentaliza. Cuando el resorte de la botánica no está en la propia naturaleza, sino en alguna otra razón ligada a la existencia social, el estudio de las plantas pierde a la vez toda su inocencia y su encanto.

> Hay en esta ociosa ocupación un encanto que no se encuentra más que en la plena calma de las pasiones pero que basta por sí solo, en ese caso, para hacer la vida más feliz y dulce; mas no bien se le mezcla un motivo de interés o de vanidad, sea para ocupar puestos o para hacer libros, no bien se quiere aprender tan sólo para instruir y se herboriza tan sólo para convertirse en autor o en profesor, todo este dulce encanto se desvanece, no se ve ya en las plantas más que unos *instrumentos de nuestras pasiones,* no se encuentra ya ningún placer auténtico en su estudio, no se quiere ya saber sino demostrar que se sabe, y en los bosques no se está sino sobre el teatro del mundo, ocupado en el cuidado de hacerse admirar (*texto xvi*)[240].

Según Rousseau, la planta es tanto punto de partida como punto de llegada, principio y fin del verdadero hacer botánico. Buscar en la planta el medio de conquistar el prestigio o la fórmula del éxito social, supone encontrar en ella un valor que no es suyo y negarle de antemano su valor propio. Si la planta es sólo un recurso, la planta es reemplazable, carece del valor de lo singular e irreductible. Pero la conversión del fin en medio, de la planta en recurso, de la razón en

[240] *Ibídem* (cursiva nuestra).

pretexto, no puede ser admitida por quien ha sabido ver en la naturaleza un valor objetivo, anterior e independiente de cualquier otro valor. De hecho, el sentido de la botánica parece estribar precisamente en la persecución de ese valor objetivo. Ciertamente su hallazgo va a reportar para Jean Jacques el premio del "placer auténtico", de una "vida más feliz y dulce", pero la experiencia subjetiva de ese placer no resultará de haber deshonrado a la naturaleza, sino de haberla honrado a través de la mirada inocente, en la "plena calma de las pasiones".

El placer que siente el individuo Jean Jacques es la recompensa con que la naturaleza premia a quien la honra. Si, por otra parte, su vivencia parece única, si sólo él logra comunicárnosla, es porque en la mirada de los otros hombres la inocencia está ausente, porque la naturaleza no es a sus ojos sino un medio más para medrar en sociedad. En cuanto a Rousseau, la botánica es menos un oficio o una disciplina que una forma de convivencia con las producciones naturales. No se opone a que esta ciencia se enseñe, pero no admite que la dedicación a ella responda exclusivamente a un desiderátum social. Quien "aprende *tan sólo* para instruir" o "herboriza *tan sólo* para convertirse en autor", desprecia el valor de la naturaleza, y ni la estudia con placer, ni logra infundir por ella el respeto que merece. Los pasos que da ese hombre anónimo le conducen a la naturaleza, pero las pasiones de su corazón le retienen en la ciudad; se aleja, pero al alejarse estira cada vez más los límites del horizonte donde acaba su mundo, mientras la naturaleza permanece oculta del otro lado. Los bosques, que fueron para la inocencia su suelo natal, son ahora parte del "teatro del mundo" y, por tanto, lugar frecuentado por hipócritas y orgullosos[241]. Aunque Rousseau no lo diga, la imagen luminosa del estado de naturaleza está detrás de su denuncia; ella configura el marco conceptual que inspira la crítica del ginebrino.

Educar nuestra mirada para la naturaleza exige pues separarse física y moralmente de la existencia social; exige convertir

[241] La comparación no deja lugar a dudas, pero se comprende mejor si se conoce el juicio peyorativo que Rousseau tenía de la profesión de comediante. *Lettre à d'Alembert,* OC, V, pp. 72-73: "¿En que consiste el talento del comediante? Es el arte de desfigurarse, de asumir otro carácter en lugar del propio, de parecer diferente de lo que se es, de apasionarse a sangre fría, de decir cosas distintas a las que se piensa con la misma naturalidad que si se pensaran realmente, y de olvidar, en suma, el propio puesto a fuerza de adoptar el ajeno [...] ¿Cuál es, por lo tanto, en el fondo, el espíritu que el comediante recibe de su condición? Una mezcolanza de bajeza, de falsedad, de orgullo ridículo, de indigno envilecimiento, que le hace apto para toda suerte de personajes, excepto para el más noble de todos, el del hombre que abandona".

el acto de alcanzar a pie el corazón de un bosque o la falda de una montaña en el preludio físico de una actitud moral humilde y respetuosa. Para ello, es necesario dejar de ver en la planta aquello que la planta *no es,* y la planta, en efecto, no es ninguna esperanza o promesa de ascenso social. No es ésta, sin embargo, la única identificación falsa que nuestro filósofo denuncia, ni siquiera aquélla en la que más va a insistir. En varias ocasiones, Rousseau demostrará también su disconformidad con el "feo prejuicio"[242] de considerar las plantas como simple materia médica y, una vez más, extraerá la justificación de su denuncia de una evidencia visual negada, sin embargo, por la tradición botánica de Occidente.

> Gracias a un tal Dioscórides, gran compilador de recetas, y a sus comentaristas, la medicina se ha adueñado de tal forma de las plantas transformadas en simples, que *no se ve en ellas más que lo que no se ve,* o sea las pretendidas virtudes que place a un tercero o a un cuarto atribuirles[243].

En el fondo, Rousseau parece adherirse a alguna forma de objetivismo realista, parece querer decirnos que su exploración visual de la planta concluye exitosamente en el hallazgo de su ser auténtico. Sólo así logra entenderse su repudio a la botánica médica. Ésta renuncia a la observación cuidadosa y paciente, y adopta en su lugar una rutina transformadora que altera el ser del objeto elegido. Al transformar la planta en simple, al hacer de ella lo que no es, la botánica anula su verdadero objeto de estudio y lo sustituye por otro que ya no es competencia suya, sino de la medicina o de la farmacia. La asunción implícita del objetivismo proporciona a Rousseau la justificación filosófica que necesita para oponerse razonablemente a dieciocho siglos de ciencia botánica, pero también para dar la bienvenida a Linneo, quien "ha sacado un poco la botánica de las escuelas de farmacia para devolverla a la historia natural"[244]. La refundación de la botánica, de la que Rousseau hace responsable a su ilustre contemporáneo, comienza con la rehabilitación del objeto que le corresponde. La planta, en efecto, pierde a los ojos de Linneo su papel de guardián de virtudes medicinales, y aparece en cambio ella misma como el verdadero tesoro que hay que descubrir.

La botánica y la farmacia son así para Rousseau ciencias que se ocupan inicialmente de un mismo objeto, con la diferencia de que si bien la primera conforma su actividad a la naturaleza de aquél, la segunda invierte la relación, y conforma el objeto a los intereses de su actividad. Una respeta la integridad de la planta; la otra la viola

[242] *Ibídem,* p. 1073.
[243] *Ibídem.*
[244] *Ibídem.*

sistemáticamente, la destruye para poder iniciar su tarea. De las dos, sólo la botánica es inocente, por eso Jean Jacques va a elegirse a sí mismo como ejemplo del verdadero botánico: porque él también es inocente. "Soy observador y no moralista. Soy el botánico que describe la planta. Al médico corresponde regular su uso"[245]. Sin el menor titubeo, con la osadía propia de quien se cree en posesión de una verdad, Rousseau excluirá lo útil de la ciencia de la que se ocupa.

> El arte de estudiar las plantas por la combinación de los mixtos que componen su sustancia, el arte de determinar en ellas las virtudes medicinales verdaderas o falsas, ora por la experiencia y la investigación siempre imperfecta y equivocada, ora por el análisis químico aún más defectuoso, no tiene nada que ver con la botánica[246].

El hecho de que los textos botánicos de Rousseau permanecieran inéditos durante su vida evitó quizás un nuevo enfrentamiento con los científicos ilustrados, quienes no parece que hubieran estado dispuestos a renunciar a sus planteamientos utilitaristas. Como las otras ciencias, la botánica debía prestar su servicio al progreso, y resignarse a apartar de ella su dimensión práctica habría significado un flaco favor al ambicioso programa ilustrado. En favor de la hipótesis del enfrentamiento juega una creencia de Rousseau cuyo origen se hunde tal vez en un recuerdo de su juventud. Por sorprendente que resulte, Rousseau no está de acuerdo en adjudicar a las plantas propiedades curativas; no cree que las tengan. De lo contrario, dice en el *séptimo paseo,* sería "pura malicia de los enfermos el continuar estándolo; porque de tantas enfermedades como los hombres se otorgan, no hay una sola que no curen radicalmente veinte clases de hierbas"[247].

El presupuesto objetivista había servido a Rousseau para desautorizar casi dos milenios de tradición botánica, pero no para negar los presuntos hallazgos de dicha tradición. Un presupuesto subjetivo, su propia incredulidad, le permitirá extender su crítica hasta este punto. Para nuestro autor, la botánica no sólo ha anulado su verdadero objeto de estudio, sino que ha fracasado además en su tentativa de sustituirlo, ya que las propiedades curativas que Dioscórides y sus émulos aseguran extraer del tratamiento químico de las plantas no son más que falsas promesas sostenidas por la ignorancia y el prejuicio. Rousseau no se deja engañar, y antes que depositar su confianza en "la autoridad de los hombres, que son mentirosos", extraerá su juicio de "la observación de la naturaleza, que

[245] *Mon portrait,* OC, I, p. 1120.
[246] *Fragments de botanique,* OC, IV, p. 1249 (traducción nuestra).
[247] *Rêveries,* OC, I, p. 1065.

no miente y que nada nos dice de todo eso"[248]. Una vez más, lo decisivo está en lo que los ojos de Jean Jacques logran ver, o lo que es *aproximadamente* lo mismo: en lo que la naturaleza muestra a los ojos de nuestro observador. "Nunca –dice– se me ha ocurrido buscar en [el reino vegetal] drogas y remedios. *Nada veo* en sus diversas producciones que me indique un uso semejante"[249].

Rousseau parece tener la impresión de que la naturaleza acaba allí donde su mirada se detiene, que el punto que señala el límite del horizonte del observador coincide con el límite de la naturaleza. De ahí quizás que la búsqueda de drogas y remedios ni siquiera le haya tentado, porque sus ojos no logran percibir esta realidad. Ahora bien, ¿significa esto que debamos abdicar de cualquier género de búsqueda?¿significa esto que debamos conformarnos únicamente con lo percibido a "simple vista"? Las rutinas botánicas de Rousseau lo niegan, salvan una búsqueda, permiten una excepción. La excepción salvada es aquélla que no transgrede el objeto percibido, aquélla que no exige como punto de partida la destrucción de la planta, sino que se fija en la planta misma para descubrir en ella las "partes esenciales" que componen su estructura. Y puesto que la simple vista no es suficiente para ello –menos aún la de un hombre senil– el anciano Jean Jacques va a proporcionarse los "instrumentos que las vuelven visibles"[250], la lupa y el microscopio.

Rousseau, en efecto, herboriza "lupa en mano", pero su costumbre de tenderse sobre la hierba para examinar las plantas con ayuda de este instrumento está conforme con la inocencia prescrita por él mismo. La lupa asiste al observador inocente, es la transparencia cristalina cuya curvatura logra extender la línea de visión hasta acercarla al *límite ontológico* de la planta. El aumento que proporciona la lupa suple las carencias de la vista y, en consecuencia, permite completar el conocimiento del objeto observado. Indudablemente, la lupa enriquece la experiencia ocular, pero lo más importante para Rousseau es que la planta no es agredida por el instrumento, que la lupa no provoca en la planta ninguna transformación perceptible. Esto sí ocurre sin embargo cuando el instrumento elegido es un mortero, pues en este caso la planta es sometida a un proceso destructivo o *movimiento reiterado de alteración* que la convierte en algo que no es ella. Aquí hay un producto, y el producto procede de una víctima vegetal. Evidentemente, el resultado de la agresión tiene sus consecuencias visuales, pero a diferencia de aquéllas que se perciben

[248] *Ibídem,* p. 1064.
[249] *Ibídem,* p. 1065 (cursiva nuestra).
[250] *Ibídem,* p. 1069.

a través de la lupa, éstas son correlativas a un cambio físico. La frágil y complicada estructura de la planta desaparece al ser machacada reiteradamente en el fondo del mortero, y ni siquiera la interrupción del golpeteo logra reparar el daño ocasionado. El retorno al estado inicial, que el observador consigue fácilmente con sólo retirar la lupa, no es posible en este segundo caso. La razón es simple: si la lupa aumenta sólo aparentemente el tamaño objetivo de la planta, el mortero provoca la destrucción real de toda su estructura.

Pero aún hay otro instrumento ingeniado para volver visible lo que por su pequeñez no logra verse a simple vista. Se trata del microscopio. Rousseau quiso tener el suyo, y en diciembre de 1764 emprendió las diligencias para su adquisición. En su orden fue bastante preciso: quería "un microscopio con un campo suficiente para contemplar el pistilo y los estambres de una flor pequeña"[251]. El microscopio y la lupa desempeñan la misma función, pero uno va más allá que el otro: la lupa es un sencillo disco de cristal curvado que empuja la vista allí donde la vista no llega por sí sola; el microscopio es una sofisticada combinación de lentes que releva a la lupa en la aventura visual de conquistar el paraíso interior de la planta. La única diferencia es la capacidad de aumento. Sin embargo, el uso del microscopio recuerda algunas rutinas botánicas que quizás hagan dudar de la inocencia del observador.

Para examinar una muestra vegetal a través del microscopio es necesario haberla arrancado previamente del suelo. Esta rutina parece respetar la integridad estructural de la planta, pero el simple acto de arrancarla podría entenderse como una verdadera agresión si, como el animal, también la planta resulta ser un ser sensible. Está condición parece ociosa hoy en día, pero estaba muy lejos de serlo en el siglo XVIII, en el que intelectuales de la talla de Diderot o de La Mettrie pretendían haber demostrado nada menos que la capacidad de experimentar sensaciones es una propiedad universal de la materia[252]. Rousseau no lo creerá así, lo que salvará su inocencia al menos provisionalmente. La voz *vegetal* de su *Diccionario de botánica* representa, de hecho, una toma de postura contra los atrevimientos especulativos de sus contemporáneos. Un vegetal, dice, es "un cuerpo organizado dotado de vida y privado de sentimiento", y en una alusión explícita a la "nueva física" añade: "He visto a menudo un árbol muerto que había visto antes lleno de vida, pero la muerte de una piedra es una idea que no podría entrar en mi espíritu. Veo un sentimiento

[251] B. Gagnebin, «Rousseau et la botanique», prólogo a *Lettres sur la botanique,* p. XII.
[252] Cfr. J. Moscoso, *op. cit.,* 2000, pp. 114-115.

exquisito en mi perro, pero no percibo ninguno en una col"[253]. Rousseau se coloca a medio camino entre la física cartesiana y la especulación diderotiana[254]. Para él, la planta no es un ser sensible; ni las plantas ni las piedras lo son. La planta es a menudo frágil, eso sí, pero la fragilidad no es en este caso sinónimo de sensibilidad. La planta no sufre cuando las tijeras del botánico cortan su tallo, tampoco cuando el herborista machaca sus formas en el fondo de un mortero. Desde el punto de vista de la sensibilidad sendas rutinas son igualmente inocuas y ninguna de ellas puede ser censurada. Sin embargo, el botánico que recoge una a una y cuidadosamente las plantas que llaman su atención, respeta de ellas la estructura que las distingue, mientras el herborista las arranca a manojos y las machaca acto seguido en un atentado a la fragilidad de su ser. Aquél, el propio Jean Jacques, detiene y descansa su mirada en la naturaleza; éste, el herborista anónimo, mira la naturaleza con desdén, y al no encontrar en ella el objeto de su deseo, lo busca desesperadamente en su destrucción. Del herborista puede decirse en particular lo que en el *Emilio* se dice del hombre en general: que "no quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza"[255].

Ahora bien, el estudio morfológico de la planta a través del microscopio recuerda aún otra rutina cuya inocencia no es menos dudosa que la anterior. Para familiarizarse con el ser de la planta no basta con hacer resbalar sobre ella una mirada superficial. Hay que dejar a la vista su paisaje interior, proporcionarse un medio para que la excursión visual avance hasta el punto más alejado de la planta, hasta aquel lugar al que hemos llamado su límite ontológico. Y ese medio no está en los ojos, sino en las manos. La actividad visual no puede intervenir físicamente sobre la planta. Deben ser las manos las que con ayuda de unas pinzas nos ayuden a separar, dividir y dejar al descubierto las partes ocultas que la forman. Penetrar en los diferentes niveles de observación de la planta exige como paso previo

[253] *Fragments pour un dicionnaire de botanique,* OC, IV, pp. 1245-1246 (traducción nuestra).

[254] En *Émile,* OC, IV, p. 575 se lee: "He hecho todos los esfuerzos de que soy capaz para concebir una molécula viviente, sin poder lograrlo. La idea de la materia sintiente sin tener sentidos me parece ininteligible y contradictoria; para adoptar o rechazar esa idea habría que empezar por comprenderla, y confieso que yo no tengo esa suerte". También en p. 584: "Me parece que, lejos de decir que las rocas piensan, la filosofía moderna ha descubierto por el contrario que los hombres no piensan. En la naturaleza no admite más que seres sensitivos, y toda la diferencia que encuentra entre un hombre y una piedra es que el hombre es un ser sensitivo que tiene sensaciones y la piedra un ser sensitivo que no las tiene. Pero, si es cierto que toda materia siente, ¿dónde concebiría yo la unidad sensitiva o el *yo* individual?".

[255] *Émile,* OC, IV, p. 245.

la exfoliación de ésta en sus partes constitutivas. Rousseau confesó haberlo hecho y, sin embargo, nunca creyó estar deshonrando a la naturaleza. A pesar de ello, sintió la necesidad de justificarse, aunque no es fácil saber ante quién.

> En estos bosques majestuosos que coronan las montañas, en estas frescas umbrías que bordean los arroyos de los valles, otros buscan drogas. Los farmacéuticos no ven en el rico esmalte de las praderas sino hierbas para lavativas. En buena hora si la vida humana gana, si los hombres se encuentran mejor y viven más tiempo. Yo, en cambio, veo objetos dignos de admiración que me transportan, que me hacen respetar la organización que los produce. Si yo fuese a arrancar, a triturar, a apilar estas rosas, esta reseda, esta *Eufrasia* en un mortero, destruiría entonces estas ramas elegantes, esta hermosa hoja, lastimaría el tejido brillante y delicado de estas flores. No, yo contemplaré, recolectaré, arrancaré, dividiré y anatomizaré, puede ser, pero no llegaré hasta el punto de ser la mano estúpida y brutal que apile y desmenuce las frágiles bellezas que admiro (*texto xvii*)[256].

Jean Jacques pide que su actividad botánica se distinga de la de los farmacéuticos, y por un procedimiento que ya nos es habitual, expresa esta distinción apelando a su propia mirada. Menos común es la elección del contraste, que ya no se centra esta vez en los ojos ajenos, sino en las manos: a "la mano estúpida y brutal" del otro opone de sí mismo su mirada admirada y respetuosa. Sin embargo, y a pesar de que Rousseau arrastra nuestra atención hacia sus ojos, son sus manos las que recolectan, arrancan, dividen y anatomizan; los ojos tan sólo contemplan. Siendo así, ¿queda entonces lugar para la justificación? Rousseau cree que sí. Si el fin es contemplar –parece querer decirnos– el medio está justificado, y las manos de Jean Jacques recolectan, arrancan, dividen y anatomizan para que sus ojos puedan gozarse en la contemplación de las plantas.

Como vemos, cinco verbos sirven al ginebrino para describir sumariamente y con cierto orden la secuencia de los actos que componen su actividad botánica. De éstos, el primero es contemplar, pero los actos sucesivos que vienen a continuación no relegan el acto inaugural. Al contrario: la contemplación trasciende el orden impuesto por la secuencia, y se sitúa en cada uno de los actos subsiguientes. Ella es la razón que los explica, el principio justificativo que los convierte en actos pertinentes de la actividad botánica. La servidumbre de las manos justifica la participación de éstas. Más aún, sin ellas los ojos deberían renunciar a una parte significativa de las plantas, y

[256] *Fragments de botanique,* OC, IV, p. 1254 (traducción nuestra).

Rousseau quiere que sus ojos "se recreen, que las observen, que las agoten, que se sacien de ellas si es posible"[257]. El recurso anafórico es revelador, ya que indica el deseo consciente de apropiación visual de la planta, de reconocimiento y conquista de su límite ontológico. Las manos van a favorecer el cumplimiento del deseo dejando la planta al desnudo; los ojos van a aprovecharse del trabajo de las manos para consumar ese deseo "si es posible". Y en esta tarea, el microscopio ejerce la función de contemplatorio, de lugar idóneo desde el que los ojos de Jean Jacques pretenden capturar la realidad fragmentada de la planta.

Se dirá, no obstante, que en las palabras de nuestro filósofo se percibe un fondo de culpa, que el recuerdo de los actos que conducen a la destrucción consigue inquietar el sentimiento de su inocencia. Esta inquietud es, sin embargo, pasajera, ya que concluye tan pronto como el recuerdo del fin restituye la condición de medio que Rousseau consigna a dichos actos. Ahora bien, ¿no hace lo mismo el botánico común?¿No concibe también él sus propios actos destructivos como simples medios subordinados a la consecución de un fin? De hecho, es su mismo contradictor quien nos suministra la prueba, es el propio Jean Jacques quien nos dice que "otros buscan drogas". Entonces, ¿por qué apostrofa la actividad de estos "otros"? Porque, según él, lo que decide la inocencia del sujeto no es la instrumentalización de los actos destructivos, sino la naturaleza del fin que se persigue: el fin de Rousseau es "una contemplación pura y desinteresada"[258]; el de los otros es una utilidad sin contemplación, un deseo de transmutar las plantas en simples productos de apoticario. Rousseau parece consentir inicialmente, pero lo que hace más bien es desmarcarse de los farmacéuticos para poder oponerse mejor a ellos. Sólo después de haber afirmado lo que le distingue se decide a arremeter con dureza y sin reservas.

Conviene matizar no obstante que la denuncia rousseauniana del utilitarismo farmacológico no es absoluta. Alargar y mejorar la vida de los hombres es un fin legítimo, o lo sería al menos si las plantas contuvieran efectivamente virtudes medicinales. Lo denunciable está menos en la elección de este fin concreto que en su exclusividad, cuando en el "rico esmalte de las praderas" no se ve "*sino* hierbas para lavativas". El dueño de esa mano estúpida y brutal al que Rousseau acusa es también el dueño de una mirada burda y grosera que sólo ve en la naturaleza un recurso, un medio al que recurre para atender a un fin.

---

[257] *Ibídem.*
[258] *Rêveries,* OC, I, p. 1065.

> Procederes de esta índole que *siempre lo remiten todo al interés material,* que por doquier hacen buscar provecho o remedios, *y que harían considerar con indiferencia toda la naturaleza si nos encontráramos siempre bien,* no han sido nunca los míos. En este punto, me siento a contracorriente de los demás hombres (*texto xviii*)[259].

El estado hipotético que Rousseau insinúa en este pasaje pone más aún de manifiesto la diferencia entre los otros y él. En efecto: si hubiera otro lugar del que extraer los "remedios", o si estos remedios no fueran necesarios porque la especie humana gozara del don de la inmortalidad y de un vigor inquebrantable, los "demás hombres", aquéllos que entonces serían inmortales y robustos, apenas detendrían sus ojos en la naturaleza; en cuanto a Rousseau, si también él formara parte de esa nueva edad de oro, su mirada seguiría siendo la misma, igual de inocente y de fascinada que antes de mudar de condición. Un Jean Jacques que se encontrara "siempre bien" conservaría la mirada del Jean Jacques enfermo. No es su condición enfermiza la que le hace tomar interés por la naturaleza, sino su alma. Su cuerpo no interviene.

La hipótesis arroja una importante consecuencia: la de que hay un interés en la naturaleza independiente de nuestra condición sensible y caduca, independiente de aquello que Rousseau identifica con el "sentimiento de mis necesidades" o el "interés de mi cuerpo"[260]. Nadie mejor que el ginebrino habría estado excusado de buscar remedios en las plantas y, sin embargo, decidió no hacerlo. Decisión inédita según él mismo que lo pondrá de espaldas a todos sus contemporáneos. No en vano, él se considera el hombre de la naturaleza, el hombre sin el que los demás hombres no sabrían comprenderse de forma cabal. "Cada uno necesita conocerse y conocer a otro, y ese otro seré yo"[261], escribe con pleno convencimiento. Rousseau se ha elegido a sí mismo como "elemento de comparación"[262] y, por tanto, como ejemplo de la clase de relaciones que el hombre debería establecer con la naturaleza. Su condición de enfermo crónico contribuye a hacer creíble el papel para el que se ofrece. Declara y asume su compromiso a pesar de su enfermedad, aun cuando su dolor hubiera justificado la adopción de una actitud interesada. Fiel a sí mismo tanto como a la naturaleza, se niega a ver en esta última un depósito de virtudes medicinales; más aún: remonta la causa de su incredulidad a la propia naturaleza, que no muestra a sus ojos ninguna señal favorable al uso que de ella

[259] *Ibídem,* OC, I, p. 1065 (cursiva nuestra).
[260] *Ibídem.*
[261] *Ébauches des Confessions,* OC, I, p. 1149.
[262] *Ibídem.*

hacen los hombres. “De habérnoslo prescrito –concluye–, ella nos habría señalado la opción, como hizo con los comestibles”[263]. Una vez más, Rousseau pone su juicio en sus ojos, como si fuera posible extraer toda una moral de nuestras percepciones visuales. La naturaleza proporciona los objetos que impresionan nuestra vista y nosotros debemos limitarnos a que nuestras impresiones llenen nuestra moral de contenido. Esta es la moral sensitiva del hombre natural; una moral heterónoma porque es la naturaleza la que prescribe y prohíbe y el hombre el que asiente o reniega, pero una moral también hedonista porque el placer es una consecuencia inmediata de nuestro asentimiento, como lo es el desagrado de nuestra oposición.

Aquel compromiso no exige pues demasiado; tan sólo el deber de mantenerlo, de ahí que Rousseau lo asuma con facilidad. Y sin embargo, los demás hombres reniegan de ese placer inocente cuya consecución no cuesta nada; renuncian a la moral sensitiva y la sustituyen por una moral basada exclusivamente en el “interés material”. Rousseau se opone, y no sólo porque esta moral deshonre la naturaleza. Además resta atractivo a la botánica. “Estas ideas medicinales no son seguramente nada idóneas para hacer agradable el estudio de la botánica, ajan el esmalte de los prados, el esplendor de las flores, agostan el frescor del boscaje, hacen insípidos y desagradables el verdor y los follajes”[264]. Cuando la botánica se confunde con la farmacia, la naturaleza aparece marchita a pesar de su “esmalte”, lánguida a pesar de su “esplendor”. Esto no le ocurre a nuestro botánico: “Toda esta farmacia –dice– no enturbia en absoluto mis imágenes campestres; nada más alejado de eso que las tisanas y los emplastos”[265]. El farmacéutico y Jean Jacques obtienen de la naturaleza imágenes totalmente distintas. Uno ve en ella un almacén de fármacos y el otro una prodigiosa diversidad de objetos encantadores; aquél ve un paisaje deslucido y lánguido donde Jean Jacques ve un paisaje reluciente y luminoso. La explicación de esta diferencia no puede estar en el objeto, que es el mismo para ambos, sino en la procedencia de las imágenes: el farmacéutico extrae sus imágenes del prejuicio y las *dirige* luego sobre la naturaleza; Rousseau *extrae* las suyas directamente de la naturaleza. Y puesto que las imágenes son distintas tanto en su contenido como en su origen, el sentimiento de la naturaleza también debe ser distinto. “Siento incluso –concluye Rousseau– que el placer que obtengo recorriendo las florestas sería emponzoñado por el sentimiento de las

[263] *Rêveries,* OC, I, p. 1065.
[264] *Ibídem.*
[265] *Ibídem.*

dolencias humanas si me permitiera pensar en la fiebre, en la piedra, en la gota y en el mal caduco"[266].

Entre la salud de su alma y la de su cuerpo, Rousseau va a elegir la salud de su alma; entre la naturaleza y él mismo como ser doliente, Rousseau va a elegir la naturaleza. Sólo mediante esta exclusión puede quedar a salvo la pureza del placer, y esto es justamente lo que el farmacéutico no hace. Este invierte la preferencia: se elige a sí mismo antes que a la naturaleza, y al cuerpo antes que al alma. Obviamente, el farmacéutico es aquél cuyo oficio es la farmacia, pero Rousseau critica mucho menos este oficio concreto que la moral que exhibe. La protesta se dirige en general a todo aquél que entre una trivial pretensión utilitarista y una contemplación pura y desinteresada, elegiría siempre lo primero con exclusión de lo segundo. Empleamos aquí el modo potencial porque el hombre ni siquiera parece entender que su elección es excluyente, o esa es al menos la opinión del ginebrino: "No se concibe –anota en el *séptimo paseo*– que la organización vegetal pueda merecer por sí misma cierta atención". El acusado es el hombre en general. La única excepción la representa el hombre que acusa, y ese hombre es Jean Jacques. Sólo él parece haber entendido que la planta abriga un valor en tanto que planta, que la disposición y el funcionamiento de los órganos que la hacen vivir de cierta forma específica son de suyo interesantes. No es que se oponga a cualquier fin práctico, pero no puede aceptar que lo útil pretenda acaparar todo el interés de la naturaleza. "El ornato de la tierra, este ornato a la vez soberbio y risueño, ¿no merece por sí mismo ninguna de nuestras miradas? Estos colores, estos olores, estas figuras elegantes y variadas, ¿fueron dadas a la planta sólo para machacarlas en un mortero?" Rousseau no tardará en responderse: "estas figuras, estos colores, esta simetría no han sido puestas aquí para nada"[267].

Hay una finalidad, una intención original en el responsable de su creación. La exquisita laboriosidad que se aprecia en las plantas debe obedecer a un fin, y a Rousseau no le parece razonable que ese fin se encuentre más allá de las plantas mismas. No admite la existencia de lo superfluo en las criaturas vegetales. Los valores plásticos que advierte en ellas responden innegablemente a un fin, y tal fin no puede ser su anulación inmediata. En uno de sus fragmentos de botánica, nuestro filósofo califica el "ornato de la tierra" de "arte divino", y reconoce un "gusto exquisito" en el "obrero que fabricó el vestido de la madre común"[268]. La naturaleza vegetal es la obra de

[266] *Ibídem.*
[267] *Fragments de botanique,* OC, IV, p. 1251 (traducción nuestra).
[268] *Ibídem,* p. 1254.

arte y Dios el artista, luego el hombre debe ser el espectador. La contemplación, en efecto, es la única forma de interesarse en las plantas sin miras a otro fin, la única actividad que parece concordar con la intención original del Creador. El deísmo hace acto de presencia en la respuesta de Jean Jacques, aunque de una forma enteramente nueva y renovada. La belleza y el orden de la naturaleza no son empleadas esta vez como prueba de que Dios existe, sino como prueba de una intención divina que el hombre debe agradecer y respetar. Dios ha ideado la belleza para obsequiar al hombre con el sentimiento de lo bello, y el hombre debe corresponder dejando que ese sentimiento le invada. Rousseau contradice a Saint-Preux, para quien "sólo es bello lo que no es"[269], y coloca la belleza en la realidad indudable de la naturaleza vegetal. La experiencia estética del hombre queda así involucrada en la actividad creadora de Dios.

Kant definió lo bello como una "finalidad sin fin utilitarista"[270]. Rousseau no tuvo la misma precisión conceptual[271], pero su experiencia estética constituye un ejemplo admirable de lo que el filósofo alemán expresó con tanta fortuna. En Rousseau, en efecto, la contemplación se toma así misma como fin, ella es de sí misma su causa eficiente y su causa final. No tiene mezcla ni impureza; no tiene ni pretende otro fin que su propia duración. Si, también según Kant, la diferencia entre lo bello y lo agradable es que lo uno *place* y lo otro *deleita,* que el sentimiento de lo bello es tranquilo y desinteresado y el de lo agradable interesado e inquieto[272], resulta indudable que lo bello fue la preferencia de Rousseau. La posesión del objeto no es aspiración suya, el interés material no existe; la contemplación provoca inmediatamente el olvido de todo lo demás. Mientras sus ojos contemplan, la naturaleza se limita a ser contemplada. Pero si bien es cierto que la contemplación es su propio fin, ello no impide que pueda provocar un interés ulterior. La falta de intencionalidad preserva la experiencia estética, y Rousseau ama la naturaleza sin pretenderlo, como un efecto natural de las miradas que dirige sobre ella. Hay, no obstante, un espacio reservado a la intencionalidad, y es aquél en el

[269] *La nouvelle Héloïse,* OC, II, p. 608 (traducción nuestra).
[270] I. Kant, *Crítica del juicio,* Madrid, Austral, 1977, p. 136, trad. de Manuel García Morente.
[271] En la voz *fleur* de su *dicionnaire de botanique,* OC, IV, p. 1121, Rousseau reconoció la dificultad de definir la belleza: "Apartemos pues por un momento los vivos colores, los olores suaves, las formas elegantes, para procurar conocer bien el ser organizado que los agrupa. Nada parece en principio más fácil. ¿Quién tiene necesidad de que se le enseñe lo que es una flor? Cuando no se me pregunta lo que es el tiempo, dijo San Agustín, lo sé muy bien; no lo sé ya cuando se me pregunta. Podríamos decir otro tanto de la flor, y quizá de la belleza misma que, al igual que aquélla, es víctima fugaz del tiempo".
[272] Cfr. I. Kant, *op. cit.,* pp. 102-105.

que Rousseau nos pide que participemos del amor que él sí logra sentir.

> Aprendamos a amar la naturaleza, aprendamos a estudiarla, a conocerla, aprendamos a admirar las bellezas de las que se ha adornado para nosotros, aprendamos a quedarnos entre ella y nosotros y a curarnos de la ociosidad, del fastidio y de ser una carga para nosotros mismos y para los otros. Démonos divertimentos fáciles, inocentes, amables, que nos dispensen de buscar las diversiones ruines, criminales e insensatas. Si el estudio de las plantas purga el alma, ya es bastante para mí, no quiero otra farmacia (*texto xix*)[273].

La contemplación pura y desinteresada no indica pues desapego y frialdad afectiva, sino amor por lo contemplado; el desinterés de la experiencia estética provoca interés por el objeto. El sentimiento de lo bello es la causa del amor, y Rousseau nos pide que amemos. En consecuencia, también nosotros podemos sentir lo que Rousseau siente aún con exclusividad. La naturaleza no ha hecho una excepción con el ginebrino. Al contrario, ella "se ha adornado para nosotros", para todos los hombres. Sólo de nosotros depende que aprendamos a reconocer y a admirar sus bellezas, a amarla conforme al plan ideado por Dios. Y el modo de conseguirlo consiste en impedir que nada se interponga entre la naturaleza y nosotros, entre la inocencia del objeto y la mirada inocente. El hombre debe hacer un alto en su existencia social, deshacerse de sus intereses para centrarse vocacionalmente en el interés exclusivo que ofrece la naturaleza. Para exonerar al alma de las cargas que le oprimen hay que olvidarse del cuerpo, de lo personal, del interés egoísta, de todo aquello que en lugar de acercarnos a la naturaleza nos separa de ella. El estudio de las plantas es algo más que ciencia: es una forma de reconciliación con la naturaleza y con nosotros mismos. Rousseau, en definitiva, no ha concebido una deontología para la botánica, sino una moral para el hombre.

[273] *Fragments de botanique,* OC, IV, p. 1252 (traducción nuestra).

Conclusión

BIBLIOTECA VIRTUAL

La obra de Rousseau es un hontanar inagotable; parte de su actualidad depende de esta virtud. Porque no se agota, la filosofía puede volver a ella con la certeza de encontrar algo nuevo; y también al revés: Rousseau puede volver a la filosofía para reivindicar su novedad. El beneficio es mutuo. La posteridad de Rousseau somos nosotros; la justicia que pidió de ella es, por tanto, la que nosotros mismos le debemos. Pertenecemos a su futuro, y es nuestro tiempo respecto de él lo que nos convierte a la vez en sus beneficiarios y deudores. Tenemos la impresión de que desde su pasado, Rousseau piensa por y para nuestro presente, lo que no parece posible sin un mínimo de previsión, sin ser capaz de anticipar las consecuencias de unos actos actual y aparentemente inocuos. Pero si lo logró fue porque tendió la mirada a *otro* pasado, porque contempló su propio tiempo con los ojos del salvaje que él mismo había concebido para tal fin. Esa *traslación temporal* le permitió juzgar su presente *como si* juzgara el nuestro. La luz de la hipótesis crea un contraste, ilumina la profundidad de un tiempo olvidado para extraer de él los elementos que sirven al filósofo de piezas de comparación. El tiempo recuperado, ficticio o no, se convierte en instancia impugnadora del tiempo actual. Basta para ello con observar las diferencias entre el contenido de la hipótesis y el presente concreto en que esa hipótesis se emplea. Y la hipótesis de Rousseau es tan fecunda que puede ser invocada en tiempos diversos, en circunstancias radicalmente distintas.

La realidad del siglo XVIII poco tiene que ver con nuestro propio tiempo y, sin embargo, la hipótesis preserva su normatividad. Hay, eso sí, un desplazamiento del potencial crítico en función de las circunstancias. En pleno siglo XVIII, las diferencias que debían suscitar mayor interés eran aquéllas que dejaban al descubierto la indefensión del súbdito y las situaciones de desigualdad entre los hombres. En respuesta, la hipótesis erguía la imagen de la igualdad natural, reanudaba la senda de la historia, y exigía en virtud de un fraude cometido en ella, la restitución inmediata de las condiciones iniciales. La solución que encontró Rousseau fue la formulación de un nuevo contrato social que garantizaría la igualdad de todos los ciudadanos. En nuestro tiempo, esta igualdad está al menos relativamente asegurada, lo que ha servido para reconocer otras injusticias. Al enfrentar nuestro tiempo a la prueba de la hipótesis, hemos descubierto nuevas diferencias localizadas esta vez en el espacio de la naturaleza no humana y de nuestras relaciones con ella.

Colocado en el vórtice del tiempo, en el origen del origen, Jean Jacques experimenta un sentimiento inesperado de perplejidad ante lo que parecía anteriormente insignificante. Es esta nueva sensibilidad que la hipótesis le concede, la que aproxima su pensamiento al nuestro. La hipótesis revela a Rousseau una materia inédita de reflexión moral: la naturaleza no humana, hallazgo que nos hace creer que en Rousseau hay un componente de anticipación cuando en realidad ese componente no existe. Rousseau no adivinó el porvenir; lo que hizo fue radicalizar el contenido de la hipótesis para extraer todas las consecuencias morales que podían deducirse del hombre de su tiempo. Nos hemos preguntado por qué ninguna otra hipótesis completó su labor crítica, y nos parece que existen dos razones. En primer lugar, porque aunque el concepto de naturaleza común a ellas parece comprenderlo todo, en realidad alberga una enorme exclusión: la naturaleza no humana; y en segundo lugar, porque esa naturaleza excluida aparece en sus discursos como un lugar opaco o refractario a la moral.

El concepto de naturaleza adoptado por Rousseau en su *Segundo Discurso* ha sido comúnmente asimilado al concepto de naturaleza del derecho natural moderno, razón por la cual su obra no ha sido objeto de un examen profundo en manos de la ética ambiental. Sin embargo, Rousseau no entiende el término naturaleza como sinónimo de naturaleza humana, y sí como agregado o suma de lo humano y de lo no humano. Nos hemos preguntado asimismo por las razones que explicarían el descuido de la crítica, y hemos creído encontrarlas en su caracterización de los elementos que integran el estado de naturaleza rousseauniano. El primer lugar, no nos parece que la naturaleza no humana –el bosque del estado natural– sea un

artificio subjetivo ideado para alegrar la vida del salvaje, sino una exigencia de la hipótesis dictada por una mezcla de convicciones antropológicas y religiosas. En segundo lugar, ese salvaje tampoco es una pura abstracción o idea estanca, sino una idea relativa a otra idea: el salvaje pide la existencia del bosque primigenio como condición de posibilidad de su propia existencia. Y en tercer lugar y como consecuencia de lo anterior, creemos que las relaciones entre el salvaje y su entorno no son relaciones excedentes situadas al margen de la normatividad de la hipótesis, sino incluidas en ésta y, por tanto, relevantes desde un punto de vista moral.

En este sentido, nos ha parecido pertinente incorporar al lenguaje de la hipótesis los conceptos de comunidad sensible y de contrato natural. El concepto de comunidad sensible se ha elegido por oposición al concepto de comunidad racional sugerido por Locke. En el estado de naturaleza rousseauniano, la razón es una facultad virtual. La facultad activa del hombre es la sensibilidad, y la sensibilidad es tan común al hombre como al resto de animales que habitan el bosque. La idea de una comunidad sensible no niega el supuesto de una igualdad natural; al contrario: al sustituir la razón por la sensibilidad, extiende dicho supuesto del hombre a todos los animales. Por otra parte el concepto de contrato natural pretende poner de manifiesto la naturaleza prescriptiva de las relaciones que unen al hombre con la naturaleza. Éste sería un contrato de obligaciones y de derechos mutuos, justo y satisfactorio para ambos, y expresión de un *deber ser* cuyo incumplimiento podría ser enjuiciado moralmente. Rousseau participa de la tradición iusnaturalista, pero de tal modo que la convierte en tradición fundante de la ética ambiental. Acude al recurso de la hipótesis, pero junto al hombre de la naturaleza coloca la naturaleza no humana. A aquél le quita la razón y le deja la sensibilidad; de ésta expulsa sus falsos demonios y la convierte en el lugar idóneo de la vida sensible, en el bosque ubérrimo e inmenso en el que no faltará de nada.

De acuerdo con esta nueva caracterización del estado de naturaleza rousseauniano, el contrato social podrá seguir siendo la fundación de una moral para los hombres, pero ya no será la única forma de moral reconocida por Rousseau. El contrato social no aborta la posibilidad de otra moral. Ciertamente, inaugura un nuevo espacio de igualdad exclusivamente humano, pero se trata de una exclusividad no excluyente. El contrato social no es la fórmula maestra de una moral antropocéntrica, sino la superposición moral de una moral anterior fundada en la característica común de la sensibilidad. El estado de naturaleza rousseauniano niega el antropocentrismo como expresión moral legítima, y propone en su lugar una forma de humanismo responsable; humaniza la naturaleza y naturaliza al

hombre, acercamiento que Rousseau no logra a costa de ninguna de las partes implicadas. Al naturalizarse, el hombre no pierde nada de lo suyo, y recupera y se reconcilia con la parte despreciada de su sensibilidad; al humanizarse, la naturaleza deja de ser vista por el hombre como algo distinto de sí mismo y obtiene de él un trato cuidadoso y benefactor.

Existe un consenso generalizado según el cual el contractualismo moderno descuida preguntarse por nuestras relaciones con la naturaleza. No cabe duda de que es así, pero el enunciado de los términos contractuales no comprende con frecuencia toda la moral de su autor, y el pensamiento de Rousseau contiene virtualidades de interés para la ética del medio. Visto a la luz del estado de naturaleza, el contrato social no es más que la parte específicamente humana de una moral ecológica. Suponer lo contrario, admitir que el contrato establece los límites únicos de la moral, nos obligaría a concluir o bien que Rousseau decidió deslegitimar parte de su estado de naturaleza, o bien que dicho estado de naturaleza no fue concebido por él con valor legitimador. Ninguna de estas dos opciones resulta convincente, lo que afianza aún más la opinión de la que partíamos.

La hipótesis rousseauniana asienta las bases de un humanismo renovador de la moral, trae a los dominios de la reflexión filosófica el dominio excluido de la naturaleza no humana. El hito de la hipótesis es éste; ahí reside buena parte de su novedad y atractivo. La audacia de Rousseau consiste en haber sabido apropiarse del marco conceptual diseñado por la escuela iusnaturalista, para llenarlo con el material excluido por ésta. En efecto, el iusnaturalismo había concebido el nacimiento del fenómeno moral como la respuesta del hombre primitivo a los peligros de la naturaleza; Rousseau se opone a esta interpretación, niega la génesis conflictiva de la moral, y la liga a la naturaleza de forma armónica y ejemplar. El respeto a la naturaleza se encuentra así en el origen mismo de la moral rousseauniana. En el otro extremo, en los antípodas morales del salvaje, se encuentra el hombre civil, responsable de la ruptura del contrato natural y de su divorcio de la comunidad sensible. Rousseau encuentra la prueba más evidente de ello en el nuevo aspecto de la tierra. A los ojos de sus contemporáneos, ese aspecto podía resultar moralmente indiferente, pero no así a los ojos del ginebrino, para quien la imagen feraz del bosque primigenio ofrecía un contraste dramático.

Hay algo inadvertido en el pensamiento de Rousseau, y es que en él conviven las dos imágenes popular y actual de la naturaleza. La naturaleza es lo uno y lo otro: es pródiga y yerma, inagotable y finita, inmensa y vulnerable. La adjudicación a la naturaleza de adjetivos antónimos puede parecer contradictoria, pero no lo es en este caso. El

primer adjetivo de cada par corresponde al lugar y al tiempo de la hipótesis; el segundo adjetivo al tiempo y al lugar del propio Jean Jacques. La hipótesis otorga a Rousseau una perspectiva única y reveladora, un punto de vista privilegiado desde el que la naturaleza aparece como un objeto nuevo de preocupación moral. Aun cuando sólo fuera por interés propio, Rousseau pide al hombre que sustituya su actitud indolente hacia la naturaleza por una actitud responsable y preocupada; su valor para el progreso exige ese cambio en nuestra actitud. Rousseau traslada su petición a los Estados europeos y convierte los bosques en el icono de su nueva moral. La política forestal que incluye en su *Proyecto* es un ejemplo meridiano de desarrollo sostenible, es una propuesta política fundada en una filosofía de prudencia y moderación. Sus disposiciones atienden las necesidades del presente sin descuidar las necesidades del futuro. Pero la nueva moral de Rousseau va un paso más allá de un utilitarismo ponderado.

El *Segundo Discurso* ha sido comúnmente interpretado desde la óptica política propiciada por el *Contrato Social*. Esta lectura es válida, pero incompleta. Leído a través de la lente de nuestras preocupaciones ambientales, ese mismo *Discurso* se constituye en el referente legitimador de nuestras relaciones con la naturaleza. Dentro de lo no humano de la hipótesis, Rousseau dedica una atención especial al componente animal, a la naturaleza sensible que vive junto al hombre en el bosque primigenio. Salvo excepciones muy pronto desacreditadas, la filosofía no había tenido inconveniente en reconocer la sensibilidad como una característica común al animal y al hombre. Sin embargo, será Rousseau quien extraiga las consecuencias morales del vínculo. En el *Prefacio* del *Segundo Discurso,* Rousseau reserva un aparte a dirimir la participación de los animales en la ley natural. Su conclusión es inequívoca, y aspira a convertirse en la última palabra en la vieja disputa entre antiguos y modernos. A su juicio, el animal participa de la ley natural en virtud de su condición sensible, participación que, por un lado, obliga al hombre a la asunción de un deber, y que, por el otro, supone el reconocimiento de un derecho al animal. El deber de uno es correlativo al derecho del otro, pero la relación no es simétrica: el animal no tiene a su vez el deber de no maltratar al hombre inútilmente, ni éste tiene con respecto a aquél el derecho correlativo de no ser maltratado. La ley natural exige que el interés del animal en no sufrir obtenga del hombre la consideración moral que merece, pero la exigencia no puede ser recíproca: el hombre no puede pedirle nada al animal.

Rousseau niega dos de los más sólidos presupuestos de la moral antropocéntrica: niega en primer lugar que el atributo de la razón sea condición necesaria para merecer un trato digno, y niega en

segundo lugar que la capacidad de asumir obligaciones sea la condición necesaria para constituirse en titular de un derecho. Rousseau cambia la razón por la sensibilidad, y la capacidad de asumir obligaciones por la posibilidad de ser beneficiado. Una vez más, la nueva moral de Rousseau supera los límites contractuales, lo que nos permite aclarar la relación entre el contrato social y el estado de naturaleza. Como ya dijimos, el contrato social es el fundamento de una moral para los hombres, pero el estado de naturaleza es el fundamento del fundamento, de ahí que aquella moral deba ser concebida como la vertiente propiamente humana de una moral ecológica. Rousseau dibuja un nuevo círculo de la igualdad; borra aquél que la filosofía había ceñido a la comunidad racional, y extiende el trazo a todos los miembros de la comunidad sensible. El movimiento de liberación animal iniciado por Singer en el último cuarto del siglo XX tiene en el filósofo suizo un precedente anterior al propio Bentham. Desde el aparato conceptual suministrado por la filosofía vigente y merced a una exquisita sensibilidad moral, Rousseau inauguró para la ética un espacio de reflexión, creó una conciencia ambiental que no se impondría inmediatamente, pero que se ha extendido y ha fraguado en nuestro tiempo.

Rousseau ofrece un último y precioso ejemplo de esa conciencia nueva en su aproximación a la botánica. En esta ocasión, el juicio moral no hunde sus raíces en el terreno fecundo de la hipótesis, sino en el juicio estético del propio Jean Jacques. Sin embargo, el sentimiento de lo bello ejerce una función análoga a la hipótesis y complementaria de ella: análoga, porque actúa también con valor normativo; y complementaria, porque ejecuta su normatividad en el dominio concreto de las relaciones del hombre con la naturaleza vegetal. La experiencia estética de lo bello importa en términos morales, ya que se constituye ella misma en el criterio que permite discriminar la conducta moralmente irreprochable de aquélla que no lo es. El ejercicio de una contemplación inocente, que respeta y admira la belleza del objeto, obtiene la aprobación de la moral estética; el ejercicio de una actividad *meramente* instrumental, que desprecia la belleza de la planta, recibe la censura de esa misma moral. La moral estética no condena a la inacción, no exige que renunciemos a ver en la naturaleza un objeto útil a nuestros intereses. Su exigencia es menos severa y más humana. La moral estética condena el burdo utilitarismo, la subjetivación de la naturaleza como simple producto o recurso. Rousseau reivindica en la naturaleza un valor que si no es independiente de nuestra mirada, al menos no depende de lo que en ella veamos de útil. El interés de la naturaleza vegetal puede ser natural e interesado, pero también es ella misma interesante, suscita interés por su propia constitución objetiva. Por eso Rousseau insiste en que la botánica se libere de la servidumbre de la

medicina y se reincorpore a la historia natural; su desacuerdo es menos académico que moral.

En la introducción que encabeza este trabajo citamos un texto de Victor Hugo. El autor romántico elegía allí como interlocutor a la filosofía, a la que reprochaba el descuido de haber dejado a la naturaleza no humana al margen de la reflexión moral. Por supuesto, la filosofía ilustrada era también objeto de ese reproche. Su defensa de la igualdad había sido encomiable, pero insuficiente, tan sólo limitada al hombre. A mediados del siglo XIX, el examen de las relaciones del hombre con la naturaleza seguía siendo el asunto pendiente de la filosofía, y Victor Hugo lo supo ver con una lucidez que sorprende todavía hoy. El romántico francés estaba innegablemente en lo cierto, pero uno de los mentores de la Ilustración, el suizo Jean Jacques, debe reivindicarse como excepción de su reproche. En un tiempo en el que el pensamiento filosófico era poco menos que una idolatría del ser humano, Rousseau inclinó humildemente la mirada hacia las bestias y las flores para llevar a cabo una nueva Ilustración en el seno mismo de la Ilustración; una segunda Ilustración cuyo interés ha pasado inadvertido y a la que, sin embargo, Rousseau se dedicó muy vivamente.

Apéndice

Se ofrece en este apéndice una selección de textos pertenecientes a distintas obras de Rousseau. Esta selección incluye aquellos textos que, a nuestro juicio, mejor representan la conciencia ambiental del autor ginebrino, y que justifican tanto la elección del tema como el contenido de la tesis.

Selección de textos

(i) Todas estas observaciones sobre las variedades que un sinfín de causas pueden producir y en efecto han producido en la especie humana me hacen dudar si diversos animales semejantes a los hombres que los viajeros han tomado por brutos sin demasiado examen, bien a causa de algunas diferencias que notaran en la conformación exterior, o simplemente porque estos animales no hablaran, no serían en realidad verdaderos hombres salvajes cuya raza, dispersa desde tiempos remotos por los bosques, no hubiera tenido ocasión de desarrollar ninguna de sus facultades virtuales, no hubiese adquirido ningún grado de perfección y se hallara todavía en el estado primitivo de naturaleza (*Discours sur l'origine de l'inégalité, nota* X).

(ii) África entera y sus numerosos habitantes, tan singulares por su carácter como por su color, están todavía por examinar. Toda la tierra está llena de naciones de las que sólo conocemos los nombres ¡y nos metemos a opinar sobre el género humano! Supongamos que un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac u otros hombres de este temple viajaran con el fin de instruir a sus compatriotas, observando y describiendo como ellos saben hacerlo, y recorrieran Turquía, Egipto, Berbería, el imperio de Marruecos, Guinea, la tierra de los cafres, el interior de África y sus costas orientales, el Malabar, Mongolia, las riberas del Ganges, los reinos de Siam, de Pegu y de Ava, China, Tartaria y, sobre todo, el Japón; a continuación, en el otro hemisferio, Méjico, Perú, Chile, las Tierras de Magallanes, sin olvidar los patagones verdaderos o falsos, el Tucumán, el Paraguay a ser posible, el Brasil, y finalmente las islas del Caribe, Florida y todos los territorios salvajes, viaje éste el más importante de todos y el que habría que efectuar con más cuidado; supongamos que esos nuevos Hércules, de regreso de estas expediciones memorables, hiciesen con tiempo y tranquilidad la historia natural, moral y política de lo que hubiesen visto, veríamos entonces surgir de su pluma un mundo nuevo, y

aprenderíamos así a conocer el nuestro. Digo que cuando unos observadores como estos afirmen que tal animal es un hombre, y que otro es efectivamente un bruto, habrá que creerlo; pero sería una gran simpleza remitirse sobre ese particular a viajeros incultos, respecto a los cuales se siente uno a veces tentado a plantear el mismo problema que ellos se meten a resolver con respecto a otros animales (*Discours sur l'origine de l'inégalité, nota* X).

(iii) El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado, el de su conservación. Los productos de la tierra le proporcionaban todos los recursos necesarios, y el instinto le movió a utilizarlos. El hambre y otros apetitos le hacían experimentar alternativamente diversas maneras de existir, entre las cuales hubo una que le invitaba a perpetuar su especie; y esta inclinación ciega, desprovista de todo sentimiento del corazón, daba lugar a un acto puramente animal. Satisfecha la necesidad, los dos sexos no volvían ya a reconocerse, y el hijo mismo no era nada para la madre tan pronto como podía pasarse sin ella. Tal fue la condición del hombre en sus orígenes; tal fue la vida de un animal limitado al principio a las puras sensaciones y que se aprovechaba apenas de los dones que la naturaleza le ofrecía, lejos de pensar en arrancarle cosa alguna (*Discours sur l'origine de l'inégalité*).

(iv) De esta manera, nada nos obliga a hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre; sus deberes con el prójimo no le son dictados únicamente por las tardías lecciones de la inteligencia; mientras no resista al interior impulso de la conmiseración, jamás hará daño a otro hombre, ni siquiera a ningún ser sensible, salvo en el caso legítimo en que, hallándose en juego su propia conservación, se vea obligado a darse la preferencia a sí mismo (*Discours sur l'origine de l'inégalité*).

(v) Desde el momento en que un hombre hubo menester la ayuda de otro, no bien se dieron cuenta de que era provechoso que uno sólo tuviera provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, hízose necesario el trabajo, y los inmensos bosques se transformaron en rientes campiñas que hubo que regar con el sudor de los hombres y en las que pronto se vio a la esclavitud y a la miseria germinar y crecer con las mieses. Fueron la agricultura y la metalurgia las dos artes cuya revolución acarreó revolución tan grande (*Discours sur l'origine de l'inégalité*).

.

(vi) En la isla [de Córcega] hay abundancia de bosques, útiles tanto a la construcción como a la calefacción, pero no hay que fiarse de esta abundancia y abandonar el uso y la tala de los bosques a la sola discreción de los propietarios. A medida que aumenta la población de la isla y las roturaciones se multiplican, los bosques se verán sometidos a un rápido desgaste que no podrá repararse sino muy lentamente. Al respecto pueden aprenderse lecciones de previsión del país donde vivo. Suiza se hallaba entonces tan cubierta de bosques que resultaba un inconveniente. Pero tanto por la multiplicación de los pastos como por el establecimiento de manufacturas se les ha talado desmedida e irregularmente; ahora esas inmensas forestas no muestran más que nudos roquedales. Afortunadamente, advertidos por el ejemplo francés, los suizos han visto el peligro, y en lo que de ellos depende han puesto orden. Queda por ver si sus

precauciones no son demasiado tardías, pues si a pesar de tales precauciones los bosques disminuyen diariamente está claro que acabaran por destruirse. Córcega, proveyendo con tiempo, no tendrá que temer el mismo peligro. Deben establecerse súbito disposiciones precisas sobre los bosques, y regular las talas de tal modo que reproducción y consumo se equilibren. En ningún caso se hará lo que en Francia, donde los dueños de las aguas y las forestas tienen un derecho sobre la tala de los árboles, y por ello tienen interés en destruirlo todo tarea a la que se aplican con el mayor celo. Es necesario prever con tiempo el avenir, y aunque no sea el presente el momento idóneo para formar una flota, llegará el momento en que esto deba realizarse, y entonces se apreciará la ventaja de no haber concedido a las marinas extranjeras la explotación de las bellas forestas situadas junto al mar. Deben talarse o venderse los bosques viejos y los que no rinden beneficio alguno, pero se dejarán intactos los que conserven su vigor: ya serán empleados a su tiempo (*Projet de Constitution pour la Corse*).

(vii) Estaba solo, me adentré en las anfractuosidades de la montaña, y de bosque en bosque, de peña en peña, llegué a un reducto tan escondido que en mi vida he visto aspecto más salvaje [...]. Me puse a soñar a mis anchas pensando que me hallaba en un refugio ignorado por todo el universo, donde mis perseguidores no me descubrirían [...]. Me comparaba con los grandes viajeros que descubren una isla desierta [...]. Me consideraba casi como otro Colón. Mientras me crecía con la idea, oí no lejos de mí cierto traqueteo que creí reconocer [...] y, en una cañada, a veinte pasos del mismo lugar a donde creía haber sido el primero en llegar, vi una manufactura de medias [...]. ¿Quién habría esperado jamás encontrar una manufactura en un precipicio? En el mundo sólo Suiza presenta esta mezcla de la naturaleza salvaje y de la industria humana. Toda Suiza no es más que, por así decir, una gran ciudad cuyas calles, anchas y largas más que las de Saint-Antoine, están sembradas de bosques, cortadas por montañas, y cuyas casas, desperdigadas y aisladas, sólo se comunican entre sí mediante jardines ingleses (*Rêveries*).

(viii) El reino animal está más a nuestro alcance [que el reino mineral] y ciertamente merece aún más ser estudiado. Pero al cabo, ¿no tiene también este estudio sus dificultades, sus trabas, sus disgustos y sus cuitas? Sobre todo para un solitario que ni en sus juegos ni en sus trabajos no tiene de quién esperar asistencia alguna. ¿Cómo observar, disecar, estudiar, conocer los pájaros en los aires, los peces en el agua, los cuadrúpedos más ligeros que el viento, más fuertes que el hombre, y que no están mas dispuestos a venir a ofrecerse a mis investigaciones que yo a correr tras ellos para someterlos por la fuerza? Me cabría entonces el recurso de los caracoles, de los gusanos, de las moscas, y me pasaría la vida corriendo hasta perder el aliento detrás de las mariposas, empalando pobres insectos, disecando ratones, cuando pudiera atraparlos, o carroñas de las bestias que encontrara muertas por casualidad. El estudio de los animales nada es sin la anatomía; merced a ella se aprende a clasificarlos, a distinguir los géneros, las especies. Para estudiarlos por sus costumbres, por sus caracteres, sería preciso tener pajareras, viveros, establos; sería preciso de alguna forma obligarles a permanecer reunidos en mi derredor. Carezco del gusto y de los medios para mantenerlos en cautividad, y de la agilidad necesaria para seguirlos en sus espantadas cuando están en libertad. ¡Será preciso,

entonces, estudiarlos muertos, desollarlos, deshuesarlos, hurgar a gusto en sus entrañas palpitantes!¡Qué espantoso aparato el de un anfiteatro anatómico, cadáveres hediondos, babosas y lívidas carnes, sangre, intestinos asquerosos, horribles esqueletos, vapores pestilentes! No es ahí, palabra, donde Jean-Jacques ira a buscar sus distracciones (*Rêveries*).

(ix) Sé que hay una especie de contrato, puede que hasta el más santo de todos, entre el benefactor y el reconocido. Es una suerte de sociedad que forman el uno con el otro, más estrecha que la que une a los hombres en general, y si el reconocido se compromete tácitamente al agradecimiento, el benefactor se compromete asimismo a conservar para el otro, mientras no se vuelva indigno de ello, la misma buena voluntad que acaba de testimoniarle, y a renovarle los actos cuantas veces pueda y sea requerido. No son esas condiciones expresas, sino efectos naturales de la relación que acaba de establecerse entre ellos. Quien la primera vez rehúsa un servicio gratuito que se le pide, no da ningún derecho a quejarse a aquél a quien ha rechazado; pero quien en parecido caso rehúsa al mismo la misma merced que le concedió anteriormente, frustra una esperanza que le había autorizado a concebir; burla y desmiente una expectativa que había hecho nacer (*Rêveries*).

(x) La filosofía moderna, que sólo admite lo que explica, se guarda de admitir esta oscura facultad llamada *instinto,* que encamina, al parecer sin conocimiento alguno adquirido, a los animales hacia un fin. Según uno de nuestros más juiciosos filósofos, el instinto no es más que un hábito privado de reflexión, pero que se ha adquirido reflexionando, y de modo como explica estas reglas se debe deducir que los niños reflexionan más que los hombres; tan extraña paradoja no merece la pena examinarla. Sin entrar aquí en esta discusión, pregunto que nombre debo dar al ardor con que mi perro hace la guerra a los topos que no come, a la paciencia con que los está acechando, a veces horas enteras, y a la habilidad con que los agarra, los saca de la madriguera en cuanto se asoman, dejándolos luego sin que nadie le haya enseñado esta caza ni le haya mostrado que allí había topos. También pregunto, y esto aún importa más, por qué la primera vez que amenacé a este perro se echo al suelo con las patas dobladas, en la postura del que suplica y la más apropiada para ablandarme; postura en que se hubiera guardado de permanecer si, en vez de ablandarme, le hubiera pegado. Así, mi perro, todavía pequeño y casi recién nacido, ¿ya había adquirido ideas morales?¿Ya sabía lo que eran la clemencia y la generosidad?¿En virtud de que luces adquiridas esperaba apaciguarme, abandonándose a mi discreción? Todos los perros del mundo en idéntico caso hacen exactamente lo mismo, y aquí no digo otra cosa que cualquiera no pueda confirmar. Los filósofos, que con tanto ardor rechazan el instinto, tengan a bien explicarme este hecho por la simple acción de las sensaciones y de los conocimientos que se adquieren por ella; que los expliquen de modo que a todo hombre con la debida sensatez le dejen satisfecho. Entonces nada tendré que replicar y no hablaré ya nunca del instinto (*Lettres morales*).

(xi) Consideremos los animales: muchos tienen menos sentidos que nosotros, ¿por qué otros no tendrían más?¿Por qué no existirían algunos que nos serán eternamente desconocidos, por no ofrecer ninguna similitud con

nuestros sentidos, y por los cuales se explicaría lo que nos parece inexplicable en muchas de las acciones de los animales? Los peces no entienden, ni los pájaros ni los peces tienen olfato, las babosas y los gusanos no tienen ojos, y el tacto parece ser el único sentido de la ostra. ¿Cuántos animales tienen precauciones, previsiones, astucias inconcebibles, que mejor podrían atribuirse a cualquier órgano extraño al hombre antes que al nombre ininteligible de instinto? (*Lettres morales*)

(xii) Está claro que los animales desprovistos de luces y de libertad, no pueden reconocer esta ley; más como se asimilan en algo a nuestra naturaleza por la sensibilidad de la que están dotados, fácil es colegir que deben participar también del derecho natural, y que el hombre está sujeto respecto a ellos a cierta clase de deberes. Parece, en efecto, que si estoy obligado a no hacer daño a mi semejante, ello no es tanto por su condición de ser racional como por la de que es un ser sensible; cualidad que siendo común al animal y al hombre, debe dar al primero por lo menos el derecho de no ser maltratado inútilmente (*Discours sur l'origine de l'inégalité*).

.

(xiii) Sólo se compadece a un desgraciado mientras lo creemos digno de compasión. El sentimiento físico de nuestros males es más limitado de lo que parece; pero las que nos vuelven verdaderamente digno de compasión son la memoria*,* que nos hace sentir su continuidad, y la imaginación*,* que los extiende al futuro. Esa es, en mi opinión, una de las causas que nos endurecen frente a los males de los animales más que frente a los hombres, aunque la sensibilidad común debiera identificarnos igualmente con ellos. Apenas compadecemos a un caballo de carretero en su cuadra, porque no presumimos que mientras come su heno piense en los golpes que ha recibido y en las fatigas que le esperan. Tampoco nos compadecemos de un cordero que vemos pastar, aunque sepamos que pronto será degollado; porque juzgamos que él no prevé su destino. Por extensión, nos endurecemos igual con el destino de los hombres, y los ricos se consuelan del mal que hacen a los pobres suponiéndoles lo bastante estúpidos para no sentir nada de ellos (*Émile*).

(xiv) A Emilio no le gustan el escándalo y las querellas, no solamente entre los hombres, ni siquiera entre los animales: nunca excitó a los perros a la pelea, jamás hizo que un perro persiguiera a un gato. Este espíritu de paz es un efecto de su educación que, no habiendo fomentado el amor propio ni la alta opinión de sí mismo, lo ha apartado de buscar sus placeres en la dominación y en la desgracia de otro. Sufre cuando ve sufrir; es un sentimiento natural. Lo que hace que un joven se endurezca y se complazca en ver atormentar a un ser sensible es un acceso de vanidad que le hace considerarse exento de esas mismas penas por su sabiduría o por su superioridad (*Émile*).

(xv) Nada hay más peculiar que los embelesos y éxtasis que sentía yo a cada observación que hacía sobre la estructura y la organización vegetal y sobre el juego de las partes sexuales en la fructificación, cuyo sistema era a la sazón completamente nuevo para mí. Me encantaba la distinción de los caracteres genéricos, de los que anteriormente no tenía la menor idea,

cuando los verificaba en las especies comunes, a la espera de que se me presentaran en otras más raras. La horcadura de los largos estambres de la brunella, el resorte de los de la ortiga y la parietaria, la explosión del fruto de la balsamina y de la cápsula del boj, mil pequeños juegos de la fructificación que observaba por primera vez me colmaban de alegría, e iba preguntando si alguien había visto los cuernos de la brunella como La Fontaine preguntaba si alguien había leído *Habacuc* (*Rêveries*).

(xvi) Hay en esta ociosa ocupación un encanto que no se encuentra más que en la plena calma de las pasiones pero que basta por sí solo, en ese caso, para hacer la vida más feliz y dulce; mas no bien se le mezcla un motivo de interés o de vanidad, sea para ocupar puestos o para hacer libros, no bien se quiere aprender tan sólo para instruir y se herboriza tan sólo para convertirse en autor o en profesor, todo este dulce encanto se desvanece, no se ve ya en las plantas más que unos instrumentos de nuestras pasiones, no se encuentra ya ningún placer auténtico en su estudio, no se quiere ya saber sino demostrar que se sabe, y en los bosques no se está sino sobre el teatro del mundo, ocupado en el cuidado de hacerse admirar (*Rêveries*).

(xvii) En estos bosques majestuosos que coronan las montañas, en estas frescas umbrías que bordean los arroyos de los valles, otros buscan drogas. Los farmacéuticos no ven en el rico esmalte de las praderas sino hierbas para lavativas. En buena hora si la vida humana gana, si los hombres se llevan mejor y viven más tiempo. Yo, en cambio, veo objetos dignos de admiración que me transportan, que me hacen respetar la organización que los produce. Si yo fuese a arrancar, a triturar, a apilar estas rosas, esta reseda, esta *Eufrasia* en un mortero, destruiría entonces estas ramas elegantes, esta hermosa hoja, lastimaría el tejido brillante y delicado de estas flores. No, yo contemplaré, recolectaré, arrancaré, dividiré y anatomizaré, puede ser, pero no llegaré hasta el punto de ser la mano estúpida y brutal que apile y desmenuce las frágiles bellezas que admiro. Yo quiero que mis ojos se recreen, que las observen, que las agoten, que se sacien de ellas si es posible: estas figuras, estos colores, esta simetría no han sido puestas aquí para nada (*Fragments de botanique*).

(xviii) Procederes de esta índole que siempre lo remiten todo al interés material, que por doquier hacen buscar provecho o remedios, y que harían considerar con indiferencia toda la naturaleza si nos encontráramos siempre bien, no han sido nunca los míos. En este punto, me siento a contracorriente de los demás hombres (*Rêveries*).

.

(xix) Aprendamos a amar la naturaleza, aprendamos a estudiarla, a conocerla, aprendamos a admirar las bellezas de las que se ha adornado para nosotros, aprendamos a quedarnos entre ella y nosotros y a curarnos de la ociosidad, del fastidio y de ser una carga para nosotros mismos y para los otros. Démonos divertimentos fáciles, inocentes, amables, que nos dispensen de buscar las diversiones ruines, criminales e insensatas. Si el estudio de las plantas purga el alma, ya es bastante para mí, no quiero otra farmacia (*Fragments de botanique*).

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

JEAN JACQUES ROUSSEAU
OBRAS COMPLETAS – BIBLIOTECA DE LA PLÉIADE[1]

Vol. I: *Les confessions. Autres texts autobiographiques,* 1959.

**Les confessions,* introd. de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond.
Confesiones, introd. de Carlos Pujol, trad. de Lorenzo Oliveras, Madrid, Planeta, 1993.
**Les rêveries du promeneur solitaire,* introd. de Marcel Raymond.
Las ensoñaciones del paseante solitario, introd. y trad. de Carlos Ortega Bayón, Madrid, Cátedra, 1986.
Las ensoñaciones del paseante solitario, introd. y trad. de Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
Rousseau juge de Jean Jacques. *Dialogues,* introd. de Robert Osmont.
Fragments autobiografiques et documents biografiques, introd. de Marcel Raymond et Bernard Gagnebin.
Cuatro cartas al señor presidente Malesherbes, en *Escritos polémicos,* trad. de Salustiano Masó, Madrid, Tecnos, 1994.

Vol. II: *La nouvelle Héloïse. Théâtre. Essais littéraires,* 1964.

La nouvelle Héloïse, introd. de Henri Coulet y Bernard Guyon.

Vol. III: *Du contrat social. Écrits politiques,* 1964.

Discours sur les sciences et les arts, introd. de François Bouchardy.
Discurso sobre las ciencias y las artes, en *Escritos de combate,* trad. de Salustiano Masó, Madrid, Alfaguara, 1979.
**Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité,* introd. de Jean Starobinski.
Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en *Escritos de combate,* trad. de Salustiano Masó, Madrid, Alfaguara, 1979.

[1] i) Se indican con asterisco las introducciones utilizadas; ii) la lista de las obras de Rousseau se acompaña de las traducciones correspondientes al español.

Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, trad. de Antonio Pintor-Ramos, Madrid, Tecnos, 1995,
Du contrat social ou essai sur la forme de la République, introd. de Robert Derathé.
Du contrat social ou principes du droit politique, introd. de Robert Derathé.
El contrato social, en *Escritos de combate,* trad. de Salustiano Masó, Madrid, Alfaguara, 1979.
Fragments politiques, introd. de Robert Derathé.
Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, introd. de Sven Stelling-Michaud.
Escritos sobre la paz y la guerra, prólogo de Antonio Truyol y Serra, trad. de Margarita Morán, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
Projet de constitution pour la Corse, introd. de Sven Stelling-Michaud.
Considerations sur le gouvernement de Pologne, introd. de Jean Fabre.
Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma, introd. y trad. de Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Tecnos, 1988.

Vol. IV: *Émile. Éducation, Morale. Botanique,* 1969.

Mémoire présenté à Monsieur de Mably sur l'éducation de M. son fils, introd. de John. S. Spink.
Émile ou de l'éducation, introd. de Pierre Burgelin.
Emilio o de la educación, introd. y trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1998.
Lettre à Christophe de Beaumont, introd. de Henry Gouthier.
Carta a Christophe de Beaumont, en *Escritos de combate,* trad. de Salustiano Masó, Madrid, Alfaguara, 1979.
Lettre à M. de Voltaire, introd. de Henri Gouhier.
Voltaire-Rousseau: En torno al mal y la desdicha, Edición, selección de textos, traducción y estudio preliminar a cargo de A. Villar, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
Lettres morales, introd. de Henri Gouhier.
Cartas a Sofía, introd. y trad. de Alicia Villar, Madrid, Alianza, 1999.
Lettre à Franquières, introd. de Henri Gouhier.
**Lettres sur la botanique,* introd. de Roger de Vilmorin.
**Fragments pour un dicionnaire des termes d'usage en botanique,* introd. de Roger de Vimorin.

Vol. V: *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. *Textes historiques et scientifiques*, 1995.

Lettre à M. d'Alembert, introd. de Jean Rousset.
**Carta a d'Alembert,* Madrid, Tecnos, 1994, introd. de José Rubio Carracedo y trad. de Quintín Calle Carabias.
Essai sur l'origine de langues, introd. de Jean Starobinski.
Ensayo sobre el origen de las lenguas, introd. y trad. de Mauro Armiño, Madrid, Akal, 1980.

Correspóndanse complète de Jean Jacques Rousseau, 49 vols., edición crítica fijada y anotada por R. A. Leigh, Institut et Musée Voltaire, Genève-Oxford.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ALVARGONZÁLEZ, D., *El sistema de clasificación de Linneo,* Oviedo, Pentalfa, 1992.
AMORÓS, C., *Tiempo de feminismo,* Madrid, Catedra, 1997.
ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* Madrid, Espasa, 1992.
ATTFIELD, R., «Methods of ecological ethics», *Metaphilosophy,* Connecticus University, n°14,1983.
BOSWELL, J., *Encuentro con Rousseau y Voltaire,* Barcelona, Mondadori, 1997.
BOBBIO, N., «El modelo iusnaturalista», en N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna,* México, F.C.E., 1998.
BOONIN-VAIL, D., «The vegetarian savage: Rousseau's critique of meat eating», *Environmental Ethics,* University of North Texas, n°15, 1993.
BOUGAINVILLE, *Viaje a Tahití,* Mallorca, Olañeta, 1999.
BUFFON, *Las épocas de la naturaleza,* Madrid, Alianza, 1997.
CABALLERO-HARRIET, F. J., *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau,* Bilbao, Universidad del País Vasco, 1986.
CALDERÓN, F., «Lo público y lo privado en la obra de Jean-Jacques Rousseau», *Isegoría,* Madrid, n°24, 2001.
CASSIRER, H., *Filosofía de la Ilustración,* México, F.C.E., 1943.
CASSIRER, H., *Le problème de Jean-Jacques Rousseau,* París, Hachette, 1987.
CAVALIERI, P. y SINGER, P., *El proyecto "Gran Simio",* Madrid, Trotta, 1998.
CHARLTON, A. E., «las mujeres y los animales», *Teorema,* Valencia, n°18/3, 1999.
CHEYRON, H., «l'Amour de la botanique», *Publications de l'Université de Toulouse,* n°4, 1981.
CHUQUET, A., *J. J. Rousseau. Genio del sentimiento desordenado,* México, Compañía General de Ediciones, 1950.
COBO, R., *Fundamentos del patriarcado moderno*. *Jean Jacques Rousseau,* Madrid, Cátedra, 1995.

COHN, P. «Una concepción inherentista de los animales», *Teorema,* Valencia, n°18/3, 1999.
COOK, J. *Los tres viajes alrededor del mundo,* Mallorca, Olañeta, 2000.
DALMASSO, G., *La política de lo imaginario,* Madrid, Ediciones Encuentro, 1983.
DANCE, S. P., *Grabados clásicos de historia natural. Animales,* Madrid, LIBSA, 1990.
DARWIN, Ch., *El origen de las especies,* Madrid, SARPE, 1983.
DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* París, Librairie phiposophique J. Vrin, 1988.
DERRIDA, J., *De la grammatologie,* París, Les éditions de Minuit, 1967.
DESCARTES, R., *Discurso del método,* Barcelona, Altaya, 1993
DIDEROT, D., *El sueño de D'Alembert,* Madrid, Compañía Literaria, 1997.
DIDEROT, D., *Sobre la interpretación de la naturaleza,* Barcelona, Anthropos, 1992.
DOBSON, A., «Ciudadanía ecológica: ¿Una influencia desestabilizadora?», *Isegoría,* Madrid, n°24, 2001.
DOUGLAS, Ch., «El regreso del lobo», *National Geographic,* Barcelona, n°5, 1998,
DROUIN, J.-M., «De Linneo a Darwin: los viajeros naturalistas», en M. Serres, *Historia de las Ciencias* (ed.), Madrid, Cátedra, 1991.
DUCHET, M., *Antropología e historia en el siglo de las luces,* México, Siglo XXI, 1988.
DURKHEIM, E., «El contrato social de Rousseau», en *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología,* Madrid, Tecnos, 2000.
FERNÁNDEZ, J. F., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia,* México, F.C.E., 1988.
PHILONENKO, A., *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur,* 3 vols., París, Librairie phiposophique J. Vrin, 1984.
GAGNEBIN, B., «Rousseau et la botanique», prólogo a *Lettres sur la botanique,* París, Club de Libraires de France, 1962.
GOETHE, J. W., *La metamorfosis de las plantas,* Bilbao, Beitia ediciones, 1994.
GOETHE, J. W., *Sátiros o el demonio del bosque deificado,* México, Aguilar Editor, 1991.
GOLDSCHMIDT, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Jean-Jacques Rousseau,* París, Librairie phiposophique J. Vrin, 1974.
GOMILA B., *Personas primates,* J. M. Gª Gómez-Heras en *Ética del medio ambiente,* Madrid, Tecnos, 1997.
GOUHIER, H., *Rousseau et Voltaire. Portrait dans deux miroirs,* París, Librairie phiposophique J. Vrin, 1983.
GROETHUYSEN, B., *J. J. Rousseau*, México, F.C.E., 1985.
GRIMSLEY, R., *La filosofía de Rousseau*, Madrid, Alianza, 1993.

GUÉROULT, M., «Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte», en *Presencia de Rousseau,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
GUÉHENNO, J., *Jean-Jacques Rousseau*. *Historia de una conciencia,* Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.
HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea,* Madrid, Alianza, 1988.
HESÍODO, *Los trabajos y los días,* Barcelona, Editorial Iberia, 1980.
HOBBES, T., *Leviatán,* Barcelona, Altaya, 1994.
HOBBES, *De cive,* Madrid, Alianza, 2000.
HOCHART, P., «Derecho natural y simulacro (la evidencia del signo)», en *Presencia de Rousseau,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
HÖFFDING, H., *Rousseau,* Madrid, Revista de Occidente, 1931.
HUGO, V., *Los Pirineos,* Mallorca, Olañeta, 2000.
JACOURT, «Estado de Naturaleza», en Diderot y d'Alambert, *Artículos políticos de la Enciclopedia,* Barcelona, Altaya, 1994.
JONAS, H., *El principio de la responsabilidad,* Barcelona, Herder, 1995.
JUARISTI, J., *El bosque originario,* Madrid, Taurus, 2000.
KANT, I., *Crítica del juicio,* Madrid, Austral, 1977.
KRYGER, E., *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercusions sur Kant,* París, Nizet, 1979.
LABARRIÈRE, J. L., «De la phronesis animale», en Devereux y Pellegrin, *Biologie, Logique et metaphysique chez Aristote,* París, Éditions du CNRS, 1990.
LAUNAY M., *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique,* Cannes, 1971.
LÉVI-STRAUSS, C. L., «Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre», en *Presencia de Rousseau,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
LERMA JASSO, H., *La subjetividad en Jean-Jacques Rousseau,* Pamplona, EUNSA, 2003.
LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Barcelona, Altaya, 1994.
LÓPEZ CEREZO, J. A. y GONZÁLEZ GARCÍA, M. I., *Políticas del bosque. Expertos, políticos y ciudadanos en la polémica del eucalipto en Asturias,* Cambridge University Press, Madrid, 2002.
LOVEJOY, A, O., «Monboddo and Rousseau», en *Essays in the history of ideas,* Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1948.
MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes,* Barcelona, Paidós, 2001.
MARCOS, A., *Ética ambiental,* Valladolid, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 2001.
MARCOS, A., *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica,* Barcelona, PPU, 1996.
MATTHEY, F., «La dernière pasión de Jean-Jacques Rousseau», *Revue Neuchâteloise,* Neuchâtel, n°100, 1982.
MEDINA, D., *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad,* Barcelona, Ediciones Destino, 1998.

MOSCOSO, J., *Materialismo y religión,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000.
MONDOLFO, R., *Rousseau y la conciencia moderna,* Buenos Aires, EUDEBA, 1962.
MOSTERÍN, J., *¡Vivan los animales!,* Madrid, Debate, 1998.
MOSTERÍN, J. y RIECHMANN, J., *Animales y ciudadanos,* Madrid, TALASA, 1995.
PARK, M. *Viajes a las regiones interiores de África (1795-1805),* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.
PEÑA, J., «Rousseau y la idea de comunidad política», *Isegoría,* Madrid, n°11, 1995.
PIKAZA, X., «'Dominad la tierra...' (GEN. I, 28). Relato bíblico de la creación y ecología», en J. M. Gª. Gómez-Heras, *Ética del medio ambiente,* Madrid, Tecnos, 1997.
PINTOR-RAMOS, A., *El deísmo religioso de Rousseau,* Salamanca, Universidad Pontificia Salamanca, 1982.
ROSENBLATT, H., *Rousseau and Geneva,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
ROSSI, P., *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa,* Barcelona, Crítica, 1998.
RUTHERFURD, E., *El bosque*, Barcelona, Ediciones B, 2001.
SCHNEIDER, M., *Jean-Jacques Rousseau et l'espoir écologiste,* París, Editions Pygmalion, 1978.
SAINT-PIERRE, B., *Pablo y Virginia,* Buenos Aires, Espasa, 1963.
SERRES, M., *Le contrat naturel,* París, Bourin, 1990.
SIERRA, B., *Dos formas de libertad en J. J. Rousseau,* Pamplona, EUNSA, 1997.
SINGER, P., *Liberación animal,* Madrid, Trotta, 1999.
SQUADRITO, K., «Locke's view of dominion», *Environmental Ethics,* University of North Texas, n°1, 1979.
STAROBINSKI, J., *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo,* Madrid, Taurus, 1983.
STUART MILL, J., *La naturaleza,* Madrid, Alianza, 1998.
SUNYER, P., «Humboldt en los andes de Ecuador. Ciencia y Romanticismo en el descubrimiento científico de la montaña», *Revista Internacional de Geografía y Ciencias Sociales,* Universidad de Barcelona, n°58, 2000.
TODOROV, T., *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau,* Barcelona, Gedisa, 1997.
TROUSSON, R., *Jean Jacques Rousseau*. *Gracia y desgracia de una conciencia,* Madrid, Alianza, 1995.
SHAFETSBURY, *Carta sobre el entusiasmo,* Barcelona, Crítica, 1997.
VAUGHAN, C. E., *The political writings of J.-J. Rousseau,* 2 vols., Oxford, Basil Blackwell, 1962.
VELAYOS, C., «El respeto por la vida vegetal. Vías de justificación», en García Gómez-Heras, J. M., *La dignidad de la Naturaleza.*

Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente, Granada, Comares, 2000.

VELAYOS, C., «El proyecto 'Gran Simio' y el concepto de persona: una cuestión de humanidad», *Revista de Filosofía,* La Laguna, n°6, 2000.

VICO, G., *Ciencia nueva,* Madrid, Tecnos, 1995.

VILLAVERDE, M. J., *Rousseau y el pensamiento de las luces,* Madrid, Tecnos, 1987.

VIRGILIO, *Bucólicas,* Barcelona, Planeta, 1988.

VOLTAIRE, *Opúsculos satíricos,* Madrid, Alfaguara, 1978.

VOLTAIRE, *Diccionario filosófico,* Madrid, Akal, 1985.

WALKER, R., *Rousseau,* Oxford, Oxford University Press, 1995.

WILLIAMS, R., *El campo y la ciudad,* Barcelona, Paidós, 2001.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

El bosque rousseauniano: belleza y dignidad moral. Jean Jacques Rousseau y la dimensión inter-específica de los problemas ambientales.

MIGUEL DE CERVANTES

The rousseaunian forest: beauty and moral dignity. Jean Jacques Rousseau and the inter-especific domain of the environmental problems.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Abstract: This thesis is a reading of Rousseau's thought from the environmental ethics perspective. The author holds that the concept of "state of nature" can be interpreted as the theoretical basis of that part of the environmental ethics concerned with the inter-specific relations. The work also reveals that environmental ethics is a valid hermeneutic tool since it lights hidden elements of rousseaunian state of nature and save from philosophic oblivion Rousseau's passion for Botany.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Key words: Rousseau, Environmental ethics, animals, plants