

Pontificia Universidad Católica de Chile

Facultad de Filosofía

**J.J. ROUSSEAU:**  
**POLÍTICA DE LA NATURALEZA**

Francisco Eichholz Correa

Tesis presentada al Instituto de Filosofía  
para optar al grado de licenciado en filosofía.

Profesor patrocinante:  
Pablo Oyarzún Robles

Santiago, diciembre, 2004

Mi primera necesidad, la mayor, la más viva, la más inextinguible, tenía asiento únicamente en mi corazón; era la intimidad en el mayor grado posible; por esto necesitaba principalmente una mujer más bien que un hombre, una amiga mejor que un amigo. Esta singular necesidad era de tal índole, que aun no bastaba a llenarla la mayor intimidad corporal; hubiera necesitado dos almas en un mismo cuerpo; sin esto sentía siempre el vacío.

*Confesiones*, L. 9.

## PRESENTACIÓN

La pauta que da articulación al texto que aquí presentamos no actúa desde fuera. Aunque compromete una intención más o menos precisa, como guía, ella se ha gestado en la relación con los textos, incluyendo sus tensiones y aporías. Lejos de buscar suprimir estos escollos, los hemos puesto de relieve y proseguido en varias de sus sinuosas vías. El resultado es un *ensayo* cuyos desarrollos suelen perfilarse como consecuencia de un trabajo de lectura sobre el cual no gravita una intención o tesis que haya querido servirse de los textos para justificarse. Y esto gracias a Rousseau, a pesar de que este trabajo, para decir algo sobre su incubación, no fue concebido desde un comienzo en sus lindes.

El norte que se tuvo como orientación preliminar fue la ciudad moderna. Esto es decir poco y mucho a la vez. Pero no se tuvo tanto más en cuenta al momento de iniciar las lecturas para proseguirlas luego con los desarrollos aquí urdidos. Los problemas de la representación, cuya pluralidad sólo permitía intuir un rumbo hacia el que aventurar un pensamiento próspero sobre la ciudad, parecían del todo pertinentes al atender en conjunto los motivos que impulsaban esta empresa. Desde estas dos cuestiones, hasta llegar a Rousseau, obró un poco la casualidad, pero sólo al comienzo. Entrados en terreno, el provecho que su obra demostró para el encaramiento de dichos tópicos sólo puede compararse con la dedicación que de inmediato generó.

El tema de la ciudad dio comienzo a una lectura que no requiere de abogados para justificar su correspondencia con la obra tomada a préstamo para ello. El amparo es superfluo porque el propio Rousseau da muestras evidentes de implicarse en la trama que con ella se despliega. Pero como decíamos: hemos debido entendernos a la par con problemáticas que no ha sido nuestro interés eludir. Es muy probable que las tensiones conceptuales alojadas en la obra de Rousseau merezcan un trabajo más acabado y competente que este, pero su omisión sólo habría encubierto las dificultades que se deben enfrentar cuando a partir de ciertas categorías heredadas nos damos a la tarea de pensar (desde) la representación, concepto que comanda y alimenta la crítica que Rousseau dirige a la ciudad moderna.

Las cosas toman forma con la polémica que opone naturaleza y sociedad. Al intentar, sin embargo, distinguir soberanamente una de otra, son muchas las dificultades que la lectura de los textos suscita. Rousseau pretende esta separación, pero en su obra, naturaleza y sociedad tienden a re-unirse. Esta es una posibilidad que, a pesar de actuar a contrapelo de lo declarado en los textos, se ve favorecida por

una precisión disimulada. No son lo mismo la sociedad en general, la sociedad contemporánea y ciertas sociedades. De ahí que la ciudad moderna, porque fuerza la separación, concite tantos problemas. Su repulsa abre el camino para devolverle a la sociedad —a *otra* sociedad— el sostén natural extraviado. ¿Será necesaria entonces una política de la *regeneración*?

La naturaleza se encuentra expuesta en el siglo XVIII europeo a las condiciones de producción modernas proliferantes. Como recurso usual para dar cuenta del sentimiento que caracteriza y salvaguarda a lo humano, su concepto delata una inestabilidad —sobre todo si se la carea con la razón— que vuelve difícil fijar su sentido. En dicha coyuntura, que afecta las relaciones entre existencia y discurso, la obra de Rousseau es especialmente fructífera porque, además de pensar esta encrucijada, la padece. Pero la padece buscando remediarla. La afección, no obstante, deja su huella. Siguiendo estos rastros en lugar de borrarlos para asegurarle coherencia al texto, hemos atendido sus precauciones, estrategias e indefensiones. Alegada la inocencia de la naturaleza, se la querrá devolver a la escena de la que había sido proscrita. Entonces, porque esta rehabilitación no dejará de tener lugar en el lenguaje, cobrará toda su importancia la representación, tanto para condenar a la sociedad en general y en especial a la contemporánea, como para rescatar a la naturaleza que sobrevive en cierta sociedad.

En su avance, este texto recorre el trecho que va de la naturaleza a la representación, de las condiciones de resguardo de la esencia al exterior que la amenaza desde dentro. En cada posta de este recorrido hemos intentado hacernos de herramientas de lectura que nos procuren una mayor claridad y penetración. La herramienta más importante para estos efectos es la lógica del suplemento. A pesar de que sólo nos detendremos en ella cuando los textos nos la impongan y nuestra lectura, entonces, la exija, su influjo se irá dejando sentir desde un comienzo; ya cuando distingamos, muy pronto, entre un interior y un exterior. Si en los dos primeros capítulos nos servimos de esta oposición para sintonizar con las polaridades que Rousseau pone en lisa, en los dos restantes, a medida que la representación vaya ganando terreno, la complicaremos.

La conjunción a la que se ve arrastrado Rousseau cuando hace entrar en intimidad ley y naturaleza, ya sea en la obra divina o en la patria, guía este camino hacia la representación. Ley y naturaleza se pretenden cada una originarias, pero se requieren mutuamente.

## I.- NATURALEZA Y PATRIA

¿Cómo es posible prometer sus servicios a la república cuando se vean apremiados por la necesidad, si no son capaces de gobernar la república cuando, como sería mucho más hacedero, nada les obligue a ello?

Cicerón, *Sobre la república*, L. 1, 11.

### 1.- La educación, el albergue, la madre

El concepto de educación que Rousseau enarbola en el *Emilio* se hace cargo de las necesidades que apremian a los hombres desde su nacimiento. Semejante concepto trasciende las diligencias humanas y le concede a la naturaleza un rol activo ejemplar. Los educadores reconocidos en esta obra son por eso tres: la naturaleza, los hombres y las cosas. «El desarrollo interno de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza; el uso que nos enseñan a hacer de tal desarrollo es la educación de los hombres; y la adquisición de nuestra propia experiencia sobre los objetos que nos afectan es la educación de las cosas».<sup>1</sup> Usualmente concebida como la transformación de lo dado, la labor educativa suele depender de la acción del hombre sobre la naturaleza. A fin de contravenir esta noción y conceder a la naturaleza los derechos que le han sido usurpados, Rousseau se sirve de una provocación para la que él, en principio, sólo hace las veces de portavoz. Un tiempo olvidado ha de polemizar con los parámetros de éste, el de sus contemporáneos.

La literatura y el saber de nuestro siglo tienden mucho más a destruir que a edificar. Se censura con tono de maestro; para proponer hay que adoptar otro, del que la elevación filosófica gusta menos. Pese a tantos escritos que, según dicen, no tienen más meta que la utilidad pública, la primera de todas las utilidades, que es el arte de formar hombres, todavía está olvidada.<sup>2</sup>

Otro saber, aquel que en lugar de darse a la crítica destructiva se empeña en tareas positivas y hacederas, habrá de contribuir al restablecimiento tanto de una prioridad política como de una prioridad natural. Esta conexión será la que nos ocupe en lo sucesivo. Aunque ausente en la cita, la vastedad de su influjo no le es ajena. La complicidad entre naturaleza y política sostiene

---

<sup>1</sup> *Emilio, o de la educación*, ed. cit. p. 39. Las referencias bibliográficas de las obras de Rousseau y de todas aquellas a las que se remite de este modo, pueden consultarse al final, en el apartado correspondiente.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 30.

necesariamente, de un modo implícito a la vez que estructural, la coherencia de lo que Rousseau dice aquí. Aun, como veremos, si llega a decir lo contrario.

El argumento, en primer lugar, se organiza en función de una jerarquía de lo evidente: el orden de las prioridades prácticas debe pautar el saber impidiéndole elevaciones teóricas inútiles. A la vez se toma nota de que un arte ejemplar está olvidado, no se dice desde cuándo, pero sí que su desalojo del presente revela una incomprensión profunda y antigua de la «utilidad pública», en especial de «la primera de todas las utilidades», la educación. Esta prioridad olvidada antecede a cualquier otra en el ámbito de lo público: si una comunidad está constituida por hombres, ¿cómo no iba a ser de la mayor importancia la formación de éstos y de ella, simultáneamente? A contramano de «nuestro siglo», un saber de menor rango debería, pues, tener mayor valía si, donde otro más elevado se conforma con criticar, éste es capaz de «proponer». El criterio por el que se mide el valor del saber no es el dividendo que se granjea quien lo dispensa, como tampoco su posesión u ostentación, sino la utilidad que le presta al conjunto. Para evitarse las críticas que él mismo ha reprobado porque se desvían de este interés común, Rousseau presenta su obra como una propuesta que sabe de urgencias pero también de sus propias limitaciones. Si se decide a confesar sus defectos, sus virtudes habrán de quedar bien señaladas. Y éstas, como era de esperar, son contrarias a las que se arroga su tiempo. En el Prefacio, a continuación del pasaje recién citado, leemos:

Los más sabios se aplican a lo que importa saber a los hombres sin considerar lo que los niños están en condiciones de aprender. Buscan siempre al hombre en el niño, sin pensar en lo que es *antes* de ser hombre. Ése es el estudio al que más me he aplicado, a fin de que, aunque todo mi método fuera quimérico y falso, siempre puedan aprovecharse mis observaciones. Puedo haber visto muy mal lo que hay que hacer; pero creo haber visto bien el tema sobre el que se debe operar. Comenzad pues por estudiar mejor a vuestros alumnos; porque a buen seguro no los conocéis.<sup>3</sup>

Antes que una razón sabedora de la instrucción que debe impartirse, la formación de los hombres incumbe a estos por lo que cabe aún aprender acerca del niño. Para que el «arte de formar hombres» cumpla con ser «la primera de todas las utilidades», debe conocer su objeto *antes* de avocarse a él, de modo que sepa distinguir la condición del niño de la del adulto, para formarlo de acuerdo a sus necesidades específicas y no por lo que le *falta* para llegar a ser un hombre. En correspondencia con el olvido en el que se incurre al apresurar la formación de un hombre donde aún hay un niño, la educación, tal como Rousseau dice hallarla en su tiempo, ha olvidado la «utilidad pública» que está

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31. Las cursivas son nuestras.

llamada a cumplir. Si se tiene por fin formar hombres, ella debe ante todo hacerlo a partir de lo que ellos son en un comienzo. Que «la literatura y el saber de nuestro siglo tienden mucho más a destruir que a edificar» significa que no edifican sobre los cimientos a los que el hombre, desde su infancia, permanece arraigado. La supuesta «utilidad pública», en este sentido, no sería más que un mero discurso que esconde tras de sí el abandono y desprecio de esa naturaleza previa. El provecho que busca no podría beneficiar, por eso, ni al hombre ni a la comunidad de hombres; no estaría en contacto, a la vez, ni con la naturaleza ni con esa política ya olvidada donde prevalecía el provecho público, si bien esto último nos resta todavía justificarlo.

Preciando el saber del que disponen y degradando aquel del que carecen, quienes adoptan el tono correccional, «los más sabios», prefieren transformar la naturaleza a su antojo en lugar de atenderla en el niño. Este hombre al que ataca Rousseau «no quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre: necesita domarlo para él, como a un caballo de picadero; necesita deformarlo a su gusto como a un árbol de su jardín».<sup>4</sup> ¿Quién, sino el sabio, es aquí el hombre que desprecia al hombre? ¿Y en nombre de qué “hombre” somete al hombre forjado por la naturaleza? El espíritu ilustrado, en el que cabe hallar el más enérgico acicate en favor de la antropología universalista moderna, quiere destacar, en la razón humana, una facultad que autonomiza a su dueño y portador. Este es el modelo que justificaría el destino que les depara la educación a los *enfants*, los desprovistos de razón. Los hombres en quienes se encuentra adiestrada su razón no requieren interesarse en conocer a aquellos sobre quienes la ejercen si son, nada más, los que, por carecer de ella, deben disponerse a su adquisición.

Con perspicacia, Rousseau percibe aquí una postura ventajosa: cuando no se destina a un objetivo útil, el saber está más próximo a prodigar una reputación precisamente porque no tiene necesidad de probarse, de hacerse a la obra, permitiendo que su valía dependa menos de su utilidad que del brillo con que se exhibe tal como si fuera una posesión. Si el saber de los sabios busca traspasarse desatendiendo, en quienes han de recibirlo, su propia condición, antes próxima a la naturaleza que a las opiniones de los hombres, este saber se hace sospechoso del mismo tono censor y complacido que sirve para acreditar una lección magistral, y no tiene mayor importancia si ésta se sustrae a las disposiciones naturales que tienen lugar en el hombre al momento de su nacimiento, o se inclina a la crítica sin exigirse obras que propongan reparar lo que declara defectuoso. En ambos casos el saber se ante-pone a la consideración llana de aquello sobre lo que se ejerce. Se precipita para imponer las

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 37.

condiciones que habrán de regular la captación de su objeto. Concediéndole tiempo a lo que se tiene por objeto para que se manifieste como tal *antes* de quedar supeditado a la autoridad de lo consabido, Rousseau, en cambio, se inclina desde ya por la educación *de* la naturaleza (genitivo subjetivo); prefiere y favorece una recepción previa a una operación conformadora aplicada *a priori*, anticipadamente, sin discernimiento de sus propias condiciones. Y es que antes de los hombres y sus hábitos, «antes de esa coacción alteradora, esas disposiciones son lo que yo llamo en nosotros la naturaleza».<sup>5</sup> Ella, por lo tanto, no debería haber sido suplida por una educación que la tiene en menos y sólo se encarga de construir sobre su devastación.

En el *Emilio*, la prioridad de la naturaleza frente a la razón de los hombres se hace lugar, primeramente, en el propio Jean-Jacques, anticipándolo antes que él a ella: «Que si adopto a veces el tono afirmativo, no es para imponerlo al lector; es para hablar como pienso». Como piensa —agrega— «exponiendo con libertad mi sentimiento», impulso al que luego, para dotarlo de la autoridad de la que no lo cree detentor, pero que los demás hombres le exigirán, «siempre uno a él mis razonamientos».<sup>6</sup> *Antes* que la razón, y siguiendo una jerarquía que —en cierto sentido— no se da tregua en su obra, las disposiciones naturales y el sentimiento revelan una dignidad y una prioridad que el hombre prefiere contravenir en procura de ejercer su dominio sobre aquello que, por precederlo, puede condicionar la soberanía racional de la que se jactan los más sabios. No es que Rousseau esté con esto poniendo en duda la autoridad de la razón. Más bien, está poniendo atención a la manera como ella se arroga *su* autoridad. ¿Procede ésta de un saber que atiende a la naturaleza prestándole oídos? Al contrario: la autoridad de la razón se basa en su prioridad sobre lo dado, incluso en su dominio. Despreciando las cosas como las encuentra, el hombre quiere ejercer sobre ellas su fuerza educadora con el afán de domesticar lo que se le opone a sus intereses, aun si estos no tienen más propósito que el mismo dominio sobre aquella instancia salvaje que se resiste a su mandato. En contraste, la aspiración de Rousseau consiste en reponer los desacreditados intereses de la naturaleza. Y ello para satisfacer dos objetivos: primero, mostrar que estos intereses son adecuados a todo ser vivo, incluso al hombre; y segundo, consecuencia de lo anterior, que la naturaleza es un actor efectivo

---

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 41. Y a la naturaleza, en buena medida, corresponde la experiencia, la tercera educadora, que es previa al lenguaje y al conocimiento: «Lo repito: la educación del hombre comienza en su nacimiento; antes de hablar, antes de oír, ya se instruye. La experiencia se anticipa a las lecciones; [...] Si se dividiera toda la ciencia humana en dos partes, una común a todos los hombres, otra particular a los sabios, ésta sería pequeñísima en comparación con aquélla; mas apenas pensamos en las adquisiciones generales, porque se hacen sin pensarlo e incluso antes de la edad de razón» (*Ibid.*, p. 78). Rousseau, fiel a este discernimiento, es reactivo en su libro sobre la educación a cualquier teoría que no encuentre asidero en la experiencia. Por eso abundan en él las anécdotas y los ejemplos.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.



y no una materia pasiva e inculta que debe ser subordinada, por él, a él, en especial si interfiere en el proceso educativo.

En lugar de enderezar al hombre suprimiendo la acción de la naturaleza en él, la educación que parte desde ella le reconocerá derechos y prestará oídos a sus lecciones. Con esto no estamos lejos del problema del derecho natural. No en vano son éstas las lecciones del «autor». Así, en efecto, ha comenzado Rousseau su obra: «Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre».<sup>7</sup> Otra autoridad, no ya la que los sabios se proporcionan al cosechar reconocimiento en el tribunal de la opinión, obtiene el crédito que se le dispensa a la razón. Esta autoridad está dentro de cada hombre al mismo tiempo que fuera del juego social. Se sustrae a la escena para dirigirla mejor. Pero la dirige, también, con razón; con *su* razón: «¡Suelen quejarse del estado de la infancia! No comprenden que la raza humana habría perecido si el hombre no hubiera empezado por ser niño».<sup>8</sup> Aquí *actúa* la naturaleza. Ella —su razón— es en acto (*enérgeia*). Sus enseñanzas las infunde a su tiempo, lentamente, sin alterar el orden de las etapas y a medida que van surgiendo las necesidades, de acuerdo a la exigencia de cada presente, jamás con precipitación. Rousseau percibe sabiduría en la naturaleza tal como ella se da, así, llana; no ve incorrección ni insuficiencia, ningún motivo para ejercer las transformaciones que su siglo, como dice con recurrencia, cree pertinentes cuando se da al afán de educar. Por eso la defensa del derecho natural debe entrar en colisión con el derecho que la razón se ha concedido a sí misma en detrimento de la naturaleza. La razón natural entra en escena tomando el rol que mejor conecta al hombre con ella. El derecho natural, lo veremos ahora, es el derecho de la madre.

El lactante nace en estado de indigencia, es cierto, pero ahí tiene a su madre, que primero lo alberga y luego lo nutre como la tierra y el agua procuran hacerlo con el brote vegetal. «Si no hay madre, no hay hijo».<sup>9</sup> La educación, del mismo modo que el cultivo en el caso de las plantas, sirve al propósito de formar un hombre a partir de sus raíces.<sup>10</sup> Si el primer tiempo, durante la mayor indigencia, está el lactante al cuidado de la madre, ella, aun siendo un suplemento “cultural” (aquí habría que leer esta palabra en todos los sentidos), parece ser uno que la propia naturaleza ha dispuesto para cumplir con su labor formativa. Como suplemento, la madre no pondría de manifiesto ninguna carencia o falta en la naturaleza, siendo más bien una suerte de complemento suyo, una adición que viene desde dentro, no del exterior. Así por lo menos lo querría Rousseau, para quien ella

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, L. 1, p. 37.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 38 (cfr. pp. 76-77).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>10</sup> «A las plantas se las forma mediante el cultivo, a los hombres mediante la educación» (*Ibid.*).

debe actuar como la emanación de una naturaleza activa que alberga al hombre en su seno. Esta reivindicación del amor filial a la madre, la naturaleza —que es también amor al padre, el autor—, nos permite aventurar que la propuesta educativa que Rousseau dedica al niño no está lejos de una reforma política amplia y ambiciosa.<sup>11</sup>

Para impedir que a la naturaleza se le despoje de sus derechos, la labor materna debiera postergar, durante todo el tiempo que le tome su obra, la mediación socializante que acabará en una educación desnaturalizadora. Resistiéndola, la infancia del niño debe cercarse cuanto antes, protegerse del «choque» de las opiniones humanas a través de un muro que es labor de la «tierna y previsora madre» construir para aislarlo. Así ha de dilatar, en lo posible, una exposición a «los prejuicios, la autoridad, la necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales en las que nos hallamos sumergidos».<sup>12</sup> El interior que habrá de servir de albergue al niño es la misma madre, pero, como suplemento suyo, es también la casa: un centro, como ella, igualmente activo y autónomo, en absoluto dependiente de cualquier influencia externa que pueda enajenarlo. Este exterior que hace urgentes estos menesteres maternos es la ciudad.

Cuando la casa es únicamente triste soledad, hay que ir a divertirse a otra parte... Cuando la familia está viva y animada, las preocupaciones domésticas constituyen la ocupación más preciada de la mujer y el entretenimiento más dulce del marido. De la corrección de este solo abuso pronto resultaría una reforma general: *pronto habría recuperado la naturaleza todos sus derechos*. Porque, una vez que las mujeres vuelvan a ser madres [se refiere a la efectiva asunción de este rol natural], al punto los hombres volverán a ser padres y maridos... Las mujeres han dejado de ser madres; no lo serán más: ya no quieren serlo.<sup>13</sup>

De aquí procede todo el mal.

¿Queréis volver a cada uno hacia sus primeros deberes? Comenzad primero por las madres; quedaréis asombrados de los cambios que habéis de producir. Todo deriva sucesivamente de esa primera depravación: todo el orden moral se altera; el natural se extingue en todos los corazones; el interior de las casas adopta un aire menos vivo.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Rousseau no lo niega. Aunque intente separar aguas entre la política y la educación, quiere reponerle a ésta la importancia política —y esto quiere decir de «utilidad pública»— que una vez tuvo: «¿Queréis tener una idea de la educación pública? Leed *La República* de Platón. No es una obra política, como piensan los que sólo juzgan los libros por sus títulos. Es el tratado de educación más hermoso que jamás se ha hecho» (*Ibid.*, p. 43).

<sup>12</sup> *Emilio*, p. 37.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

El contrapunto, lo decíamos, lo constituye la ciudad. Pero no cualquier ciudad. La que Rousseau reprueba es siempre la ciudad a la que acompaña del decadente «hoy». Allí, «en otra parte», fuera de lugar, el hastío y el «imperio de la moda» les impide a las mujeres cumplir con el «dulce deber» que la naturaleza les encomienda. Entonces es cuando «se entregan alegremente a las diversiones de la ciudad».<sup>15</sup> Remitir la mujer a la casa, casarla, hacerla madre y *restablecer así el estado natural* va incluso en provecho del hombre: «Los hombres serán siempre lo que les plazca a las mujeres; si queréis, pues, que se hagan grandes y virtuosos, enseñad a las mujeres lo que es grandeza de alma y lo que es virtud».<sup>16</sup> La educación del hijo comienza por la educación que hace de la mujer una madre dispuesta y disponible. El hogar es la escuela natural de ambos, de la madre y del hijo. Pero también del padre. En el *Emilio*, la familia reunida está bajo la amenaza de la ciudad: «La naturaleza lo atiende [al hijo] mediante el cariño de padres y madres; pero ese cariño puede tener su exceso, su defecto, sus abusos. Padres que viven en el estado civil transportan a él a su hijo antes de la edad. Dándole más necesidades de las que tienen, no alivian su debilidad, la aumentan. La aumentan también exigiendo de él lo que la naturaleza no exigía».<sup>17</sup> La debilidad intrínseca del niño sólo puede ser atendida por la madre. En el aislamiento que ella prodiga, no hay oportunidad para la precipitación que trastorna el ritmo de la maduración natural. Pero no ocurre lo mismo si las fronteras de ese interior ceden a las pasiones suscitadas por el exterior. El daño proviene tanto de la incuria materna como del hombre social, el padre que aleja a su hijo de la madre –y de la naturaleza– para conducirlo a la ciudad. La ciudad, en cuanto extravío del centro prodigado por la naturaleza, es la sociedad misma, la inquietud que saca de sí al hombre y a la mujer para mantenerlos embelesados en el imperio de las apariencias. En contra de su atractivo, Rousseau cautela los intereses de la naturaleza. Por eso asigna la primera nutrición del niño a la madre, la naturaleza *contra* la ciudad. De este modo espera entablar una suerte de alianza natural que lleve al pequeño desde un interior a un exterior –de la madre a la casa– todavía interno, protector respecto de un exterior social que no guarda relación con estas expansiones del interior llamadas a suplir, lo más naturalmente posible, la naturaleza misma.

## 2.- El interior patrio

De lo dicho se desprende que las distintas educaciones, la de la naturaleza y la del hombre, entrarían en colisión si confluyeran simultáneamente. A esto se refiere Rousseau cuando reprueba que al infante

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>16</sup> *Discurso sobre las ciencias y las artes*, ed. cit., p. 36, n.1

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 111.

se lo quiera convertir en un adulto sin atender su propia condición. Opuestas entre sí la educación natural y la educación social, la deliberación tendría que dirimirse, según lo dicho, en favor de la razón que asiste a la *madre natura*. Rousseau, no obstante, estima oportuno volverlas a exponer dotándolas de figura.

Siempre en el *Emilio*:

Entonces el acuerdo es imposible. Forzado a combatir la naturaleza o las instrucciones sociales, hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano; porque no se puede hacer uno y otro al mismo tiempo. Cuando es compacta y está bien unida, toda sociedad parcial se aparta de la mayor. Todo patriota es duro para los extranjeros: no son más que hombres, a sus ojos no son nada. Tal inconveniente es inevitable, pero débil. *Lo esencial es ser bueno con las gentes con quienes se vive*. Para el exterior, el espartano era ambicioso, avaro, inicuo; pero el desinterés, la equidad y la concordia reinaban entre sus muros. Desconfiad de esos cosmopolitas que van a buscar lejos, en sus libros, deberes que desdeñan cumplir a su alrededor. Tal filósofo ama a los tártaros para estar dispensado de amar a sus vecinos.<sup>18</sup>

Este enfrentamiento entre la educación proveniente de la naturaleza y la que nos viene de los hombres sirve para plantear, de golpe, una cuestión que toma figura política para darse ejemplo. Con ello, un nuevo personaje entra a escena: el ciudadano. A la par, reencontramos en este párrafo el tono polémico con que nos topamos antes. La mención del ciudadano viene a refrendar lo que entonces se dijo en contra de los sabios contemporáneos. Prestándole atención, veremos ahora abrirse la perspectiva histórica que ya hiciéramos manifiesta cuando Rousseau interpuso algunas dudas al proceder educativo que se atribuía el saber afín a la institución social moderna.

Hagamos entonces caso de la historia, pues parece inútil tomar en cuenta a los contemporáneos – los cosmopolitas– para echar luz sobre lo que sea un ciudadano. La unidad, en particular la patriótica, se sustenta en una identidad cultural que subsiste gracias a una memoria común, aquella que, por mantener atados entre sí a los antepasados y a la tierra, posibilita el nacimiento del ciudadano. Este tipo de hombre, presidido por deberes civiles absolutamente locales, *se debe* a sus compatriotas como a sí mismo y desprecia, simultáneamente, a quienes no lo son, los extranjeros cuya mera condición de hombres es seña de inferioridad. Un modelo civil de esta índole, es decir interno, supone también una cohesión política que logra su entramado confundiendo con la devoción y el sacrificio. Ahí donde la condición de ciudadano entraña una *membresía esencial*, no un derecho de residencia o una carta de ciudadanía, sino una identidad vinculante que presta la propia vida a la defensa de su ley, el ciudadano dista del «hombre natural» como una «unidad fraccionaria» del «entero».<sup>19</sup> Aquí surge una

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 39. Las cursivas son nuestras.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 42.

responsabilidad política que implica un *costo* a asumir en el nombre de la patria *como en el nombre propio*.<sup>20</sup> Esta situación límite, capaz de enardecer al ciudadano hasta convertirlo en el más conspicuo representante de su ciudad –como si se lo estuviera amenazando en (lo) su-yo más propio–, es la que se hace cuestión con la guerra que se libra en contra de los extranjeros, paradigma que Rousseau siempre encuentra y suele enaltecer en la ciudad antigua, concretamente en la *polis* griega o la *civitas* romana.

La apelación a la guerra permite organizar el cuadro oposicional entre el interior y el exterior al tiempo que los pone en una reciprocidad necesaria para la consistencia del interior, que no vive abstraído totalmente de su opuesto. Por eso importa llamar la atención aquí sobre el deber hacia «lo esencial» («ser bueno con las gentes con quienes se vive»). El resguardo de este interior, cualquiera sea la intromisión que lo ponga en peligro o lo exponga ante el otro, consiste en el rechazo de la exterioridad, aquello excluido de la esencia comunitaria porque de esa originaria exclusión depende la identidad colectiva esencial. Lo mismo para atacar o defender, los actos son guiados por una ley que organiza el interior segregando el afuera, *su exterior*, aquello que *se tiene por* vulgar y secundario respecto de un interior esencial y originario. Hacia dentro, el participante de esa esencia *hace el bien con desinterés*, no para sí, sino para el todo comunitario que la consigna patriótica cohesionan en oposición a la amenaza exterior. La patria crea e informa a la comunidad de una misión hacia la cual debe tender activa y responsablemente. Gracias al compromiso de cada uno con el todo –el «nosotros» congregante y no una autoridad que dictamine una convergencia en principio inexistente–, la esencia de la que cada uno forma parte se defiende a sí misma. Nada de dependencia, más bien pura espontaneidad. Por medio de la guerra, como si se tratara de la eterna actividad de un sistema inmunológico, el interior expía cualquier partícula de exterioridad que pueda infiltrarse o a la que sea necesario oponerse para demarcar el límite, la frontera entre el dentro y el fuera, aun si el fuera está dentro.

Rousseau quiere destacar el desinterés hacia dentro, pero si ha recurrido a la guerra no puede eludir el antagonismo que acusa en el interior la presencia constitutiva de su contraparte. Esta presencia, a través de una lucha demarcatoria incesante, asegura la tensión, el deseo de una permanente presencia a sí de la esencia. Pero como deseo, la lucha es perpetua, es pura contingencia. La bondad del interior se mantiene en una tensión dialéctica con el mal que inspira el exterior. Es inevitable: los opuestos se requieren mutuamente al punto de constituir la presencia misma. No

---

<sup>20</sup> «Un ciudadano de Roma no era ni Cayo ni Lucio; era un romano» (*Ibid.*).

obstante, a esa oposición subyace la *diferencia* que le ha dado origen. La identidad del interior se debe a la subordinación bajo la cual éste se esfuerza por mantener al exterior que lo constituye. Dicha identidad, por lo tanto, se sostiene en la jerarquía que garantiza la preeminencia del interior como esencia originaria respecto del exterior derivado, el Otro que acaba siendo la condición de existencia del Mismo.

Cabe entonces la pregunta: ¿no es este un modelo similar al de la naturaleza, ahí donde la madre, al tomar parte en un interior que debe guarecerse del exterior, queda determinada por el *contra* que da sello a un interior amenazado constitutivamente? Naturaleza y sociedad son oponentes que Rousseau ha reordenado en una jerarquía que le concede el privilegio del origen a la naturaleza y al sentimiento por encima de la razón y la sociedad. Pero si es así, ¿dónde está el límite? Esencia es otro nombre de la naturaleza, y conlleva los mismos problemas. La naturaleza, lo iremos viendo paulatinamente, tiene sus suplementos benignos. Por eso se harán parte de ella la madre, la casa, el matrimonio y su emplazamiento fuera de la ciudad; pero dentro, pese a todo, de la patria. Una patria, por cierto, natural. Porque de la reposición del orden natural se sigue un ordenamiento político: «Pero que las madres se dignen alimentar a sus hijos: las costumbres se reformarán por sí mismas, los sentimientos de la naturaleza despertarán en todos los corazones, el Estado se repoblará; este primer punto, este solo punto volverá a reunir *todo*».<sup>21</sup>

Sin ánimo de esquivar las diferencias que mencionamos recién, hemos de decir que si el «hombre natural» es un entero, lo es gracias a la naturaleza de la que participa como miembro orgánico suyo. En cambio, en el pseudo-ciudadano contemporáneo no se encuentran rasgos ni del hombre natural ni del ciudadano antiguo. No es un entero, porque como habitante de la ciudad depende de otros. Pero su dependencia tampoco hace una unidad. Con algún deleite, Rousseau no pierde la oportunidad de explotar este triste contraste:

Régulo se pretendía cartaginés por haberse convertido en un bien de sus amos. En su calidad de extranjero se negaba a sentarse en el senado de Roma; fue preciso que un cartaginés se lo ordenara. Se indignaba porque se quiso salvar su vida. Venció y regresó triunfante para morir en el suplicio. Yo creo que esto tiene muy poca relación con los hombres que conocemos.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 53. Las cursivas son nuestras.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 42. Los ejemplos de que se sirve Rousseau para ilustrar el buen ciudadano son tres, dos espartanos y uno romano. Este último lo toma del historiador Tito Livio, más famoso por su estilo vibrante puesto al servicio de Augusto y su *pax romana* que por la precisión histórica. Los dos restantes son extraídos de la obra de Plutarco, lectura predilecta de Rousseau desde su infancia, cuando su padre lo instruía con el ejemplo de los antiguos (v. *Confesiones*, L. 1). También en referencia a la guerra, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, llamado primer *Discurso*, el encomio que Rousseau dirige a los militares antiguos diverge rotundamente cuando se los compara con los modernos (*op. cit.*, p. 38).

En un discurso de temple normativo como este, la mención de los antiguos sirve de reprensión a la pálida figura de los ciudadanos del siglo XVIII.

El hombre natural es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante. El hombre civil no es más que una unidad fraccionaria que depende del denominador, y cuyo valor está relacionado con el entero, que es el *cuerpo social*. Las buenas instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa, y transportar el *yo* a la unidad común, de suerte que cada particular ya no se crea uno, sino parte de la unidad, y no sea sensible más que en el *todo*.<sup>23</sup>

¿Es esta la condición del ciudadano moderno? En las instituciones sociales que no son buenas, predomina algo que no se ve ni en el hombre natural ni en el ciudadano antiguo: el egoísmo. Esta era la causa del desmembramiento de la casa por la proximidad de la ciudad. Allí, «...cada cual sólo piensa en sí mismo. Cuando la casa es únicamente triste soledad, hay que ir a divertirse a otra parte».<sup>24</sup> Esta «otra parte», la seductora exterioridad, saca de quicio al deseo y desaloja la esencia, el interior, lo mismo que pone una distancia entre el niño y su madre. Fuera de sí, el hombre no es hombre tal y como la naturaleza lo ha concebido. Pero ¿qué se propone prescribir Rousseau? ¿Será posible la conformación de un hombre entero que sea a la vez un ciudadano? Su texto dice que esto es imposible. Pero lo que dice en un lugar, lo desmiente en otros. ¿Cuál sería el fin de la tarea educadora si efectivamente a través suyo se persiguiera un fin político? ¿Qué tipo de política habría de ser esta? Las constantes invectivas en contra de los pseudo-ciudadanos modernos debe advertirnos de un empeño que pretende conducir el derecho natural y su universalidad hacia un espacio civil –tal vez imposible– que habrá de ser refundado por hombres-ciudadanos. Lo complejo de esta conjunción ha sido denunciada por el propio Rousseau, pero él no permanecerá impávido ante la posibilidad, y la tentación, de pensarla.

### **3.- La profesión de fe**

Al ciudadano antiguo no le basta con defender la patria de palabra si con ella no empeña a la vez el acto y asume el peligro que los modernos evaden. Rousseau, que ha escrito un libro para prestarse a «la primera de todas las utilidades», escribe en su nombre propio, se expone con su palabra y la mantiene sin consideración del costo que pesa sobre quien contradice a su tiempo. ¿Repite así el gesto de los antiguos? Aunque los lee instando a los modernos a cumplir sus deberes, sus palabras suenan

---

<sup>23</sup> Emilio, p. 42. Las cursivas son nuestras.

<sup>24</sup> Loc. cit.

como los reproches de quien está persuadido de la irreversible transposición que afecta a la esencia del hombre moderno, dispuesta fuera de sí hacia quienes no conoce y en quienes tampoco se reconoce, los «tártaros», los forasteros.<sup>25</sup> Estos cosmopolitas, dice Rousseau con un dejo irónico, los sabios filósofos y los de tono magistral con que nos encontramos antes, ahí donde se distinguía entre quienes destruyen y quienes proponen; los que *dicen* que sus escritos no tienen más meta que la utilidad pública y, sin embargo, no proponen nada; los que echan a correr su pluma dejando su cuerpo olvidado en una tierra que se vuelve yerma; ellos, los que desdeñan lo que tienen delante porque, lejos, donde *no* están, pueden encontrar el pretexto para no hacerse a la labor de lo que les basta con criticar; todos ellos *no hacen aquí lo que ensalzan allá, afuera, en otra parte*.

El mero decir al que no sigue la obra, lo mismo que la lectura o la escritura de utilidad sólo privada, jamás pública, que no asume ningún costo en relación a lo que convierte en su tema, que no se exime de hablar pese a no actuar en concordancia, esa palabra vana, ligera, permanece escindida de la realidad que refiere si el hombre debe ser medido por sus actos. En sintonía con esta escisión, otra discordia se verifica con la palabra magistral en el contexto de la educación. Ejercida desde un púlpito que conserva sin corrupción ni perjuicio el acreditado lustre de quien sabe respecto del que no, esta palabra pretende introducirse en el niño sin que éste, por medio de su obrar, se haga actor de su enseñanza. En un gesto dislocante de estas posiciones que distinguen a un actor de un espectador, Rousseau postula que «la verdadera educación consiste menos en preceptos que en ejercicios».<sup>26</sup> Cuando no va acompañada del cuerpo y de su *presente vivo*, la palabra vela a quien la declara, lo protege, en su exposición, de su exposición. Al omitir la condición previa de aquellos que han de limitarse a recibir la palabra docta, los preceptos van en provecho privado antes que público. Y es que este educador no expone su saber más que a condiciones controladas y bajo el esquema, fijado *a priori*, de uno solo que habla. Y que sólo habla.

Comenzamos de este modo a distinguir los rasgos predominantes de una privacidad que ha devenido tal a causa de la conveniente expulsión de todo riesgo del ámbito público, si merece seguir llamándose público un espacio —como lo describirá Rousseau— que sirve a las pantomimas del actor seducido por la escena. Anunciado esto, no parece necesario dar mayor aviso del tránsito y la desviación que lleva del actor o agente patrio al actor o comediante teatral. La nefasta influencia del

---

<sup>25</sup> El propósito de Rousseau es claro, así lo demuestra su lógica polémica: cada vez que toma partido por los antiguos es para volverse luego en contra de los modernos. Esta lógica —excluyendo su acerada crítica— no pretendemos que sea exclusiva a Rousseau. La posición modélica de los antiguos es de rigor en el clasicismo. A su vez, el tópico que da cita a los bandos beligerantes de la virtud y la vanidad goza de abundantes tratamientos literarios en la época.

<sup>26</sup> *Emilio*, p. 45.



teatro en esta conmoción de la política es una preocupación a la que Rousseau dedica una obra que, sólo al final de este ensayo, nos va a exigir aplicación; sus huellas, sin embargo, surcan por doquier los textos a que daremos lectura.

Lo que en los antiguos es nitidez, exposición pública, en los modernos, encerrados en sus teatros o expuestos a la escena mundana, es oscuridad o luz artificial, jamás natural. Y no debemos olvidar que Rousseau se las está viendo con las Luces. Pero vayamos de a poco. Si retomamos el caso de la educación, tan paradigmático para calibrar la valía del saber, notamos que al omitirse lo previo en el hombre, el niño, se exceptúa su *interior exteriorizante*, el impulso capaz de gestar un efecto auténtico, una expresión transparente del sentimiento interior que contrarresta el influjo de ese exterior al que, empero, el hombre moderno quedará sometido cuando busque su aprobación.<sup>27</sup> Todavía en el niño, lo mismo que en el ciudadano antiguo y en el hombre natural, predomina el interior, la patria o la naturaleza. Y esto quiere decir, en cierto modo, que el hombre está consigo mismo, se pertenece y conoce, es transparente a sí. Pero el ciudadano moderno, en quien las luces —sobre todo si se toma por caso al ciudadano de la “república de las letras”— no hacen brillar más que su ambición, el interés con que se brinda es siempre en aras del exterior.

En *Las ensoñaciones del paseante solitario*, suerte de autobiografía destinada en parte a completar las *Confesiones*, el ataque que Rousseau dedica a los maestros, particularmente a los *philosophes*, reitera esta lógica que confronta el interior con el exterior como categorías correlativas a la inevitable predominancia de uno sobre otro:

En demasía he visto en ellos que filosofaban más doctamente que yo, pero su filosofía era por así decir extranjera. Queriendo ser más sabios que los otros [...] estudiaban la naturaleza humana para poder hablar de ella con erudición, pero no para conocerse; trabajaban para instruir a los demás, no para esclarecer su *interior*. Muchos de ellos no querían sino hacer un libro, no importaba cuál, con tal que fuera bien acogido. [...]

Vivía entonces con unos filósofos modernos que apenas se parecían a los antiguos. [...]

Sus pasiones, que gobiernan su doctrina, sus intereses por hacer creer esto o aquello impiden penetrar en lo que ellos mismos creen. ¿Puede buscarse buena fe en los jefes de partido?<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> La presencia del niño en el hombre es un motivo romántico que probablemente se le debe a Rousseau. La concepción universalista del hombre, contra la que se planta, es en cambio una muy determinada noción antropológica con la que Rousseau se enfrenta al combatir a los *philosophes*, sus indiscretos y a veces furtivos compañeros enciclopedistas, paladines de la Ilustración. El romanticismo, nutriéndose de su crítica a la Ilustración, irá al rescate de las tradiciones nacionales vernáculas que su antagonista, en su combate contra los prejuicios y la autoridad de la tradición, habrá desestimado. Aquí está en juego la concepción universalista del hombre como ser *cosmopolítico*, ciudadano universal, hombre y ciudadano a un solo tiempo. Contra ella, pero también a favor suyo, se encamina, sinuoso, Rousseau.

<sup>28</sup> *Las ensoñaciones del paseante solitario*, ed. cit. pp. 50, 53 y 54. Las cursivas son nuestras.

Nos llevará tiempo hacernos cargo de estas palabras. Cada una, inserta en un juego de oposición y polémica *necesarias* para el argumento que se sigue, reclama una atención minuciosa. Retengamos, para comenzar, el contraste entre antiguos y modernos, si acaso la utilidad en la que incurre cada uno es pública o privada. La oscuridad a la que da ocasión el provecho privado cuando toma el saber por mera erudición es abordada sin rodeos. Quien así actúa, opta por distinguirse de los demás, por hacer de sí, en cierta forma, un espectáculo que le agencie un puesto social prestigioso. Es lo que obtiene, acota Rousseau, con un saber orientado por esta exterioridad social pero desorientado con respecto a aquel que supuestamente lo profesa, el «filósofo moderno», que queda en una penumbra para consigo. Por eso no es esta una profesión de fe: «¿Puede buscarse buena fe en los jefes de partido?» Los que dan cátedra y la administran en base a una calculada actuación pública —distante de los antiguos como lo estaría el interés por las opiniones ajenas del desinterés por ellas—, a pesar de no estar esclarecidos acerca de sí mismos, no titubean en pretender estarlo con respecto a los demás.

Devolviéndole su urgencia a la sentencia que presidía el oráculo délfico, el avisado de sí, Rousseau, puede impugnar a aquellos cuyo pensamiento no procede de sí ni tiene en ellos su sede que, al estudiar la naturaleza humana, olvidan el caso más próximo —que es para ellos el más distante, parece añadir. Del mismo modo como su asentamiento civil es descomprometido, cosmopolita, su esencia, la naturaleza en ellos, se halla travestida al punto de convertir su filosofía en «extranjera».<sup>29</sup> Estos filósofos, siendo extranjeros para sí mismos, no lo son sin embargo para su ciudad, que por no imprimir un deber que dirija los actos de cada ciudadano en provecho de los demás, hace de ellos

---

<sup>29</sup>La urgencia de la máxima délfica es recurrente en la obra de Rousseau. El «Prefacio» al segundo *Discurso* comienza así: «El más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos humanos es en mi concepto el relacionado con el hombre; y me atrevo a decir que la sola inscripción del templo de Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los contenidos en los grandes volúmenes de los moralistas» (*op. cit.*, p. 55). Se trata siempre de la interioridad, un refugio que cobra diferentes fisonomías. Pero la figura de Sócrates, en particular, concentra varias aristas del problema que pone en relación al interior con la ciudad. Sócrates será juzgado como apátrida, como un cosmopolita y un extranjero. Él se declara, *de derecho*, extranjero (*Apología*, 17d), y como tal se dirige a los jueces y a los atenienses en cuanto ciudadanos, en nombre de su ciudadanía. Su condición de extranjero se la proporciona su filosofía, que habla la lengua popular en oposición a la lengua erudita de los jueces y de los sofistas, ahí donde se despliega la argucia jurídica y la técnica retórica del discurso (cfr. J. Derrida, *La hospitalidad*, ed. De la Flor, BA, 2000, p. 23). Esta lengua de los sabios es aquella contra la cual Rousseau plantea su beligerancia. Contrario a ellos, Sócrates es un aliado. Pero lo es mucho más por eximirse de escribir y suplantar, de ese modo, el habla viva: «... no sería él quien ayudaría a aumentar esa multitud de libros con que nos inundan de todas partes, dejando como lo hizo, por todo precepto a sus discípulos y a nuestros nietos, el ejemplo y la memoria de su virtud. Es así como es bello instruir a los hombres» (primer *Discurso*, p. 30). Pero Sócrates no deja de correr, en la obra de Rousseau, la suerte de todos los filósofos, siempre reprobados por difundir ánimos refractarios a la patria: «Roma se llenó de filósofos y oradores; se descuidó la disciplina militar, se despreció la agricultura, se admitieron sectas y se olvidó la patria» (*Ibid.*). A continuación, Rousseau pone por ejemplo de decadencia a Epicuro y Zenón, defensor uno de la vida ajena a los asuntos públicos y el otro del cosmopolitismo. Sócrates, por su parte, ha abogado por la *epimelesthai sautou*, el cuidado de sí a despecho de otras actividades más rentables, tales como la guerra o la administración de la ciudad (cfr. M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, ed. Altamira, La Plata, 1996, p. 35; *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 50). Ya por esto sería también un agente de decadencia patriótica, pero fue aun más lejos al colocar la verdad por encima de la costumbre y la justicia sobre la ley. Este gesto guarda estrecha similitud con la Ilustración y sería contrario a la patria y a la naturaleza, en cuanto la costumbre hace espontánea la ley. Rousseau no deja de observarlo en su segundo *Discurso*, donde acusa a Sócrates de «adquirir la virtud por medio de la razón» (*op. cit.*, p. 83). Sócrates, el que postuló la prioridad del conocimiento de sí, es, a causa de esto, el gestor de la virtud racional y del consecuente declive de lo público. Se convierte así en una figura que ayuda a resaltar las complejidades que pueblan la obra y la vida de Rousseau, sobradamente entretejidas.

extranjeros entre extranjeros. Pues ella misma, como veremos más adelante, es una metrópoli, un lugar inoculado por la alteridad.

Los filósofos contra los que Rousseau carga sus tintas se preocupan vanamente de sí y no se ocupan de nada que reclame su saber. Atareados siempre en la imagen que quieren imponer a los demás, se les hurta a su vista lo que tienen delante —ellos mismos, sus vecinos, tal vez sus propios hijos— porque se atienen a lo que se debe hacer para atraerse la reputación que buscan exhibir entre sus pares. Sus pasiones los alejan de sí mismos porque el interés partidista que las domina los lleva a escribir libros para defender posturas adoptadas, nunca engendradas. Tan fuera de sí se hallan que ni siquiera están prevenidos de sus pasiones. Ellas, que preceden las razones que informan su doctrina, se encuentran determinadas o constreñidas por el interés de influir en los demás, el público que ya no es, ciertamente, lo público antiguo.

¿Qué es la filosofía? ¿Qué contienen los escritos de los filósofos más conocidos? ¿Cuáles son las lecciones de esos amigos de la sabiduría? ¿Al oírlos no se les tomaría por una turba de charlatanes gritando cada cual por su lado en una plaza pública: venid a mí, yo soy el único veraz? [...] ¡Oh, grandes filósofos! ¿por qué no reserváis para vuestros amigos y vuestros hijos esas lecciones provechosas? Recibiríais muy pronto el premio y no temeríamos nosotros encontrar entre los nuestros alguno de vuestros sectarios.<sup>30</sup>

Donde antes hubo entrega, ahora predomina el interés propio o partidista, un interés creado para conquistar al público en lugar de ofrecerse a lo público como parte constitutiva suya. Por eso se patentiza aquí una oposición entre virtud y mercado. Mientras el mercado supone la fragmentación de lo público que surge desde el interior (creando un público al que se le ofrece algo que ha de interesarle), la extroversión del sentimiento desinteresado que forja la *res publica* hace lugar en ella a la verdad interior que anima al hombre virtuoso. El interés privado que concurre al área de lo público, en cambio, introduce en ese interior el germen de la exterioridad. Entonces vale más la apariencia que el valor de los actos efectivos. Así es como los intereses de los filósofos modernos «impiden penetrar en lo que ellos mismos creen». O sea que sus actuaciones, porque su interés está dirigido a cautivar al público, los convierten en actores teatrales. En sí mismos son opacos, son una máscara, son lo que representan. Notemos que la representación, de modo discreto, comienza a imponérsenos.

Sobre la base que presta esta oposición interior/exterior, demasiado hemos dicho de la relación que liga a la patria con la naturaleza sin justificarla debidamente. Abordémosla por lo pronto tomando

---

<sup>30</sup> Primer *Discurso*, pp. 41-42.

en cuenta la infancia, elemento preciso a esta amalgama. Patria e infancia –pero junto a ella la madre y la cadena de suplementos naturales que guardan el interior– pueden ser cotejadas como si se tratara de parientes cercanos. Así como la patria actúa a la manera de un centro orgánico e interior que cohesiona y vigoriza el “cuerpo político” que la constituye –inspirándole valor a la manera de un corazón que bombea sangre a todo el organismo–, el niño, educado por la madre naturaleza y en el que las fuerzas de esta se encuentran aún vigentes, es el interior reanimante del hombre, la fuente inmaculada de la naturaleza presente en él. Escuchar el llamado de uno y otro es seguir, con los actos, una exigencia que revincula al hombre o al ciudadano a su filiación esencial. En uno u otro caso, sea filogenético u ontogenético, si se deja oír a la patria o a la naturaleza –en una palabra: el *alma mater*–, el que llama en cada caso es el origen, las raíces que vinculan a los hombres con los demás hombres en cuanto conciudadanos o consigo mismo en cuanto ser natural. Esta vocación del origen, sea natural o política, es la llamada al presente vivo de la acción.

Ya atendimos el caso antiguo, donde los ciudadanos se prodigan a la patria en su nombre. Démosle la palabra a Rousseau para referirse ahora al llamado de la naturaleza.

En el orden natural, por ser todos los hombres iguales, su vocación común es el estado de hombre, y quien está bien educado para ése no puede cumplir mal los que se relacionan con él. Poco me importa que destinen a mi alumno a la espada, a la Iglesia o a los tribunales. Antes que la vocación de los padres, la naturaleza lo llama a la vida humana. Vivir es el oficio que quiero enseñarle.<sup>31</sup>

Vivir no es respirar, es obrar; es hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes de nosotros mismos que nos dan el sentimiento de nuestra existencia. El hombre que más ha vivido no es aquel que ha sumado más años, sino aquel que más ha sentido la vida.<sup>32</sup>

La llamada de la naturaleza se opone a la de los padres, que se hacen eco de la vocación social –la pasión del exterior– a la que está destinado cada ciudadano en cuanto busca ser requerido para darse, en primer lugar, un servicio a sí mismo. Aquí, en el caso moderno, la llamada que inquiere por el ciudadano y que tendría que provenir de la patria *ha dejado de resonar*. Rousseau es tajante al advertirlo, lo veremos en seguida. Si en la voz de los padres se ha extinguido la vocación de la patria, entonces debemos dejar oír la voz de la naturaleza. ¿Es ésta la vía reformadora del hombre por la que nos invita a transitar Rousseau? Pero la ausencia de la patria como institución pública efectiva también es indicio de una naturaleza degradada, así lo hemos comprobado entre los modernos. El interior que la patria debiese comunicar se halla en ellos traspuesto por la misma exterioridad que desplaza de su

---

<sup>31</sup> *Emilio*, p. 45. Las cursivas son nuestras.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 47. Las cursivas son nuestras.

esencia a la interioridad natural. Nada genuinamente interior está en condiciones de exteriorizarse. Lo que caracterizaría a la modernidad, en otras palabras, sería la extinción de la conciencia tanto en el ciudadano como en el hombre natural. Conciencia, se entiende aquí, del deber, sea hacia la patria o hacia la naturaleza. Pero más desolador aun es constatar que esta doble ausencia es resistida mediante un requerimiento que quiere recuperar ambas desde fuera y no según su esencia. Este llamado, que no proviene del interior sino del exterior, quiere reponer, a un mismo tiempo, ambas esencias. Nada más artificial. Nada más necio.

Rousseau retrata a sus contemporáneos no sólo como seres ineptos y reacios al influjo de la naturaleza, también los describe como incapaces de suprimirla de modo que prime absolutamente sobre ella el orden civil. No hay opción: quien no escucha el llamado desde el interior, no sabe lo que quiere, divaga expuesto a la pasión del exterior.

Aquel que en el orden civil quiere conservar la primacía de los sentimientos de la naturaleza, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre flotando entre sus inclinaciones y sus deberes, nunca será ni hombre ni ciudadano; no será bueno ni para sí ni para los demás. Será uno de esos hombres de nuestros días, un francés, un inglés, un burgués: no será nada.

Para ser algo, para ser uno mismo y siempre uno, hay que obrar como se habla; siempre hay que estar resuelto sobre el partido que se debe tomar, tomarlo abiertamente y seguirlo siempre. [...]

La institución pública no existe ya, no puede existir, porque donde ya no hay patria ya no puede haber ciudadanos. Esas dos palabras, *patria* y *ciudadano*, deben ser borradas de las lenguas modernas. Sé de sobra la razón de esto, pero no quiero decirla: no sirve de nada a mi tema.<sup>33</sup>

Aestado el golpe al orgullo de los modernos, Rousseau se guarda de dar la razón que debía justificarlo. Prefiere ahorrársela. Lacónica renuncia para no probar un aserto tan enfático. En lo poco que dice, no obstante, hay bastante que atender. Pero más todavía en lo que calla. El silencio en el que incurre remite a toda su obra, la abre como una herida.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>34</sup> Zonas de espesor emotivo, en la obra de Rousseau, suelen condicionar su discurso al punto de impedirle hacerse cargo de lo que dice como si dispusiera de un tema que exceptuara a quien lo trata. Entonces la escritura se parece a una herida, pues compromete al sujeto de la enunciación. La constante sollicitación que hace Rousseau del inicio, del origen y su presente pleno, son síntomas de esta herida. Las fisuras de la obra o su contumacia al cierre, del mismo modo, son también los rastros de una realidad indigerible y lacerante. Que la realidad duela, eso nos aproxima al «*a priori* emocional» de esta obra. Si hablamos de herida lo hacemos correspondiendo a una sugerencia lanzada por Peter Sloterdijk a propósito de la provocación y la insolencia filosóficas, áreas de desenvoltura que sería necesario rescatar en ella (v. *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid, 1989). La herida de Rousseau tiene muchos pliegues. Se lee en ella la invasión de la interioridad por la exterioridad, la ausencia de patria y de naturaleza. El elogio que Rousseau hace de su patria está lejos de ser una sutura definitiva. Más bien lo contrario: un paliativo, un suplemento retórico para apaciguar el dolor. Si le dirige palabras efusivas es porque ella no está donde está él, por eso también la sublima, lo que no hace más que confirmar su desgarradora ausencia. Dirigiéndose a sus compatriotas, escribe, confiesa, se excusa: «Si he sido bastante desdichado para ser culpable de ciertos transportes indiscretos en esta viva efusión de mi corazón, os suplico los perdonéis en honor a la tierna afección de un verdadero patriota y al celo ardiente y legítimo de un hombre que no aspira a otra felicidad mayor para sí que la de veros a todos dichosos» (*Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, ed. cit., dedicatoria *A la república de Ginebra*, p. 54). Se notará aquí cómo el ciudadano —y así gustaba hacerse

En estos pasajes reencontramos la lucida exaltación del hombre que se hace a la obra con la presteza que ni por asomo se divisa en el vacilante y voluble hombre moderno, no importa si es inglés o francés, ambos distantes del hombre y del ciudadano. Aquel que hace el bien para sí lucrando de los otros es en definitiva el burgués, a cuyo rédito jamás accede sino por un valor transaccional. En él las inclinaciones naturales se han desbocado sin que el deber ciudadano que afecta poseer les ponga freno. Naturaleza y ciudadanía, cada uno como suplemento aparential de la falta del otro, sea de la naturaleza mancillada o de la civilidad malograda, repone lo que falta representándolo. Así es como el ciudadano moderno se convierte en actor, y su destino debe por eso ser el espectáculo. La ausencia simultánea de naturaleza y ciudadanía hace imperar la oscuridad, el predominio de las palabras vacías, de las esencias olvidadas y falseadas.<sup>35</sup>

El predominio de la interioridad, en cambio, depende de que una sola esencia prime, sea la del ciudadano o la del hombre natural. ¿Tiene sentido pretender recuperar ambas a la vez? A pesar de criticar dicha iniciativa, ¿no estaría Rousseau empeñado en ella, valiéndose de suplementos a los que dará la categoría de origen? A esta pregunta nos iremos aproximando desde ahora, pausadamente.

Desoídas las voces de la institución pública y de la naturaleza, la pretensión del ciudadano moderno responde simplemente a un acomodo a las circunstancias, que no son ni las de la naturaleza ni las de la ciudad antigua. La mezcla contingente de hombre y ciudadano que se da entre los modernos delata en su fondo vacío el predominio de la exterioridad, el desacomodo de la esencia, civil o natural. O sea que el moderno no responde a una verdad que proceda de sí mismo, sino al atractivo que lo aparta de sí para volcarlo a esa exterioridad que es la gran ciudad. Este bífido moderno, que no es ni hombre ni ciudadano, «siempre flotando entre sus inclinaciones y sus deberes», habita en la vaguedad, no radica en lugar alguno, o su lugar es cualquiera, el del cosmopolita, para quien, en su ciudad, no importa cuál, ha desaparecido la fuente de la que emana el deber social: la patria, la institución pública arraigada en las costumbres y creencias. Nada hay en su lugar: la naturaleza no está en su reemplazo. Al contrario, los vanos suplementos de naturaleza y patria que se agregan al hombre moderno como trajes desajustados, pugnan entre sí impidiéndole alcanzar una condición definida. Sólo un espejismo puede enseñar aquí a un hombre o a un ciudadano donde no hay sino una contradicción. Y ella da a luz

---

llamar Rousseau— anhela la fusión con los suyos en el sentimiento verdadero del verdadero patriota. La verdad, la presencia plena del origen, el sentimiento de la patria, ¿tienen algo que envidiarle al sentimiento genuino de la naturaleza?

<sup>35</sup> El francés y el inglés son París y Londres, las grandes ciudades de la época. El burgués es su habitante porque, como dice G. Debord: «Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era vivido directamente se aparta en una representación» (*La sociedad del espectáculo*, § 1, Champ Libre, 1967, traducción de «Maldejo» para el Archivo Situacionista Hispano, 1998). Todavía nos faltan elementos de juicio para dilucidar este aforismo, pero valga dejarlo enunciado como una de las coordenadas más consistentes para guiar aquí la lectura.

al actor. Así la educación moderna, que «...al tender [...] a dos fines contrarios, fracasa en los dos; sólo sirve para hacer hombres dobles, que siempre parecen referir todo a los demás y nunca refieren nada sino a sí mismos solamente. Y estas demostraciones, por ser comunes a todo el mundo, no engañan a nadie. Son otros tantos cuidados perdidos».<sup>36</sup>

Esta duplicidad infame, Rousseau pretende haberla padecido y superado con la “reforma personal” que debe a su *Vicario saboyano*. He aquí su *profesión de fe*: «Constantemente combatido por mis sentimientos naturales que hablaban a favor del interés común, y por mi razón que todo lo refería a mí, habría flotado toda mi vida en esa continua alternativa, haciendo el mal, amando el bien, y siempre en contradicción conmigo mismo, si nuevas luces no hubieran ilustrado mi corazón, si la verdad que fijó mis opiniones no hubiera asegurado también mi conducta y no me hubiera puesto de acuerdo conmigo».<sup>37</sup> Si los sentimientos naturales hablan a favor del interés común, entonces lo hacen, también, a favor de la patria. Naturaleza y patria se oponen a la razón que vela por el provecho particular. Pero esta razón, que en los modernos es predominante, no desborda sólo el sentimiento natural: lo mismo hace con el deber patrio. El hombre moderno no es ni hombre ni ciudadano, intenta o tiene la pretensión de ser ambos a la vez, pero si no lo consigue no es tanto porque ambas categorías sean inconciliables como porque en él la razón quiebra el molde en el que el ciudadano antiguo y el hombre natural se conjugan. Lo que distingue a cada uno es, respectivamente, el deber y el sentimiento. Y un sentimiento del deber pone de acuerdo al hombre consigo mismo tanto si es ciudadano como si es hombre natural. La función que le cabe a la naturaleza se clarifica cuando la concertamos con la del ciudadano antiguo. Las «nuevas luces» que ilustran el corazón de Rousseau no son las de la razón de los modernos. Siendo Rousseau defensor de la religión natural, esta razón ha de ser también natural, un suplemento racional de la naturaleza acorde con su ley. La ley que reúne a Rousseau consigo mismo.

En el capítulo siguiente tendremos ocasión de subrayar la importancia del papel que juega esta ley, natural y racional a un tiempo, para la comprensión del esfuerzo desplegado por Rousseau en sus obras.<sup>38</sup> Retomemos, por ahora, el comentario de las citas anteriores. La flagrante hipocresía sobre la

---

<sup>36</sup> *Emilio*, p. 44.

<sup>37</sup> *Ibid.*, Libro IV, p. 436. La «verdad que fijó mis opiniones», la necesidad de que éstas no mantengan en vagancia al que está requerido de una verdad que proceda de sí —de su sentimiento hermanado con su razón— y se instale férreamente en él como una profesión de fe, todo ese movimiento de contrición y contracción nos devuelve a la herida que se ha de cerrar; la herida que la representación, como pérdida de la inmediatez, abre.

<sup>38</sup> Aunque puede resultarnos ambiguo el uso del concepto de naturaleza por parte de Rousseau, no lo es menos que el de razón. Así lo ha mostrado R. Derathé en su libro *Le rationalisme de Rousseau*. Sobre el concepto de naturaleza, a su vez, sobran ejemplos de su uso ligero y variopinto en la época (cfr. *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, ed. cit., pp. 94-104). El modo como Rousseau se

que Rousseau ha posado una mirada que los demás desvían no es solamente la de la palabra desmentida por la acción. En un ejemplo ajustado a este caso se incurre en una falta que ha de lamentar sólo quien reclama para sí el honor de ver sus dichos ratificados por actos, hechos que ponen una rúbrica, que firman y sellan lo que se ha abierto como un futuro a partir de la palabra-promesa dada en un comienzo. Rousseau no está lejos de procurarle esta consideración a la palabra cuando demanda que la sigan los actos. Atada a este celo, ella es susceptible de culpabilidad cuando falta la actuación que le corresponde.<sup>39</sup> Pero sus argumentos van más lejos. Haciendo honor a la conciencia entendida como responsabilidad en primer lugar ante uno mismo, Rousseau exige la asunción del costo de la palabra dada evitando que el sentido de lo dicho, al quedar pendiente su prueba efectiva, vague en espera de un futuro que por no hacerse nunca presente malogra la dignidad del hombre, su unidad y su firmeza: «Para ser algo, para ser uno mismo y siempre uno, hay que obrar como se habla; siempre hay que estar resuelto sobre el partido que se debe tomar, tomarlo abiertamente y seguirlo siempre».<sup>40</sup> He aquí una inconfundible apología de la identidad –de la unión casi inmediata entre palabra y acto– que sólo la firme voluntad conquista. Hablar, aquí, es tomar partido, es hacer profesión de fe, implicarse, exponerse en lo dicho. Por eso la pregunta suspicaz: «¿Puede buscarse buena fe en los jefes de partido?»<sup>41</sup> Rousseau toma partido por sí mismo, por lo que su sentimiento esclarecido le dicta. No obedece más que a su corazón, él es un hombre natural, un entero que anhela ser parte de una unidad mayor, un ciudadano que desprecia las unidades fraccionadas –las facciones modernas– que no remiten a un todo.

La fracción que es el ciudadano antiguo sí remite a un todo: el «cuerpo social» del que hablara Rousseau.<sup>42</sup> Ese todo, según vimos, es sólo interior, o sea que se define por su adversidad a un exterior. En esto consiste el patriotismo. Pero dentro de ese interior, el ciudadano no es ajeno a su institución pública, respecto de la cual, desde luego, es una fracción. Ella es el todo y él su representante. Pero esta representación, ya lo veremos, es activa, no pasiva. En este sentido, bien podría no ser estrictamente un representante –entendido como lo que se distancia tomando el lugar del ser–, en especial si la actividad en él proviene antes del corazón que de la razón. La interioridad de

---

sirve de ambos conceptos vendrá a explicar un poco esta ambigüedad. Se trata, como veremos, de la lógica del suplemento, que al parecer de Derrida no tendría precedentes en la tradición metafísica occidental (J. Derrida, *De la gramatología*, ed. cit., p. 396).

<sup>39</sup> En cuanto acto-de-habla, una promesa supone una cierta profesión de fe, una responsabilidad asumida que produce el acontecimiento del que habla. Pero en estricto rigor, no hay hecho que cumpla una promesa definitivamente. En su estructura, el presente es resistido por un futuro permanente: el advenimiento. De todos modos, ella abre la dimensión del crédito en el que se juega la profesión de fe de la que los modernos estarían cortos.

<sup>40</sup> *Loc. cit.*

<sup>41</sup> *Loc. cit.*

<sup>42</sup> *V. supra* p. 15.



este ciudadano ve reflejada su conciencia, inmediatamente, en una institución que es política y moral. En ausencia de dicha institución, el hombre natural mismo sería la garantía de una conciencia moral a la que nada exterior pondría fuera de sí, pues él y la naturaleza son uno solo. En ambos casos, como decíamos, el todo queda asegurado. O sea que la fracción civil no es un fraccionamiento de la civilidad, una separación que se verifique en su interior: el de los ciudadanos respecto de las instituciones, a las que sólo *declararían* fidelidad, mientras la razón, hipócritamente, velaría por los intereses privados. Esta específica división entre lo público y lo privado –como fractura que distancia la conciencia de los actos– sería propiamente un mal moderno, ahí donde no hay ni hombre –aquel que se debe fidelidad a sí mismo– ni ciudadano –aquel que le debe fidelidad a su ciudad-estado–.

Las facciones modernas, enmudecedoras del llamado originario, sea de la patria o de la naturaleza, escinden la conciencia de los actos dejando a la política desprovista de la fuente moral que debe condicionarla como la naturaleza lo hace con la educación. En las instituciones políticas cercenadas de toda moral, el hombre moderno encuentra la exterioridad a la que su conciencia –si pensamos en los términos del protestantismo– habría de oponerse en resguardo de una moral albergada en su privacidad. Este modelo, que divide y opone un interior a un exterior, pudo encender la intolerancia que alimentó las guerras civiles confesionales en la Europa de los siglos XVI y XVII porque allí primó el interés por suturar el corte que escindía las convicciones de los actos exteriores, según la división que propusiera Lutero.<sup>43</sup> Esta pretensión de un Estado confesional como afán de radical totalidad –propósito de la reforma que Calvino encabezó en Ginebra– se convierte para Rousseau –prendado de este interés por transparentar el interior que colonizará y purgará la nefasta exterioridad– en un interés que no concierne únicamente a la conciencia desplazada por actos que le son ajenos. Interior y exterior, como habremos de constatarlo, adquieren en su obra las figuras respectivas de la naturaleza, la casa y lo público, por un lado, y de la ciudad, el mercado y la mujer, o cierta mujer, por el otro, epítomes estos últimos del suplemento peligroso de la naturaleza.

Aquí, como hemos venido sugiriendo, se está incubando una crítica que tendrá mayores alcances. Por de pronto, y aunque Rousseau quiera mantener con respecto a sus integrantes una distancia belicosa, la misma Ilustración –la filosofía extranjera de la gran ciudad extranjera– demandará el cese de aquello que era la tónica mientras regía el Estado Absolutista: esto es, que el hombre, habiendo trocado su condición de ciudadano por la de súbdito para ganarse la seguridad que únicamente un soberano podía ofrecer en el sanguinario clima de las guerras religiosas, abandone ahora esta morada

---

<sup>43</sup> Cfr. R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués* (ed. cit.), especialmente la extensa nota de la p. 50.

interior y, en nombre de la opinión pública en ciernes, y *no ya* de la fe, torne su heteronomía en autonomía. La autonomía, en otras palabras, que habrá de constituir un espacio público de participación ciudadana: aquel forjado por el auge de la opinión pública derivado de la proliferación de los medios de comunicación impresos. Que en Rousseau se dejen oír los reclamos de la conciencia en contra de la opinión y de la boyante impresión de libros, será indicio del *lugar* en el que habrá de situarse él mismo en esta decisiva coyuntura histórica. La porfía con la que insiste en la resolución que encadena las palabras a los actos enseña, además de una profesión de fe y de su concomitante ofensiva en contra de la impenetrable oscuridad que él todavía advierte en las Luces, un prurito de presencia que ha de afincar lo dicho evitando la divagación de su sentido, eso que la filosofía ha tildado siempre, desde que denunciara a los sofistas, como mera opinión o prejuicio, para dar con la palabra contra la que, paradójicamente, se empeñó la propia Ilustración. La verdad que fija las opiniones y pone la conducta de acuerdo con ellas y con uno mismo no la percibe Rousseau en los voceros de esta suerte de racionalidad colectiva que los ilustrados persiguen al promover la opinión pública. Su imputación, además de acusar la escisión entre palabras y actos, quiere denunciar en esta palabrería el interés con que reclama para sí el mérito de favorecer un supuesto interés común por el que *nada hace*. Sin obras, las opiniones son sólo palabras que van y vienen sin quedar jamás fijadas a una verdad de la que se hagan responsables. Pero aun: expuesto al predominio de la voz exterior sobre la voz interior de la conciencia —esa presencia a sí en el oírse hablar—, ¿es acaso este hombre más libre?

Sólo un teatro sostiene y alimenta al doble que aquí habita. En él reinan las palabras que *saben* prescindir del sello heroico que entre los antiguos era el santo y seña del verdadero mérito, tan dispendioso como merecido. Pero a la Ilustración no le es extraño el horizonte que demarcan estas reprimendas. Ellas, de hecho, comprometen sus propias intenciones, en especial su interés —hipócrita o no— por acceder a un orden donde política y moral se reencuentren.<sup>44</sup> Por su parte, Rousseau

---

<sup>44</sup> La contradicción en la que están sumidas política y moral, piensa Rousseau, sería la principal fuente de desdicha entre los hombres (cfr. *Fragmentos políticos*, VI, III). Lo que haya de proponer, por lo tanto, deberá hacerse cargo de una inconsistencia que afectaría al proyecto mismo de la Ilustración, se tenga respecta de ella una posición favorable o no. Si nos fijamos en la educación, punta de lanza del proyecto político ilustrado, se asoman algunos disensos que devendrían en posiciones contrapuestas, a veces sólo unilateralmente. El principio rector para los enciclopedistas sería el siguiente: la educación humana es el primer peldaño en el camino de ascenso que la razón traza hacia el progreso emancipatorio de la humanidad. Esto ya estaba prefigurado por Locke, el adalid de Voltaire, al momento de negar las ideas innatas y dejar la mente humana en la situación virginal de una hoja en blanco. Luego no extrañará que la tradición sea tratada como un prejuicio en este devenir emancipatorio que el hombre, por esencia racional, habría de recorrer de la mano del conocimiento, y muy especialmente del conocimiento científico experimental que entonces proporcionaba, y a raudales, la ciencia natural devenida de la inmensa prosperidad en que la había dejado, no hacía mucho, Newton. Rousseau, sin permanecer indiferente al libro de Locke *Sobre la educación de los niños*, discrepa respecto del influjo de la naturaleza sometido a esta *tabula rasa* que no hace más que escamotear los derechos que él cree apremiante restituirle. Tampoco se advierte esta consideración por la naturaleza cuando Diderot —comandante de los *enciclopedistas*— quiere difundir cuanto sea posible los principios del movimiento ilustrado a todos los estratos de la sociedad: «desde el primer ministro hasta el último campesino es bueno que cada uno sepa leer, escribir y contar» (citado en *La Ilustración francesa*, op. cit., p. 120). En *Del Espíritu*, Helvetius, yendo más lejos, afirma que la desigualdad que existe entre los espíritus se

querría que este fuera el inédito encuentro del hombre con el ciudadano, pues ¿qué otra cosa es la educación en el *Emilio* sino una formación de ambos, no simultánea, pero sí en un mismo sujeto?, ¿qué otra cosa sino un encuentro adecuado, finalmente, entre naturaleza y razón? Y si falta la institución política que dé sustento a este hombre-ciudadano, ¿no habrá que pensar su posibilidad?<sup>45</sup>

De acuerdo a lo que se nos ha venido imponiendo hasta aquí, sería la vindicación de la naturaleza – como campo de emergencia del fuero interno hacia una exterioridad impregnada por él– lo que hace disentir a Rousseau de los ilustrados franceses. Pero nuestro propósito no es proseguir el curso de estas controversias. Sí lo será, y en ello persistiremos con especial celo, mostrar que el papel que Rousseau confiere en su obra a la naturaleza no la mantiene a ella impávida respecto del exterior. Y esto a pesar de su intención manifiesta.

---

debe únicamente a la diferente educación, por lo cual el aporte de la naturaleza, cualquiera sea, puede ser perfeccionado por la instrucción cultural. En estos términos, la naturaleza es un entramado de leyes físicas que la razón está en condiciones de controlar porque lo conoce. Así se permite sentenciar el mismo autor que mediante la educación, los pueblos tienen en sus manos el «instrumento de su grandeza y de su felicidad» (*Ibid*, p. 126). Más acá del derecho, no parece difícil entonces pretender la conversión de los privilegios en capacidades potenciales compartidas por cualquiera en cuanto “hombre”. Este cultivo de las masas populares como expansión de los privilegios que dan su centro a la ciudad, convertida entonces en el lugar de la “opinión pública” –aunque dicho lugar fuera ante todo mediático y reprodujera espacios tan privados como los salones y en menor medida la corte–, bien puede parecer a Rousseau una colonización de la naturaleza. De nuevo equivaldría esto, *grosso modo*, a la omisión de la condición previa del “hombre”: el niño. Si Locke lo tuvo en cuenta, no fue, empero, para darle la razón a la naturaleza que obra en él. Y ni qué decir del estado de la educación entonces en Francia, donde, con anterioridad a la vasta influencia que llegaría a tener el *Emilio*, se continuaba insistiendo en el contenido del proceso educativo a expensas del sujeto en quien este quería introducirse. La preponderancia en Rousseau del derecho, sea del niño, del hombre o de la naturaleza, pero también, y en primer lugar, de la madre (la esposa, la ciudadana: cfr. dedicatoria al segundo *Discurso*, p. 54), no puede evitar polemizar con quienes priorizan a la razón, no importa si hablan, como era costumbre entonces, a favor del sentimiento.

<sup>45</sup> *El contrato social* sería el nombre de esta posibilidad. ¿Pero son compatibles, a fin de cuentas, naturaleza y política? Dicho libro busca apoyo en el derecho natural que es propio al hombre universal, esto es, al hombre que es tal por naturaleza. ¿Pero por naturaleza racional? Para algunos intérpretes, Rousseau divide drásticamente al ciudadano del hombre natural. Es el caso de Todorov (*Frágil felicidad*, ed. cit.). Ya que el hombre no puede ser educado a la vez para sí mismo y para la comunidad, ésta ha de entenderse no como el ámbito del ciudadano, sino como el ámbito, más amplio, de la humanidad, nutrido su concepto por los otros dos. Pero Todorov sólo puede defender esta tesis a costa de olvidar el menosprecio que Rousseau demuestra en contra de la figura del cosmopolita, que en verdad alcanza en su obra, a veces, cierta ambivalencia. Las cosas se complican más todavía cuando tenemos a la vista que el cosmopolita es algo así como la síntesis que la Ilustración trama entre razón y naturaleza, muchas veces, al sentir de Rousseau, en contra de la segunda. Como acostumbra, Rousseau viene aquí a complicar las cosas aún más, siendo menos capaz de resolver estas contradicciones que de llevarlas a su extremo. ¿Está del lado del patriotismo o más bien del hombre natural? ¿Se puede sostener que defiende el cosmopolitismo? Estas tensiones son claras, pero aquí hemos divisado algunos enclaves donde naturaleza y patria se comunican. Uno cardinal es el que atenderemos en el capítulo siguiente.

## II.- LA VIRTUD COMO LEY

Si la infamia tomara el mismo rostro de la virtud, la virtud no dejaría por ello de parecerse a sí misma.

*Macbeth*, IV, 3

### 1.- Las investiduras de la ciudad

La ignorancia en que permanece el hombre moderno respecto de sí mismo depende paradójicamente del conocimiento. Pero esto no ocurre sin que de algún modo queden comprometidas aquí las condiciones imperantes en la ciudad moderna. El conocimiento, de ser incriminado, deberá por eso guardar alguna relación con ella, que de este modo habrá favorecido dicho extravío. En el Prefacio a una de sus obras más emblemáticas, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, conocida también como el segundo *Discurso*, leemos:

Y lo más cruel aún es que todos los progresos llevados a cabo por la especie humana la alejan sin cesar de su estado primitivo. Cuanto mayor es el número de conocimientos que acumulamos, más difícil nos es adquirir los medios de llegar a poseer el más importante de todos; y es que el hombre, a fuerza de estudiar, deja de conocerse a sí mismo.<sup>1</sup>

El conocimiento aleja al hombre de su propio conocimiento, lo distancia de su naturaleza para volcarlo hacia un saber acumulativo por el que se afana en ceguementamente. Para sondear la incompatibilidad entre el conocimiento de sí y el conocimiento en general, podemos recurrir al primer *Discurso*, allí donde Rousseau se encarga de responder con una tajante negativa a la pregunta con que la Academia de Dijon había convocado a concurso: *Sobre si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres*. Para encarar esta cuestión, sobre la que cualquier ilustrado comprometido habría respondido afirmativamente, Rousseau establece una severa dicotomía entre virtud y ciencia, alineando tras esta última, tal como estaba previsto en la pregunta congregante, también a las artes. La relación entre conocimiento y sociabilidad que en el *Emilio* habíamos atisbado, aquí es mucho más explícita: la «principal ventaja del trato con las musas» —escribe Rousseau— consiste en «hacer a los hombres más sociables, inspirándoles el deseo de agradarse los unos a los otros por medio de obras dignas de aprobación recíproca».<sup>2</sup> Es inherente a las ciencias, antes que la

---

<sup>1</sup> *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ed. cit., p. 55.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 23.

dignidad de su saber, la posición que, a través suyo, persiguen los hombres que las emprenden. «Gratuitamente atribuimos a los conocimientos humanos –dice más adelante– la vanidad y la insignificancia de esos títulos orgullosos que nos deslumbran».<sup>3</sup> La virtud, en todo esto, es la gran perjudicada:

¡Qué dulce sería la vida entre nosotros si el aspecto exterior fuese siempre imagen de las disposiciones del corazón, si la decencia fuese virtud, si nuestras máximas nos sirviesen de regla de conducta, si la verdadera filosofía fuese inseparable del título de filósofo! Mas tantas cualidades vense muy raramente unidas, y la virtud no suele vestir con tanta pompa. La riqueza en el vestir puede anunciar un hombre opulento, y su elegancia un hombre de gusto: hombre sano y fuerte se reconoce por otras señales; es bajo el rústico vestido del trabajador y no bajo el oropel de un cortesano donde se encontrará la fuerza y el vigor corporal. Nada hay más extraño a la virtud, que es la fuerza y el vigor del alma, que la ostentación. El hombre de bien es un atleta que gusta de combatir desnudo, despreciando todos esos viles ornamentos que le impedirían el uso de sus fuerzas, y la mayoría de los cuales no fueron inventados sino para ocultar deformidades.<sup>4</sup>

La vestimenta puede inducir a engaño. Lo contrario del buen vestir es la fuerza. Por lo tanto, al vestido le corresponde la debilidad. Ya nos referiremos a ella, siempre próxima a estos suplementos sociales. Por ahora, no obstante, interrogaremos este párrafo con un afán interpretativo que bien podría forzarlo a decir lo que no dice, al menos no palmariamente, pero insistiremos en ello porque mediante este expediente se podrá ir divisando aquel terreno donde queremos implantar, para que proliferen, además de la justificación para este exceso, los cimientos en los que nuestra lectura basa su armazón.

Todo podría decidirlo aquí la mirada. La operación que gusta de ofrecerse a la vista se distingue de aquella otra que, sin buscar atraerla, sigue imperturbable el curso de una acción concentrada en sí. Esta ceguera con respecto a la exterioridad, sin embargo, no está a oscuras. Las cosas suceden, más bien, al revés: a falta de una luz que se irradie desde dentro, necesaria se hace otra que, proviniendo desde fuera, recaiga sobre quien vive a oscuras en su interior. El ropaje llamativo, la reputación y el prestigio, todo el dispositivo social que se articula como exterioridad, tiene por objetivo atraer y restaurar, en quien lo porta o detenta, el centro de atención que no se basta en sí mismo. Descentrado de sí, este hombre recurre al auxilio de un otro convertido en la mirada y la atención que repondrá, desde fuera y artificialmente, ese centro cuya falta quiere suprimirse supliéndose. Si el exterior del atleta desnudo transparenta una diáfana interioridad, el de quien recurre al oropel no sirve sino como

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

reflejo de las miradas que desea atraer sobre sí. Asimismo, si el atleta es un espectáculo, es también un actor que no se preocupa de sus espectadores, mientras que el hombre-espectáculo no es respecto suyo sino lo que quiere ser respecto de los otros; por eso es un espectador a la expectativa de espectadores. A la oscuridad de los modernos debemos sumar, por esto, su oquedad.

Pero el atleta, como actor, también comparece en un escenario. Rousseau se sacia con la admiración de los lacedemonios, inapelable ejemplo de rigor y valentía propios a un grupo compacto de ciudadanos activos.<sup>5</sup> El espectáculo en este caso se ofrecería a la patria, el centro trascendente del que proceden los ciudadanos y respecto del cual son sus brillantes manifestaciones. Pero no olvidemos lo más obvio. La desnudez revela también al hombre natural, expuesto como signo que transparenta inmediatamente su significado, la causa de una apariencia que no engaña. Todo depende de que se sepa resistir –por eso el combate– la intromisión de lo otro. La naturaleza, lo mismo que la ciudad pequeña, requiere de muros bien definidos y custodiados. Si al niño se lo debe mantener aislado de la sociedad, la agrupación pequeña, compacta, no debe mezclarse si quiere que su fuerza natural perdure. La conservación de la pureza originaria exige la exclusión de todo agente externo. Y en esto los espartanos dieron sanguinarios ejemplos.<sup>6</sup>

Volvemos a encontrarnos con un interior del que fluye una inocencia, la virtud, rápidamente contaminada por un exterior que torna opaco ese cristalino origen hasta teñir todo lo que procede de él. Este exterior es la gran ciudad, la ciudad cosmopolita, Atenas contra Esparta, un medio inhóspito que acaba mezclando las fronteras que deben, en la agrupación compacta, guardar el interior del exterior.

Lo mismo que antes, tampoco aquí parecen faltar los lamentos a la hora de admitirse la triste e irremisible situación que afecta a la virtud. Pero las cuitas que provocan su exposición al aparato

---

<sup>5</sup> El escenario debe ser uno y estar dedicado al culto patrio, en cuyo nombre se realizan acciones heroicas. Los demás en cambio están dedicados a la vanagloria inútil, síntoma de la decadencia de la polis: «¿Olvidaré acaso que fue en el seno mismo de la Grecia en donde se vio surgir aquella ciudad tan célebre por su feliz ignorancia cuanto por la sabiduría de sus leyes; ¿república de semidioses más bien que de hombres, que a tal punto nos parecen sus virtudes superiores a la humanidad? ¡Oh, Esparta, oprobio eterno de una vana doctrina! Mientras los vicios engendrados por las bellas artes introducíanse en tropel en Atenas; mientras un tirano reunía en ella con tanto esmero las obras del príncipe de los poetas, tú, en cambio, arrojabas de tus muros artes y artistas, ciencias y sabios. Los acontecimientos establecieron esta diferencia: Atenas convirtiéndose en morada de la cortesía y del buen gusto; fue el país de los oradores y de los filósofos. La elegancia de los edificios correspondía a la del lenguaje; [...] El espectáculo de Lacedemonia es menos brillante. Allí, decían los otros pueblos, *nacen los hombres virtuosos y hasta el ambiente mismo del país parece inspirar la virtud*. De aquellos habitantes sólo nos queda el recuerdo de sus heroicas acciones. Mas ¿tales monumentos valdrían, por ventura, menos para nosotros que los mármoles curiosos que nos legó Atenas?» (*Ibid.*, p. 29).

<sup>6</sup> El deber hacia la patria es recíproco de parte suya porque ella ha dado la sangre que sus hijos defienden. En el modelo natural, esta consanguinidad repite el mismo deber filial. El corazón, cómo no, es su centro: «Si no hay madre, no hay hijo. Entre ellos, los deberes son recíprocos; y si son mal cumplidos por un lado, serán descuidados por el otro. El hijo debe amar a su madre *antes de saber* que debe hacerlo. Si la *voz de la sangre* no se fortalece con el hábito y los cuidados, se apaga en los primeros años, y el corazón muere por así decir antes de nacer. Henos aquí, desde los primeros pasos, fuera de la naturaleza. (*Emilio*, p. 54. Las cursivas son nuestras). La sangre sería aquí la trascendencia del interior como interior, su exteriorización espontánea. Ya habremos de ocuparnos de la mención a la voz, ligada a la sangre como al interior y la vida, o la vida como interior.

encubridor propio de la ciudad ceden pronto a las certezas de quien sabe todavía hallarla ahí donde ella siempre está, descubierta y a la vista, jamás necesitada de disfraces. Basta dejarse guiar por la educación que imparte la naturaleza para mantenerse en su seno y no sucumbir al ambicioso denuedo del investigador y su conocimiento prepotente. Quien sabe apreciar la obra del Creador, sabe disfrutar con lo que se le presenta sin necesitar ir más lejos, en procura de lo que se hurta a sus sentidos.

He ahí, pues, cómo el lujo, la disolución y la esclavitud han sido en todo tiempo el castigo impuesto a los orgullosos esfuerzos por salir de la feliz ignorancia en que la Sabiduría Eterna nos había colocado. El espeso velo con que ella cubrió todas sus obras parecía advertirnos suficientemente que no nos había destinado a vanas investigaciones. Mas, por ventura, ¿hemos sabido aprovechar algunas de sus lecciones o las hemos menospreciado impunemente? Pueblos, sabed de una vez que la naturaleza ha querido preservaros de la ciencia de la misma manera que una madre arranca un arma peligrosa de las manos de su hijo; que todos los secretos que os oculta son otros tantos males contra los cuales os defiende, y que el trabajo que os cuesta instruirlos no es el menor de sus beneficios. Los hombres son malvados, pero serían peores aún si hubiesen tenido la desgracia de nacer sabios. ¡Cuán humillantes son estas reflexiones para la humanidad! Cuánto tiene que sufrir nuestro orgullo con ellas! ¡Qué! ¿La probidad será acaso hija de la ignorancia? ¿La ciencia y la virtud serán incompatibles?<sup>7</sup>

La naturaleza y la madre son el interior manifiesto. Quien requiere de más luz, desea penetrar lo que a su empeño se le muestra opaco. Quiere ver más porque no ve ni se conforma con lo que tiene delante. A la luz de este deseo, el exterior no es la manifestación translúcida de un interior, como tampoco la transparencia de una necesidad natural que brilla con luz propia. De ahí que a la mirada escrutadora del investigador le sea necesario orientarse con la luz develadora de su saber, el mismo que le vela su propio interior, escondido debajo de su tozudez o de la pompa de un título. Los vestidos, la opulencia, la elegancia, todo el despliegue de las apariencias, lo mismo que el afán del conocimiento, expatrian al hombre de sí mismo y de la naturaleza. La virtud, en cambio, como no busca reconocimiento, tampoco demanda atractivo. Ella se tiene a sí misma porque se basta con la fuerza natural que le es afín. «Nada hay más extraño a la virtud, que es la fuerza y el vigor del alma, que la ostentación. El hombre de bien es un atleta que gusta de combatir desnudo, despreciando todos esos viles ornamentos que le impedirían el uso de sus fuerzas, y la mayoría de los cuales no fueron inventados sino para ocultar deformidades».<sup>8</sup> Los aderezos de la sociedad cultivada esconden lo que no

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 31-32. Si los velos de la verdad excitan la curiosidad del investigador, los vestidos que encubren la desnudez natural excitan el deseo. En ambos casos, lo manifiesto es trascendido en procura de una presencia oculta que duplica la presencia natural y evidente. Con esta pasión desmedida se introduce el mal. Así en la *Carta a d'Alembert*, ed. cit, p. 167: «¿No es sabido que las estatuas y cuadros no lastiman los ojos sino cuando una mezcla de vestidos vuelve obscena la desnudez?»

<sup>8</sup> *Loc. cit* No se nos olvidará indicar que la palabra virtud viene del latín *virtutem*, valor y valor físico, pues se relaciona con *vir*, el varón.

se tiene y se desea para estar en condiciones de fingir su posesión.<sup>9</sup> Lo espontáneo se encarna en una fuerza mayor, tosca quizá, pero más consistente, capaz de hacerse a la esfera pública sin las entonadas reservas que recomienda la etiqueta.

Naturaleza y política se entreveran conjugadas en la reciedumbre característica del varón. La viril desnudez del atleta opuesta a los viles ornamentos es también la verdad dada naturalmente, aquello que en su sencillez no se cuida de pulir la robustez de sus manifestaciones, opuesta al encubrimiento que presta la ciudad cuando sus integrantes se refugian en la pompa, la moda, la corte, la impostura o el maquillaje, principios femeninos que ya nos permitirían poner en paralelo a la ciudad moderna con la mujer. Por cierto, en este esquema no quedan fuera las ciencias, que tienen en común con la gran ciudad, como hemos venido observando, los mismos principios pasivos. Cotejada con los textos posteriores de Rousseau, esta comparación tal vez resulte excesiva, pero en el primer *Discurso* se declara sin rodeos:

A medida que las comodidades de la vida se multiplican, que las artes se perfeccionan y que el lujo se extiende, el verdadero valor se enerva y las virtudes viriles se desvanecen, siendo todo esto la obra de las ciencias y de las artes, que se ejercen a la sombra del gabinete. Cuando los godos asolaron la Grecia, todas las bibliotecas salváronse de ser quemadas porque uno de ellos sugirió que convenía dejar al enemigo todo lo que tendiese a distraerlo del ejercicio militar y a entretenerlo en ocupaciones inútiles y sedentarias. [...] Todos los ejemplos nos enseñan que... el estudio de las ciencias tiende más bien a corromper y a afeminar el valor que a sustentarlo y a aguijonearlo.<sup>10</sup>

La justificación de fondo para aseveraciones tan drásticas como esta última debe hallarse en la defensa incuestionable que Rousseau hace de la nitidez del espacio público en la ciudad antigua. Por cierto, esta nitidez es la de la luz natural. Mientras el espacio exterior dentro de la patria, pero también dentro de la naturaleza, es el lugar donde se ejercita la fuerza y germina el valor, el refugio interior dentro de ese exterior que es la ciudad moderna tiende a ser justamente su antítesis. El descrédito del hombre de ciencia, por eso, se debe a la vida privada que lleva en el cobijo de su cuarto; allí, tan lejos de la naturaleza como de los asuntos de la patria, estudia en procura de iluminar una naturaleza disecada. A la sombra del gabinete, la luz artificial brilla a falta de luz natural: consecuencia inevitable, las energías y el valor se enervan. Puesto que los científicos vuelven mujeres

---

<sup>9</sup> ¿Y qué veríamos si estos que se cubren de atavíos quedaran al descubierto? «... es menester que las gentes de mundo se disfracen; si se mostraran tal cual son, causarían horror» (*Emilio*, p. 333).

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 37.



no distan de los artistas, esta luz de la razón no está dissociada del lujo. Ambos, artistas y hombres de razón, van a la siga de los fugaces destellos de la ciudad Luz.<sup>11</sup>

La acritud del primer *Discurso* no acaba aquí. En razón de sus arrebatos, los comentaristas, de acuerdo con el propio Rousseau, prefieren omitir su importancia. Sin intención de contrariarlos, valdrá que continuemos prestándole atención a esta primera publicación mientras podamos avanzar por los pasajes que la comunican con la obra posterior. Y estos, en verdad, no escasean. He aquí otro exabrupto, en perfecta armonía con el anterior: «Si nuestras ciencias son vanas e inútiles al objeto que se proponen, son más peligrosas aún por los efectos que producen. Nacidas de la ociosidad, nutren a su vez a ésta, y la pérdida irreparable del tiempo es el primer perjuicio que necesariamente causan a la sociedad. En política como en moral, es un gran mal no hacer el bien, y todo ciudadano inútil puede ser considerado como hombre pernicioso».<sup>12</sup> En esta cita, la utilidad que se erige como criterio para sancionar una acción valiosa es política. En contraste con ella, la ciencia puede ser condenada porque distrae de sus obligaciones públicas a los ciudadanos. Aquí debemos aclararnos si es o no esta moral el fruto de una convención, tal como lo haría suponer su colindancia con la política y los deberes ciudadanos. Avancemos preguntándonos por su opuesto. A esta moral no se le opone la ciudad en general, sino ciertas ciudades, en particular las modernas; pero no sólo ellas, cualquiera, a decir verdad, donde a sus miembros se los encuentre «socavando los cimientos de la fe, debilitando la virtud y sonriendo desdeñosamente al escuchar las antiguas palabras de patria y religión».<sup>13</sup> La luz del exterior que hace sombra a la luz interior y natural de la virtud no es cosa nueva, advierte Rousseau: «No, señores; los males causados por nuestra vana curiosidad son tan antiguos como el mundo. [...] Se ha visto a la virtud esconderse ofuscada a medida que sus luces [las del progreso de las ciencias y las artes] elevábanse en nuestro horizonte, y el mismo fenómeno se ha observado en todos los tiempos y en todos los lugares».<sup>14</sup> Se debe por eso distinguir, en las ciudades antiguas, el instante en que comenzaron a equivocarse el rumbo, porque si bien es cierto que hay una separación entre el hombre civil, que es fracción de un todo, y el natural, que es un entero, cuando la ciudad está erigida sobre los fundamentos de la religión y la patria, conserva con la naturaleza una familiaridad innata, originaria,

---

<sup>11</sup> En este primer ensayo, París no es nombrada. En las obras posteriores, como tendremos oportunidad de comprobarlo, no dejará de serlo. El artista, completando lo que decimos arriba, guarda inevitable relación con el despliegue luminoso de la ciudad: «Todo artista desea ser aplaudido. Los elogios de sus contemporáneos constituyen la parte más preciosa de su recompensa» (*Ibid.*, p. 35). Al estudioso —particularmente los *philosophes*, entonces de moda— ya lo hemos visto perfilado de modo parecido.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 33. Alternativamente en su obra, Rousseau celebra y descalifica el ocio. Cuando se trata de la indolencia hacia los asuntos que conciernen a la patria, el ocio es denigrado. Pero en algunas obras tardías, muy especialmente en las *Ensoñaciones*, el ocio, figurado como la serenidad pasional que brinda al hombre la naturaleza, suprime la perspectiva política, de la que para entonces su autor tendrá un ingrato recuerdo.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 26.

como si mantuviese con ella una esencia común, no corrompida, y supiera honrarla en las manifestaciones inmortales –la patria y la religión– que le dan sustento, ambas vinculadas entre sí y con ella, la naturaleza, como una segunda naturaleza, una suerte de suplemento suyo. Comprendidas en mutua correspondencia, patria y religión tienen en común con la naturaleza, como demostraremos, el ser principios activos,<sup>15</sup> para nada circunscribibles al tipo de sociedad que ha quebrantado este lazo originario imponiéndose el principio pasivo que la caracteriza. Ya lo habíamos entrevisto aquí desde el comienzo. La naturaleza ha sido pensada por Rousseau en comunión con el Creador, el principio activo por antonomasia, mientras que por su parte la patria no dista de este origen, manteniendo con ella un vínculo que le permite a su vez ser creadora y, también como ella, preceptora.

## 2.- Naturaleza y ley

Ya tuvimos ocasión de examinar los conceptos afines a patria y tierra. Para el caso de la religión puede argüirse, auxiliándonos ahora de un historiador que parece copiar su texto sobre el de Rousseau,<sup>16</sup> que la fundación de las ciudades antiguas, en particular las griegas y romanas, estuvo siempre precedida por organizaciones menores de tipo familiar, las *gens*, que a su vez mantenían su cohesión porque reverenciaban al que había sido su patriarca, conmemorándolo y rindiéndole culto como a una divinidad. Más tarde se habrían producido agrupaciones más grandes, la curias y las fratrías, para el caso latino y griego respectivamente. Lo que reunió a dos familias que entre sí tenían prohibido mezclarse fue otro culto, distinto al familiar. Esta vez se trató de creencias religiosas relacionadas a las fuerzas naturales. Ahora bien, la fundación de ciudades, desencadenada a partir de estas últimas agrupaciones, era un acto deliberado que podía por eso conmemorarse: «Cuando las familias, las fratrías y las tribus habían convenido en unirse y en adoptar el mismo culto, en seguida se fundaba la población para ser el santuario de aquel culto común; siendo, por tanto, un acto religioso la fundación de una ciudad».<sup>17</sup> Lo divino intervenía desde un comienzo y como comienzo que, por eso, no le estaba reservado a los mortales: «La primera diligencia del fundador era elegir el sitio de la nueva población; y esta elección, asunto grave, porque de él se creía que podía depender la suerte del pueblo, se dejaba siempre a la decisión de los dioses».<sup>18</sup> La religión se mezcla con la política independiente del estatuto que ésta adopta, por eso menciona Fustel de Coulanges su funcionamiento en base a la creencia: «Para

---

<sup>15</sup> El «ser activo» del hombre es lo que corresponde con su naturaleza; cfr. segundo *Discurso*, p. 55.

<sup>16</sup> Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, ed. cit.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 127.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 128.

darles reglas comunes, para establecer el mando y someterlas a la obediencia, para hacer a la pasión ceder a la razón y la razón individual a la razón pública, se necesitó, indudablemente, algo más fuerte que la fuerza material, más respetable que el interés, más positivo que una teoría filosófica y más inmutable que un pacto; algo que estuviese en el fondo de todos los corazones y que mandase en ellos imperiosamente; y este algo fue una creencia, que es lo que ejerce más poder sobre el alma».<sup>19</sup> Dejemos reproducida la secuela que estas dotes producían en los miembros de las ciudades antiguas:

“Tierra sagrada de la patria” que decían los griegos, y no era una palabra vana, siendo el suelo sagrado para ellos por estar habitado por sus dioses. Estado, ciudad, patria, no eran palabras abstractas como entre los modernos: representaban realmente un conjunto de divinidades locales con su culto diario y con creencias muy poderosas para el alma. Así se explica el patriotismo de los antiguos, sentimiento enérgico que era para ellos la suprema virtud, y en que venían a refundirse todas las otras. Cuanto había de más querido para el hombre se refundía en la patria, en la cual hallaba su propiedad, su seguridad, su derecho, su fe y su dios. Perdiéndola, lo perdía todo, y era casi imposible que su interés privado se encontrase nunca en oposición con el público.<sup>20</sup>

La acción desinteresada y virtuosa no se da cita en un contexto cualquiera: su plataforma de despliegue práctico es también la condición de su posibilidad: la patria y la religión, el enlace colectivo a través de la tradición y la creencia comunes. En una palabra, la fe, que aquí es a un tiempo íntima y pública, compartida por cada miembro desde un sentimiento antes que desde una convención. Esto hace de muchos cuerpos uno solo, los cuerpos trascendidos por un alma común. Patria y ciudadano entran en una relación constitutiva, no hay uno sin otro; lo mismo que acontecía, según vimos, entre madre e hijo: ambas relaciones de consistencia ontológica. Las divinidades, de tipo familiar y natural, rubrican esta alianza fundamental. En este nivel originario, poco importa si la asociación se produce de modo convencional o natural, pues más bien pareciera que, entre ambos, no hay una distancia que haga necesario exceptuar la naturaleza para que exista la convención. Se podría argüir lo contrario recurriendo al propio Rousseau, pero su obra da pábulo para ambas posturas –aun, no pocas veces, a pesar de sí misma. La noción de familia, como margen crítico entre naturaleza y ley, posibilita este contrabando conceptual que afecta incluso a *El contrato social*, su obra más ajustada a los principios de una política convencional.

El que se atreve a emprender la tarea de instituir un pueblo, debe sentirse en condiciones de transformar, por así decirlo, la naturaleza humana; de transformar cada individuo que por sí es un todo

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 185.

perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual reciba en cierta manera la vida y el ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza.<sup>21</sup>

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la de la familia [...] La familia es, pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo la de los hijos, y todos, habiendo nacido iguales y libres, no enajenan su libertad sino a cambio de una utilidad.<sup>22</sup>

Pero este último aserto no deja dudas en el *Emilio*:

...como si no se necesitara una base natural para formar unos vínculos de convención, como si el amor que uno tiene a sus allegados no fuera el principio del que se debe al Estado; como si no fuera por la pequeña patria, que es la familia, por donde el corazón se une a la grande; como si no fueran el buen hijo, el buen marido y el buen padre quienes hacen el buen ciudadano.<sup>23</sup>

La utilidad de la que habla *El contrato social* es por cierto pública; más aun: es la neutralización de las utilidades privadas que el contrato social garantiza en favor de los intereses del pueblo convertido en soberano. La familia es su «imagen» modélica al igual como lo es de la patria, que tiene por sostén no un contrato, sino ese mismo modelo patriarcal benévolo, el padre del que es imagen el jefe y el pueblo, que a su vez es a imagen de los hijos, todos en calidad de ciudadanos soberanos a imagen del hombre, que nace libre e igual por naturaleza. La sociedad política que suscribe el contrato social, a través de la matriz familiar, jamás se distancia por completo ni de la patria ni de la naturaleza. Pero entre ambas hay un elemento de convergencia mayor. El jefe es imagen del padre y éste lo es a su vez del Creador. ¿No se deja percibir aquí una necesidad que rige tanto a la naturaleza como a la patria? La necesidad del origen parece inapelable. Pero decir necesidad, aquí, es decir también ley, y ello puede resultar un despropósito si nos apegamos a la definición de naturaleza. ¿Podría darse complementariedad entre ambas? No lo averiguaremos examinando fuentes ajenas al texto de Rousseau, que es el que nos interesa. A él deberemos acudir para mostrar que, una y otra vez, su concepto de naturaleza es movilizad para servir a fines normativos. Y esto es lo que se observa, a su vez, en el recurrido concepto de patria, que si bien no le disputa a la naturaleza su nivel originario, sirve al igual que ella al propósito de ilustrar la virtud innata, sea en el hombre o en el ciudadano.

Los conceptos de patria y naturaleza funcionarían como pivotes dispuestos para satisfacer las exigencias que demanda una crítica moral del presente. Contra la mixtura cosmopolita, para Rousseau

---

<sup>21</sup> *Op. cit.*, L. II, cap. VII, ed. cit., p. 180.

<sup>22</sup> *Ibid.*, L. I, cap. II, p. 154.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 542.

no se trata, en absoluto, de permear los muros que delimitan una “nación”,<sup>24</sup> palabra en la que se deja oír el albergue que la madre brinda al neonato. El ciudadano sin fronteras deja de ser un ciudadano; una vez desligado del vínculo que lo pone en comunión con sus semejantes, no responde *efectivamente* sino a sus intereses. ¿Cómo armonizar en este cosmopolita los valores asociados al interior que tan bien vimos operando dentro de la patria? Consciente de que todo radica en suspender el predominio de los intereses privados sobre los públicos, Rousseau no abandonará el eficaz concepto de patria cuando intente perfilar políticamente el de hombre. Por obra de esta difícil y hasta contradictoria tarea, han de generarse las condiciones para una crítica reformadora de la sociedad moderna.

Si el concepto de patria presta apoyo al de naturaleza, en la constelación que describe este pensamiento político no puede extrañar que se intenten armonizar los conceptos de naturaleza y ley moral. Otra cosa es justificar esto; sostener, por ejemplo, que la virtud, como esencia moral del hombre, es una adquisición racional o una dote natural. Por lo demás, como mencionáramos recién, la naturaleza, lo mismo que la patria, desempeña un rol prescriptivo. Recordemos los ejemplos ya probados: naturaleza y patria *llaman*, al hombre o al ciudadano, desde dentro. Este interior es ahora la virtud, concepto ambiguo al que se acoplan el deber patrio o la utilidad pública tanto como las virtudes de tipo más individual, aquellas que operan en una conciencia que es escucha inmediata del mandato presente a sí en el sentimiento. Puesto que emana del corazón, esta ley interior que llama y ordena no es la ley social. Pero si en el sentimiento inmediato a la conciencia se hace oír una ley, ¿no

---

<sup>24</sup> Aunque Rousseau está de acuerdo con el uso de la lengua de los romanos que opone «gens» y «natio» a «civitas», la «gens», conjugada con todo lo que define a la «natio», esto es: el asentamiento geográfico, la vecindad, la lengua común, las costumbres y las tradiciones comunes, en una palabra, la pertenencia; si bien carece de una integración política en la forma de una organización estatal, no carece asimismo de las lealtades y el ordenamiento que puede dar sustento al Estado. Por eso, de la «natio» ha de germinar el Estado, pero no uno que se erija sobre el pueblo desde el exterior, como su representante a distancia o mero administrador, disociado de las raíces y el sentido de pertenencia que pone de acuerdo a los hombres que comparten una idiosincrasia. En el caso ginebrino, que suele servir de ejemplo modélico a Rousseau, se cuenta con una religión civil enraizada en la cultura mayoritaria. Este no es el caso en las naciones Estados que a fines del siglo XVIII comienzan a fundarse en Europa. A diferencia de lo que Benedict Anderson argumenta, la conciencia nacional del pueblo, tal como Rousseau la percibe en Ginebra, no se condensa en «comunidades imaginadas» reelaboradas reflexivamente mediante historias nacionales difundidas con medios propagandísticos, única posibilidad de vincular personas que jamás podrán conocerse entre sí. La importancia de las novelas y diarios como promotores centrales de este nacionalismo, incluso como sus fuentes imaginarias, es defendida por P. Sloterdijk cuando se pregunta: «¿qué otra cosa son las naciones modernas sino eficaces ficciones de públicos lectores que, a través de unas mismas lecturas, se han convertido en asociaciones de amigos que congenian?» (*Normas para el parque humano*, ed. cit., p. 25.) En un sentido similar, E. Hobsbawm, en *La invención de la tradición*, sostiene que las naciones son construidas a partir de invenciones tan “naturales” que no necesiten más definición que la propia afirmación. Pero Rousseau, pensando siempre en comunidades pequeñas, de pocos habitantes, donde sí es posible el conocimiento directo e ingenuo, casi de nacimiento, repone el ingrediente natural como principio activo auténtico. La ausencia de mediaciones, incluso, se convertirá, según veremos, en pieza articuladora de su discurso. A favor de estas pretensiones, no se debe olvidar que en la república de Ginebra, al igual que en las ciudades septentrionales italianas, «las ciudades-estado clásicas encontraron [...] sucesores en la Europa de la Edad Moderna» (J. Habermas, *La inclusión del otro*, ed. cit., p. 82). Allí, por lo tanto, la percepción de una procedencia, una lengua y una historia común, la conciencia de pertenecer al *mismo* pueblo, permite que existan ciudadanos de una única comunidad política, miembros que pueden sentirse responsables unos de otros. Por eso, y a diferencia de los Estados nacionales europeos emergentes, la integración social no se da allí en los términos abstractos que en el paso de un Estado monárquico a otro secular brindó un nuevo modo de legitimación, pasándose del súbdito al ciudadano. Una polémica en contra de este paso donde el ciudadano es sólo una ficción convencional, ¿no supondría el entrelazamiento de hombre y ciudadano?

estaría éste de algún modo compenetrado de cierta razón? La patria parecería entonces como la versión civilizada de un precepto que ya en la naturaleza es referido al Mandato Supremo. Así y todo, en Rousseau, la naturaleza es ley, se deja pensar por su condición y asume sus atributos.

Lo que la naturaleza sea, en independencia de los alcances racionales que puedan estar determinando su concepto, acapara menos el interés de Rousseau que su utilización como resorte crítico. De ahí su figuración política, de la que hemos dado cuenta, no sin ciertas licencias interpretativas, atendiendo las continuas alusiones que su obra hace a los antiguos. Pues parece importar poco si es la naturaleza pre-social o la patria antigua la que antagoniza mejor con las convenciones sociales de la época, tan sofisticadas como postizas. Naturaleza y patria son lo contrario a lo artificioso y mecánico, ambas precisan un ámbito interior donde los suplementos que definen a la sociedad del espectáculo no medran. Pero ¿qué ámbito de convergencia es éste —en el límite de la naturaleza y de la sociedad— donde patria y naturaleza se encuentran? Si Rousseau busca la pureza previa a los vicios que reconoce en la sociedad, este estado virginal, a fin de cuentas, no podría ser otro que la conciencia moral del hombre; en ella se conectarían su ser primitivo con su ser actual para posibilitar su redención. Según esto, lo natural en cuanto origen íntegro es equivalente a lo esencial en el hombre. Pero este origen —la posición del origen en el discurso de Rousseau— tiene un valor normativo y confrontacional antes que ontológico. El humanismo de Rousseau debe ser entendido por eso políticamente, en relación a la reforma del hombre en cuanto ser social y no de acuerdo a una supuesta ontología universalista que la educación ilustrada habría de actualizar. Aquello que el hombre sea, si es posible responder a esta pregunta, no define la preocupación prioritaria de Rousseau. En sus textos sólo es claro que en la proximidad a la naturaleza —pero qué quiere decir aquí “naturaleza”— el hombre es naturalmente bueno, sin olvidar, por otro lado, que su distanciamiento, la transgresión de la naturaleza, es también un hecho natural que puede perfeccionar o perder la tendencia moral primitiva. Así se avisa la modalidad de su humanismo, que en lugar de adjudicar al hombre una esencia que lo fije a la unidad de un concepto, le atribuye, al revés, una carencia de especificidad.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Rousseau no adhiere simplemente ni a la universalidad del *anthropos* ni a la universalidad del discurso filosófico que lo soporta. Hallándose en combate con la segunda universalidad, la primera no le resulta incuestionable. Lo que el hombre sea, según advertimos, es una cuestión delicada para él: «...al estudiar al hombre, nos hacemos incapaces de conocerlo». Pero no por delicada es esta una cuestión indigna de sarcasmo: «¿Por qué sólo el hombre [y esto lo diferencia del animal] es susceptible de convertirse en imbécil?» (Segundo Discurso, pp. 55, 70. Las cursivas son nuestras). Tomándose en serio esta contingencia humana, los autores de *Heidegger y los modernos* han escrito: «En una tradición que se remonta a Rousseau, el hombre aparece como el único ser para el cual ni la historia ni la naturaleza podrían constituir códigos: si existe algo propio del hombre, una propiedad o autenticidad (Eigentlichkeit), esta sólo consistiría en esa capacidad (poco importa que se la llame trascendencia o se la llame libertad) de sustraerse a toda asignación de una esencia» (Luc Ferry y Alain Renaut, *op. cit.*, Paidós, BA, 2001, p. 14). En efecto, la libertad esencial que Rousseau le reconoce al hombre tiene doble signo. El hombre se caracteriza por perfeccionarse, por abrir la temporalidad y crear historia. Por eso la naturaleza, a través de su libertad, se muestra como un concepto dinámico y ambivalente, se lo entienda progresiva o regresivamente, según el signo moral. La investigación

Esto último restaría méritos a una lectura distinta que también puede hacerse. Porque a pesar de estas sutilezas, y por vacilante que sea, el concepto de hombre queda informado de una teología que remite a una ley y una razón naturales, y que, de ser previa a la historia y a la institución, hará las veces de una sustancia anterior a cualquier inscripción que pudiera alterarla, sea como accidente o contingencia. Desde ese instante operaría ella como concepto metafísico. Esto quiere decir que en cuanto origen se prestaría como fundamento incondicionado y universal de una supuesta esencia humana. Rousseau, de este modo, se haría cómplice de una metafísica bastante obvia. No es improbable que su concepto de naturaleza mantenga visos metafísicos, como puede desprenderse de la teología que lo impregna, pero no parece que lo mismo pueda verificarse en el concepto de hombre, pues –insistamos– la naturaleza *en él* no es situada como su origen sin quedar ella misma, hasta cierto punto, historizada, puesto que la perfectibilidad de los hombres –la posibilidad del progreso– no le es ajena. Esto mismo nos advierte de la ambivalencia del concepto de naturaleza, que a expensas de sí, puede dar lugar al extravío de la virtud que le era innata. ¿No es ésta una nueva razón para alzar los muros que la mantengan con-centrada en su ley, tal y como hace la patria respecto del afuera que define su interior? ¿Pero cómo cercar las fronteras que dividen el interior de un exterior que puede albergarse dentro? Algo que hace peculiar al hombre viene a confundir las cosas.

No nos adelantemos más y demos lectura a los textos correspondientes. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* se trata de averiguar y fijar el «momento exacto... en que la naturaleza fue sometida a la ley».<sup>26</sup> A la vista de esta separación, lo que importa es saber cómo sobrevino la segunda para subvertir a la primera. Por esta vía, además de querer arrojar luz sobre la escisión que exilia al hombre del estado natural –ahí donde no se hacía necesario sino lo que era estrictamente necesario a la vida–, se sostiene que la ley no es natural. Esto admite precisiones, pues también se afirma que hay una «ley natural», aquella sobre la que se funda el derecho natural. El caso

---

más penetrante y peregrina sobre el signo hombre en Rousseau la ha emprendido Paul de Man en el primero de los seis artículos que le dedica en *Alegorías de la lectura*, donde trabaja sobre la imposibilidad «de llegar a una antropología racionalmente ilustrada» en Rousseau (*op. cit.* ed. cit., p. 167). Tomando pie en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, de Man propone una genealogía de la palabra hombre: El “hombre” –dice– es una metáfora conceptual derivada de otra metáfora, dando por resultado, en la sociedad civil, esa ilusión de identidad de la que depende la pretendida igualdad entre los hombres, obtenida por estos dos desplazamientos tropológicos, ambos coercitivos (cfr., pp. 174 ss.). De un modo más evidente, la palabra “hombre” tiene en la obra de Rousseau un papel indeciso cuando su significación se juega en relación al ciudadano, poniéndose en entredicho, en nombre de la patria, cualquier universalismo. Con todo, a la vista de estas complicaciones, ¿por qué hablar de humanismo? En un sentido más rudimentario a la vez que antiguo, el humanismo, como apunta Peter Sloterdijk, funciona con un «contra qué», pues supone el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie. Sólo puede entenderse el humanismo antiguo, advierte este autor, si también se lo comprende como la toma de partido en un conflicto de medios, es decir como la resistencia del libro frente al anfiteatro, de la filosofía humanizadora frente a la embriaguez de los estadios (cfr., *Normas para el parque humano*, pp. 31-32). Ciertamente, Rousseau no admite defender al hombre –la naturaleza en él– con estas armas, pero si bien su humanismo no quiere entrar en este conflicto de medios, sí lo hace en un conflicto contra los medios, entre los cuales el espectáculo, como mostraremos, no es su enemigo más inocuo.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 60.

es que esta ley, a diferencia de la otra, la ley positiva y exterior, no es derivada sino original, y proviene no del hombre sino de la naturaleza que hay en él y que se percibe, dice Rousseau, a través de «dos principios anteriores a la razón, de los cuales el uno interesa profundamente a nuestro bienestar y a nuestra propia conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a la muerte o al sufrimiento de todo ser sensible, y principalmente de nuestros semejantes».<sup>27</sup> Si interesa a este segundo *Discurso* definir la ley natural de acuerdo a la determinación del hombre desprendido de todas las consideraciones que, como añadidos, provienen de circunstancias posteriores que los «filósofos» confunden con las naturales al intentar, sin éxito, remontarse hasta los orígenes, entonces ella, la ley natural, debe hallarse, por detrás de la razón, en la naturaleza. Y esto quiere decir, obviamente, que la naturaleza ya es ley, claro que no aquella que es propia a los hombres cuando abandonan el estado de naturaleza, pues no se trata de una ley adquirida por convención o arbitrio. Se trata de una ley que habla por la voz de la misma naturaleza, no por la voz de la razón. Pero una voz y una ley naturales a las que no es ajena una razón y un mandato.

En ninguna de las instancias del segundo *Discurso* donde esto queda de manifiesto se hace hincapié en lo que cabría describir como una contradicción, pues la naturaleza, en su condición peculiar, no debe pensarse como ley, circunstancia que aquí no nos conducirá a la dificultad que supone pensarla en sí misma, separada de la ley (si acaso es ello posible), pero sí a pesquisar la amplitud de esta complicidad y las marcas que ella deja en la obra de Rousseau.

La ley natural llama al hombre a un deber que no es convencional, pues trasciende cualquier determinación social o histórica. Esta ley es en él, como su naturaleza, «la obra de la voluntad divina», y le habla según un mandato que le infunde ese «impulso interior», la conmiseración, que le impide «hacer mal a otro hombre ni a ser sensible alguno».<sup>28</sup> Pero la naturaleza no obra tan sólo como una ley

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 58. Se trata respectivamente del «deseo de conservación» y de la «piedad», sobre los que volveremos más adelante.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 58 y 59. Se ve que la ley natural es una ley moral. En apariencia, no guardaría por eso mayor relación con la ley natural que reconociera Galileo en el «libro de la naturaleza», esa huella indeleble de la divinidad creadora que revela el plan según el cual ha sido construido el universo. Pero al igual como para Rousseau, para Galileo la naturaleza es activa, siendo divina, porque *participa* de la creación. Pese a ello, no es una fuerza moral. Como tal, sin embargo, se comporta en toda la obra de Rousseau. En su *Profesión de fe*, se afirma la existencia en el hombre de sentimientos morales innatos y naturales, razón suficiente para que la naturaleza en él diste de requerir mayor ilustración: al hombre no le hace falta ningún libro más que el natural: «Nunca he podido creer que Dios me ordenara, so pena del infierno, ser tan sabio. Por tanto cerré todos los libros. Sólo hay uno abierto a todos los ojos, el de la naturaleza» (*Emilio*, L. IV, p. 459). Esta metáfora, la del «libro de la naturaleza», siempre se opone, en cuanto escritura divina y natural, «a la inscripción humana y laboriosa, finita y artificiosa» (J. Derrida, *op. cit.*, p. 22). El modelo de la subjetividad como presencia absoluta de la conciencia consigo queda así confirmado en este *cogito* sensible que es el «sentimiento de sí». Para Derrida, este modo de la presencia en la subjetividad, coincidiendo con Heidegger, «se constituye al mismo tiempo que la ciencia de la naturaleza», durante «los grandes racionalismos del siglo XVII» (*Ibid.*, p. 23). Pero la ley natural es más antigua que este modelo de la presencia subjetiva. A través del estoicismo, ella pasa de Grecia a Cicerón, quien la enuncia en *Sobre la república*. El pensamiento cristiano, a su vez, no está ajeno a ella, como tampoco el pensamiento político moderno anterior a Rousseau. En todas estas secuencias, la ley natural cumple una función política para la cual no es menor la importancia que desempeña la ley divina, capaz de sustraerse a la contingencia remitiendo a una totalidad natural. Otra cosa, y muy digna de atención, como el mismo Derrida lo ha hecho ver, es el texto sagrado de los judíos, la



moral, también lo hace en atención a la salud y a la felicidad del hombre, por ejemplo, cuando le prescribe la actividad y el vigor al hacérselos necesarios para la vida. Entonces «la naturaleza obra precisamente en ellos como la ley de Esparta con los hijos de los ciudadanos: hace fuertes y robustos a los bien constituidos y suprime los demás, diferente en esto de nuestras sociedades...».<sup>29</sup> La ley antigua semeja a la ley natural, a la vez que ambas se diferencian de la ley positiva y de la sociedad moderna.

La ley, las voces de la naturaleza y de la patria, son aquí naturaleza, primera o segunda, porque son activas: ellas *actúan* de una forma imperiosa, y al provenir del interior del hombre no lo hacen *sobre él*, sobreviniéndole desde fuera al modo de la convención heterónoma. Por eso podemos afirmar que, en la patria, la ley instituida suple a la ley natural *como si* fuera aún natural, un suplemento de naturaleza. Una ley interior es aquí la marca común, pero a la vez lo que marca la diferencia. Ya lo vimos antes a propósito de la patria y de la naturaleza en su relación polémica con el exterior, del que ellas debían aislarse marcando una diferencia que era también una frontera y un muro; pero también, hacia dentro, un cobijo, paterno o materno según se trate de la patria o de la naturaleza. La naturaleza actúa *en* el hombre, así lo demanda su ley. ¿Y la ley de la patria? Ella puede hacerse obedecer como una ley humana y exterior, en el sentido de una ley convencional, arbitraria o consentida, pero es interior, a fin de cuentas, porque está enclavada en el corazón del hombre, inspirándole un deber que se ha interiorizado porque se ha hecho afín con el sentimiento de la virtud. Ella, la virtud, parece comunicar un sentimiento natural que pone en relación al hombre natural con el ciudadano. Sea natural o no, lo cierto es que ella parece actuar como una bisagra que reúne y separa, pero jamás desvincula a hombre y ciudadano. Si bien el segundo *Discurso* se propone determinar el «momento exacto» que divide la naturaleza de la sociedad, no puede dejar de ocuparse paralelamente de la virtud. Su ausencia entre los modernos habrá sido siempre el tema, más bien la herida de Rousseau. Ya hemos percibido su purulencia a propósito de la ciudad moderna. Vamos a verla ahora complicando este segundo *Discurso*.

---

*Torah*, Ley que en el imperativo kantiano, sin ir más lejos, *parece* desempeñar un papel que no dejaría del todo impávido al fundamento moderno de la conciencia, afectado por eso de diferimiento escritural.

<sup>29</sup> *Emilio*, p. 64.

### 3.- La «virtud natural»

Para llegar al estado propiamente social ha debido antes sobrepujarse el natural. En el hombre primitivo, lo limitado de su entendimiento y la correspondiente paz de su alma se vieron alterados cuando las condiciones físicas variaron y la abundancia mermó. Aguijoneado por la necesidad —«los años estériles, los inviernos largos y rigurosos, los veranos ardientes que todo lo consumen»<sup>30</sup> el hombre se ve obligado a afanarse en procura de una industriosidad que supla sus nuevas carencias. El estado natural, sin embargo, será recién abandonado cuando los hombres estén en condiciones de comunicarse, entre sí y las sucesivas generaciones, sus paulatinos conocimientos. La invención de las lenguas, al evitar que el arte perezca con el inventor, habrá sido el gatillante final del progreso.

El origen de las lenguas vendría por lo tanto a quebrantar el estado natural del hombre. En un primerísimo momento son los niños los que hacen su aporte: aún dependientes de sus madres, están en necesidad de hacerles saber lo que de ellas precisan.<sup>31</sup> Pero de una relación como ésta, tan precaria e inveterada, no pudo depender la necesaria convención entre sonidos e ideas. Para que ello ocurriera debió transcurrir mucho tiempo. Este largo y complejo proceso permitiría descartar la eventual responsabilidad de la naturaleza, que «poco cuidado se ha tomado [...] para facilitar el uso de la palabra».<sup>32</sup> Antes bien, el proceso en cuestión debe explicarse en correlación con el origen de la sociedad humana, pues el origen de las lenguas no depende de una sociedad *ya* constituida, tesis que sostiene Condillac y Rousseau reprueba, pareciéndole oportuno detenerse y juzgar con más reflexión y menos precipitación la enorme distancia temporal que debió separar al hombre natural de la formación de las comunidades sociales, eso que Condillac tiene por dado y Rousseau quiere explicar precisamente en su emergencia, para nada necesaria si debieron antes producirse accidentes físicos inusitados.

En su texto, Rousseau lleva por tarea contrariar a quienes han creído ver en el estado natural un paso previo al que debió luego, por necesidad, suprimirlo, como si en sí misma la naturaleza no mereciese ser entendida más que como lo opuesto al estado social, que haría las veces de remedio frente a la enfermedad. La sabia providencia natural, según ve las cosas Rousseau, no ha querido sino proteger al hombre de la peligrosa asociación que hubo de establecerse a raíz de las necesidades físicas mencionadas. La tesis que plantea un repentino comienzo de la sociedad es atacada por Rousseau

---

<sup>30</sup> Segundo Discurso, p. 90.

<sup>31</sup> «Nótese, además, que teniendo el hijo que explicar todas sus necesidades y estando por consiguiente obligado a decir más cosas a su madre que ella a él, debió corresponderle la mayor parte en la invención...» (*Ibid.*, p. 74). Como dice Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, antes de que hubiese «lenguas populares» hubo «lenguas domésticas», familiares, con lo que se refiere a un lenguaje de gestos y señas previo a uno articulado (*op. cit.*, cap. IX, ed. cit., p. 61).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 78.

porque comprime el origen de la historia en un punto de fuga que no tiene tras de sí ningún antecedente que merezca tomarse en cuenta por sí mismo.<sup>33</sup> Quienes así observan las cosas ven la naturaleza a la luz de la sociedad. Convertida de este modo en mero antecedente suyo, la naturaleza no sería sino un estado de infortunio. En este debate, lo que importa e interesa al *Discurso* es abogar por ella. La contienda, como veremos, tendrá en la virtud su criterio último.

Queriendo en parte contradecir a Hobbes, Rousseau advierte que no estaba en el hombre la necesidad de reunirse en asociación con sus pares. La institución social, por eso, no habría venido a librar al hombre de un supuesto estado de miseria en que se encontraría, expuesto a la naturaleza sin mayor conocimiento ni artefacto para asegurar su subsistencia y aquejado por eso de dolorosas privaciones, sino al revés: estas privaciones no pudieron sucederse sin que llegaran antes a existir las ventajas que podían luego extrañarse. Pero los «filósofos» no comprenden esto. Su típico error consiste en no saber remontar su pensamiento a los orígenes sin deshacerse antes de su equipaje intelectual o, como agrega Rousseau en un giro que sirve de anuncio de la etnografía que Lévi-Strauss le atribuirá no sólo como su precursor, sino inclusive como su institutor: «Los individuos pueden ir y venir, pero parece que la filosofía no viaja».<sup>34</sup>

A propósito, hemos de permitirnos una digresión. En un movimiento dislocador de las formas consuetudinarias de pensamiento y de las pretensiones filosóficas domésticas que entonces ponía en marcha la Ilustración, Rousseau intenta pensar al hombre –lo que Buffon hacía entonces con las «edades de la naturaleza»– a partir de una diferencia –el hombre prehistórico respecto del civilizado– que lo compromete en una concepción historizada capaz de lesionar, por el momento no de gravedad, la naciente antropología europea erigida como modelo incuestionable para la configuración de una esencia humana universal. El derecho natural no sólo apela a esta esencia universal, sino que la constituye, pues lejos de ser él una arbitraria creación humana, desde Grocio, el creador del derecho

---

<sup>33</sup> Es claro aquí que no puede establecerse un principio de la historia sin reducirlo a la naturaleza u origen al que se llega sustituyendo el efecto por la causa. Esta metalepsis es la operación que Rousseau reprueba en los filósofos a todo lo largo del *Discurso*. Así lo estima Paul de Man: «La advertencia constante contra la mistificación que supone adoptar un punto de vista privilegiado incapaz de entender su propia genealogía, un tema metodológico desarrollado a lo largo del *Segundo Discurso*, se aplica también a la teoría del lenguaje. Pero no de un modo tan selectivo. La ciencia del lenguaje es una de las áreas en que aparece este tipo de fetichismo (reducir la historia a la naturaleza), pero no es la única». «La observación principal, desde la perspectiva metodológica de Rousseau, su advertencia constante respecto del peligro de sustituir la causa por el efecto, revela al menos cierta desconfianza en relación con las continuidades genéticas» (*op. cit.* pp. 167 y 169).

<sup>34</sup> *Ibid.*, n. j, p. 138. Hobbes no es sólo aquí un oponente para el que hace falta desplegar un armamento discursivo, también sirve, como representante de los filósofos, para enrostrarle a la filosofía su etnocentrismo. Muchas de las tensiones de este texto sobre la desigualdad tienen por nervio este combate. Cada vez que Rousseau se detiene y enfatiza, quiere mostrar que el hombre *ha devenido* y no puede por eso observar sus orígenes como si los tuviera delante. En su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* es todavía más explícito: «El gran defecto de los europeos es filosofar siempre sobre los orígenes de las cosas según lo que sucede a su alrededor. [...] Cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a dirigir la vista a lo lejos; hay que observar primero las diferencias para descubrir las propiedades» (*op. cit.*, cap. VIII, pp. 41-42). Sobre estas palabras fijará Lévi-Strauss, en *Tristes trópicos*, los títulos del etnógrafo Rousseau.

internacional, es una determinación esencial del hombre íntimamente referida a la naturaleza de su intelecto. En Rousseau, en cambio, la condición moral del hombre no se conecta *simplemente* con la valoración a la que la filosofía, ya desde Platón, le había asignado prioridad ontológica: el conocimiento. La afirmación de la universalidad moral del hombre nunca llega tan lejos en él como para trascender las particularidades etnográficas, idiosincráticas, nacionales e idiomáticas *sin más*. En cambio, si la filosofía de la Ilustración da un cariz sensual a la moralidad del hombre, no por ello deja de afirmar ésta en provecho de su universalidad. Voltaire fortalece la razón como lo propio al hombre porque quiere favorecer el sentido de “mundo” que va implícito en ella, y además le presta, para dotar a la historia del mismo carácter, su matriz teleológica.<sup>35</sup> Pero en Rousseau, la universalidad del derecho natural no apuntala una esencia racional propia al hombre, condición trascendental que le permitirá a Kant, sin los titubeos que demuestra Rousseau, pensar el derecho natural en consonancia con la comunidad humana cosmopolita y en independencia, además, de la gran gama de determinaciones tópicos que podrían, de ser activadas como diferencias indigeribles para este discurso, fracturar su universalidad.

La atención prestada contemporáneamente por Herder y más tarde por el romanticismo a estas consideraciones de carácter nacional que primero Montesquieu y luego Rousseau infiltraron en el discurso filosófico —si bien se las encuentra antes en Vico, fuente mucho más influyente en el discurso historicista que Herder enarbola poco después—, favorecerá que ellas se conviertan en el fermento para una concepción histórica que al querer acoger las singularidades sentará las bases para que más tarde, con el historicismo, llegue a ponerse en entredicho el derecho natural, acentuándose aun más el perfil anti-ilustrado que había caracterizado al temprano romanticismo alemán. Así como hay cruces

---

<sup>35</sup> «El interés de Voltaire por la historia, señala I. Berlin, consistía en demostrar que los hombres eran prácticamente iguales en la mayoría de las épocas, y que las mismas causas producían los mismos efectos» (*Los orígenes del romanticismo*, ed. cit. p. 52). En su *Ensayo sobre las costumbres*, un polo quieto para los cambiantes sucesos humanos lo encuentra Voltaire en la naturaleza humana misma. El paladín del progreso ve el trabajo del historiador a la misma luz que el del investigador de la naturaleza. Ambos tienen idéntica tarea, pues buscan en el cambio y confusión de los fenómenos la ley oculta. Pero esta ley no es un plan divino, como quería Bossuet. La ayuda que prestaron las leyes mecánicas a la emancipación de la ciencia natural la presta ahora la psicología aprendida por Voltaire de Locke (cfr. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, ed. cit. pp. 245-246). Poco a poco este eterno Hombre se va manifestando con mayor pureza y perfección en su forma radical y primigenia. He aquí el ideal del progreso ilustrado. Por eso, como dice ajustadamente Cassirer, en Voltaire «el orgullo por la razón del filósofo quita la palabra al historiador» (*Ibid.*, p. 246). d'Alembert, como discípulo suyo, va más lejos al asignar a la historia, además del valor teórico, uno moral. «De este modo, la filosofía de las Luces, basándose en la idea de la historia, aboca el conocimiento filosófico de los hombres a la idea de una “antropología” universal tal como Kant la llevó a cabo sistemáticamente...» (*ibid.*, p. 249). La filosofía de la historia de Voltaire, podemos agregar, «predice la *filosofía del espíritu* de Hegel, esto es, un sistema en que historia, religión, arte, derecho, etc., son sólo “exteriorizaciones” (*Äußerungen*) diversas de una espiritualidad racional en la que subsisten reunidas» (G. Portales, *Políticas de la alteridad*, Arcis/Cuarto Propio, Santiago, 2001, p. 87). Pero esta universalidad de la historia, a pesar de combatir la intolerancia sin suprimir «la presencia del otro en el acto de su *aceptación de la diferencia*, la convierte, sin embargo, en un *yo*: la alteridad queda comprendida en (y desde) la identidad» (*Ibid.*, p. 101).

y contaminaciones conceptuales entre estos dos bandos,<sup>36</sup> la eventual preferencia de Rousseau por uno de ellos no puede testimoniarse absolutamente si se la mide por las señas que aporta su obra, permaneciendo a la vez vinculada y separada del campo teórico y también práctico que se abre con cada uno. Ello no deslegitima, sin embargo, el mérito con que a él se lo llegará a considerar el principal precursor del romanticismo, algo que tendría que atenderse en proximidad con su autorreflexión intensificada y sin desconsiderar, por otra parte, la riqueza de los recursos teóricos que se ponen en funcionamiento con su crítica de la metrópoli moderna, pero asumiendo también las dificultades que allí quedan implicadas, algunas de las cuales llevan en germen ciertas problemáticas que comprometen el meollo de la Ilustración. De este modo, puede ser que en Rousseau cobren especial fuerza las contradicciones que forjan la época intelectual en que habitó.

Volvamos al segundo *Discurso* y observemos, siguiendo su movimiento, el modo como es introducida la virtud. Si el hombre natural, previo a la sociedad y a la cultura, tenía con su instinto todo lo que le bastaba para vivir y carecía de conocimientos simplemente porque le eran superfluos, debieron serles desconocidas también las ideas de bien y mal. Esto Rousseau no lo rebate, todo lo contrario; pero previendo al instante que de dicha ausencia se puede seguir otra, la de virtudes y vicios, se apresura a darles a estos un «sentido material»:

---

<sup>36</sup> Para Gadamer, tanto la Ilustración como el romanticismo permanecerían presos de la oposición abstracta de mito y razón. Así: «a través de una ruptura peculiar originada por el romanticismo», que no consistiría sino en una inversión de la preferencia entre mito y logos, «los patrones de la Ilustración moderna siguen determinando la autocomprensión del historicismo», que hará valer lo viejo como viejo, en su singularidad propia (Cfr. *Verdad y método*, ed. Sigüeme, Salamanca, 1997, t.1, pp. 339-340). Pero esta singularidad propia objeta el modelo teleológico que prima en la consideración ilustrada de la historia, desde la cual, además, resulta legítimo, en el ánimo de romper con cualquier autoridad extraña, hacer lo mismo con la tradición y con todo el pasado; siendo la historia, al igual que la autoridad, una sujeción. En 1630, Descartes niega la historia como un error y afirma la evidencia y su presente. Se duda entonces de todo lo tenido por verdadero con un escepticismo optimista que sabrá hacer del método el camino cierto de la razón, rebasando los prejuicios que el condicionamiento histórico impone. Desde esta perspectiva, el romanticismo, yendo en auxilio de la tradición, vuelve a ser un movimiento contrario a los ideales ilustrados y a su progresismo. En este creciente fondo de ambigüedad que se va abriendo con el romanticismo, particularmente con respecto a los cimientos –sobre todo ilustrados y, valga decirlo también, burgueses– del sujeto de conocimiento, puede adscribirse como figura temprana a Rousseau, a quien en absoluto cabría enmarcar al interior del retrato que hace Foucault de una época que para entonces ya era propiamente moderna: «Si la acumulación de capital ha sido una nota esencial de nuestra sociedad, la acumulación de conocimiento en no menor medida. Pero el ejercicio, la producción y acumulación de ese conocimiento no pueden ser disociados de los mecanismos de poder: existen complejas relaciones que deben ser analizadas. A partir del siglo XVI, siempre se ha considerado que el desarrollo de las formas y los contenidos del conocimiento es una de las mayores garantías de la liberación de la humanidad. Es un postulado de nuestra civilización occidental que ha adquirido carácter universal, aceptado en mayor o menor grado por todos. Es un hecho, sin embargo –yo no fui el primero en afirmarlo– que la formación de los grandes sistemas de pensamiento también ha tenido efectos y funciones de sujeción y regulación. Esto nos lleva a replantearnos casi en su totalidad el postulado según el cual el desarrollo del conocimiento es, sin duda, la garantía de la liberación» (*El yo minimalista*, Biblioteca de la mirada, BA, 1996, p. 42). Un argumento similar, pero con desarrollos más fecundos, puede leerse en un ensayo de M. Horkheimer (*Autoridad y familia*, Paidós, Barcelona, 2001). Rousseau queda fuera de este formato de pensador moderno. En cambio, es uno de los primeros pensadores que se aproxima a pensar las condiciones de enunciación de los juicios del sujeto de conocimiento atendiendo su espacio histórico de inscripción, algo que no ocurre ni en la Ilustración ni en el liberalismo político, teniendo ambos pensamientos, por condición, antes bien, la omisión constitutiva al sujeto universal de razón. Para una crítica del liberalismo político en estos términos, ver Ch. Mouffe, *El retorno de lo político* (ed. cit.).

Es de suponerse que los hombres en aquel estado, no teniendo entre ellos ninguna especie de relación moral ni de deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, ni tener vicios ni virtudes, a menos que, tomando estas palabras en un sentido material, se llame vicio en un individuo a las cualidades que puedan ser perjudiciales a su propia conservación y virtudes a las que puedan contribuir a ella, en cuyo caso el más virtuoso sería aquel que resistiese menos a los simples impulsos de la naturaleza.<sup>37</sup>

Rousseau está consciente de que esta definición de virtud –la menor resistencia al impulso natural– invierte la usual. Por eso demora una resolución en procura de lo que considera pertinente para sancionarla. ¿Nos extrañará el criterio? «Mas, sin alejarnos de su verdadero sentido, es conveniente suspender el juicio que podríamos hacer sobre tal situación y desconfiar de nuestros prejuicios hasta tanto que, balanza en mano, hayamos examinado si hay más virtudes que vicios entre los hombres civilizados».<sup>38</sup> Rousseau ha vuelto sobre la odiosa pero persistente comparación a la que somete a sus contemporáneos. Por eso mismo, el «verdadero sentido» no será pesquisado acudiendo a las fuentes más autorizadas, esas que por lo general están en poder de los filósofos. Estableciendo una estimación práctica antes que teórica, bastará con observar el provecho que reporta la virtud entre los civilizados y compararlo con el aporte que alcanza entre los hombres naturales, para luego comparar en qué caso resultan más favorecidas la conservación y la dicha propias. Si la virtud se suele radicar en la razón, este entendimiento será el propio al estado social, que la ve, en términos estoicos, como una resistencia de la voluntad sobre el impulso natural. Veamos cómo se esmera Rousseau en complicar esta opinión.

Al igual que la moralidad, el bien y el mal son propios de la razón, no del estado de naturaleza; el «sentido material», sin embargo, pone en correspondencia el bien moral con el bien sensible del que procedería, y está más de acuerdo con la naturaleza precisamente porque el bien es afín a la fuerza. El argumento que desarrolla Rousseau en el *Discurso* sigue la línea maestra de Hobbes. La clave en cuestión es la dependencia de los otros a la que se entrega el hombre para estar protegido del mal y esperar el bien. Por supuesto, apunta presuroso Rousseau, quien se somete a esta «dependencia universal» no es el hombre natural, justo lo que Hobbes declara. Su error, explica, consiste en el mismo que le adjudica a los filósofos en general y a los *philosophes* en particular: atribuir al hombre primitivo las condiciones del hombre social, pues de la ausencia de una idea de bien no se sigue que este hombre primitivo sea naturalmente malo. Según Hobbes, la ausencia de una idea de bien hace naturalmente malo al hombre porque la «multitud de pasiones» que lo caracterizan no encuentran

---

<sup>37</sup> Segundo *Discurso*, p. 79.

<sup>38</sup> *Ibid.*

freno; por eso se haya en colisión con sus semejantes, interesado en apoderarse de las cosas de las que tiene necesidad sin observar, en relación a ellos, ningún deber que limite esta avidez.<sup>39</sup> Pero ¿es lícito desprender estas pasiones excesivas de la ausencia de la idea de bien? Este egoísmo despótico, replica Rousseau, no se encuentra en el estado de naturaleza, y si la ley social ha sido establecida para refrenarlo, es porque la sociedad así lo ha hecho necesario. La «multitud de pasiones», por lo tanto, «son obra de la sociedad».<sup>40</sup> Al desplazar las pasiones nocivas al estado civil, la cuestión, tal como la presenta Rousseau, se reduce a lo siguiente: ¿Qué da ocasión al arrebató de las pasiones? ¿Por qué son ellas propias al hombre social y no así al natural? Estas preguntas, en las que habremos de insistir en lo sucesivo, encuentran un principio de respuesta en la debilidad y en la dependencia. El segundo *Discurso* es bastante escueto: «Pero ser robusto y a la vez depender de otro, son dos suposiciones contradictorias. El hombre es débil cuando depende de otro y se emancipa al convertirse en un ser fuerte. Hobbes no ha visto que la misma causa que impide a los salvajes usar de su razón [...] les impide asimismo abusar de sus facultades».<sup>41</sup> El abuso de las facultades que destempla las pasiones está en relación con la debilidad que relega al hombre de la naturaleza.

Otra versión del mismo argumento se encuentra en el *Emilio*: «Toda maldad procede de debilidad: el niño sólo es malvado porque es débil; hacéldo fuerte, será bueno: quien puede todo jamás hará el mal».<sup>42</sup> Al proceder de la debilidad, el mal queda conectado con el suplemento de fuerzas que

---

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, p. 80.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.* Antes había dicho: «Siendo el cuerpo del hombre salvaje el único instrumento que conoce, lo emplea en diversos usos, para los cuales, por falta de ejercicio, los nuestros son hoy incapaces, pues nuestra industria nos quita la fuerza y la agilidad que la necesidad lo obligaba a adquirir. [...] ...colocad a ambos desnudos, el uno frente al otro, y reconoceréis muy pronto la ventaja de tener cada cual constantemente todas sus fuerzas a su servicio, de estar siempre dispuesto para cualquier evento y de llevar siempre, por decirlo así, todo consigo» (*Ibid.*, p. 64). La industriósidad figura como un suplemento artificial al que se recurre –y del que se dependerá– para reemplazar la naturaleza y sabotear, por defecto, su sabia economía de las fuerzas.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 86. Cuán cerca de aquí está Nietzsche, y cuánto también se aleja. Para medir este espacio de roce habría que hacerse cargo de su pensamiento sobre el origen de la moral, donde las fuerzas reactivas, precisamente aquellas que separan a la fuerza de lo que ella puede, convierten en moral un daño material. Y lo hacen incurriendo en el error que origina no sólo la moral, sino también la conciencia, y que consiste en la búsqueda de una intención, de un agente o causa de la acción. Yendo del daño a la intención, se va desde el efecto a la causa, obtenida, como efecto de efecto, tras interpretar el efecto, o sea el daño. Sin desprender tan severas y atinadas conclusiones, plagadas de secuelas para un examen de la historia del pensamiento, leemos en el segundo *Discurso* acerca del hombre primitivo: «... como consideraban las violencias de que podían ser objeto como un mal fácil de reparar y no como una injuria que fuera preciso castigar, y como no pensaban siquiera en la venganza, ...» (p. 83). El hombre natural de Rousseau se parece al hombre de la fuerza activa de Nietzsche, que no se conduce guiado por el instinto de venganza, del que Nietzsche derivará mucho más que la moral: incluso la metafísica. Pero para Nietzsche, Rousseau es un pensador reactivo y nihilista. El análisis digno de hacerse a este propósito sería extenso y no podría obviar, cuando menos, el principio de la ley natural, una ley que hubiese sido preciso instituir históricamente, desde la perspectiva de Nietzsche, y en oposición a los intereses más elevados de la vida, que serían contrarios incluso a la democracia, pues ella neutraliza las relaciones naturales de dominio derivadas de la insuprimible “diferencia de fuerzas”, que sería *en cierta forma* originaria, no derivada de un origen ajeno a las estructuras de dominio, lo que contrasta no sólo con Rousseau, también con Hobbes e, incluso, con Locke. Pero entre Nietzsche y Rousseau, ambos inspirados por la afirmación de la actividad que hallaron en los antiguos, debe advertirse la incidencia de Darwin, aunque también, y en especial para Nietzsche, la de Lamarck. La afirmación rousseauiana de la naturaleza es igualmente activa, pues hace primar la abundancia antes que la carencia, pero, como vimos arriba, este principio es opuesto a la dominación. Jamás se le oiría al ginebrino lo que Nietzsche alega, por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal* § 259: «La vida es avasallamiento de la fuerza menor». Para Rousseau, la dominación, asociada al poder social más que a la fuerza natural, es una

requiere aquel que no posee las suficientes. Esta fuerza auxiliar confirma primero la debilidad y luego la incrementa. Entonces se entrona no sólo la dependencia, sino también el principio, eminentemente pasivo, de la dominación, que suple la carencia de fuerzas en la medida que instrumentaliza a los otros. Este suplemento es, a grandes rasgos, la sociabilidad, caracterizada por la prescindencia en que tiene el hombre social sus propias fuerzas y la *división* a que las somete respecto de lo que ellas pueden, consagrando la debilidad como una dependencia que, al no hacer lo que está en su poder, puede hacer el mal.

Intentando reforzar su argumento, en el *Discurso* Rousseau se esmera en probar que el hombre natural no está expuesto a un estado de guerra originario porque la naturaleza ha dispuesto en él la preeminencia del «deseo de conservación» por sobre el «amor propio», que surgirá en todo su esplendor y contumacia sólo posteriormente, cuando el influjo de la razón estorbe la moderación que sobre él ejerce la «virtud natural». Esta última, más «viva» en el hombre natural y más «obscura» en el civilizado, puede instalarla Rousseau con toda confianza luego de que hasta el «más exagerado detractor de las virtudes humanas» la ha reconocido.<sup>43</sup> Esta virtud es la piedad, cuya ventaja, y en esto difiere también de la ley social –surgida para imponerse sobre la inmoderación de las pasiones–, consiste en asegurar la conservación mutua de toda la especie sin que «nadie intente desobedecer su dulce voz». Esta «dulce voz», que suena como la voz próxima y atenta de la madre, es la de la ley natural que habla a la conciencia *tomando el lugar* de la ley instituida, pero sin necesidad de restringir la libertad, porque existiendo ella en el corazón y no en la razón de los hombres, ninguno siente inclinación hacia el mal: «Es ella [la piedad, la virtud natural] la que nos lleva sin reflexión a socorrer a aquellos a quienes vemos sufrir; ella la que, en el estado natural, *substituye las leyes*, las costumbres y la virtud, con la ventaja de que nadie intenta desobedecer su dulce voz...».<sup>44</sup> La ley instituida habrá servido como modelo del orden pasional que imparte a su vez la ley natural; por eso la suple, justo lo

---

degeneración natural, por eso lleva siempre signo negativo. Pero con Lamarck, más que con Darwin, la concepción de la naturaleza pierde sus atributos moderados, o, como diría Nietzsche, la fuerza deja de concebirse reactivamente, una cuestión que él detectó en el rito dionisiaco y en la tragedia ática antigua. Distinta, por eso, acabará enseñándose la naturaleza cuando se la conciba como un campo de batalla o como un *agon* griego, en nada parecida a la piedad y su cuidado, como veremos todavía, por la humanidad. Pero insistiendo en Nietzsche, el devenir de su pensamiento sigue también otra dirección ya desde temprano. A diferencia de Rousseau, en él sí dejaron huella sus lecturas de los moralistas franceses, particularmente de La Rochefoucauld, para quien el egoísmo era, como para Hobbes, consubstancial al hombre. En manifiesta resistencia contra esta tesis, como lo veremos a todo lo largo de este trabajo, Rousseau teje una delicada y compleja red de argumentos.

<sup>43</sup> Este «exagerado detractor» es Mandeville.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 83. Las cursivas son nuestras. La reflexión, en cambio, pondría al hombre fuera de la naturaleza: «...la mayor parte de nuestros males son obra nuestra, casi todos los cuales hubiéramos evitado conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos fue prescrita por la naturaleza. Si ella nos ha destinado a ser sanos, me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza, y que el hombre que medita es un animal degenerado» (*ibid.*, p. 66). La razón o la reflexión, que en el *Discurso* significa tanto predominio del amor propio como industriiosidad, desobedece la prescripción de la naturaleza para verse luego obligada a instituir la ley positiva que ella misma habrá hecho necesaria.



que sucederá al revés cuando la ley natural llegue a faltar. Esta falta es la de la madre, pero también la de la patria; falta que habremos de tomar en serio como carencia y privación. Lo que distingue a la ley natural de la social o positiva es que ésta, debiendo su existencia a la ausencia de (la dulce voz de) aquella, es por necesidad coactiva, exterior. Y esta necesidad, no siendo *propiamente* natural, debe explicarse por la «multitud de pasiones» que caracterizan al hombre *que habita en sociedad, no en la naturaleza*.<sup>45</sup>

En la medida que habita la exterioridad es que el hombre está sumido en un estado donde la obediencia sólo puede provenir de la fuerza de la ley, y no así de la fuerza del sentimiento que ella, desde muy cerca y en su intimidad, compromete. Ha debido, pues, ser *afuera*, en la sociedad dominada por la razón, donde Hobbes ha visto al hombre convertido en un depredador de sus pares.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Es claro que el concepto de hombre elaborado por Rousseau no guarda relación con el individuo privado que desde Hobbes alimenta la tradición liberal con una persistente cuota de egoísmo. Esto tiene importantes consecuencias en el pensamiento político moderno. Con el paso de la soberanía del príncipe a la soberanía del pueblo, el Estado moderno concederá, de modo paternalista, libertades subjetivas a las personas privadas. De aquí saldrán los derechos del hombre y del ciudadano, esto es, derechos liberales y políticos, de donde provienen la autonomía privada y la autonomía pública. La prioridad otorgada a una autonomía sobre la otra permitirá distinguir, alternativamente, el republicanismo del liberalismo. Como dice Habermas: «El republicanismo, que hunde sus raíces en Aristóteles y en el humanismo político del Renacimiento, ha concedido siempre prioridad a la autonomía pública de los ciudadanos frente a las libertades prepolíticas de las personas privadas. [...] En un caso, los derechos humanos deben su legitimidad al resultado de la autocomprensión ética y a la práctica de la autodeterminación soberana de una comunidad política; en el otro caso, esos mismos derechos por sí mismos deben constituir límites legítimos que impidan a la voluntad soberana del pueblo intervenir en la esfera intangible de la libertad subjetiva» (cfr. J. Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 252-253). El concierto egoísta de intereses inmediatos que en Locke llega a articular el Estado a partir del derecho natural individual al trabajo y a la propiedad (siguiendo una necesidad económica que exige una regulación legal del tráfico de las propiedades privadas naturales), define una concepción de la naturaleza humana que está de acuerdo con la sociedad al grado de no existir distinción entre ambas. En este modelo liberal, sociedad y naturaleza no se distinguen ni confrontan, ni se reúnen tampoco Estado y sociedad, pues al primero, a modo de menudo regulador, no le cabe otra participación que proteger el derecho natural de los individuos privados despejando la vía para su tráfico. La tensión entre sociedad y Estado sería más bien francesa, y con toda probabilidad dependería, en opinión de Habermas, de un Estado Absolutista percibido como corrupto y requerido, por eso, de una reforma virtuosa. La tensión entre sociedad y naturaleza dependería por eso de la depravación de la sociedad concebida en complicidad servil con el Estado. Una reposición del orden moral, de acuerdo con una naturaleza buena, debe preceder a la implantación del orden político justo (cfr. J. Habermas, *Teoría y praxis*, ed. cit., p. 106). Pero la separación de la sociedad respecto del Estado constituiría para Rousseau la desaparición de la esfera pública como instancia de participación ciudadana. La virtud no amalgama el orden natural con el moral sin comprometer a los hombres-ciudadanos entre sí. Este es el Estado deseable, que como soberanía popular («voluntad general») cumple el papel preceptor que le cabe tanto a la naturaleza como a la patria, y de cuya conjunción —propiamente interior— se obtiene algo muy distinto al individuo natural en quien el inquebrantable egoísmo de los intereses naturales —eso que para Rousseau sólo puede ser efecto social— trabaja únicamente en provecho propio. Si Robespierre, siguiendo a Rousseau, tenía por finalidad subvertir el poder despótico y regenerar, con un nuevo orden político, la sociedad depravada y la naturaleza humana corrompida, el liberalismo buscaba la emancipación de la emergente burguesía respecto del Estado (colonial o no). Si éste, a su vez, debía permanecer exterior a las libertades subjetivas del hombre como entidad de derecho prepolítico, estas libertades no estaban requeridas, salvo en un comienzo, de una nación o sentido de pertenencia, sino de una normativa que regulase el juego económico, lo que se comprueba en el mundo globalizado que propicia en nuestros días el neoliberalismo. Pero esta regulación, se dirá, no es exterior, sino interior, pues no procede de una coacción, sino del juego intrínseco al mercado, que se autorregula. ¿Acaso pueden compatibilizarse la espontaneidad de la «mano invisible» con la de la «dulce voz»? El papel que le quepa a la razón será en este punto decisivo.

<sup>46</sup> Puesto que exige una aclaración más acabada del suplemento y su lógica, no corresponde que seamos aquí todo lo exhaustivos que estos temas de la piedad y la ley interna y externa reclaman. Recién en cap. IV, 2, habiendo dado los pasos previos necesarios, estaremos en condiciones de retomar y desentrañar estas complejidades.

### III.- POLÍTICAS DE LAS LENGUAS

El pueblo, decía Varrón, no es el amo de la escritura como lo es del habla.<sup>1</sup>

#### 1.- Lengua de la necesidad, lengua de la pasión

La intemperancia de las pasiones, no siendo común a los primitivos y sí a la sociedad, decide lo que separa al hombre natural del hombre social a la vez que explica la remoción del primado de la virtud natural del corazón de aquellos. Todavía no nos vamos a adentrar en el entramado de argumentos que esgrime Rousseau para justificar la inmoderación de las pasiones. Basta saber, por el momento, que ellas suponen una repentina carencia natural cuya superación por medio del auxilio y el desarrollo de la industria tiene por condición al lenguaje. O sea que en la conjunción de carencia y lengua, como habíamos aventurado, parece radicar el origen no sólo de la sociedad, sino también de las pasiones que la definen. Desde este punto de vista, las lenguas serían, sin más, expresión de necesidades. Pero no nos precipitemos justamente donde Rousseau prefiere ir despacio.

En el segundo *Discurso*, las lenguas siguen un trayecto que se justifica, como su origen, por la necesidad del «comercio entre los espíritus», que a su vez se deriva, como hemos advertido, de modificaciones naturales que jamás debieron, por su accidentalidad y transitoriedad, llegar a encaminar a los hombres hacia la dependencia social.<sup>2</sup> En un primer momento, previo al estado social, no fue más que el «grito de la naturaleza», «una especie de instinto» arrancado de la naturaleza con ocasión del «apremio» y destinado a «implorar auxilio en los grandes peligros o alivio en los males violentos»,<sup>3</sup> el que insinuó la posibilidad de una deriva del hombre respecto de la naturaleza. Un inusitado incidente modifica la calma en que vive el hombre natural, pero su incidencia no debió reportar tantos cambios. Siendo el destemple de las pasiones algo inusual, ni siquiera tendrían éstas

---

<sup>1</sup> Citado por Duclos en *Prononciation*, notas agrupadas en dicha edición de la Pléiade y citadas a su vez por Derrida en *De la gramatología*, ed. cit., p. 215.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 88: «Demostrado que la perfectibilidad, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre salvaje recibiera no podían jamás desarrollarse por sí mismas, sino que necesitaron para ello del concurso fortuito de varias causas extrañas, que podían no haber surgido jamás, y sin las cuales habría vivido eternamente en su condición primitiva...». Y en p. 71: «Pero, sin recurrir a los inciertos testimonios de la historia, ¿quién no ve que todo parece alejar del hombre salvaje la tentación y los medios de dejar de serlo?».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 75.

que haberse incrementado, ya que el socorro, su fermento, «no era de mucho uso en el curso ordinario de la vida en la cual reinan sentimientos más moderados».<sup>4</sup>

A partir del auxilio, primer indicio de dependencia, las lenguas podrían haber adquirido los rasgos del mal, pero en el *Discurso* no encontramos ningún sitio donde esta impresión sea denunciada. No obstante, este texto se dedica a mostrar, sin referirlo expresamente a las lenguas, cómo la industriosisidad y el comercio extirparon la autonomía que a los hombres primitivos bastaba para sortear las leves dificultades que les deparaba su subsistencia, y cómo al hacerlo debieron corromper también el presente perfecto en el que el hombre natural se hallaba consigo mismo, entregada su alma «al sentimiento de su existencia actual, sin ninguna idea de porvenir».<sup>5</sup> La idea de porvenir, la industriosisidad y el comercio responden a apremios naturales, sin duda, pero como sus condiciones o secuelas, también a la sociabilidad entre los hombres, del mismo modo que a las lenguas. Tras los reveses climáticos que el hombre debió soportar al poblar la tierra, las lenguas siguieron el curso que lleva a la industriosisidad y al comercio no sólo al permitir su desarrollo y auge, sino también al favorecerlo, pues ellas despejaron ese camino hasta consolidar la dependencia de los hombres entre sí. ¿Por qué entonces no son ellas condenadas, al igual como lo son la industriosisidad y el comercio? Si se tiene en cuenta que el segundo *Discurso* recorre el devenir de las lenguas a partir de la necesidad y siempre según ella,<sup>6</sup> las opciones para que las lenguas jueguen un papel sólo tangencial en el desarrollo del mal social resulta insostenible. Aun así, ellas acompañan el gradual proceso de sociabilización del hombre natural sin que se las incluya en el espacio de despliegue del mal. Esto, sin embargo, admite precisiones.

Parafraseemos el texto. El «grito de la naturaleza» no inaugura la dimensión de la dependencia social. Para que ella se establezca es requisito que la disgregación en que vivían los hombres naturales sea alterada definitivamente por una sociabilización constante, no esporádica. Así como el lenguaje que se establecía entre madre e hijo «no permitía a ningún idioma el tiempo necesario para adquirir consistencia», pues tan pronto como los hijos «estaban en condiciones de buscar por sí mismos su

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>6</sup> Dos momentos son suficientes a Rousseau para articular este devenir que va del auxilio a la industria siguiendo el movimiento de la necesidad que lleva paulatinamente a la sociedad, y desde ella, al progreso. «El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico y el único del cual tuvo *necesidad* antes de que viviera en sociedad, fue el grito de la naturaleza» (*Ibid.*, p. 75. Las cursivas son nuestras). «Puede entreverse algo mejor cómo en tales condiciones [la repentina privación de las comodidades que se habían prodigado y que habían «degenerado en *necesidades*»] el uso de la palabra se estableció o se perfeccionó insensiblemente en el seno de cada familia, y aun conjeturarse cómo diversas causas particulares pudieron extenderla y acelerar su progreso, haciéndola más *necesaria*» (*Ibid.*, p. 93. Las cursivas son nuestras).

alimento no tardaban en separarse de la madre»,<sup>7</sup> tampoco el ocasional «grito de la naturaleza» contribuyó lo suficiente a dicha consistencia. Los «obstáculos de la naturaleza», posteriores al tiempo durante el cual sus generosos dones eran concedidos sin reservas, pondrán al hombre en necesidad de la incipiente industria que poco a poco contribuirá, junto a factores que nos van a interesar en adelante, tanto al progreso de las lenguas como al asentamiento de las primeras sociedades. En correspondencia con este gradual perfeccionamiento de la industria y el comercio, y a la par con el creciente gregarismo, el progreso de las lenguas sería el siguiente:

Cuando las ideas de los hombres comenzaron a extenderse y a multiplicarse y se estableció entre ellos una comunicación más estrecha, buscaron signos más numerosos y un lenguaje más amplio; multiplicaron las inflexiones de la voz, añadiéndole ademanes que, por su naturaleza, son más expresivos, y cuya significación depende menos de una *determinación interior*. Expresaban, pues, los objetos visibles y móviles por ademanes y los que herían el oído por *sonidos imitativos*; pero como el ademán no puede indicar más que los objetos presentes o fáciles de describir y las acciones visibles que no son de uso universal, como la obscuridad o la interposición de un cuerpo lo inutiliza, y como exige más atención que la que provoca, descubrieron al fin *la manera de sustituirlo por las articulaciones de la voz*, las cuales, sin tener la misma relación con ciertas ideas, *son más propias para representarlas todas como signos instituidos*; substitución que no pudo hacerse sino de común acuerdo y de manera bastante difícil de practicar para hombres cuyos groseros órganos no tenían todavía ejercicio alguno, y más difícil aún de concebir en sí misma, dado que este acuerdo unánime debió tener alguna causa y la palabra debió ser muy necesaria para establecer su uso. [...] Cada objeto recibió al principio un nombre particular, sin atender a los géneros y a las especies, pues los primeros creadores no estaban en condiciones de distinguir, presentándose todos los individuos aisladamente en sus espíritus *como lo están en el cuadro de la naturaleza*. Si un roble se llamaba A, otro se llamaba B, pues la primera idea que se saca de dos cosas es que no son las mismas, siendo preciso a menudo mucho tiempo para caer en la cuenta de lo que tienen de común; de suerte que, mientras más limitados eran los conocimientos, más extenso era el vocabulario.<sup>8</sup>

Considerada aquí la evolución de las lenguas, nos encontramos con una caracterización que identifica en un cierto estado de su desarrollo un decisivo distanciamiento de la naturaleza. No es desde un comienzo que la lengua es responsable de que la realidad efectiva ceda terreno a la virtual. Para que esté en condiciones de sustituir los sonidos imitativos y los ademanes que todavía guardaban con la naturaleza una relación de proximidad, se hace necesario que las articulaciones de la voz permitan representar mediante signos instituidos las ideas que los hombres intentaban comunicarse. Conseguida esta convención tan difícil de explicar, el paulatino progreso del lenguaje produjo más tarde la separación entre la cosa particular y su nombre propio, quedando éstos inscritos en un sistema de referencias que, además de complejo, se hizo también cada vez más abstracto, menos ligado a «los

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 75-76. Las cursivas son nuestras.

seres en todas sus diferencias».<sup>9</sup> Los nombres, expuestos a un grado creciente de abstracción en su uso, con el tiempo cobraron significado en el medio generalizante de la gramática, alejando aun más a la lengua de la otrora inmediata expresión sensible. El devenir que se sigue del creciente predominio de la articulación, por lo tanto, haría de la lengua, cada vez más sofisticada, un medio de comunicación externo a la naturaleza misma, al tiempo que la asemejaría a la clase de suplemento que son la industria y el comercio respecto de las fuerzas naturales del hombre. Tal como estos medios de perfeccionamiento, el lenguaje progresará en la dirección opuesta a la naturaleza. ¿Significa esto que un cierto origen, algo así como una lengua natural, se reserva del mal que devino posteriormente como articulación y gramatización de la lengua? ¿Habría, pues, una lengua buena y otra mala? Si es sí, ¿cuándo acaba la naturaleza y comienza la convención? ¿Se interrumpe efectivamente la derivación genética para posibilitar este paso, que es una caída? ¿Es lícito hablar de un solo origen o tendrían que reconocerse dos? ¿Habría dos naturalezas, una benévola, interior, y otra hostil y exterior? ¿Es acaso la naturaleza —se entiende que en la lengua— ya de por sí una falta en busca de suplemento? Hacia el conjunto de problemáticas que demarcan estas interrogantes nos iremos dirigiendo en este capítulo.

El lugar que el tratamiento de las lenguas ocupa en el texto no disminuye la extrañeza que acusan estas preguntas. Ese lugar no es ninguno que dé continuidad a una concatenación argumental: ni dentro de la primera parte ni dentro de la segunda, sino que en una explícita interpolación justo antes del término de la primera, donde se trataba del hombre natural previo a su ocaso, que da tema a la segunda.

Levemente distinta, sin embargo, es la situación que se presenta en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Si en el *Discurso* no quedaba opción para que ellas sucumbieran a la irreversible historia del progreso humano que encamina al hombre desde el Edén natural al servil estado de la sociedad, en el *Ensayo*, obra póstuma sobre la cual se han planteado múltiples conjeturas respecto a su data y ubicación en el conjunto del *corpus* rousseauiano, las lenguas adquieren el potencial suficiente para que en ellas la naturaleza, de una u otra forma, permanezca y abra, si no una nítida posibilidad para que el hombre escape a las irreversibles cadenas sociales, al menos la oportunidad para creer que no ha sido ni es éste su necesario destino, tal cual lo vemos en el *Discurso* cuando se pasa del hombre natural al social. Para decirlo sin rodeos, aunque preliminar e insuficientemente, la «determinación interior» que en el segundo *Discurso* liga la lengua con la sensación, dando por resultado una

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 77.

significación más inmediata, tendrá en el *Ensayo*, de acuerdo con su interés por establecer una diferenciación al interior de las lenguas, una importancia mucho menos discreta.

Esta obra basa su peculiaridad en la inexistencia de algo así como la sociedad humana en general. La «humanidad» no sirve como expresión de las disímiles condiciones materiales a las que están expuestas las diversas agrupaciones humanas, con lo que una definición de la universalidad del hombre social tendría que atraer de inmediato los reparos de este fustigador del etnocentrismo. Y esto ocurre, como siempre, en contra de los filósofos y las ínfulas con que defienden dicha antropología universal. Como provocación que recorre el texto, una pregunta parece dirigírseles: ¿saben estos filósofos, profesionales de la escritura, hacerse oír? Este saber —la concitación de las virtudes del habla y la elocuencia— permite organizar una lectura del *Ensayo* al punto de conferirle un carácter político que no es programático, pero sí, como veremos, corrosivo, y en particular para con la ciudad cosmopolita, la pseudo-polis moderna. La sociedad, en esta obra, no es mala en sí, por eso vale la pena establecer distinciones físicas y geográficas. Si ellas no sirven para pronosticar un futuro mejor, de todos modos facilitarán los medios para una crítica despiadada de las raíces que nutren y envenenan a ciertas sociedades actuales, pues la preocupación que Rousseau demuestra por los orígenes jamás se abandona a ellos, sino que se devuelve en contra de sus contemporáneos con una artillería crítica enriquecida en las canteras inveteradas del hombre originario y del ciudadano antiguo.

A los hombres no los une la necesidad, sino las pasiones. Esta aseveración lleva un énfasis que desmiente de entrada lo que nos permitimos insinuar recién a propósito del segundo *Discurso*. Lo que allí se dejaba abierto, aquí es bandera de lucha. No es otra la fuerza que el *Ensayo* pone en juego cuando alude al origen. Demoremos pues la palabra de Rousseau para dejar reinstaladas, a modo de estandartes, las preguntas que se nos han venido repitiendo: ¿cómo fue que las pasiones naturales degeneraron?, ¿es su degeneración una que también afecta a la lengua?, ¿de qué modo? ¿Será la distinción entre las pasiones y la necesidad la que proporcione finalmente la clave que nos permita distinguir la precisa responsabilidad que le cabe al lenguaje en el advenimiento del mal? De momento que hay pasiones naturales, ¿puede hablarse de lenguas naturales, íntimamente próximas a la voz de la naturaleza, tal como la «virtud natural» y su voz? Habiéndonos afanado ya en el esclarecimiento de algunas de estas cuestiones, conviene que persistamos todavía si las pasiones y las lenguas, según la atención que Rousseau les presta en este *Ensayo*, son pensadas en concomitancia.

Para legitimar su tesis, que ahora vamos a citar *in extenso*, Rousseau se atiene al «origen de las lenguas», pues allí «nada tienen [ellas] de metódico ni de razonado: son vivas y llenas de imágenes». <sup>10</sup> Por eso, si las primeras palabras fueron tropos, las lenguas, y con ellas la sociedad, no habrían surgido como expresión de necesidades.

De esto solo se sigue con evidencia que el origen de las lenguas no es debido a las primeras necesidades de los hombres: sería absurdo que de la causa que los separa proviniese el medio que los une. ¿De dónde puede entonces provenir ese origen? De las necesidades morales, de las pasiones. Todas las pasiones aproximan a los hombres tanto como la necesidad de buscar los medios de vida los obliga a evitarse entre sí. No es el hambre ni la sed sino el amor, el odio, la compasión, la cólera, lo que les arrancó las primeras voces. Los frutos no se ocultan a nuestra mano, nos podemos nutrir sin hablar de ellos; en silencio perseguimos la presa con la que queremos alimentarnos. Pero para conmover un corazón joven, para rechazar a un agresor injusto, la naturaleza dicta acentos, gritos, quejas: he ahí las más antiguas palabras inventadas, y he ahí por qué las primeras lenguas fueron melodiosas y apasionadas en lugar de ser simples y metódicas. Nada de esto es cierto sin salvedad, pero a ello regresaremos más adelante. <sup>11</sup>

Desde el instante en que los hombres comenzaron a reconocerse entre sí como semejantes, sintieron necesidad —«necesidades morales»— de comunicarse sus pasiones y sentimientos, no sus necesidades prácticas: «Fue necesaria toda la vivacidad de las pasiones agradables para comenzar a hacer hablar a los habitantes. Las primeras lenguas [son] hijas del placer y no de la necesidad». <sup>12</sup> Donde antes primaba el instinto, con las primeras comunidades emergen las pasiones, al tiempo que sus acentos se transparentan en expresiones comunicables. Pero el placer que debieron encontrar estos hombres en hacer sentir a otros sus propias sensaciones, nos advierte Rousseau, presenta una salvedad. Una lengua que no se rigiera por las pasiones desmentiría el origen pasional que se defiende. Esta lengua, en cuanto excepción de la regla, habría de ser pobre en acentos, fría y metódica. ¿Porque la rige la necesidad? La excepción ya se ha dibujado aquí con la sola mención de la sed y el hambre. La carencia juega un papel cada vez que Rousseau alude a las condiciones que desequilibran la naturaleza feliz, que goza justamente de lo contrario. La industriosisidad está en la base del hombre social cuando en éste impera la necesidad, pero como ella no es homogénea sobre la faz de la tierra, los progresos podrán admitir distintos énfasis, diferencia que explica la diversidad de las lenguas según sea el caso que prepondere la pasión sobre la necesidad o a la inversa.

---

<sup>10</sup> *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, ed. cit., cap. II, p. 17.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>12</sup> *Ibid.*, cap. IX, p. 62.

Donde no se presenta la incitación al perfeccionamiento es donde no es éste necesario: precisamente entre los hombres naturales, que vivían dispersos porque gozaban de suficiente abundancia para prescindir del concurso de los demás. Estos, los primeros hombres, se mantienen insertos en la naturaleza como en un lugar hospitalario porque habitan una región geográfica fértil, el hogar que brinda la madre nutricia. Con ella comparten sus dones sin echar en falta a los demás hombres.<sup>13</sup> Por eso, no es la abundancia la que da lugar a las primeras asociaciones y a las lenguas. Allí más bien reina el silencioso lenguaje gestual y algunas exclamaciones inarticuladas. Todo cambia, sin embargo, cuando se presentan las catástrofes naturales que harán necesario a los hombres reunirse entre sí. Entonces, si ya no consiguen subsistir segregados, sumados podrán hacer frente con mayor éxito a las nuevas adversidades. La necesidad de alimentarse los separó, «accidentes de la naturaleza» los reúnen.<sup>14</sup> Pero sólo las pasiones, más tarde, los fusionan en una sociedad. Mientras duran las necesidades, los hombres permanecen juntos, pero después, al desaparecer, «ya no se conocen». Y no se conocen, precisamente, porque no han intercambiado pasiones, esto es, palabras. Como ya citáramos: «No es el hambre ni la sed sino el amor, el odio, la compasión, la cólera, lo que les arrancó las primeras voces». Para que la lengua y la sociedad surgieran debió ocurrir que ciertos climas fueran más propicios que otros para el encuentro sostenido entre los hombres. Debe pues haber habido una necesidad congregante que se borrara luego en favor de las pasiones. Tal cosa ocurrió en los climas cálidos.

Ahí donde el agua sólo se obtiene cavando un pozo

...se dieron las primeras citas de los dos sexos. Las muchachas venían a buscar agua para las necesidades del hogar y los jóvenes a abreviar sus rebaños. Allí, ojos habituados a los mismos objetos desde la infancia, comenzaron a ver otros con más dulzura. El corazón se conmovió ante esos nuevos objetos, un atractivo desconocido lo hizo menos salvaje y experimentó el placer de no estar solo. El agua se hace imperceptiblemente más necesaria, el ganado tuvo sed más a menudo; se llegaba de prisa y se partía a disgusto. En esa edad feliz cuando nada indicaba las horas, nada obligaba a contarlas: el tiempo no tenía otra medida que la diversión y el tedio. Bajo los viejos robles, vencedores de los años, una ardiente juventud olvidaba gradualmente su ferocidad, y poco a poco se domesticaban unos a otros;

---

<sup>13</sup> «Los climas suaves, las tierras fércas y fértiles fueron las primeras en ser pobladas y las últimas donde se formaron las naciones, pues allí los hombres podían prescindir fácilmente unos de otros, y porque las necesidades que dan origen a la sociedad, allí se hicieron sentir más tarde» (*Ibid.*, cap. IX, p. 52). Esta prescindencia debe ser marca de extrañeza mutua. Decir “hombre”, aquí, es volver equivalente una condición que no se hacía sentir así. Al respecto, v. *supra* p. 39, n. 25.

<sup>14</sup> «Las asociaciones de hombres son en gran parte obra de los accidentes de la naturaleza: los diluvios particulares, los mares extravasados, las erupciones de los volcanes, los grandes temblores de tierra, los incendios producidos por rayos y que destruían los bosques, todo eso que debió espantar a los salvajes habitantes de una región, debió reunirlos en seguida para reparar en común las pérdidas comunes. Las tradiciones de las desgracias de la tierra, tan frecuentes en los tiempos antiguos, muestran de qué instrumentos se sirvió la Providencia para forzar a los hombres a acercarse» (*Ibid.*, cap. IX, pp. 54-55). A diferencia de lo que ocurría en el segundo *Discurso*, la naturaleza aquí facilita la asociación humana. Como siempre, Rousseau reúne el devenir natural con la voluntad divina, aunque en el *Ensayo*, como veremos, llega más lejos que en el *Discurso*. La razón en la naturaleza es siempre la de Dios.



esforzándose por hacerse entender, aprendieron a explicarse. Allí se hicieron las primeras fiestas, los pies saltaban de alegría, el gesto diligente ya no bastaba, la voz lo acompañaba con acentos apasionados, el placer y el deseo confundidos se hacían sentir simultáneamente. Allí estuvo en fin la verdadera cuna de los pueblos, y del cristal puro de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor.<sup>15</sup>

Las miradas que se encuentran darán lugar paulatinamente al placer de la compañía.<sup>16</sup> Las palabras se irán haciendo necesarias para comunicarse lo que las miradas transparentadas a través del «cristal puro de las fuentes» ya se decían. Todo palpita, todo quiere reunirse alrededor de la pureza del cristal: surge entonces el amor. El agua cristalina conecta a los dos sexos (por primera vez diferenciados)<sup>17</sup> con la naturaleza, y entre ellos da lugar a la transparente comunión de los corazones. Entonces el pozo se convertirá en el centro de una sociedad regida ya no por la industriiosidad, sino por «la diversión y el tedio».

A pesar de la aridez circundante, nos hallamos *de nuevo* en el albergue de la naturaleza o en la naturaleza como albergue. El interior, por lo tanto, ha de expresarse, brotar hacia afuera. Es lo que hace el agua cristalina que proviene de la fuente, de la naturaleza convertida, una vez más, en madre proveedora. Alrededor del pozo se hicieron las primeras fiestas y se entregaron los hombres –los hijos de la madre naturaleza– a una participación amorosa que en breve encontró expresión en los transportes apasionados de los corazones, que igualmente se volcaron, a través de las pasiones amorosas, hacia el exterior, reflejo cristalino del interior.

Es cierto, no hubo fuente sino tras cavarse un pozo, pero aquí, sin el esfuerzo humano, que también encauzó los ríos, la tierra habría perdido poco a poco los suministros que la vivifican.<sup>18</sup> O sea que al hombre le cupo un rol en el don que alrededor del pozo reúne a la naturaleza con la sociedad. Pero este rol, que es un trabajo, no lo exilia de ella, sino que viene a complementarla, aunque también podría decirse que la suple, en caso de que se haga valer esta labor correctora como un sustituto necesario para una naturaleza caótica y por eso en falta respecto de la razón que debía guiarla siempre. Pero no parece ser así, pues este trabajo humano emerge complementando la ley natural que

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>16</sup> En el segundo *Discurso* se dice algo muy parecido, pero su continuación nos advierte de la diferencia en los énfasis: «A fuerza de verse, llegan a no poder prescindir de hacerlo. Un sentimiento tierno y dulce insinuase en el alma, el cual, a la menor oposición conviértese en furor impetuoso. Con el amor despiértanse los celos, la discordia triunfa y la más dulce de las pasiones recibe sacrificios de sangre humana» (*op. cit.*, p. 94). En el *Discurso* no se distingue una sociedad buena de otra mala, por lo que las pasiones destempladas muy pronto invaden su gestación. Esta cita, será bueno anticiparlo, anuncia los análisis que deberemos emprender cuando tratemos de la piedad y del amor propio.

<sup>17</sup> Cfr. segundo *Discurso*, p. 93.

<sup>18</sup> Las catástrofes naturales, «antes del trabajo humano», amenazaban la tierra, «las fuentes mal distribuidas se expandían de manera muy desigual, fertilizaban menos la tierra, abrevaban con mayor dificultad a los habitantes». Pero más tarde, «...la mano del hombre retiene esa propensión y retarda ese progreso. Sin el hombre, el proceso hubiera sido más rápido y la tierra ya estaría quizás bajo las aguas» (*Ensayo*, cap. IX, p. 59).

daba su razón a las catástrofes.<sup>19</sup> No obstante, en cuanto complemento, la carencia que hubo de exigirlo no se borra detrás de su enmienda. Como añadido se trataría entonces de un suplemento: habiendo carencia natural, la ley natural organiza una economía que se hace cargo de subsanar sus faltas distribuyendo las correspondientes indemnizaciones. Rousseau, sin embargo, querría que estas fueran aquí complementos, por eso se referirá a la sociedad de la fuente, no del pozo. Ya veremos que en el norte, muy distintamente, la carencia traerá secuelas que harán a la naturaleza perecer. Mientras ella sobrevive, por el contrario, sus suplementos son de una índole peculiar, como si surgieran de la misma naturaleza suprimiendo su falta y expandiéndola hacia fuera *sin salir de sí*. La ley natural traspasa la esfera pura de la naturaleza abundante hacia la *cultura*. Entonces la fundación de la ley humana corre aparejada, con una mutación casi imperceptible, a la ley natural. En el párrafo que sigue al de la fiesta, que recién citáramos, Rousseau hará esta afirmación sorprendente. La ley que debió abolir las costumbres por las que los primeros hombres, reunidos en núcleos familiares básicos separados unos de otros, desposaban a sus hermanas, «no es menos sagrada por ser de institución humana», aunque dejará de serlo «desde el mismo momento en que una ley tan santa deje de hablar al corazón y de imponerse a los sentidos», pues entonces «ya no habría honestidad entre los hombres».<sup>20</sup> La naturaleza como albergue, queda así advertido, está bajo la amenaza de un exterior propenso a acallar su voz. Pero ella misma ha salido de sí para expandir a la sociedad el bien que la caracteriza. Ella misma, sin embargo, se auxilia de suplementos que la mantienen viva.

Estamos en la quietud del origen, un tiempo sin tiempo o un tiempo que no transcurre según intervalos. Volvamos a leer: «En esa edad feliz cuando nada indicaba las horas, nada obligaba a contarlas: el tiempo no tenía otra medida que la diversión y el tedio». Esta pereza del hombre natural no es simplemente un carácter empírico, el reposo y su inercia nos demuestran que el hombre debió ser asaltado desde fuera por un movimiento que le era ajeno a su ser natural. El origen, que aquí se comprueba estructural y ficticio, sin que ello atente en contra del propósito de Rousseau,<sup>21</sup> está

---

<sup>19</sup> «Hay tal relación entre las necesidades del hombre y los productos de la tierra que basta con que ésta esté poblada para que todo subsista. Pero antes de que los hombres reunidos lograran mediante sus trabajos comunes un equilibrio entre sus producciones, fue necesario para que todas ellas subsistiesen, que la naturaleza se encargara sola del equilibrio que la mano del hombre preserva hoy en día; ella mantiene o restablece este equilibrio por medio de las revoluciones como él lo mantiene o restablece a través de su inconstancia. [...] ...la naturaleza encendía volcanes, provocaba temblores de tierra, el fuego del cielo consumía los bosques. Un rayo, un diluvio, una exhalación en pocas horas conseguían lo que cien mil brazos humanos tardan hoy en día un siglo en hacer. Sin esto no veo cómo el sistema haya podido subsistir y mantenerse el equilibrio» (*Ibid.*, p. 57-58). Mediante este expediente justifica Rousseau que las especies más débiles no hubieran parecido en las fauces de sus depredadores. Pero en colaboración, las catástrofes naturales, y luego el trabajo humano meramente correctivo de éstas, van a permitir la subsistencia de la naturaleza.

<sup>20</sup> *Ibid.*, cap. IX, pp. 61-62, n. 22. Las cursivas son nuestras.

<sup>21</sup> Para Rousseau, el estatuto normativo del origen no exige que este sea empírico ni tenga valor probatorio. Así en el «Prefacio» al segundo *Discurso*: «...no es empresa sencilla la de distinguir lo que hay de original y lo que hay de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni de conocer perfectamente un estado que ya no existe, que tal vez no ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del

separado de ese movimiento que da origen a la sociedad, se reserva detrás suyo como el origen del origen. Así se explica la concurrencia de la catástrofe como una fuerza exterior de la naturaleza: «Quien quiso que el hombre fuese sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. En este ligero movimiento veo que cambia la faz de la tierra y se decide la vocación del género humano: escucho a lo lejos los gritos de gozo de una multitud insensata; veo edificar palacios y ciudades; veo nacer las artes, las leyes, el comercio...».<sup>22</sup> La catástrofe sobreviene desde fuera al origen *aún no* corrompido. Este origen, de todos modos, no corresponde al tiempo anterior ni al tiempo histórico que sobrevendrá después de la catástrofe. Se mantiene entre ambos sin ser ninguno de ellos, fuera del movimiento, pero por eso dentro de sí mismo, presente a sí, precisamente, como el origen (aún no) del origen.

Después de la fiesta surge esa ley que prohíbe el enlace sexual entre hermanos. Esta interdicción del incesto es el comienzo de lo que podríamos considerar como lo propio del hombre de acuerdo a su esencia moral. Pero ¿qué sucedía antes? Entre los sexos no había preferencia, por eso no estaba el hombre en condiciones de distinguirse del animal. Desde el momento en que sí lo está, cuando los sexos experimentan el placer de la compañía, casi de inmediato, pero en verdad *después* de la fiesta, surge la ley. La fiesta es el origen del hombre social sin serlo aún. Por eso decimos que es el origen del origen. Y la ley es un suplemento que viene a suplir a la naturaleza, a la ley natural y a lo sagrado, como un deseo de presencia pura que conserva al hombre cerca suyo y cerca de sí mismo, pues esta ley, recordemos, habla al corazón, conecta al hombre con eso que es y no es lo suyo propio: la naturaleza. O sea que la naturaleza en el hombre es también un suplemento, y lo propio suyo, a fin de cuentas, sería la suplementariedad, ni más ni menos, del origen, la naturaleza misma.

A pesar de su cualidad sacra, la sola mención de la ley debía advertirnos de cierta inestabilidad. La fiesta es un pasaje estático, la instantánea del origen, el momento que divide la naturaleza de la sociedad. Todo cambiará al día siguiente, ya lo sabemos: esa noche «se dieron las primeras citas de los

---

cual es necesario, sin embargo, tener nociones justas a fin de poder juzgar bien a nuestro estado presente» (p. 56). Y un poco más adelante, muy cerca del comienzo del *Discurso*: «No es preciso considerar las investigaciones que pueden servirnos para el desarrollo de este tema como verdades históricas, sino simplemente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para demostrar su verdadero origen...» (*Ibid.*, p. 61). Algunos de los desarrollos siguientes toman pie en las indicaciones que respecto de la estructura suplementaria del origen en Rousseau ha hecho Derrida en la segunda parte de su *De la gramatología*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, cap. IX, pp. 52-53. La catástrofe pone en marcha el movimiento de la historia. Este movimiento es el del trabajo, la industria y el comercio. Es el progreso, sin duda. La Providencia, como constatamos en una cita anterior (v. *supra*, n. 14), fuerza de este modo a los hombres a que se aproximen entre sí. La catástrofe tiene en esto su razón, pues al acercarse, los hombres dan lugar a la sociedad del pozo, que es una excepción porque no participa del júbilo de aquellos que ven en la catástrofe el origen de la sociedad tal como la conocen, sometida al progreso que la distancia de la naturaleza. Pero al alterar la quietud del origen, por otro lado, la catástrofe debe entenderse como un agente exterior *de* la naturaleza. Hay, pues, una doble faz en ella. Difícil en realidad resulta la localización temporal de la fiesta del pozo, pero eso viene a confirmar su posición estructural: ni absolutamente dentro de la naturaleza ni absolutamente fuera de ella.

dos sexos». Durante la fiesta no hay aún interdicción porque no es necesaria. Mientras dura, sólo hay alegre y conmovedora exteriorización de las pasiones recién despertadas. La ley surge, según Rousseau, como efecto natural de este primer movimiento –todavía inmóvil– de los corazones. En ellos, que son la naturaleza en el hombre, vemos anudarse familia y sociedad civil, naturaleza y convención. Este maridaje, porque está de acuerdo con la naturaleza, confiere a una ley convencional el título de universal.<sup>23</sup> No obstante, si el origen de la ley es la pasión amorosa, ella se debe a un movimiento que ha sido necesario refrenar. Rousseau, sin embargo, quisiera que la ley, anticipándose a este movimiento de las pasiones, las mantuviera atadas a una naturaleza, ahora moral, *antes* que «los primeros fuegos del amor», que son los de la preferencia, pongan en peligro a la familia, que más adelante, según veremos, será la gran familia humana, a ser protegida, ni más ni menos, por la ley natural misma, la piedad o virtud natural inscrita en el corazón de cada hombre. El incesto es un suplemento de esta la ley natural porque preserva la bondad natural del hombre de lo que sólo después, con la sociedad que desoye la voz del corazón, debe advenir.

Pese a todas estas precauciones, no dejaremos de advertir, de ahora en adelante, que con la sustitución de la naturaleza por la ley, el peligroso movimiento que Rousseau quiere atajar *ya* ha comenzado. La diferencia, en efecto, ha comenzado a escindir naturaleza y hombre. Es así porque la ley sustituye a la mujer natural, cualquier mujer, por una mujer representada en el orden convencional de lo que ella, la ley, permite. Aquí, en el orden del representante, la inmediatez que liga a la naturaleza con sus manifestaciones, tal como ocurre con el signo instituido que suple al grito de la naturaleza y al ademán, padece la marca de la diferencia. Por lo tanto, si esta «ley tan santa» puede «hablar al corazón», la naturaleza que así se preserva en el orden del representante debe asumir un costo, lo pague o no Rousseau.

Para el *Ensayo*, así como hay una lengua anterior a la caída, también hay una sociedad y una ley que en su origen conservan cierta condición natural. Saliendo de sí mediante suplementos que Rousseau tiene por inmediatas exteriorizaciones suyas, aun si se dan en el orden del representante, la naturaleza nutre a una sociedad incipiente. Esta, si no es directamente una emanación de la fuente, allí se abreva. La primera ley humana no es todavía una ley positiva, exterior. Ley natural y ley social, ambas, son ley interior en cuanto proceden del fondo de los corazones y no de la razón. Aunque una es tácita y la

---

<sup>23</sup> En el *Emilio* Rousseau es muy explícito. Citemos otra vez este pasaje elocuente: «...como si no se necesitara una base natural para formar unos vínculos de convención, como si el amor que uno tiene a sus allegados no fuera el principio del que se debe al Estado; como si no fuera por la pequeña patria, que es la familia, por donde el corazón se une a la grande; como si no fueran el buen hijo, el buen marido y el buen padre quienes hacen el buen ciudadano» (*Op. cit.*, p. 542). De un modo sinuoso que intentamos seguir, la obra de Rousseau, podría decirse, se comprime en la eficacia vinculante de esta analogía.

otra explícita, la segunda, al provenir «de las necesidades morales, de las pasiones» que activan la lengua, nos remite a una naturaleza que persiste en el estado social porque lo impregna de su ley, aun si es un suplemento. Una ley que ahora es lengua humana, no sólo divina. Esto redime a la sociedad si la convención procede de las pasiones, no de la razón, porque sólo entonces no es esta una convención forzada: si ninguna exterioridad la apremia, ninguna necesidad de ese tipo la ha hecho surgir. Su necesidad procede del corazón. Ley y naturaleza se comunican a través de la sobre-vida de un interior capaz de exteriorizarse por medio de una lengua inmediata a las dulces pasiones del corazón. Y en él, recordémoslo, lleva el hombre inscrita la ley divina. Sólo cuando la luminosidad de los corazones se haya nublado, habrá acontecido la subversión de la naturaleza que, entretanto, sabe todavía expresarse a través de una lengua por la que habla una «ley santa».<sup>24</sup>

La sociedad y la lengua características de los climas meridionales tienen origen en una escasez que ha sido insuficiente para constituir una merma peligrosa. En cuanto surge la carencia, su *inmediata* satisfacción hace desaparecer la falta que la animó. Es el caso cuando «el placer y el deseo confundidos se hacían sentir simultáneamente»,<sup>25</sup> sin que entre ellos se abriera esa diferencia llamada insatisfacción o frustración –pero también imaginación o memoria–: diferencia temporal que invade la gozosa presencia-continua-consigo-misma propia a la fiesta, que se consume sin resto.

Las lenguas del sur, que no acusan ni falta ni dependencia, no son, sin embargo, las únicas. Son las originarias, pero habría una degradación en el origen. Las diversas condiciones de vida relativas a las áreas geográficas meridionales o boreales, donde de modo tan diferente se comporta la naturaleza brindando sus dones, producen no sólo tipos de vida y hombres desiguales: las lenguas se resienten también de esto, y como expresión de las pasiones que en cada lugar son las predominantes, indican fehacientemente una economía pasional que se corresponde con la geográfica. La desigualdad entre los hombres en el segundo *Discurso*, articulada en razón de la diferencia entre los hombres naturales, iguales entre sí, y la discordancia comparativa que ofrecen los hombres sociales, es ahora una desigualdad de las lenguas en el origen, una diferencia relativa, a su vez, a la diversidad climática. Veamos el contraste que deparan las necesidades naturales en las sociedades del norte:

En los países fríos, donde ella [la naturaleza] es avara, las pasiones nacen de las necesidades, y las lenguas, tristes hijas de la necesidad, se resienten de su duro origen. Aunque el hombre se acostumbre

---

<sup>24</sup> Las explicaciones históricas de Rousseau siguen de cerca las narraciones bíblicas. Así es como, forjándose en los climas áridos, las primeras poblaciones provienen de «las arenas de Caldea» (*Ibid.*, cap. IX, p. 53). De nuevo, sin entrar en disquisiciones, es posible establecer un paralelo con la *Torah* y su don, sello de la alianza antes instaurada por IHVH con Abraham, nacido Abram en Ur, ciudad de Caldea.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

a las intemperies del aire, al frío, al malestar, incluso al hambre, hay sin embargo un momento en que la naturaleza sucumbe. Presa de las crueles pruebas, todo lo que es débil perece; el resto se fortalece.<sup>26</sup>

Estas lenguas son hijas de la necesidad, no de la naturaleza. El vínculo materno se ha disuelto. La naturaleza perece con los débiles. En otras palabras, las afecciones que caracterizan el amor meridional se vuelven aquí, en el inclemente norte, incapaces de conjugarse con las fuerzas que oprimen su sensibilidad y fortalecen su resistencia. Quienes sobreviven en estos climas son los más robustos, aquellos en quienes la necesidad, el exterior, ha secado la fuente interior de la naturaleza al recubrirla con la coraza que el frío y las dificultades han curtido. Esta fuerza es contraria a la expresión sensible de las pasiones agradables, aquellas que provienen del corazón. Aquí la fuerza es fuerza de resistencia, «fuerza de trabajo» destinada a revertir la carencia natural.

En aquellos climas horribles, donde todo está muerto durante nueve meses del año, donde el sol no calienta el aire sino algunas semanas para enseñarle a los habitantes *de qué bienes están privados* y prolongar su miseria, en esos lugares donde la tierra no produce nada sin la fuerza de trabajo y donde la fuente de la vida parece estar más en los brazos que en el corazón, los hombres, ocupados sin cesar en su subsistencia, apenas piensan en lazos más dulces; todo se limitaba al impulso físico, la ocasión hacía la elección, y la facilidad, la preferencia. La ociosidad que nutre las pasiones cede el lugar al trabajo que las reprime. Antes de pensar en vivir feliz, era preciso pensar en vivir.<sup>27</sup>

Ahora parece que el hombre natural del *Discurso*, en quien tampoco había preferencia, pierde, ajeno al ocio prodigado por una naturaleza benévola, la oportunidad de cultivar su corazón. Se evita así el peligro que puede arrebatarse las pasiones, pero la necesidad da ocasión a otro. Afectadas por ella, las pasiones replican la aspereza del afuera que las «hiere».

Pero en el norte, donde los habitantes consumen mucho sobre un suelo ingrato, los hombres, sometidos a tantas necesidades, son fáciles de irritar; los inquieta todo cuanto se hace en torno suyo: como no subsisten sino con dificultad, cuanto más pobres son, menos estiman lo que tienen. Acercárseles es atentar contra su vida. De ahí les viene ese temperamento irascible, pronto a convertirse en furia contra todo lo que los hiere.<sup>28</sup>

Sometidas a la exterioridad, las pasiones en el norte son meras reacciones a ella; todo lo contrario del sentimiento que proviene del interior. Predominando la falta, lo que hay, siendo poco, es insuficiente. Y lo que se posee sólo vale como evitación del mal mayor. La carencia, además, impone

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, cap. X, p. 63.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 64. Las cursivas son nuestras.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 65.

una economía negativa. Los bienes, que sirven apenas para revertir una escasez natural, se devalúan *por comparación*, tras saborearse durante las estaciones cálidas la generosidad que luego, la mayor parte del año, únicamente se extraña. El estado de solicitud en el que viven potencia su fuerza de resistencia, pero los vuelve aprensivos, preocupados y afligidos por la amenaza constante, inexorable. La carencia y la pérdida los deja presos de la disconformidad, de la que se deriva su carácter agrio, irritable y agresivo. El *plus* de su fuerza, siendo un recurso más, se enseña como la reacción para remediar la inevitable exposición a una fuerza mayor. Forzados por las vicisitudes de un exterior despiadado, se esfuerzan y refuerzan. Si el trabajo es un suplemento frente a la carencia, esta fuerza también lo es.

La naturaleza ha perecido en los climas boreales. El hombre debe trabajar, debe suplir lo que la naturaleza en otras latitudes le regala. De aquí surge la industria que impulsará, ya lo veremos, el destino del progreso en conexión con el de la escritura. Todo porque el hombre ha debido hacerse cargo, con su trabajo, de la actividad proveedora que ha cesado en la naturaleza. Contra-cara de su gratuidad, el trabajo existe porque ella ha dejado de existir. La vida en el norte no está signada por el moderado disfrute de lo que hay, sino por el esfuerzo que demanda suplir lo que falta. Así surge el mal, pues el trabajo, como fuerza suplementaria, instala un diferimiento en el disfrute de los dones naturales, que en el sur se consumen en un presente perfecto, despreocupado por su eventual desaparición. El trabajo prevé el futuro como una amenaza, por eso provee la superación de la falta, se protege de ella anticipándola y puede, porque ausenta al presente de sí, abrir el apetito por aquello que, no estando, *podría* estar. ¿Dejaremos de atisbar aquí la actividad de la imaginación? Es claro que la naturaleza ha dejado de operar como abundancia y gasto; como potencialidad administrable, ella se ha convertido en recurso. Es difícil no atisbar en esta economía de la reserva, tan pronto precavida como codiciosa, una primicia de la explotación moderna de la naturaleza, que no supliría otra falta que la del placer en el deseo.

El trabajo decide la prioridad de la necesidad sobre las pasiones o de las pasiones sobre la necesidad. «En los climas meridionales, donde la naturaleza es pródiga, las necesidades nacen de las pasiones». Ahí, «la naturaleza hace tanto por sus habitantes que éstos no tienen casi nada que hacer. Un asiático está contento con tal de tener mujeres y reposo».<sup>29</sup> En el norte, moldeadas por las necesidades, las pasiones, en contraste, no expresan ningún contento. Y esto se deja oír en las voces, por las que calla la naturaleza.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 63 y 65.

De ahí que sus voces más naturales sean las de la cólera y las amenazas, y que estas voces estén acompañadas siempre de *articulaciones fuertes* que las hacen duras y ruidosas.<sup>30</sup>

Siendo estas voces el eco del exterior, nada que extrañar si allí no hay expresión de un interior. La naturaleza, y con ella el interior, han muerto. Estas voces están desamparadas, gritan su insuficiencia. Dicho clamor da a luz la sociedad:

Al unir la mutua necesidad a los hombres mucho mejor de lo que el sentimiento lo hubiera hecho, la sociedad sólo se formó por medio de la industria, el continuo peligro de perecer no permitía limitarse a la lengua del gesto, y la primera palabra entre ellos no fue *ámame* sino *ayúdame*.<sup>31</sup>

La carencia se hace oír, rebasa el gesto y crea una lengua que comunica y ata entre sí a los hombres. Todo por necesidad. El auxilio es la despedida de la naturaleza y la bienvenida al hombre y su suplemento, precisamente la sociedad. Esta no es la sociedad de la fuente, es la sociedad misma, primera y postrera, es la industria, el auxilio que el hombre se presta para sobre-vivir, primero, y luego progresar. Todo por ausencia de la naturaleza: ella ha debido retirarse antes. Y los efectos son devastadores. Aquí se pueden reposicionar las diferencias entre el hombre natural y el hombre social que el segundo *Discurso* enarbola contra el último. Cuando el hombre requiere al hombre, acaba dependiendo de él. Ya lo habíamos visto. Si en el *Discurso* es el «grito de la naturaleza» el que da incipiente inicio a la industriosisidad y con ella al desarrollo de las lenguas, éstas recorren su trayecto acompañando siempre a aquélla. Por eso, y pensando que ese *Discurso* ha cargado sus tintas para denunciar la sociedad como un sistema de esclavitud, ¿cómo no desprender de aquí, de las lenguas del norte, los síntomas de esa sociedad? ¿Y cómo no disculpar a las lenguas del sur por permanecer próximas a la naturaleza y su moral? La naturaleza se desdobra entre plenitud y falta, bien y mal. Esta segunda cara abre las puertas a la sociedad. Aquí se halla el hombre en ese “estado de naturaleza” que imaginó Hobbes, donde la amenaza exterior hará necesaria no sólo una sociedad, sino un sistema de auxilio para conservar lo propio, la propiedad que querrá ser protegida de la amenaza, ahora sí, de los otros.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>32</sup> La amenaza exterior es en Hobbes el propio hombre porque las pasiones desatadas de algunos hacen del temor la regla de todos los demás. Este para él es el “estado de naturaleza”. El sistema de auxilio requerido justificará entonces la sociedad como fuerza de contención. Su ley, desde luego, será exterior. Algo similar puede concluirse de la interpretación que de Hobbes hace Kosselleck (*op. cit.*). La ley adquiere mayor distancia respecto de los ciudadanos cuando estos, oprimidos por las guerras civiles religiosas y la amenaza que ellas significan para sus vidas, hacen necesario un Estado capaz de ampararlos aunque sea al precio de ceder sus derechos en favor de



## 2.- Lengua fuerte y lengua débil

En el capítulo X sobre la “Formación de las lenguas del norte”, leemos: «No había nada que hacer sentir, para hacer entender lo había todo. No se trataba entonces de energía sino de claridad. El acento que no proporciona el corazón fue sustituido por articulaciones fuertes y sensibles, y si en la forma del lenguaje hubo alguna impresión natural, esa impresión también contribuyó a su dureza».<sup>33</sup>

En el acento hay una fuerza que no es la de las articulaciones. Donde ella persiste, no se discute a sangre fría ni se tiene por prioridad hacer entender algo. La fuerza del acento es la fuerza afirmativa de la abundancia, no la fuerza negativa del trabajo y la resistencia. La «sensibilidad» de las articulaciones fuertes no transmite impresiones sensibles; si las ha recibido, estas, por su propia dureza, han dejado la marca de una resistencia, han endurecido la lengua. La articulación suple el acento, suple la naturaleza como el brazo al corazón, por eso ya no se trata de transmitir sus impresiones. Una vez más el exterior, a falta de un interior, se toma su lugar. Así es como se instaura el dominio de la razón, donde se *requiere* «hacer entender» –recibir ayuda– antes que «hacer sentir».

El hombre del norte, más fuerte, requiere de ayuda. Su voz ha hecho oír esta necesidad; por ella, de hecho, habla la necesidad, no la naturaleza. El recurso al otro, en cuanto suplemento de fuerza, es la consecuencia de una debilidad previa, el corolario de la desprotección en la que queda el hombre cuando la madre naturaleza lo abandona. Porque falta la madre, hacen falta los otros. La fuerza en cuestión no sigue una pauta natural, sino que debe reponerse al influjo de una exterioridad hostil. Grita por auxilio de modo semejante a un niño cuya madre se ha rezagado, pues los niños, recuerda Rousseau en el *Emilio*, no han nacido con fuerzas suficientes para mantenerse ajenos a la dependencia. Por eso, cuando falta ese suplemento natural que es la madre, esta debilidad del niño da lugar a la dependencia peligrosa, ese suplemento social extraño a la morada natural. Pero ¿no ha sido la naturaleza, porque se rezaga, la que ha cedido su lugar a la necesidad del suplemento social? ¿No hay, por lo tanto, una carencia natural, una falta en el origen? Una de dos: o hay dos orígenes, dos

---

la protección incondicional que les ha de brindar el soberano absoluto. Kosselleck circunscribe el pensamiento de Hobbes a su época, donde el mandato soberano descarga al súbdito de toda responsabilidad. Obviamente, no es éste el modelo republicano de ciudadano que hemos visto a Rousseau defender. Es más: casi podría decirse que su obra está palmo a palmo destinada a rebatir los asertos del filósofo inglés. Si la sociedad sirve al propósito de conservar la propia vida y la propiedad al precio de ceder los derechos esenciales del hombre, queda por averiguar en qué consistirían éstos en oposición al pensamiento hobbesiano, considerado por algunos –Macpherson y Habermas– como precursor del liberalismo. El segundo *Discurso* radica el mal, muy ilustrativamente, en la noción de propiedad: «El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: *Esto me pertenece*, y halló gentes bastantes sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (*op. cit.*, p. 89). Esta usurpación de la tierra, convengamos, nada tiene que ver con la noción de naturaleza que Rousseau ampara.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 64.

naturalezas; o, más bien, diversos suplementos, naturales y sociales, para una naturaleza que está, ella misma, en falta.

Enfrentados a estas dudas, la relación entre exterior e interior ya no puede resultarnos simple. El hijo, para sobre-vivir, está necesitado de la madre, un suplemento bueno que extiende la obra de una naturaleza *a la vez* en falta y proveedora de su sustituto. ¿Es esta la actuación del interior, simplemente? ¿Y cómo entender la extinción de la naturaleza en el norte, que replica su desaparición en el corazón de los hombres modernos? El exterior, pese a coincidir con esta extinción de la naturaleza, no puede si no ser, *a la vez*, un acontecimiento natural. Por eso, ¿no hay desde siempre un exterior en el interior? ¿Es uno o son dos, a fin de cuentas, los orígenes? Rousseau querría que hubiese sólo uno; más tarde, y desde fuera, se produciría su alteración. Pero no dejamos de constatar que el interior, ese putativo origen inmaculado de la naturaleza plenamente presente a sí, sin falta, está requerido de eso que viene a caracterizar al exterior: el suplemento. En sus desarrollos, Rousseau se atiene a esta lógica del suplemento para la cual una presencia se determina mediante el auxilio de otra, al punto que nunca está completa sin ella. La noción de origen, entonces, se forja *a posteriori*: siempre hace falta un suplemento de presencia para dar cuenta suya. La presencia requeriría de la representación, el origen sería una imagen de sí, se produciría *a imagen de* un origen. O sea que en sí mismo no hay origen. Todo origen está ya, desde siempre, surcado por una diferencia. Y este diferimiento en el origen, que nos conducirá a la representación, es precisamente aquello contra lo cual rivaliza el querer decir manifiesto de Rousseau en sus textos, a pesar de la lógica suplementaria allí en ejercicio.

Si Rousseau insiste en dividir el bien del mal, la vida de la muerte, la naturaleza de la sociedad, es ante todo por razones estratégicas. Hablamos aquí de una estrategia política que pone a funcionar el concepto de naturaleza con un fin polémico. El influjo del exterior en el norte mantiene una relación con las sociedades contemporáneas. El texto no deja dudas sobre esto. Las lenguas inveteradas del norte perduran en las lenguas europeas actuales que Rousseau tiene a su alrededor: «El francés, el inglés, el alemán son los lenguajes de los hombres que se prestan ayuda mutua, que a sangre fría discuten entre sí, o de gente colérica que se enfada».<sup>34</sup> Para distinguir la predominancia de la vivacidad meridional o de la frialdad septentrional, basta escuchar las lenguas poniendo atención en la fuerza del acento con que son habladas. El modelo de la lengua es el habla, y mientras mayor energía y vigor se

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, cap. XI, p. 66

enseñe en su alocución, más cerca de ella está la naturaleza, y esto quiere decir a la vez que ella está más viva.

Las del mediodía debieron ser vivas, sonoras, acentuadas, elocuentes y a menudo oscuras a fuerza de energía; las del norte debieron ser sordas, rudas, articuladas, chillonas, monótonas, claras a fuerza de palabras más que por una buena construcción. [...] Pero los ministros de Dios que anuncian los misterios sagrados, los sabios que dan leyes a los pueblos, los jefes que agitan a la multitud, deben hablar árabe o persa. Nuestras lenguas valen más escritas que habladas, y se nos lee con mayor placer de lo que se nos escucha. Por el contrario, las lenguas orientales escritas pierden su vida y su calor. El sentido es sólo la mitad de las palabras: toda su fuerza está en los acentos. Juzgar del genio de los orientales por sus libros, es querer pintar a un hombre teniendo como modelo su cadáver [...] Aquel que por saber leer un poco de árabe sonría hojeando el *Corán*, si hubiese escuchado a Mahoma anunciarlo en persona en esa lengua elocuente y cadenciosa, con esa voz sonora que seducía antes al oído que al corazón, y animaba sin cesar sus sentencias con un acento de entusiasmo, se hubiese prostrado en tierra y gritado: *gran profeta Enviado de Dios, condúcenos a la gloria, al martirio; queremos vencer o morir por vos.*<sup>35</sup>

Destaquemos cuatro aspectos de este párrafo. La vida se ejemplariza en la fuerza elocutiva de la lengua. Su capacidad para forjar a su alrededor una comunidad de oyentes seducidos por las pasiones que ella comunica con sus vivos acentos mantiene prendida en los corazones la llama de la fe. Por lo mismo, no cuesta ver actuando aquí el modelo interior de la patria. Estamos frente a una sociedad donde no hay una dislocación entre el interior de los corazones, el sentir de los habitantes, su conciencia, y la voz o ley de sus líderes. El centro es centrífugo y su púlpito es el palpitar de los corazones reunidos. Los dirigentes no son representantes: si se les oye a viva voz, de inmediato se cree en su palabra, que se allega al oído para luego trabar contacto con el corazón.<sup>36</sup> No hay exterioridad, sino más bien una suerte de cordón tele-fónico continuo que va desde la boca, de donde sale la voz declamatoria, al oído que comunica con el corazón. De corazón a corazón, sólo la transparencia del sentimiento, ningún argumento, ninguna mediación. Sólo presencia.

También debe tomarse en cuenta que la escena ocurre al exterior. Son discursos, prédicas, arengas, actos de habla donde no hay un locutor que hable *de* algo a quienes oyen, sino que *hace* algo que vigoriza un vínculo común, pues entre la palabra y el oído, lo decíamos recién, se establece una conexión emotiva antes que una reflexiva. No hay espectadores, sólo actores. La palabra se difunde como un canto común. Los auditores *participan* de lo que se dice porque lo que se dice no gravita en cuanto tema. El peso se lo da su acento, la verdad del sentimiento que está siendo exteriorizado y

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

<sup>36</sup> Cfr. *Contrato social*, ed. cit., L. III, cap. XIV, p. 220-221, donde se menciona la reunión del pueblo como desaparición de la duplicidad representante/representado.

compartido. Quien habla da prueba, *al mismo tiempo*, de lo que siente; su palabra es ejemplo de una verdad expuesta *en él*, verdad que no habla de la lengua hacia fuera porque habla a viva voz desde el corazón, sin ampararse detrás del subterfugio que ofrece la escritura. Quien habla es prueba viviente de la verdad que enseña, y sus palabras son emanaciones de esa verdad. La palabra de los climas del mediodía suscita lo público como transparencia de un interior que no permanece privado ni se refugia en su caparazón. El cuerpo de la lengua está desnudo. Para gestar compromisos que van más allá del interés personal, esta lengua se basta con su propio cuerpo, con su cadencia, y esto gracias a que ella, al igual como la fuente de la que dimana en el desierto, gesta a su alrededor la comunidad haciendo las veces de centro que comunica vida, y vida moral, pues la virtud, ya lo veremos, no anda lejos de aquí. La lengua en estas sociedades del mediodía es, por todas estas razones, un aliento de la naturaleza.<sup>37</sup>

Tercer aspecto. ¿Qué es lo contrario de esta viva y elocuente participación de la comunidad en reuniones al aire libre donde los sentimientos se transparentan y los corazones se estrechan? El libro, la muerte del habla, es índice de la muerte del acento y de la naturaleza. Este otro suplemento ha debido desquiciar a la naturaleza que se expresa en los acentos de las lenguas apegadas a su seno. La escritura, justamente, surge de la decrepitud de un habla regida por la necesidad y condenada por eso a no ser más que otra herramienta de trabajo, pues si los hombres meridionales expresan pasiones y compromisos emotivos, los septentrionales expresan las necesidades exteriores que los mantienen atados entre sí.

A través del libro, por último, se conectan con toda claridad las lenguas de los países fríos con las lenguas que hablan los contemporáneos a los que Rousseau tiene por hábito dirigirse y combatir. ¿No es el libro, acaso, un medio para «hacer entender»? Las lenguas del norte, las de quienes han debido hacerse entender, no son sólo las lenguas de sus contemporáneos; son también, como suele él mismo decir, las lenguas «de nuestro siglo»: la lengua por la que la razón se proclama benefactora de la humanidad. Y esta proclama, por lo que vemos ahora, no se hace por vía oral a una población reunida, sino mediante libros, en ausencia del pueblo, pues «nuestras lenguas valen más escritas que habladas». No nos costaría mucho ligar estos enunciados con los que desprendiéramos de la crítica que Rousseau dirige a los cosmopolitas y a los filósofos, justo aquellos que sustituyen con palabras, preferentemente escritas, lo que dejan de hacer. Esta distancia entre acto y discurso queda en perfecta evidencia cada vez que se escribe y, en especial, cuando se prefiere escribir.

---

<sup>37</sup> Derrida se ha hecho cargo del rol que cumple el *pneuma* en la obra de Rousseau, cfr. *op. cit.*, p. 313.

La escritura aparece ahora como el exterior, lo ajeno a aquella comunidad meridional que se tiene presente a sí misma en la palabra hablada –y hablada, no lo olvidemos, por «ministros de Dios», legisladores, y «jefes», incluso un «Enviado de Dios». Este interior comunitario es presencia consigo porque es la instancia en la cual cada integrante, siempre de cuerpo presente, reafirma los votos que lo unen al conjunto, presente a su vez como cuerpo colectivo que reúne y compacta a cada uno de sus miembros porque todos ellos están al alcance de la alocución acentuada, el «alma del discurso».<sup>38</sup> El valor de la presencia, como ya lo hemos dicho, es el que divide aquí interior de exterior, la vida de la muerte. Lejos de ser el «alma», la escritura es el «cadáver» de la lengua viva. Es la degradación de la comunidad pequeña presente de inmediato consigo misma. Es exterior a esta presencia porque es exterior al sentimiento, pero sabemos qué conlleva una exterioridad semejante. En ella predomina la razón, la idea, todo aquello exterior a la vida de la lengua, a su propia fuerza y devenir, a su riqueza o abundancia. Es el exterior de la naturaleza, su debilidad y su podredumbre. Todo ello es la muerte, la alteración de la vida.

La escritura que parece debería fijar la lengua es precisamente lo que la altera: no cambia las palabras sino el genio; sustituye la expresión por la exactitud. Expresamos nuestros sentimientos cuando hablamos y nuestras ideas cuando escribimos. Al escribir estamos obligados a tomar todas las palabras en su acepción común; pero quien habla varía las acepciones con los tonos y las determina a su gusto. Menos constreñido por ser claro, le da más a la fuerza, y no es posible que una lengua que se escribe conserve por mucho tiempo la vivacidad de la que sólo es hablada.<sup>39</sup>

La escritura viene de afuera, sobreviene cuando el acento –la naturaleza– ya se ha ausentado. Al suplirla, debilita la palabra y el sentir; así como la singularidad del acontecimiento, el tener-lugar del habla, pierde su prioridad a manos de una divisa más pobre y bastarda, que toma el lugar de esta habla originaria. Por eso la escritura no es más que un suplemento de esa presencia desvanecida, un mero representante suyo: «...los acentos [ortográficos] no se inventan sino cuando el acento ya se ha perdido».<sup>40</sup> Aquí, al igual que como en todo el entorno del concepto de naturaleza regido por el valor de presencia, lo derivado es aquello afectado de ausencia o falta. La escritura resume ese defecto porque la naturaleza ha sido pensada por Rousseau de acuerdo a su Voz y a la Ley que de ella emana.

En cuanto representante, la determinación a la que Rousseau somete la escritura repite a la perfección el gesto platónico que la condenara en el *Fedro*. Es lo que acusa Derrida y nosotros ahora

---

<sup>38</sup> Cfr., *Emilio*, p. 95.

<sup>39</sup> *Ensayo*, cap. V, p. 31.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 35.

vamos a verificar. La escritura no está en el lugar del habla sin que entre ambas se haya producido un corte. Como representante, es una derivación de ese origen. Pero también es, como artificio, una imperfección. El suplemento no colma la carencia que suple; los acentos gráficos, lejos de cantar — como ocurre en el habla donde sobrevive la fuerza del acento—, sólo esconden la ausencia que los ha hecho necesarios, la muerte del habla que la decrepita escritura, pese a todo, no hace sino más evidente. Como los acentos son la muerte del acento, la escritura lo es del habla.

En el caso de los acentos se extreman las diatribas en contra de la escritura. En un comienzo del texto, sin embargo, se les reservaba una posible redención si eran capaces de imitar con meticulosa exactitud la variedad de los sonidos del habla, tal como si fueran el medio bastante inmediato gracias al que ella fuera restituida transparentemente como signo. Un signo, en otras palabras, que permitiera ver lo que el sonido deja escuchar. Sólo si procediese de este modo, transcribiendo con propiedad las marcas fonéticas, estaría la escritura en condiciones de asegurar la univocidad que ella misma, al contrario, tiende a socavar. Una buena copia del habla sería entonces validada porque lograría reproducirla sin alteración. De guardar dicha proximidad con el origen, aunque permaneciera sometida a la jerarquía que distingue entre lo original y lo derivado, no podría objetársele a esta representación el serlo. Pero ¿qué debiera implicar esta proximidad para que fuera avalada la legitimidad del representante? Dándole garantías de fidelidad al origen del que es imitación, la escritura habría de impedirle al signo cobrar esa autonomía que desquicia la presencia que el significante puede todavía hacer presente si, en cambio, permanece sumiso al significado.

Es como cuando Rousseau, en el segundo *Discurso*, sostiene que los primeros sustantivos no han sido nombres comunes sino nombres propios: un origen por cosa, un representante por pasión.<sup>41</sup> Entonces, debido a la máxima proximidad entre el representante y su representado, la potencia de alteración de la escritura, no importa si es convencional, quedaría suficientemente neutralizada. Este sería el caso de la escritura cuando ella sigue la «expresión» del habla y conserva por eso su vida, tal como si el sonido imitativo del acento de las pasiones o del efecto de los objetos sensibles tuviera en los signos gráficos otro correlato onomatopéyico. Rousseau defiende la precisión de una escritura receptiva a la variedad mucho más amplia de vocales que la registrada por los alfabetos porque no duda «que se encontrarían muchas más si el hábito hubiera hecho al oído más sensible y a la boca más ejercitada en las diversas modificaciones de que son susceptibles... Es lo que cada uno puede comprobar pasando de una vocal a otra por medio de una voz continua y matizada; pues podemos fijar

---

<sup>41</sup> V. *supra*, p. 52.

más o menos esos matices y marcarlos con caracteres especiales en la medida en que a fuerza de hábito nos hayamos vuelto más o menos sensibles». <sup>42</sup> Sin embargo, y esta es su última resolución al respecto en el *Ensayo*, «la mayor parte de las naciones no han procedido en esta forma. Han tomado el alfabeto unas de otras y han representado con los mismos caracteres voces y articulaciones muy diferentes». <sup>43</sup>

A pesar de que aquí el principio mimético que patrocina a la escritura fonética se ve defraudado porque la copia no se atiene al original y tiende, en cambio, a usarse como un sustituto que extravía su presencia, la presencia sigue siendo, sin discusión, el habla originaria rica en acentos. Ella y el principio mimético quedan siempre intactos. Respecto de ese interior, la escritura, como signo de signo, es exterior. Exenta de tales impurezas, la presencia en el habla podría eventualmente verse en el signo gráfico sin disiparse; eso si el signo se atuviera de inmediato al sentimiento y no a otros signos. En esta traslación, lo mismo que en el habla originaria, ni un atisbo de diferencia. Aunque ella misma sea un signo fónico, esta habla trasunta el sentimiento sin diferir su presencia. Que ella pudiera ser sólo la huella de la presencia, tan escandalosa posibilidad Rousseau la suprime sistemáticamente.

La cuestión aquí en juego, en todos los sentidos de esta palabra, es cultural. Los conceptos de naturaleza y sociedad, de ser compatibles, hacen pertinente discriminar si una cultura es tal, es decir si mantiene o no proximidad con el origen. La continuidad genética que liga a la lengua con su lugar de origen, el suelo del que germina, se ve interrumpida cuando la riqueza del habla se adapta al signo en vez de ser captada por él. Pero esto, como hemos dicho, no ocurre sino hasta que la fuente natural se seca. Entonces, vuelto yermo el suelo nutricio de la naturaleza, se abre el espacio para la sustitución de lo vivo por lo muerto. Este es, a pesar de una cierta excepción que no prospera, el caso de la escritura, la mala imitación o la imitación deficiente, que sólo ingresa al recinto natural cuando éste ha perdido todo vigor para proteger sus fronteras. Entonces es que este mal foráneo se emplaza en el otrora suelo fértil y vital del origen reemplazándolo por lo muerto y artificial, el imperio del signo.

Por eso importa distinguir lo derivado de lo originario, en especial a propósito de las culturas que Rousseau favorece invariablemente. A diferencia de la escritura, a la lengua viva le está reservada la distinción originaria porque la jerarquía del habla, que es la de la presencia a sí en el oírse hablar, así lo estipula. De este modo, la antigüedad de la lengua griega permite preservarla de una importación fenicia posterior.

---

<sup>42</sup> *Ensayo*, cap. V, p. 31.

<sup>43</sup> *Ibid.*

El arte de escribir no tiene nada que ver con el de hablar. Se relaciona con necesidades de otra naturaleza que nacen más temprano o más tarde, según circunstancias completamente independientes de la duración de los pueblos y que podrían no haber ocurrido nunca en naciones muy antiguas. [...] Pero aun cuando el alfabeto griego provenga del fenicio, no se sigue de ahí que la lengua griega se origine en la fenicia. Una de estas proposiciones no depende de la otra, y parece que la lengua griega era ya muy antigua, que el arte de escribir era reciente e incluso imperfecto entre los griegos.<sup>44</sup>

Esta imperfección, a fin de cuentas, es el mejor aval para reconocer una lengua viva y sana que refiere a su propia fuerza en lugar de a un «modelo común», el representante (el signo) separado de lo representado (la expresión). La conclusión estaba gravitando desde un comienzo. La escritura es una invención, un artificio posterior, y mucho menos elaborado y determinante mientras más viva permanezca la lengua: «Entre más burda sea la escritura, más antigua es la lengua».<sup>45</sup> Si la lengua sobrevive, la escritura no prospera. Y al revés, recién cuando decae la fuerza del acento, la escritura medra. ¿A qué responden desde entonces los medios imitativos? Al restársele fuerza al sentimiento natural del que la lengua es expresión, los medios imitativos no transparentan lo que ya no palpita. Es lo que constatamos con los acentos ortográficos. En comparación con la fuerza del acento, *incluso* las vocales aparecen distantes de la «diversidad de los sonidos». Pero esto quiere decir, y aquí debemos poner especial atención, que ellas, las vocales, y por lo tanto el habla, están sometidas *ya* a la articulación y *su* fuerza. Este *ya* no es ni la primera ni la última vez que nos habrá interesado.

Para Rousseau, la articulación es el devenir-escritura del lenguaje. La paradoja de este origen, como Derrida se aplica en demostrar acudiendo a la lógica suplementaria que estaría siempre funcionando en los textos del ginebrino, consiste, como cabe advertir aquí, en que el devenir no le acontece *al* origen, sino *desde* él.<sup>46</sup> Como hemos comprobado y todavía habremos de comprobar, Rousseau, sin embargo, querría reservar un origen incontaminado, un archi-origen, de donde *a la vez* deriva el progreso que es propio al hombre y su lengua. «La lengua de convención sólo pertenece al hombre. He aquí por qué el hombre hace progresos, sea para bien o para mal, y por qué los animales no hacen ninguno».<sup>47</sup> Así las cosas, ¿dónde queda la lengua natural que le ha reconocido a la sociedad de la fuente? ¿Se reserva una lengua previa a esta lengua convencional que viene a diferenciar el hombre del animal? Lo convencional, las articulaciones, derivan de lo natural —la lengua y su acento—

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, cap. V, pp. 28-29. De los romanos Rousseau también rescata el vigor de su lengua frente al ultraje posterior de la escritura. Si en el caso del latín no se pueden distanciar habla y escritura en vistas de su origen, sí pueden separarse por el uso: «El latín por el contrario, lengua más moderna, tuvo casi desde su nacimiento un alfabeto completo, del que no obstante apenas se sirvieron los primeros romanos, pues muy tarde empezaron a escribir su historia y los lustros sólo se señalaban con clavos» (*Ibid.*, p. 30).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>46</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 289.

<sup>47</sup> *Ensayo*, cap. I, p. 16.



desde el origen. El origen mismo, el concepto de naturaleza, se encuentra surcado por el corte que lleva al progreso que Rousseau, para diferenciarlo de la lengua natural, identifica con la escritura. Implicaciones del concepto de escritura como su espaciamiento, tendrían, pues, lugar en ese origen, en el lenguaje mismo. Aun más: éste debería al espaciamiento su origen, así lo constata Derrida al tomar en cuenta la dispersión en que se hallaban los hombres en estado de naturaleza hasta que el lenguaje la franqueó, precisamente, espaciándose, recorriendo esa distancia y estrechándola.

No hay lengua natural que no sea a su vez una lengua convencional, no hay una presencia previa a la articulación de la lengua en base a significantes, como tampoco una institución articuladora que dé origen a la lengua convencional. No hay un origen que no tome parte en el devenir. La lengua hablada está en la naturaleza y se aleja de ella, incluso la lengua gestual, a la que cabe también adjudicarle un código y una convención. El concepto de naturaleza, por lo tanto, entraña una polaridad. Es lo que vimos a propósito de las lenguas del norte y las lenguas del sur. Un doble origen al que Rousseau, en todo caso, no quiere aliviarle la jerarquía que siempre atestigua a favor de un valor absoluto de naturaleza como la vida misma o la vida de la vida, aun si ella es condición de la muerte, de su propia muerte, pues el valor originario de la lengua natural que germina en el sur está marcado por el devenir-norte de la lengua.

Pero Rousseau insiste en la presencia inmediata del acento; inmediatez, por cierto, de las pasiones que por él se hacen sentir en otro. Para esto sirve el lenguaje que se mantiene vinculado a la naturaleza. Por él los hombres se transmiten sus pasiones y llegan a reunirse y hasta a necesitarse, pero sólo porque las pasiones han comandado esa reunión y su necesidad posterior. No es la necesidad la que ha regido el encuentro, sino la expresión vívida y transparente de las pasiones. Son los acentos del corazón que el habla hace manifiestos a otros corazones. Es el amor, medio impoluto en el que no se querrá reconocer una mediación representativa. La palabra, cuando el amor la motiva, no toma cuerpo en un representante o signo que esteriliza el sentimiento que la ha gatillado. La palabra, siempre según Rousseau, no media la presencia entre los corazones jóvenes en la sociedad de la fuente, la facilita inmediatamente. Sería por eso una suerte de signo inmediato que recusa la mediación imputable sólo a la escritura. Desde luego, la noción de signo mide aquí su valor de acuerdo a si remite o no al sentimiento, del que sería o su copia perfecta o su sustracción. Esta *mimesis* unívoca es la que le permite al origen reservarse más acá del desplazamiento que implica el signo. Pero aunque Rousseau la respalde, ningún recurso, ni las palabras que emanan directamente del corazón ni el lenguaje gestual, puede abolir la diferencia, por pequeña que sea, que posibilita a lo

representado y lo divide de su origen. Asumido esto, ni es el signo un mero representante de la cosa por él representada, ni es la representación la efectiva presentación, mediante signos, de una presencia previa, la cosa misma por ellos significada, el acento de las pasiones o el efecto de los objetos sensibles. Más aún, esa supuesta presencia previa que se sirve de la representación para darse figura, ¿acaso existe, *como tal*, sin representación? Dándose sólo mediante la articulación y el espaciamiento, la presencia, y con ella el origen, sería una atribución *a posteriori*: el signo supliría la falta de presencia original inventándola. En otras palabras, la representación sería previa a la presencia. Antes que el origen, lo que hallamos es siempre *ya* el movimiento de la pasión, un deseo de presencia: el lenguaje, la escritura.

Rousseau jamás se enfrenta a esta posibilidad ni tampoco está cerca, mucho menos, de afirmar nada que contribuya a restarle presencia al origen. Empero, su texto sí da muestras de los rodeos que la noción de origen exige. Así laboraría la lógica suplementaria que organiza su texto y la lectura que de él hace Derrida. Por eso es el habla, *a la vez*, alienante. En esto consiste la diferencia de las lenguas de acuerdo a sus respectivos emplazamientos climáticos. Pero Rousseau distingue y separa, también por eso, la lengua regida por la pasión de la lengua regida por la necesidad, de modo que se le reserve a una de ellas, a la primera, y aunque sea por medio de un retorno suplementario, la condición del origen. En esto consiste la diferencia entre acento y articulación, donde uno es inmediatez y el otro mediación de esa inmediatez, pero a la vez, por eso mismo, pérdida, en el retardo de la representación, de la presencia. Rousseau sostiene en el habla, según sea del norte o del sur, la diferencia que antes le vimos establecer entre habla y escritura. La amenaza del signo, más patente en la escritura, no deja de atormentarle en el habla invadida por este mal que desaloja a la presencia de su acontecimiento, indivisible. Si la amenaza se disimula mejor, su policía debe esmerarse más. En la escritura o en el habla contaminada por ella, Rousseau denunciará lo mismo. La diferencia, el espaciamiento y la articulación reproducen un devenir que tiene secuelas de magnitud política. Esta amenaza pone en marcha, como siempre, una política de resistencia. Y como siempre, también, ella deberá guardar vínculo con el origen.

### 3.- Consecuencias políticas

Dijimos antes que el *Ensayo* seguía una estrategia política. No de principio a fin, porque es obvia su composición fraccionada, pero sí de acuerdo al ordenamiento último de sus partes.<sup>48</sup> La política que pone el habla como origen da sustento a un modelo de comunidad política tan distante del caso moderno –particularmente los casos de la capital y la gran ciudad– como próximo al antiguo, ejemplificado en aquellas ciudades que eran su propio centro y dialogaban a viva voz consigo mismas. El recurrente modelo de la antigüedad grecorromana lo es entonces de la fuerza del acento, pero del acento oral que allí forja lo público. La cuestión de la virtud, que en el *Ensayo* tiene una aparición tan discreta como decisiva, tampoco se echa en falta.

La fuerza –distinta de la representación, porque se trata de la fuerza de la presentación, de un presente irreductible y ajeno a cualquier delimitación artificiosa que quiera duplicarlo sin merma– es presencia porque es pasión expresada inmediatamente. Otra cosa, por cierto, ocurre en aquellas lenguas más escritas que habladas, lenguas que acaban, como lo demuestra su claridad ortográfica antes que su claridad de pronunciación, regidas por la escritura. Entre la gramática y el progreso hay una connivencia explicable por el influjo derivado de la razón, pues a ella mueve la escritura. Y este debe ser, a la par, un movimiento decadente de las fuerzas.

Quienquiera que estudie la historia y el progreso de las lenguas verá que entre más monótonas lleguen a ser las voces más se multiplican las consonantes, y que a los acentos que se difuminan, a las cantidades que se igualan, se los sustituye por combinaciones gramaticales y por nuevas articulaciones: pero sólo con el transcurso del tiempo se realizan estos cambios. A medida que crecen las necesidades, que se complican los negocios, que se expanden las luces, el lenguaje cambia de carácter; llega a ser más justo y menos apasionado; sustituye los sentimientos por las ideas, y ya no habla al corazón sino a la razón.<sup>49</sup> Todo esto lleva a la confirmación de aquel principio que afirma que por medio de un progreso natural, todas las lenguas que poseen escritura cambian de carácter y pierden fuerza al ganar claridad; que entre más se dediquen la gramática y la lógica a perfeccionarla, más se acelera este progreso, y que para lograr pronto que una lengua sea fría y monótona, basta con establecer academias en el pueblo que la habla.<sup>50</sup>

El avance de la gramática va de la mano con la industria, los negocios y las luces. Por ella habla la razón, el buen entendimiento. Al tiempo que las ideas se desarrollan según lo va requiriendo la

---

<sup>48</sup> Como Starobinski y varios otros antes suyo, Derrida se interesa en el viejo problema que afecta a la composición y data de este texto. De sus indagaciones y reflexiones concluye lo mismo que Masson, a quien cita: «El *Ensayo* sobre las lenguas, por tanto, ha sido primitivamente, en 1754, una larga nota del segundo *Discurso*, en 1761 se convirtió en una disertación independiente, aumentada y corregida para hacer de él una respuesta a Rameau. Finalmente, en 1763, esta disertación, revisada una última vez, fue dividida en capítulos» (*Op. cit.*, p. 247).

<sup>49</sup> *Op. cit.*, cap. V, p. 24.

<sup>50</sup> *Ibid.*, cap. VII, p. 39.

necesidad de comunicarlas, esta necesidad, aun siendo natural, se separa de la vida inmediata expresada en los acentos patéticos de las lenguas originarias. Este es el devenir articulado de las lenguas. La articulación, que aclara pero empobrece las lenguas, es a la vez una progresiva desarticulación de la unidad inmediata del sentido.<sup>51</sup> Alejándose del origen, el progreso de la articulación lleva por el derrotero que marcan las lenguas del norte: frías, menesterosas, razonadoras. En esta sustitución del sentimiento por la necesidad se avisa ya, si bien sólo preliminarmente, una consecuencia política.

...su acento seductor [de las lenguas hijas del placer, las del sur] sólo se desvaneció con los sentimientos que les dieron origen, cuando nuevas necesidades introducidas entre los hombres forzaron a cada uno a pensar en sí mismo y retirar su corazón a su propia intimidad.<sup>52</sup>

Estas son las palabras de cierre del capítulo IX sobre la “Formación de las lenguas meridionales”, pero sirven también de bisagra al capítulo X sobre la “Formación de las lenguas del norte”. La lengua de la razón es una lengua disgregante, no congregante. Sin embargo, de la necesidad exterior y su consecuente industria es de donde surge la sociedad. Citemos, ahora *in extenso*, un pasaje cuyas partes hemos comentado con anterioridad.

En aquellos climas horribles, donde todo está muerto durante nueve meses del año... donde la tierra no produce nada sin la fuerza de trabajo y donde la fuente de la vida parece estar más en los brazos que en el corazón, los hombres, ocupados sin cesar en su subsistencia, apenas piensan en lazos más dulces; todo se limitaba al impulso físico, la ocasión hacía la elección, y la facilidad, la preferencia. La ociosidad que nutre las pasiones cede el lugar al trabajo que las reprime. Antes de pensar en vivir feliz, era preciso pensar en vivir. Al unir la mutua necesidad a los hombres mucho mejor de lo que el sentimiento lo hubiera hecho, la sociedad sólo se formó por medio de la industria...<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> La inmediatez del sentido hace al sentido propio. En principio, el *Ensayo* dice lo contrario: «Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer; el sentido propio se encontró de último. [...] Un hombre salvaje al encontrarse con otros hombres, se habrá atemorizado al comienzo. Su pavor le habrá hecho ver a esos hombres más grandes y más fuertes que él mismo, y les habrá dado el nombre de *gigantes*. Después de muchas experiencias habrá reconocido que los pretendidos gigantes no eran ni más grandes ni más fuertes que él, y que su estatura no convenía a la idea que al principio había vinculado a la palabra gigante. Inventará entonces otro nombre común a ellos y a él, por ejemplo el vocablo de *hombre*, y dejará el de *gigante* para el objeto falso que lo había aterrorizado durante su ilusión. He ahí cómo nace la palabra figurada antes que la palabra propia: cuando la pasión hechiza nuestros ojos y la primera idea que nos ofrece no es la de la verdad» (*Ensayo*, cap. III). A propósito de este texto, Derrida demuestra convincentemente que Rousseau ha debido derivar el sentido figurado del sentido propio. Por eso, añade Derrida, «la *inadecuación de la designación* (la metáfora) es quien *expresa propiamente* la pasión (*op. cit.*, p. 347). Todo depende de una distinción que no cambia la prioridad del sentido propio: el significante como idea del objeto y el significante como expresión de la pasión. El nombre gigante, en otras palabras, no es ni pretende ser una designación objetiva; es, más bien, el representante del temor, y como tal es propio, aunque es impropio en relación a la causa del afecto, y entonces es una metáfora, pero una metáfora ciega, que no se sabe tal. De ahí la diferencia, en el origen, con la retórica. Por lo tanto, en el ejemplo de Rousseau el signo exterior “gigante” remite al sentido o sentimiento interior, por eso es un sentido propio.

<sup>52</sup> *Ibid.*, cap. IX, p. 62.

<sup>53</sup> *Ibid.*, cap. X, p. 64.

El origen de la sociedad no es la sociedad prematura de la fuente, cuyo origen, siendo estructural,<sup>54</sup> no cuenta en relación al devenir social del hombre. Lo que da su carácter a la sociedad que Rousseau condena es la preponderancia del trabajo por sobre los lazos más dulces que mantienen reunidos a un mismo tiempo deseo y placer. La prosperidad que el trabajo y la represión de las pasiones imprimen al norte fuerza el distanciamiento entre ambos. Allí, donde prima lo privado —y la privación— por sobre lo público —y la abundancia—, la política corre una suerte similar a la naturaleza. En el marco de la sociedad de la fuente, veremos en cambio, una vez más, entrar en conexión la naturaleza y la política, esta última entendida como rasgo suyo. La sinergia entre ambas será lo que justifique de nuevo el recurso a las implicancias que antes vimos asociadas al concepto funcional de patria.

Para guiarnos aquí será oportuno el siguiente aserto: lo público cae en manos de lo privado. Dicho de otra guisa: el representante de lo público suple y oculta su ausencia. La ausencia de lo público es la ausencia de la pasión. Con ella identifica Rousseau el sentimiento colectivo que caracteriza a la patria. Mientras exista un pueblo reunido en torno a la palabra que conecta entre sí los corazones, aún hay pasión. La patria, por el contrario, no podría estar presente en los pueblos donde la represión de los sentimientos los ha forzado a evacuar el habla. En ellos se ha quebrantado la proximidad que mantiene acopladas el habla y el canto con la fuente.

...la pasión hace hablar a todos los órganos y adorna la voz con todo su esplendor: los versos, los cantos y la palabra tienen así un origen común. En torno a las fuentes de que ya hablé, los primeros discursos fueron las primeras canciones...<sup>55</sup>

Una lengua que sólo tiene articulaciones y voces, tiene únicamente la mitad de su riqueza: expresa ideas, es cierto, pero para expresar sentimientos e imágenes, precisa además de un ritmo y de sonidos, es decir una melodía. Es esto lo que tenía la lengua griega y es esto de lo que carece la nuestra. Nunca dejamos de asombrarnos ante los prodigiosos efectos de la elocuencia, de la poesía y de la música entre los griegos.<sup>56</sup>

La vinculación entre habla y melodía va abriendo camino a la elocuencia. Al revés, suplida la fuerza que procede de aquí por las articulaciones y los distintos medios que sirven al propósito de un representante que se distancia de lo representado, la lengua se debilita. Esta debilidad, lo mismo que la fuerza, tiene un efecto político enorme, aunque de momento sólo se deje entrever.

---

<sup>54</sup> V. *supra* p. 58.

<sup>55</sup> *Ibid.*, cap. XII, p. 68.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 70.

Se escriben las voces y no los sonidos: ahora bien, en una lengua acentuada son los sonidos, los acentos y las inflexiones de toda especie los que constituyen la mayor fuerza del lenguaje, y son ellos los que hacen que una frase habitual sea apropiada únicamente en el lugar en que se emite. Los medios empleados para suplir ese lugar amplían, prolongan la lengua escrita, y al pasar de los libros al discurso, debilitan la palabra misma. Diciéndolo todo como se lo escribiría, leeríamos al hablar.<sup>57</sup>

En cierta forma, la ausencia del sujeto parlante ha hecho necesaria a la escritura. Perdida la inmediatez de la presencia, esa que ata lo dicho con el momento y el autor de su emisión, la escisión entre ciudadano y palabra sólo puede conspirar en contra de la vida de la patria y de la lengua.<sup>58</sup> Ambas están entrelazadas si la mayor fuerza elocutiva de la lengua se da donde no hay distancia entre la voz elocuente, rica en acentos, y su escucha, modelo del cuerpo político cohesionado que se reúne en la plaza pública haciéndose presente a sí al modo como la conciencia es presencia consigo porque es escucha inmediata de la ley. La escritura, al contrario, es por excelencia el medio empleado para suplir el tener-lugar del habla, suple por eso la plaza y, más aun, suple lo público. Entonces el lugar de la presencia del pueblo consigo se ve depuesto por su representante, el Estado, que ya ni tiene necesidad de hablar.

En los tiempos antiguos, en los que la persuasión ocupó el lugar de fuerza pública, era necesaria la elocuencia. ¿De qué serviría hoy en día cuando la fuerza pública suple a la persuasión? No se necesita ni arte ni figura para decir *tal es mi voluntad*. ¿Cuáles son entonces los discursos que quedan para pronunciar ante el pueblo reunido? Sermones. ¿Y qué importa a quienes los pronuncian persuadir al pueblo puesto que no es él quien otorga los beneficios? Las lenguas populares han llegado a ser tan perfectamente inútiles como la elocuencia. Las sociedades han alcanzado su última forma; ya nada cambia en ellas como no sea con el cañón y la moneda, y como no se tiene nada que decirle al pueblo sino *dadme el dinero*, se lo dice con carteles en las esquinas de las calles o con soldados en las casas. Para esto no es necesario reunir a nadie. Por el contrario, lo necesario es mantener dispersa a la gente: tal es la primera máxima de la política moderna.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, cap. V, pp. 31-32.

<sup>58</sup> Aquí, como ya una vez lo consideramos oportuno, tendríamos que devolvernos a lo que dijimos a propósito de la complicidad entre la palabra dicha y la obra que la sigue de cerca para ratificarla. Este que así habla, obra. No sólo está presente en sus dichos, también da fe de ellos en sus actos, y esto quiere decir que no se ausenta como el autor de lo que escribe, para cuyo sentido está él muerto, faltándole a lo que dice la valía del sentido que aporta quien lo dice y, más aún, quien lo lleva al hecho. En cada una de estas instancias se marca una polaridad que divide el campo del sentido presente en el habla, del sentido que sólo puede llegar póstumamente, como es el caso en la escritura. Si Platón condenaba por estas mismas razones a la escritura, Rousseau, en su época, debió vérselas con muchos más diferimientos signícos. Dieciséis años después de su muerte, pero siguiendo un avance inexorable que ya estaba en curso, se inaugura la primera línea telegráfica aérea entre París y Lille. De este modo, la deslocalización del lenguaje llegaba a un extremo sencillamente catastrófico para los intereses políticos que Rousseau ansiaba restablecer con la presencia en el habla del cuerpo político. Aun así, la cuestión era de mucho mayor envergadura. El siglo XVIII, sentencia Derrida, es una amenaza para la determinación logocéntrica del ser como presencia: «Entonces, lo que amenaza es la escritura. Esta amenaza no es accidental ni desordenada: integra en un solo sistema histórico los proyectos de *pasigrafía*, el descubrimiento de las escrituras no europeas o, en todo caso, los progresos masivos de las técnicas de *desciframiento*; en síntesis, la idea de una *ciencia general del lenguaje y de la escritura*. Una guerra se desata entonces contra todas estas presiones» (*op. cit.*, p. 131).

<sup>59</sup> *Ibid.*, cap. XX, pp. 99-100.

La máxima de la política moderna tiene por condición, además de la escritura, la ciudad moderna. Ambas, escritura y metrópoli, constituyen el espaciamento mayor entre los ciudadanos, la desaparición, incluso, de esa distinguida categoría antigua. En esta vasta ciudad, la voz ha dejado su lugar a la escritura o a la «fuerza pública»: o bien carteles que las autoridades distribuyen por las calles, o invasiones en las casas adonde los hombres se han retirado para cautelar sus intereses. La escritura es fuerza pública: una vez perdida la espontaneidad del sentimiento congregante, la especie de participación pública moderna debe ser forzada, y no para fines del todo públicos. La fuerza pública es tanto el silencio de la palabra pública como la opresión de su libertad, es la desaparición de lo público, esa convocatoria que tanto vigor y responsabilidad alimentaba en las ciudades antiguas. Esta fuerza suplanta a la persuasión; la representa, pero ya no habla. Sin habla elocuente, ya no hay pueblo reunido.

Se habrá notado que ahora Rousseau se refiere a «lenguas populares» en lugar de lenguas meridionales o naturales. La lengua del pueblo es la lengua que delibera, la lengua soberana que no escinde de sus autoridades como si éstas fueran, en su calidad de representantes, ajenas a la voz popular que tiene el poder de beneficiarlas. ¿Y qué lengua se hace hoy oír? La que habla en los sermones, a la que habría que agregar, porque también es sustituible por los libros, la lengua de los discursos académicos,<sup>60</sup> ambas recludas al interior de instituciones que fragmentan y deshacen lo público.

Lo público tiene, indudablemente, un sentido político. Este, sin embargo, debe ser de amplia significación para hallarse asociado a la música, al canto y a la elocuencia, que a su vez guardan relación con efectos morales. Todo depende de que los sonidos musicales representen las afecciones del alma. En esto reside tanto la fuerza del arte musical como la del habla, con quien además comparte origen. Dicho origen, como apuntamos más arriba, sólo al pasar, es la sociedad de la fuente. Y esto no se debe olvidar, pues ella es la naturaleza, su voz.

Vemos cómo todo nos conduce permanentemente a los efectos morales, de lo que ya hablé, y cuán lejos están los músicos que no consideran el poder de los sonidos sino por la acción del aire y el estremecimiento de las fibras, de conocer en qué reside la fuerza de este arte. Mientras más lo acercan a impresiones puramente físicas, más lo alejan de su origen y más lo despojan también de su primitiva energía. Abandonando el acento oral y atendiendo únicamente a las instituciones armónicas, la música

---

<sup>60</sup> Recordemos: «para lograr pronto que una lengua sea fría y monótona, basta con establecer academias en el pueblo que la habla» (*Loc. cit.*).

se hace más ruidosa al oído y menos dulce al corazón. Ha dejado de hablar: pronto dejará de cantar y entonces, con todos sus acordes y toda su armonía, ya no producirá ningún efecto sobre nosotros.<sup>61</sup>

Este efecto, como lo ha mostrado antes Rousseau, es moral. La cuestión para él consiste en discernir si el efecto que los sonidos ocasionan en el alma es, simplemente, causa de ellos o se debe, más bien, a la afección de que son capaces en cuanto signos o imágenes de lo que representan. Por cierto, esta segunda alternativa es la que Rousseau defiende. Los sonidos valen, en este sentido, por las pasiones que se expresan a través suyo. Si producen efectos morales, quiere decir que se han seguido de causas morales. A su vez, las causas que deciden los efectos morales en la música dependen de la melodía. Ella es capaz de expresar las pasiones y conmover el alma de los oyentes porque las imita. Su efecto depende de esa representación, ella es signo de las afecciones y sentimientos que conmueven. Si no es así, «¿por qué –pregunta Rousseau– nuestras músicas más conmovedoras no son otra cosa que vano ruido al oído de un caribe?» Y responde: «Cada quien requiere aires de una melodía que le sea conocida y frases que comprenda... Cada uno es afectado sólo por acentos que le son familiares... es preciso que entienda la lengua que se le hable para que lo que se le dice lo pueda poner en movimiento».<sup>62</sup> Si la melodía provoca efectos morales, ello se debe, por lo tanto, a que ella imita las inflexiones de la voz,

...expresa los lamentos, los gritos de dolor o de alegría; las amenazas, los gemidos; todos los signos vocales de las pasiones son de su competencia. Imita los acentos de las lenguas y los gritos asignados en cada idioma a ciertos movimientos del alma. No sólo imita, habla, y su lenguaje inarticulado, pero vivo, ardiente, apasionado tiene cien veces más energía que la palabra misma. He ahí de donde nace el dominio del canto sobre los corazones sensibles.<sup>63</sup>

Contrapuesta a la melodía, la armonía la despoja «de la energía y de la expresión, elimina el acento apasionado para sustituirlo por un intervalo armónico...; borra y destruye multitud de sonidos o de intervalos que no entran en su sistema; en una palabra, separa en tal forma el canto de la palabra, que estos dos lenguajes se combaten, se contrarían, se despojan mutuamente de todo carácter de verdad».<sup>64</sup> La diferencia entre melodía y armonía es equivalente a la que atenderíamos entre acento y articulación. Ambas, armonía y articulación, median con signos opacos y arbitrarios la relación natural que va de las pasiones del alma a los acentos del habla, y de éstas a la melodía. Por eso dice Rousseau

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, cap. VII, p. 89.

<sup>62</sup> *Ibid.*, cap. XV, pp. 80-81.

<sup>63</sup> *Ibid.*, cap. XIV, p. 78.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 78.



que la melodía, tal como el habla del sur, es un lenguaje inarticulado, vivo y apasionado, cualidades y riquezas que la armonía, en cambio, sustituye y borra al dividir el canto de la palabra. El canto que no imita las pasiones que hacen hablar a los hombres del sur no es propiamente un canto. Esto quiere decir que opera con la arbitrariedad de un signo que no remite con la suficiente univocidad a un significado, por eso no es más que ruido.<sup>65</sup> El significado que en cambio expresa el signo melódico no es otro que la misma naturaleza; es ella la que habla, si no por sí misma, al menos por sus suplementos. «Hágase lo que se haga, el solo ruido no dice nada al espíritu; es preciso que los objetos hablen para hacerse oír, es necesario siempre en toda imitación que una especie de discurso supla la voz de la naturaleza».<sup>66</sup> Esta «especie de discurso» son las «impresiones intelectuales y morales» que recibimos por vía de los sentidos.<sup>67</sup> No son las impresiones puramente sensuales las que ocasionan estas impresiones. «Los colores y los sonidos pueden mucho como representaciones y signos, poco como simples objetos de los sentidos».<sup>68</sup> La melodía, tomando oído de los signos de la naturaleza, hace las veces de un teatro suyo, su imagen acústica. Si es un teatro acústico, se trata siempre de un teatro moral.

Aunque toda la naturaleza esté dormida, quien la contempla no duerme, y el arte del músico consiste en sustituir la imagen imperceptible del objeto por la de los movimientos que despierta su presencia en el corazón del espectador. No solamente agitará el mar, animará las llamas de un incendio, hará correr los arroyos, caer la lluvia y crecer los torrentes, sino que pintará el horror de un desierto espantoso, derrumbará los muros de una prisión subterránea, calmará la tempestad, hará el aire tranquilo y sereno, y de la orquesta se expandirá una frescura sobre los bosques. No representará directamente estas cosas, pero despertará en el alma los mismos sentimientos que se experimentan cuando se las ve.<sup>69</sup>

El sonido melódico repone en el corazón el efecto de la naturaleza. No es necesario, por eso, el rodeo representativo del objeto sensible al modo pictórico. Basta con su efecto: su «presencia en el corazón». Las palabras, del mismo modo y según advirtiéramos más arriba, no son representantes de los objetos sensibles, sino expresiones de su impresión en el corazón. La razón, de esta manera, cede su prioridad a los sentidos. Así se entiende qué está en juego en la progresiva separación entre la música y las palabras, cómo de esa separación entre ambas se sigue su mutuo desapego del origen. Esto, por lo demás, es otra consecuencia del perfeccionamiento de la gramática, progreso que no le es

---

<sup>65</sup> Así los cantos del norte, ruidosos más que sonoros: v. *Ibid.*, pp. 79 y 95.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>67</sup> *Ibid.* XV, p. 82.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, cap. XVI, p. 88.

ajeno a la filosofía. Su estudio y el hábito creciente de la razón despojaron a la lengua de ese tono vivo y apasionado que en un comienzo la había hecho melodiosa. «Por eso, desde que Grecia se llenó de sofistas y de filósofos, desaparecieron los poetas y los músicos célebres. Al cultivar el arte de convencer se perdió el de conmover. Platón mismo, celoso de Homero y de Eurípides, difamó del uno y no pudo imitar al otro». <sup>70</sup> En el proceso de decadencia que entonces comenzó a hundir a Grecia y que acabaría con la invasión bárbara venida del norte, el abandono de la melodía por el habla apegó ésta cada vez más a la razón. Ella, recordemos, es al norte lo que el corazón es al sur. No extraña entonces que los filósofos contemporáneos, siempre fieles a su lengua nórdica, sean insensibles al efecto moral: «...en este siglo en el que se hace esfuerzos por materializar todas las operaciones del alma, por despojar de toda moralidad a los sentimientos humanos, me equivocaré si la nueva filosofía no llega a ser tan funesta para el buen gusto como para la virtud». <sup>71</sup>

Existe o existió una lengua virtuosa. Hay virtud en el acento porque quien se expresa a través suyo está presente para los otros tanto como para sí. Ese que se presenta en su palabra hace hablar a su corazón, el reservorio de las impresiones morales que tan bien sabe expresar la palabra melodiosa. Ahí está presente uno a sí y a los otros. La fuerza del acento no sería, según esto, otra cosa que la apología de la presencia, ya sea que se la entienda como expresión y voz, o como placer y felicidad, según veremos en el próximo capítulo. Esta presencia, según decíamos hace un momento, es también la del cuerpo político, justo lo que Rousseau dice que ha cesado de ocurrir cuando la escritura espolea al habla hasta escindirla del canto. No por casualidad ha defendido él que entre los griegos «las primeras leyes eran en verso». <sup>72</sup> Ahí donde quien habla está de cuerpo presente y a su vez lo está la comunidad que se pone al alcance de su voz, se da una presencia que coincide con la libertad de los ciudadanos reunidos en la posibilidad de hablar y oírse. Que nadie, en estas ciudades de tamaño conveniente, esté fuera del alcance de la voz, enlaza la presencia de todos y cada uno con la libertad, también, de todos y cada uno. El *Ensayo* se cierra, casi, con esta sentencia: «Ahora bien, afirmo que toda lengua con la

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, cap. XIX, p. 94.

<sup>71</sup> *Ibid.*, cap. XV, pp. 82-83.

<sup>72</sup> *Ibid.*, cap. XII, p. 69. Como de nuevo se trata aquí, por la conjunción de habla y canto, de la lengua originaria, se está emulando la ley sagrada que antes atendiéramos; ley no sólo de la fuente, también del fundamento, y particularmente del fundamento de la patria. Esta habla que canta es la que debió dar origen, si nos remontamos a la lengua griega en sus inicios, a lo que posteriormente –la posterioridad de la escritura respecto del habla– se convertiría en la *Odisea* y la *Iliada*. Al respecto, en el brevísimo capítulo VI, llamado “Si es posible que Homero hubiera sabido escribir”, Rousseau, con la obstinación que él mismo se adjudica al restarle valor a la historia de Belerofonte en la *Iliada*, escribe: «Esos poemas permanecieron por mucho tiempo escritos solamente en la memoria de los hombres; fueron reunidos por escrito bastante tarde y con mucho trabajo. Cuando los libros y la poesía escrita empezaron a abundar en Grecia, por contraste se hizo sentir el encanto de la poesía homérica. Los otros poetas escribieron; Hornero sólo había cantado, y esos divinos cantos sólo dejaron de escucharse con arrobamiento cuando Europa se cubrió de bárbaros que se han metido a juzgar lo que no podían sentir».

cual no puede hacerse oír el pueblo reunido, es una lengua servil: es imposible que un pueblo permanezca libre y que hable esta lengua».<sup>73</sup>

La unidad y la libertad del cuerpo político dependen de que la lengua sea del pueblo, no como una propiedad sino como un ejercicio, un *habla*. El pueblo se cohesionan y hasta existe, en una república, en la medida que se habla a sí de cuerpo presente. Por eso es la escritura, al contrario, una degradación política y hasta una esclavitud. Aquí de nuevo arroja luz la oposición entre actores, los ciudadanos antiguos, y espectadores, los modernos. Ya sabemos que para Rousseau quienes integran una sociedad son esclavos porque dependen de sus suplementos auxiliares. Pero esto aumenta si se trata de una gran ciudad. Al suponer la ausencia y hasta la dispersión de los ciudadanos, la gran ciudad moderna reclama la escritura y se entrega en el mismo movimiento a la sujeción del Estado, la autoridad representativa —de Dios o de los ciudadanos— que prescinde de la voz. El pueblo deja entonces de ser soberano para recibir ordenanzas que deben serle comunicadas sin el consentimiento que puede dar su presencia en cuanto implica derecho al habla.

La escritura fracciona el cuerpo político. Es lo que podría imputarse y condenar, otra vez, a la camarilla filosófica. Volvamos a citar el ataque que Rousseau le dirige: «Para el exterior, el espartano era ambicioso, avaro, inicuo; pero el desinterés, la equidad y la concordia reinaban entre sus muros. Desconfiad de esos cosmopolitas que van a buscar lejos, en sus libros, deberes que desdeñan cumplir a su alrededor. Tal filósofo ama a los tártaros para estar dispensado de amar a sus vecinos.»<sup>74</sup> El libro, la escritura, evade al ciudadano de su deber participativo en la comunidad del habla viva. En la actualidad de Rousseau, este Estado autógrafo no es centro que organice la comunicación entre sus miembros. Al revés, su cuidado estriba en impedir que se produzca el encuentro, a través de la palabra, entre los corazones.

El elogio de la democracia ateniense vuelve a rescatar esa comunidad que *hace centro en sí misma*, particularmente en el foro, donde reunidos los conciudadanos se hacen oír entre sí. Esta expresión del interior mantiene conectados por el oído a los miembros del cuerpo político. Pero para eso es necesario que la voz popular se haga oír, sólo así no habrá deserción del espacio público. Una lengua que se encuentra contaminada por la escritura no es capaz de crearse ese centro audible. Peor: ni siquiera le es atribuible la libertad.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, cap. XX, p. 101.

<sup>74</sup> *Loc. cit.*, *Emilio*, p. 39.

Hay lenguas favorables a la libertad. Son las lenguas sonoras, prosódicas, armoniosas, cuyo discurso se distingue desde muy lejos. Las nuestras están hechas para el murmullo de los divanes. Entre los antiguos era fácil hacerse oír del pueblo en la plaza pública... Supongamos a un hombre arengando en francés al pueblo de París en la Plaza Vendôme; aunque grite a plena voz, se oirá que grita pero no se distinguirá una palabra. Heródoto leía su historia a los pueblos de Grecia reunidos al aire libre y todo retumbaba de aplausos. Actualmente el académico que lea una memoria en un día de asamblea pública apenas es escuchado al fondo de la sala.<sup>75</sup>

La reunión al aire libre versus la reunión en la sala nos remonta a la oposición entre naturaleza y sociedad. La primera es de nuevo la reunión alrededor de la fuente, la fiesta pública que ahora se desarrolla en el foro, el lugar donde hombres y ciudadanos son libres e iguales. La plaza pública es el emplazamiento del ciudadano en la ciudad que es patria, que llama a un deber tal como lo hace la naturaleza con su ley. Esto contrasta fuertemente con el interés cosmopolita ajeno a su patria lo mismo que con la ciudad moderna incapaz de infundir deber alguno en quienes tampoco merecen el nombre de ciudadanos.

¿Es la ciudad moderna un centro? La capital, París, como hemos dicho antes, es el centro que no tiene centro en sí mismo, es el signo volátil, equívoco, el representante que no refiere de inmediato lo representado, al contrario de la ciudadanía, que al congregarse en la asamblea popular es presencia inmediata, sin representantes, o borrados éstos detrás de lo representado: el corazón, la patria. ¿Qué es una capital? No es el centro congregante, sino su representación, la representación de la nación que el pueblo, disperso en los márgenes, imagina y desea. Es el comediante mayor, el enclave de las representaciones vacías, la representación de un valor que se tranza pero no se encarna, que representa el objeto del deseo sin satisfacerlo.<sup>76</sup> Es el gran teatro, el lugar de las representaciones, de los signos de prestigio, de los signos de signos. Es la sustitución de lo público efectivo por el escenario donde se ejecuta su pantomima. Es la representación de lo público pero al mismo tiempo de la autoridad y la ley inevitablemente distantes. Es la delegación de la práctica ciudadana tanto como su ruina. La capital es la cabeza sin cuerpo, la política sin política, el espacio público sin palabras, el Estado moderno que confisca el discurso y el habla popular en el ejercicio de una representación mendaz. Desactivados de la acción pública, los pseudo-ciudadanos cautelarán sólo sus intereses.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> *Ensayo*, cap. XX, p. 100.

<sup>76</sup> Recordemos: «... y como no se tiene nada que decirle al pueblo sino *dadme el dinero...*» (*Loc. cit.*) Del dinero, el significante que impera y contraría la subsistencia de lo público, nos ocuparemos hacia el final de este texto.

<sup>77</sup> Se podría hacer un vasto acopio de los datos e interpretaciones que justifican históricamente los asertos de Rousseau. Conformémonos aquí con la agudeza de Tocqueville puesta a dilucidar el tiempo en el que vivió Rousseau. Refiriéndose a las provincias: «estas gentes no se atreven ni siquiera a tener una opinión, dice Young, un viajero inglés, hasta saber lo que se piensa en París» (*El Antiguo Régimen y la Revolución*, ed. cit. p. 111-112). Lo público queda reducido al cobro de impuestos: «Y como apenas hay un asunto público que no nazca en un impuesto o que no desemboque en un impuesto, desde el momento en que las dos clases [burguesía y nobleza] no están sujetas a

Este, a pesar de su aparente progeñe moderna, si bien teocrática, es el punto culminante de un devenir que Rousseau remonta a la ruina de las democracias antiguas. La caída de Grecia sigue el camino del sometimiento que define a la capital:

La esclavitud agregó pronto su influencia a la de la filosofía. La Grecia encadenada perdió ese fuego que sólo inflama a las almas libres, y no encontró para elogiar a sus tiranos el tono con que había cantado a sus héroes. La mezcla con los romanos debilitó aún más lo que quedaba de armonía y de acento en el lenguaje. El latín, lengua más sorda y menos musical, le hizo daño a la música al adoptarla. El canto empleado en la capital alteró poco a poco el de las provincias.<sup>78</sup>

Mientras se conserve la pureza y plenitud de una lengua cohesionadora del interior, reinará gracias a ella la vitalidad que acerca entre sí a los ciudadanos. Si prima en cambio el exterior, la escritura, el corazón de la comunidad habrá muerto. Entonces será el interés y no el desinterés lo que comande los actos de los ciudadanos, convertidos en individuos.

Sabemos qué está en juego con la invasión del sur por parte del norte. La pérdida de lo público se mezcla con el auge de las condiciones de su desaparición. De la carencia padecida a la avidez se manifiesta el prurito excitado por la falta incesante. Con el tiempo, la preponderancia de las necesidades, que dejarán de ser sólo externas, «fuerzan» la aparición del individuo, aquel que por pensar primero en sí mismo descompone la comunidad natural donde los sentimientos se compartían en vez de reservarse. Entonces, la dadivosa naturaleza y su cordial exteriorización pasional cederán su lugar a la oscura privacidad que impone el afán posesivo por asegurar lo propio. Todo esto quedaba

---

la misma carga, ya no tienen casi razones para deliberar en común, ni causas para sentir necesidades o sentimientos comunes; ya no es problema mantenerlas separadas; se les ha quitado en cierto modo la ocasión y el deseo de actuar conjuntamente» (*ibid.*, p. 122). La ciudad, como un parásito, se alimenta del campo y del pueblo, de las provincias, de todo lo que no es ella y sí es naturaleza: «Cada ciudad, dice Turgot, preocupada por su particular interés, está dispuesta a sacrificar en aras de éste a los campos y pueblos de su distrito» (*ibid.*, p. 133). Entre sí los burgueses pelean por los privilegios, mientras lo público no pasa de ser esto: «Todos ellos están separados unos de otros por algunos pequeños privilegios, siendo signos de honor hasta los menos honrosos. Sus luchas por la precedencia son eternas. El intendente y los tribunales se sienten aturridos por el ruido de sus querellas. Por fin acaba de decidirse que el agua bendita se le dé antes al presidencial que al cuerpo de la villa. El parlamento dudaba, pero el rey ha avocado el asunto a su consejo y ha decidido él mismo. Ya era hora; este asunto hacía bullir a toda la ciudad» (*ibid.*, p. 135). «La vanidad natural de los franceses se acrecienta y agudiza con el roce incesante del amor propio de estas pequeñas corporaciones, y el legítimo orgullo del ciudadano queda olvidado. [...] Nuestros antepasados carecían de la palabra *individualismo*, que nosotros hemos forjado para nuestro uso, porque en su época no había, en efecto, ningún individuo que no perteneciese a un grupo y que pudiese considerarse absolutamente aislado; pero cada uno de estos mil pequeños grupos de que se componía la sociedad francesa no pensaba más que en sí mismo. Era, si puedo expresarme así, una especie de individualismo colectivo que preparaba las almas para el verdadero individualismo que conocemos hoy en día» (*ibid.*, p. 136).

<sup>78</sup> *Ensayo*, cap. XIX, p. 94. En *El contrato social* las cosas ocurren de otro modo. Como el soberano no obra sino por medio de las leyes dictadas por la voluntad general, su autoridad, para proceder, depende de que el pueblo se congrege. Por cierto, Rousseau tiene en cuenta la dificultad que esto entraña en una gran ciudad, pero el caso de la república romana, que reunía al menos semanalmente más de cuatrocientos mil ciudadanos, debería servir como ejemplo de que ello es posible, eso si el «servicio público [no] deja de constituir el principal cuidado de los ciudadanos». Pero como la existencia de la capital, juzga Rousseau, es incompatible con la soberanía popular, propone que ésta se alterne: «En todo caso, si no puede reducirse el Estado a sus justos límites, queda todavía un recurso: prescindir de capital fija y establecer alternativamente el asiento del gobierno en todas las ciudades, reuniendo así, por turno, las diferentes provincias del país» (*op. cit.*, libro III, cap. XIII, p. 220).

vaticinado en el devenir-norte de las lenguas. A manos de este destino que es la escritura, muere la naturaleza protectora y la exteriorización de la intimidad que se expande hacia los otros. Mientras más razón en las lenguas, más amor propio y menos piedad. Este, dice Rousseau, es un progreso natural. Las pasiones forzadas acaban en la frigidez del cálculo racional y del método, convertidas en una voluntad que se dispone en procura de objetivos mezquinos que buscan réditos para sí en desconsideración del resto. Pero las ganancias, en la ciudad, no pierden de vista el poder que se cifra en la imagen, momento cuando el exterior, la exterioridad de cada quien, se hará valer *como* interior. Momento del teatro.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Rousseau estaría satisfecho de saber que la palabra francesa *glamour* viene de la palabra gramática, que por supuesto refiere a la escritura, la simiente del progreso.

## IV.- TEATRO, NATURALEZA Y MUJER

Pero el hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdades, o cuando en una obra de teatro el cómico, haciendo el papel de rey, actúa más regimiento que un rey en la realidad.

Finalmente las *mujeres*. Reflexionemos sobre toda la historia de las mujeres, ¿no *tienen* que ser actrices en primer lugar y por encima de todo?

Friedrich Nietzsche<sup>1</sup>

### 1.- Fuerza e imaginación

La naturaleza no ha querido que el hombre abandone su seno y se encamine hacia el estado social, así se entiende «cuán poco ha puesto [ella] de su parte en todo lo que ellos [los hombres] han hecho para establecer tales vínculos»,<sup>2</sup> pues «debido a una muy sabia providencia, las facultades de que estaba dotado debían desarrollarse únicamente al ponerlas en ejercicio, a fin de que no le fuesen ni superfluas ni onerosas antes de tiempo».<sup>3</sup> Ya es hora de que profundicemos en el juego que divide y distingue las pasiones naturales de las otras, las pasiones que caracterizan la vida social. Para esto será pertinente que retomemos algunos conceptos desarrollados con anterioridad.

El ejercicio, si responde a la ley de la *madre natura*, será exigido por ella a su tiempo. Ya sabemos que el hombre ha debido *llegar a ser* hombre. Sus facultades debieron ser despertadas por la naturaleza sólo cuando se le hicieron precisas, no antes. Requeridas naturalmente, las fuerzas se consumen, sin resto y de modo absoluto, según el presente que las reclama: «El niño debe estar por entero en lo que hace».<sup>4</sup> Mientras no se interfiere este presente, se deja a la naturaleza hacer su trabajo. La educación,

---

<sup>1</sup> *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 35; *Gaya ciencia*, Espasa Calpe, Madrid, 1986, § 361.

<sup>2</sup> Segundo *Discurso*, p. 78.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>4</sup> *Emilio*, p. 277. Será oportuno añadir este elocuente pasaje: «¿Qué hemos, pues, de pensar de esa educación bárbara que sacrifica el presente a un futuro incierto [...] ¡Cuántas voces van a levantarse contra mí! Oigo de lejos los clamores de esa falsa prudencia que sin cesar nos arroja fuera de nosotros, que nunca tiene en cuenta para nada el presente y que, persiguiendo sin descanso *un futuro que huye a medida que avanzamos, a fuerza de trasladarnos a donde no estamos*, nos traslada a donde no estaremos jamás. [...] Para no correr tras quimeras, no olvidemos lo que conviene a nuestra condición. La humanidad tiene su puesto en el orden de las cosas; la infancia tiene el suyo en el orden de la vida humana: hay que considerar al hombre en el hombre, y al niño en el niño. Asignar a cada cual su puesto y fijarlo en él, ordenar las pasiones humanas según la constitución del hombre es cuanto podemos hacer por su bienestar» (*Ibid.*, p. 102-104. Las cursivas son nuestras).

por eso, debe impedir que prospere el lapso diferencial entre la necesidad natural y el acto. Cualquier desazón respecto de este *tempo* diferirá la inmediata activación de las fuerzas. Pero a la vez quedará comprometida la felicidad, consistente, también, en este presente de la acción. Cuando el deseo sobrepasa a las facultades dispuestas para satisfacerlo, el diferimiento resultante introduce una falta donde antes había, en la coincidencia de deseo y placer, una presencia plena. Este es el caso de la desdichada dependencia social. Desde que la dependencia de los bienes suplementarios que se provee el hombre social se superpone a la fuerza natural que mantiene a cada quien dueño de su dicha, el mal no tarda en desencadenarse. La sociedad, al fin y al cabo, es quien trastorna la economía natural. Así por lo menos en el segundo *Discurso*, donde su paulatino surgimiento conduce irreversiblemente a la industria y, desde ella, a la dependencia. Mientras el presente de la acción entendido como ejercicio no se vea suplido por las ventajas sociales, el mal no cunde.

Mas si cada uno, separadamente, hízose menos apto o más débil para combatir las bestias feroces, en cambio le fue más fácil juntarse para resistirlas en común. En este nuevo estado, con una vida inocente y solitaria, con necesidades muy limitadas y contando con los instrumentos que habían inventado para proveer a ellas, los hombres, disponiendo de gran tiempo libre, lo emplearon en procurarse muchas suertes de comodidades desconocidas a sus antepasados, siendo éste el primer yugo que se impusieron sin darse cuenta de ello y el principio u origen de los males que prepararon a sus descendientes, porque además de que continuaron debilitándose el cuerpo y el espíritu, habiendo sus comodidades [con el tiempo] perdido casi por la costumbre el goce o atractivo que antes tenían, y habiendo a la vez degenerado en verdaderas necesidades, su privación hízose mucho más cruel que dulce y agradable había sido su adquisición; constituyendo, en consecuencia, una desdicha perderlas sin ser felices cuando se las posee.<sup>5</sup>

Degeneradas, las necesidades aumentan a medida que los hombres se prodigan mayores comodidades con su industriiosidad. No se valora lo que se tiene sino cuando se pierde, y cuanto más se tiene más se sufre la pérdida. De nuevo la privación, la raíz negativa del valor, da ocasión a las mortificaciones. La dependencia —además de debilidad— engendra el tipo de carencia insuprimible que define al estado social. De la abundancia producida procede la necesidad que hace al hombre esclavo de sí mismo. Si antes los satisfacían sus comodidades, más tarde será su ausencia la que haga estas presentes, pero como falta. Y de la falta, el deseo, que desplaza el contento y la dicha. Puede advertirse entonces algo que iremos comprobando de a poco: el mal tiene la forma de la comparación y la preferencia.

---

<sup>5</sup> Segundo *Discurso*, p. 93.



Este hombre acostumbrado a las comodidades es también, en el *Emilio*, el niño mimado al que no se permite que le falte nada. Al privarle de las pequeñas carencias dispuestas por la naturaleza para activar acompasadamente sus fuerzas en base a la ejercitación, la educación de los hombres entorpece la libertad que la naturaleza fomenta en él desde niño.<sup>6</sup> En lugar de ofrecerle las condiciones para que él mismo pueda contribuir poco a poco a la satisfacción de sus deseos, la sociedad desactiva el despliegue del «principio activo» que caracteriza a la naturaleza.<sup>7</sup> Con ello, acaba incrementando el deseo y la insatisfacción, pues cuando una carencia se hace sentir como privación y no como ocasión para el ejercicio de las fuerzas, un apetito desmesurado se despierta. La necesidad natural, dispuesta positivamente para incentivar el aumento de las fuerzas en sincronía con el ejercicio, se convierte en privación y se hace negativa cuando interviene un suplemento de fuerza o alguna mediación –sea industriosa o simplemente servil– que suplanta a las fuerzas naturales. Desde entonces, las fuerzas para satisfacer los deseos son superadas por éstos, que entretanto se acostumbran a una satisfacción asistida de la que pronto no saben ni pueden prescindir, y cuya privación desata tanta cólera como infelicidad.

¿Sabéis cuál es el medio más seguro para hacer miserable a vuestro hijo? Acostumbrarlo a obtener todo; porque al crecer de modo incesante sus deseos por la facilidad de satisfacerlos, antes o después la impotencia os obligará, a pesar vuestro, a llegar a la negativa, y esa negativa insólita lo atormentará más que la privación misma de lo que desea.<sup>8</sup>

Mientras los niños encuentren resistencia sólo en las cosas y nunca en las voluntades, no se volverán ni rebeldes ni coléricos y tendrán mejor salud.<sup>9</sup>

El peligro acecha casi desde el comienzo. Y la esclavitud resultante se confunde con el orden completo de la dominación social.

De esos llantos [aquejado de algún malestar y sin poder satisfacerlo, el niño implora la ayuda de los demás mediante ellos], que podrían creerse tan poco dignos de atención, nace la primera relación del hombre con cuanto le rodea: ahí se forja el primer anillo de esa larga cadena de que está formado el orden social.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> La debilidad originaria en los niños es un estímulo para el paulatino desarrollo de sus fuerzas, así como ciertas carencias mínimas hacen necesario el ejercicio a los hombres naturales, que en un comienzo eran en general perezosos (cfr. *Ensayo*, p. 52, n. 17). En el *Emilio*, Rousseau quiere disminuir los dones que provee la sociedad para que las fuerzas en el niño maduren de acuerdo al proceso de desarrollo natural y no a los suplementos sociales.

<sup>7</sup> *Emilio*, p. 75: «Ponedlo en una gran cuna bien rellena donde pueda moverse a gusto y sin peligro. Cuando empiece a fortalecerse, dejadlo arrastrarse por la habitación; dejadlo desarrollar, extender sus pequeños miembros; le veréis ganar fuerzas día a día. Comparadlo con un niño envuelto en pañales de la misma edad; os asombraréis de la diferencia de su progreso».

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 83.

El llanto abre la posibilidad de la asistencia en cuanto es ella, en un primer momento, necesaria. Rousseau recomienda no contrariar estos ruegos o gritos de la naturaleza, pero es severo a la hora de censurar cualquier esmero que se ponga en complacerlos. No habiendo más que un pequeño paso de la necesidad a la privación y de ella a la avidez, el cuidado en no dar pie a la dependencia debe ser diligente. Disimuladamente cierne aquí la negatividad su sombra.

Los primeros llantos de los niños son ruegos: si no nos ocupamos de ellos pronto se vuelven órdenes; comienzan por hacerse asistir, terminan por hacerse servir. Así, de su propia debilidad, de donde se deriva primero el sentimiento de su dependencia, nace luego la idea del ascendiente y de la dominación...<sup>11</sup>

Los prolongados llanteríos de un niño que no está fajado ni enfermo, y al que no se permite que le falte nada, no son más que llantos de hábito y de obstinación. No son obra de la naturaleza sino de la nodriza que, por no saber aguantar la molestia, la multiplica sin pensar que, haciendo callar hoy al niño, se le excita a llorar más mañana.<sup>12</sup>

Deponiendo el hábito para devolverle su lugar a la naturaleza, Rousseau recomienda

...dejarles más obrar por ellos mismos y exigir menos de otro. Así, acostumbrados desde temprana edad a limitar sus deseos a sus fuerzas, sentirán poco la privación de lo que no esté en su poder.<sup>13</sup>

La «negativa insólita» que interrumpe el hábito de la complacencia, hace de una sencilla privación una lucha de poder extraordinaria. La negación que implica la privación ejercida por el hombre excita el deseo. De ese modo, la prescindencia de las propias fuerzas puede dar motivo a un deseo excedentario que buscará complacerse en el dominio. El dolor de la privación es introducido en la naturaleza por obra de la ilimitación del deseo, que trascendiendo lo que las propias fuerzas pueden, asienta lo mismo la debilidad que el dominio, un *poder pasivo* que no se extiende en la medida del desarrollo de esas fuerzas, sino que las suple mediante la coacción sobre las otras voluntades.<sup>14</sup> Por eso aconseja Rousseau que las facultades se desarrollen con el ejercicio, en la justa medida en que la sabia naturaleza las hace necesarias.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>14</sup> En *El contrato social*, la «voluntad general» busca producir la convergencia de todas las voluntades en provecho de una voluntad común, consentida por todos los suscritos implicados. Ella impide que una voluntad se ejerza sobre otra con el fin de instrumentalizarla y convertirla en medio para sus fines. Es fácil advertir en este punto las afinidades de Kant con su querido Rousseau, que llegan por cierto más lejos. El imperativo categórico, podría sostenerse, es una interiorización del contrato social. Esto, de pasada, le da envergadura universal. Se atisba así, otra vez, la adhesión de Kant a los postulados de la Ilustración. La idea de progreso defendida por él hará que su imperativo categórico pase de la sociedad nacional a la sociedad cosmopolita del género humano.

Todo mal procede de la suplantación de la morigerada naturaleza. Otro pasaje del *Emilio* nos lo recuerda haciendo hincapié en su previsora prudencia:

Al tiempo que el autor de la naturaleza da a los niños ese principio activo, se preocupa de que sea poco perjudicial, dejándoles poca fuerza para entregarse a él. Pero tan pronto como pueden considerar a las gentes que los rodean instrumentos cuya acción depende de ellos, los utilizan para seguir su inclinación y suplir su propia debilidad. Así es como se vuelven incómodos, tiranos, dominantes, malvados, indomables; progreso que no deriva de un espíritu natural de dominación sino que se les da; porque no es menester una larga experiencia para sentir lo agradable que es obrar por las manos de otro, y necesitar únicamente mover la lengua para lograr que se mueva el universo.<sup>15</sup>

La lengua, como órgano auxiliar del cuerpo, es la que habla en las ciudades, ahí donde no resuena el acento, sino la necesidad y la razón. Moviendo la lengua no se ejercita el cuerpo. Si la fuerza es el principio activo, en la lengua dominante parece radicar el principio pasivo, principio de la dominación que da su sello a las ciudades. En ellas, la lengua vincula prontamente entre sí las mutuas dependencias.

[...] los niños de las ciudades, educados en una habitación y bajo el ala de un ama, sólo necesitan mascullar para hacerse entender; en cuanto mueven los labios, se preocupan de escucharlos; les dictan palabras que emiten mal, y, a fuerza de prestarles atención, las mismas personas, estando constantemente a su alrededor, adivinan lo que han querido decir más que lo que han dicho.<sup>16</sup>

El suplemento auxiliar característico de la sociedad es una vez más la nodriza, la ausencia de la madre. Su precipitación, que desoye la ley natural, impide que las palabras sean otra cosa que gemidos, suficientes, en todo caso, para convertirlas a ellas en esclavas y al niño en amo. Estos gemidos, a los que seguirán clamores y luego imposiciones, burlas y calumnias, nos devuelven a la prioridad del acento y de sus implicancias.

El acento es el alma del discurso; él le presta el sentimiento y la verdad. El acento miente menos que la palabra; tal vez por eso le temen tanto las gentes bien educadas... Criados en la aldea en medio de la rusticidad campestre, vuestros hijos adquirirán una voz más sonora y no contraerán el confuso balbuceo de los niños de la ciudad...<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 95. En la naturaleza se hace oír la voz tal y como en el foro de las ciudades antiguas. Si en la naturaleza no es la razón la que hace audible al hombre, tampoco entre los antiguos. «Éste era el uso de los antiguos, menos razonadores y más sabios que nosotros» (*Ibid.*, p. 72). La condena a la ciudad y a los ricos es permanente, ambos están desasistidos de la naturaleza tanto como asistidos de sus suplementos depravados. Por eso los ricos no son quienes *hacen*. Más arriba en el *Emilio* leemos lo siguiente: «En sus casas [las de los ricos], todo está mal hecho, salvo lo que hacen por sí mismos; y casi nunca hacen nada» (*Ibid.*, p. 70). El campo contra la ciudad, como la provincia contra la capital, es la actividad contra la pasividad, la vida contra la muerte: «Las ciudades son el abismo de la especie

Mientras la palabra no deja de funcionar como recurso para los necesarios ambages ciudadanos, el acento, más franco, marca con su énfasis las tonalidades del alma y deja así percibir, de modo más inmediato y transparente, los honestos sentimientos del interior. Sabemos que ese interior se hace oír en una lengua donde los acentos suenan. Esta es la lengua de la naturaleza, la lengua de la fuente, del origen. Los niños están más cerca suyo, pero preferentemente los que viven en el campo, próximos a la naturaleza porque distantes de las ciudades.

La independencia es garantía de libertad y felicidad. Como el recurso a un auxilio externo restringe el ejercicio de las propias fuerzas, de él sólo cabe esperar desdichas. «Nuestra miseria, dice Rousseau, consiste en la desproporción de nuestros deseos y de nuestras facultades».<sup>18</sup> La solución consiste en *dejar* que las facultades sean activadas por los deseos sin permitir que éstos las sobrepasen y distiendan su lazo con la satisfacción. Esto es lo que ocurre en el presente de la naturaleza, ahí donde se desea lo que se hace necesario en cada momento y en correspondencia con las facultades que incitadas de ese modo son puestas a la obra. La distensión entre deseo y satisfacción, al contrario, está conectada con la representación de un futuro a costa del presente.<sup>19</sup> Mediatizada la satisfacción del deseo, este se da a la fantasía, a los fantasmas y espectros que virtualizan el presente sacándolo de quicio, escindiéndolo respecto de sí mismo. ¿Qué ha debido mediar y alterar la plenitud del presente natural para estropear la labor educadora de la naturaleza?

Así fue como la naturaleza, que dispone todo para lo mejor, lo instituyó desde el principio. De modo inmediato sólo le da los deseos necesarios para su conservación, y las facultades suficientes para satisfacerlos. Todos los demás los ha puesto como en reserva en el fondo de su alma para que allí se desarrollen llegado el caso. Sólo en ese estado primitivo se encuentra el equilibrio del poder y del deseo, y sólo en él no es el hombre desgraciado. Tan pronto como sus facultades virtuales se ponen en acción, la imaginación, la más activa de todas, despierta y las adelanta. Es la imaginación la que nos amplía la medida de lo posible, sea para bien, sea para mal, y la que por consiguiente excita y alimenta los deseos con la esperanza de satisfacerlos. Pero el objeto que al principio parecía al alcance de la mano huye más de prisa de lo que podemos perseguirlo; cuando queremos alcanzarlo, se transforma y reaparece lejos delante de nosotros. Al no ver más la zona ya recorrida, la tenemos en nada; la que queda por recorrer se agranda, se amplía sin cesar, y así nos agotamos sin llegar al término; y cuanto más ganamos en goce, más se aleja de nosotros la felicidad. Por el contrario, cuanto más cerca se queda el hombre de su condición natural, menor es la diferencia entre sus facultades y sus deseos, y está por

---

humana. Al cabo de algunas generaciones las razas perecen o degeneran; hay que revolverlas, y es siempre el campo el que proporciona esa renovación» (*Ibid.*, p. 74).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>19</sup> El futuro, recordemos, no estaba en el campo ocupacional del hombre natural que describe el segundo *Discurso*. La razón es simple: no era necesario preocuparse ni prever, como tampoco proveerse: «... pues la previsión no existía para ellos; y lejos de preocuparse por un remoto porvenir, no pensaban siquiera en el mañana» (*op. cit.*, p. 91).

consiguiente menos lejos de ser feliz. Nunca es menos miserable que cuando parece carente de todo: porque la miseria no consiste en la privación de las cosas, sino en la necesidad que de ellas se hace sentir.<sup>20</sup>

En un comienzo, la sabia naturaleza se reserva aquellas facultades que exceden la austera medida que exige la conservación. Entonces es el hombre feliz. Sólo más tarde puede darse el caso que emerjan las facultades virtuales, pero recién cuando despierte la imaginación, la más activa de ellas, el equilibrio originario entre poder y deseo estará en peligro. A la vez que acrecienta los deseos, la imaginación no es capaz de ofrecer más que esperanzas para su plena satisfacción. Bajo su influjo, el hombre no goza de la aprehensión del objeto que ella hace deseable sin que luego, gestando otro objeto y una nueva distancia a recorrer, se renueve el deseo. No hay final en esta carrera, tan pronto se goza, vuelve a desearse. El deseado final sería a la postre el fin del deseo. «Sin cesar» la imaginación «amplía» el espacio: la «diferencia» que separa el deseo del goce. Se goza más, pero se desea más también. Este espacio o brecha instala una privación que «se hace sentir» porque el deseo excitado por la imaginación echa en falta, hace necesario lo que *no* era necesario. La imaginación *crea* necesidad. Ella es capaz de procurar un descontento al hacer sentir, en lo que hay, una necesidad por lo que no está allí. De este modo introduce la falta en el perfecto presente de la percepción, tal como si, recurriendo a un ejemplo trivial pero ajustado al caso, distinguiera en un vaso a medio llenar el vacío por llenar.

Donde la naturaleza había dispuesto sus dones, el deseo excitado por la imaginación reproduce las condiciones del arrebató, esa privación que llegaba a sentir el hombre del norte cuando la misma naturaleza le presentaba unos dones que luego le sustraía. Sin que la percepción le enseñe la falta, la imaginación amplía la medida de lo posible –lo dado– para enseñar una carencia que se re-presenta

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 105-106. Es notoria la similitud que mantiene este texto con las enseñanzas de Epicuro. Las *Sentencias Vaticanas* ofrecen una prueba indismutable: «No hay que estropear las cosas presentes por el deseo de las ausentes, sino considerar que incluso aquéllas fueron de las cosas que invocamos» (35). Y en las lecciones exhortativas de la *Carta a Menecio*: «Necio es, entonces, el que dice temer la muerte, no porque sufrirá cuando esté presente, sino porque sufre de que tenga que venir. Pues aquello cuya presencia no nos atribula, al esperarlo nos hace sufrir en vano» (125). El temor a la muerte, acerca de la cual no debiera sentirse nada si nada es lo que ella hace sentir, incita el anhelo de inmortalidad que agobia al hombre en tensión hacia aquello que *no* le es posible alcanzar, pues lo que caracteriza a los dioses, los incorruptibles, es lo opuesto a la condición que define a los mortales. En función de un futuro insensible, producto, con el temor que provoca, únicamente de la imaginación, vemos entonces que no sólo deja de acreditarse el presente sensible, sino que además se lo desprecia. Por eso, rescatando al hombre para su presente, pero no para actuar en él, sino para sentirlo serenamente –lo más inmovible que se pueda, pues de ello depende el placer–, Epicuro deslegitima todo tiempo que desplace de su centro al presente. El futuro vacía al presente de su plenitud, lo difiere en procura de lo que no se tiene ni se sabe. Con el futuro pasa lo mismo que con la muerte, por eso no debe esperárselo «con total certeza como si tuviera que ser» ni desesperarse «de él como si no tuviera que ser en absoluto» (*Ibid.*, 127). Las comparaciones llegan más lejos, por ejemplo, si consideramos que el deseo ilimitado, para Epicuro, conduce al afán de posesión. No hemos de olvidar, asimismo, una de las escasas menciones que Rousseau hace de Epicuro en su obra (segundo *Discurso*, p. 30), donde aparece del lado de las sectas que corrompieron Atenas. Epicuro, que predicaba la deserción de los asuntos públicos, tenía a las virtudes como medios para la consecución de la felicidad, algo que en Rousseau no puede sino abrir a una paradoja, esa que hemos intentado seguir al verse mezcladas, justamente a propósito de la virtud, el aislamiento del hombre natural con el deber del ciudadano activo.

como falta. Lo que hay ya no es suficiente. De este modo, instalándose una negación en el presente, éste se vuelve insatisfactorio.

Incluso puede hacerse sentir aquí una amenaza. Si la libre disposición de los dones naturales no colma el deseo, la codicia será despertada. Con la posesión convertida entonces en necesidad, la marca de lo propio abrirá la división definitiva entre el hombre natural y el social. Citemos de nuevo: «El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: *Esto me pertenece*, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el fundador de la sociedad civil».<sup>21</sup> La posibilidad, la comparación, la apropiación: la diferencia, en una palabra, conduce a todas las funestas consecuencias que Rousseau tan bien sabe distinguir en las sociedades humanas y muy especialmente en las grandes ciudades. Por cierto, este no es el caso ni en los animales ni en el hombre natural. Esta potencia de representación es un rasgo distintivo del hombre que ha devenido social.<sup>22</sup> De ella, sin embargo, vemos depender los otros rasgos exclusivos que le hemos reconocido al hombre en general, como la perfectibilidad y la libertad, ambos estrechamente ligados entre sí y de los cuales la imaginación es su condición, como lo es también de la *preferencia* o la *predilección*, palabras donde el prefijo hace resonar la anticipación y la precipitación que insertan una diferencia en el presente inmediato de la acción o de la ocupación; eso si acaso el presente mismo, como hemos sugerido antes, no está ya atravesado por la diferencia.

¿Quiere decir esto último que la diferencia yace en el corazón de la naturaleza? ¿Cómo es suscitada? Rousseau querría que la naturaleza fuese el refugio que protege al hombre de la catástrofe. Querría que la catástrofe, por eso, fuese aquello que sobreviene a la naturaleza desde fuera. Pero resulta, y él mismo lo reconoce, que está inscrita en su esencia como *reserva*. Esta potencia de diferimiento es la naturaleza en el hombre, pero una naturaleza que, como sabemos, tiene rasgos históricos, puesto que deviene. La imaginación no es suscitada sino por sí misma. Su despertar no obedece a ninguna necesidad exterior a ella, ni siquiera a otra facultad. Sin causa ni presencia tras suyo, tal como si el presente se auto-afectara de diferencia, la imaginación debe a sí misma su poder de diferimiento. Aunque anima la facultad de gozar, inscribe una diferencia entre el deseo y la potencia. Introduce una falta ahí donde antes no existía. Y esto lleva a concluir que la peculiaridad del

---

<sup>21</sup> Segundo *Discurso*, p. 89.

<sup>22</sup> También en el segundo *Discurso*, la postura de Rousseau no deja dudas al respecto: «Pero, sin recurrir al testimonio de la Historia, ¿quién no ve que todo parece alejar del hombre salvaje la tentación y los medios de dejar de serlo? Su imaginación nada le pinta; su corazón nada le pide» (*op. cit.*, p. 71). «Limitados a la parte física del amor y bastante felices para ignorar esas preferencias que irritan el sentimiento amoroso y aumentan las dificultades, los hombres deben de sentir menos frecuentemente y con menor viveza los ardores del temperamento, y, por consiguiente, sus disputas deben de ser más raras y menos crueles. La imaginación, que tantos estragos produce entre nosotros, no habla a esos corazones salvajes; cada uno espera tranquilamente los impulsos de la naturaleza, se entrega a ellos sin elección, con mayor placer que furor, y, *satisfecha su necesidad, el deseo queda extinguido*» (*Ibid.*, p. 84. Las cursivas sin nuestras).

hombre, la naturaleza en él, afecta de muerte —de no-vida y no-presencia— a la vida. La naturaleza se afecta a sí misma, padece su propia falta.

La relación a la muerte está en el umbral que separa y distingue al animal del hombre:

...los únicos goces que conoce [el hombre salvaje] en el mundo son: la comida, la mujer y el reposo; los únicos males que teme, el dolor y el hambre. He dicho el dolor y no la muerte, porque el animal no sabrá jamás lo que es morir. El conocimiento o la idea de lo que es la muerte y sus terrores ha sido una de las primeras adquisiciones que el hombre ha hecho al separarse de la condición animal.<sup>23</sup>

La representación de la muerte es obra de la imaginación. La no-presencia de lo re-presentado, la muerte, quedaría situada en la vida.<sup>24</sup> Donde antes sólo había presencia, percepción, ahora encontramos un pliegue, la representación. Pero entonces, ¿es efectivamente la percepción, de nuevo en el hombre, un dechado de presencia? ¿Estaría acaso esta presencia afectada de representación, incluso condicionada por ella? ¿Y qué habríamos de concluir a este propósito acerca de la presencia en el sentimiento espontáneo como lugar de resguardo del *cogito*?

La imaginación se nos muestra como la raíz de la índole del diferimiento. Ella no es un mal absoluto, pero de una u otra forma envuelve todos los males porque conlleva el poder de arrojarlos fuera del presente de la naturaleza o de la naturaleza como presente. Y este afuera, que es también la exterioridad del deseo, rompe además —no lo olvidemos— con la fuerza natural, aquella que se despliega en el acto que es presencia cuando el hombre no se deja escindir por «la diferencia entre sus facultades y sus deseos».<sup>25</sup> Pero si la imaginación —y con ella esta «diferencia»— es una posibilidad inscrita en la naturaleza misma del hombre, ¿cómo contenerla? La moral para Rousseau consistiría en una resistencia. Pero esto quiere decir que incluso ella estaría determinada negativamente. ¿Será por eso que la interioridad, a la que aquí hemos trajinado con porfía, se revela siempre como un refugio, un bastión contra la exterioridad que parece por su parte haberse tomado todo el terreno? La humilde y tímida naturaleza tiene aún dispuestas sus fortificaciones para esos pocos exentos de mal que quieran perdurar en esta condición y opten por mantenerse en su recinto. Ahí se querrá cobijar el propio Rousseau, el gran paranoico herido de muerte.<sup>26</sup> Porque la muerte es el suplemento perverso: la

---

<sup>23</sup> Segundo *Discurso*, p. 71.

<sup>24</sup> «Lo propio del sujeto no es más que el movimiento de esta expropiación representativa» (Derrida, *op.cit.*, p. 233). Los análisis que allí se siguen vuelven a orientar algunos de los siguientes desarrollos.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

<sup>26</sup> En las *Confesiones*, este refugio o albergue natural, aún vivo, tiene varios nombres y casos, pero todos ellos, se trate de Bossey, Annency, Les Charmettes, l'Ermitage o Saint-Pierre, sirven como aislamiento respecto de la ciudad. Y es en ellos, restringido el fausto ciudadano, donde Rousseau dice poder vivir la moral natural. Pero por implicar una moral ascética, la restricción en cuestión podría entrar en conexión con la moral antigua, si bien no vamos a asumir la responsabilidad que conlleva esta comparación por involucrar

muerte de la vida y de la vivacidad de la lengua, pliegue de su presencia y capitulación de la verdad sin camuflajes ni deslizamientos perpetuos. Por eso, a su pesar, tal vez lo intuya Rousseau –y esto habría motivado su afectada arenga–, este presente natural está *ya*, desde siempre, surcado por la diferencia y la negatividad, con lo cual sólo quedaría el esfuerzo postrero por reducirlas cuanto sea posible. Semejante trance lo impelería hacia una defensa que tal vez sabe inútil, pero que libra con el empeño de no admitir semejante derrota en el corazón de la naturaleza y el presente.

La imaginación es natural, pero simultáneamente no lo es. Tan sólo la lógica de la suplementariedad puede autorizar esta aserción. Así se la permite, sin declararla, el texto de Rousseau. Allí el concepto de naturaleza aparece fraccionado entre una permanencia interior y una fuga hacia el exterior. Admitida esta diferencia *en* la naturaleza o esta infección del afuera en el adentro como posibilidad o reserva, Rousseau, quizás por eso mismo, le atribuye a la imaginación un bien: la piedad. O sea que el exterior no es necesariamente un mal. El concepto de naturaleza suple su propio mal proyectando en el afuera una interioridad. Por eso, dice él, la imaginación «nos amplía la medida de lo posible, sea para bien, sea para mal». Su poder enseña una doble faz que ya se encuentra en la naturaleza misma del hombre. ¿Pero cómo puede darse aquí un bien si la imaginación abre el espacio de la representación? ¿Se correspondería éste, pese a ello, con la peculiar naturaleza que sobrevive en algunas sociedades y de la que ya hemos tenido noticias? ¿Pero no sería esta extensión de su vida, a fin de cuentas, la postrera resistencia a la que nos referíamos recién, una última coartada en contra de la diferencia, sea que se la cifre en alguna sociedad o en el hombre solitario, como preferiría Rousseau a la par con su propio y gradual aislamiento? ¿Acaso no hemos venido encontrándonos a cada rato con sus estrategias, consagradas a borrar la diferencia en el origen clausurando el exterior como la amenaza que cabe situar fuera del impoluto interior, ahí donde la naturaleza, tal como él lo querría, mantiene la presencia consigo como la presencia misma, un origen ajeno a sus poderes en reserva o al concomitante desenvolvimiento de la historia? Rousseau, ya lo dijimos, querría que el origen fuese uno, pero al dividirlo para reconocerle a la naturaleza su condición histórica (el devenir que dará origen a las lenguas y a la sociedad), debe hacer de ella la posibilidad misma de la historia, una posibilidad, eso sí, que aunque inscrita en la naturaleza, lo está como potencialidad. Querría que siempre *previo* a este comienzo de la historia hubiera un origen natural que se preservara como presencia plena. Pero para defender esta presencia debe recurrir, él también, a suplementos de

---

elementos que nos demandarían poner en relación la moral individual de Rousseau con la de aquellos antiguos que asistían premunidos de ella al declive de la *polis*. En contraste, la renuncia de Rousseau a la reformación del ciudadano es, si puede cotejarse en sus textos, mucho más compleja, por no decir equívoca.



presencia: en eso consistirá, lo veremos luego, la piedad, el bien al que la imaginación dará un espacio, pese a todo, representacional.

La compenetración entre deseo y facultades debe conservarse en primer lugar. Es el don de la naturaleza, su sabiduría entregada a los hombres a través de sus enseñanzas. Los hombres, sin embargo, van camino a la ruina. Rousseau no pierde tiempo: el hombre debe ser advertido de la desdicha que lo aguarda si contraviene el dictado de la naturaleza y se evade del reducido círculo en el que ella lo ha confinado para evitarle una extensión hacia donde sus fuerzas no lo acompañan. Este que desobedece es principalmente el hombre del progreso. Puesto que su voluntad no se resiste a los suplementos que la sociedad dispone, sucumbe a ella y al imperio de la posibilidad total, la posibilidad misma por disposición y a disposición suya, la del poder que unos hombres tienen sobre otros o la del poder que tiene cada uno para disponer virtualmente de lo real, supliendo lo real con representaciones en las que el hombre aparece como su soberano. ¿Dejaremos de advertir aquí la caracterización del sujeto moderno?<sup>27</sup> Una y otra vez predica Rousseau el mandamiento que el hombre ha dejado de oír de la naturaleza. He aquí una de sus bellas exhortaciones:

¡Oh, hombre! Encierra tu existencia dentro de ti, y ya no serás miserable. Quédate en el lugar que la naturaleza te asigna! En la cadena de los seres, nada te podrá hacer salir de ella: no forcejees contra la dura ley de la necesidad, y no agotes, queriendo resistirte a ella, las fuerzas que el cielo no te ha dado para aumentar o prolongar tu existencia, sino sólo para conservarla como a él le place y durante al tiempo que a él le place. [...] Sólo hace su voluntad quien, para hacerla, no necesita poner los brazos de ningún otro al extremo de los suyos: de donde se sigue que el primero de todos los bienes no es la autoridad sino la libertad. El hombre verdaderamente libre no quiere más que lo que puede y hace lo que le place.<sup>28</sup>

Transportar al niño al estado civil antes de tiempo, recordemos, le creará más necesidades de las que tiene y no aliviará su debilidad natural, sino que la aumentará. Pero el consejo de permanecer en la esfera restringida se ahorra aquí diferencias entre niño y adulto. En definitiva se apunta al hombre, o más ampliamente al uso que él debe hacer de las facultades en coordinación con los moderados deseos para los que ellas nunca se hacen insuficientes: «Midamos el radio de nuestra esfera y quedémonos en el centro como el insecto en el centro de su tela; siempre nos bastaremos a nosotros

---

<sup>27</sup> Pese a los sugerentes vínculos que podrían establecerse entre Rousseau y Heidegger a propósito de la crítica de la representación y de la modernidad, especialmente en consideración del ensayo *La época de la imagen del mundo* de este último, resulta obvio que una común defensa de la *physis* (y no sólo en Rousseau pueden encadenarse a ella ciertos aspectos de una política —y hasta una metafísica— de la autenticidad) y un uso más o menos similar de una retórica hasta cierto punto apocalíptica, dispuestas para contrarrestar la ingente representación moderna, son insuficientes para liberar al pensamiento de Rousseau del primado que sobre él ejerce la representación. Sin la justa crítica de la subjetividad, la crítica de la *Vorstellung*, tanto representación como disponibilidad de la totalidad de los entes convertidos en posibilidad que el hombre hace propia, carece de toda consistencia y nervio.

<sup>28</sup> *Emilio*, pp. 109-111.

mismos y no tendremos que lamentarnos de nuestra debilidad, porque nunca la sentiremos». <sup>29</sup> La apelación al centro nos recuerda también las diatribas en contra de los cosmopolitas, a la vez que, como su contrapunto, las declamaciones en favor de la patria y de la sociedad de la fuente, así como de todas aquellas comunidades reunidas alrededor de la palabra congregante, la palabra que por su fuerza es capaz de presencia. La imaginación, en cambio, evade al hombre hasta sacarlo de sí. La sollicitación de Rousseau en nombre de la naturaleza, pero por cierto también de una política próxima a ella, consiste, como si se tratara de una labor de resistencia, en mantener al hombre ahí donde su naturaleza —la esfera que describen su fuerza y sus demás facultades— lo reclama. Afuera, prolongando la extensión de sus brazos por medio de los de otro, se gesta, lo veremos en su momento, el poder, que no es otro que el poder de la representación.

Ya tuvimos oportunidad de atender el efecto nocivo de la escritura. Los libros, condenada su utilidad como artilugio con el que los cosmopolitas se abstienen de las responsabilidades que les reclama su presencia ahí donde se hallan efectivamente, son los aciagos instrumentos por los que la imaginación se despierta, potencia y difunde. ¿Deberán por ello suprimirse a cabalidad? Como excitan la imaginación, para que el niño no aprenda sino a partir de sus percepciones y mantenga su imaginación prendida de su sensibilidad, Rousseau le prescribe una sola lectura:

Nunca mostréis al niño nada que no pueda ver. [...] Odio los libros: sólo enseñan a hablar de lo que no se sabe. [...] ¿No habrá medio de agrupar tantas lecciones diseminadas en tantos libros, reunir las bajo un objeto común que resulte fácil de ver, interesante de seguir, y que pueda servir de estimulante incluso a esta edad? Si pudiera inventarse una situación en que todas las necesidades naturales del hombre se muestren de modo sensible al espíritu de un niño y en que los medios de atender esas mismas necesidades se desarrollen sucesivamente con la misma facilidad, sería la pintura viva e ingenua de ese estado el primer ejercicio que habría que dar a su imaginación. [...] ¿Cuál es ese maravilloso libro? ¿Es Aristóteles? ¿Es Plinio? ¿Es Buffon? No: es *Robinson Crusoe*. Robinson Crusoe en su isla, solo, desprovisto de la asistencia de sus semejantes y de los instrumentos de todas las artes, proveyendo sin embargo a su subsistencia, a su conservación, y procurándose incluso una especie de bienestar... <sup>30</sup>

La imaginación, que en el niño es más portentosa debido a su dependencia natural, debe educarse en estricta correspondencia con el ajuste de sus fuerzas a las condiciones de vida que las reclaman. En otras palabras, la imaginación debe ser puesta al servicio de la naturaleza, no al revés. El libro en cuestión se salva de la hoguera sólo porque replica el modelo del ejercicio. Parafraseando lo dicho: las necesidades naturales del hombre han de mostrarse *de modo sensible al espíritu* de un niño, pudiendo a

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 269-270.

su vez los medios de atender esas mismas necesidades desarrollarse *sucesivamente con la misma facilidad*. Esta sucesión, la mayor inmediatez posible del acto con respecto al espíritu, quiere asegurarse en contra del diferimiento que distancie la enseñanza natural de la práctica por ella exigida. Pero entre los hombres expuestos a los suplementos sociales, los «niños grandes», según la expresión del abate de Saint-Pierre que Rousseau se propone dilucidar, esto no ocurre. Pudiendo bastarse naturalmente a sí mismos porque poseen más voluntad que fantasía, de momento que dependen de la sociedad no sólo se privan del derecho que tienen sobre sus propias fuerzas, sino que vuelven estas superfluas, a la vez que multiplican, con la debilidad consecuente, sus propios deseos. Como a los niños mimados, sus fuerzas insuficientes los condenan a depender de otros porque se acostumbran a la asistencia que implica la vida social. No puede extrañar entonces que la lectura recomendada sea aquella que narra las desventuras de un hombre social que aprende, en la soledad, a encontrar sostén en sí mismo para hacer que su vida, expuesta casi absolutamente a los medios naturales, logre su cometido.<sup>31</sup>

Ampliar la esfera im-propia a costa de las fuerzas, como ha de ocurrirle a todo quien se brinde por el conocimiento y haga de los libros la materia de su aprendizaje, multiplicará las necesidades al extremo que lo superfluo en ellas oscurecerá lo urgente e indispensable. Esto tendría que saberlo un náufrago, aquel que aprende a apreciar el estar vivo y saludable porque de nada más puede echar

---

<sup>31</sup> Si nos atenemos a la novela de Defoe, parece que todo concuerda con la fórmula roussoniana para la felicidad. Habiendo llegado a su isla no sólo por un infortunio, sino por no haberse sabido conformar, según sus cuentas, con lo que tenía antes de embarcarse, Crusoe aprende a contentarse con su suerte. En la isla, los consejos procederán de un solo libro, la Biblia. De ella aprende lo que tan repetidamente escribe en su diario: «Había conseguido que mi vida fuese más reposada que antes, apaciguando tanto la mente como el cuerpo. A menudo, me sentaba a comer habiendo dado gracias a Dios y me maravillaba de su Divina Providencia, que había provisto mi mesa de este modo en medio del desierto. Había aprendido a mirar más el lado positivo de mi existencia y menos el lado negativo. Prestaba atención a aquello de lo que podía disfrutar y no a aquello de lo que carecía. A veces, estos pensamientos me proporcionaban un consuelo secreto, que no puedo expresar con palabras y al que aludo aquí en beneficio de los que no disfrutaban de lo que Dios les ha dado, porque ambicionan aquello que no les ha sido concedido. Todas nuestras quejas acerca de lo que no tenemos derivan, según creo yo, de la falta de agradecimiento por los bienes que poseemos» (*Robinson Crusoe*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 226). ¿Cómo no confraternizaría Rousseau con este hombre solitario cuando él mismo encontró en la isla de Saint Pierre, en 1765, el sosiego que tanto anhelara? El caso es común particularmente en razón de la edad de ambos. Así Rousseau: «Habiendo huido la edad de los proyectos novelescos, y habiéndome aturrido más bien que halagado el humo de la gloria vana, por última esperanza no me quedaba más que la de vivir sin sujeciones, en una calma eterna» (*Confesiones*, t. II, ed. cit., p. 355). Rousseau ha medido el radio de su esfera tardíamente, ha probado el sabor amargo del éxito social y ahora quiere estrechar en paz los dones naturales. La soledad de su aislamiento no le presta únicamente la tranquilidad para la contemplación, también le ofrece la oportunidad para apartarse del mal: «A veces exclamaba con ternura: ¡Oh naturaleza, oh madre mía! Heme aquí bajo tu sola custodia; aquí no hay ningún hombre sagaz y trapacero que se interponga entre tú y yo» (*Ibid.*, p. 360). ¡Qué distinto es en este sentido el transitorio aislamiento de Rousseau comparado con el prolongadísimo de Crusoe! Este demuestra arrepentimiento por sus devaneos juveniles, pero debe aprender a conformarse a su situación actual porque no le queda otra. Su estancia en la isla es un vasto despliegue de acomodaciones para una vida que, si no puede gozar del bienestar social, aprende a proporcionárselo igualmente a imagen del estándar burgués. Robinson no contempla la naturaleza, él es el héroe burgués que la aplaca para integrarla a su dominio. El aprovisionamiento y la apropiación de los bienes es encarado en la novela de Defoe con una tenacidad que reproduce la pauta comercial; de hecho, en la soledad de su isla, Robinson no deja de pensar en el capital, guardando dinero en su cueva a la expectativa de volver a la civilización. ¡Qué lejos está del buen salvaje! Rousseau en cambio llega a decir: «¡Ah! tolerar mi estancia es poco; quisiera que me confinase en la isla, y estar obligado por fuerza a vivir en ella, para no verme obligado a tener que salir de la misma» (*Ibid.*, p. 362). Este feliz cautiverio, con tal de marginarlo de la sociedad para gozar de la sabia madre naturaleza, preludia al héroe romántico. Como Rousseau, este se muestra reactivo a la depravación social que convierte los dones naturales en materias de apropiación e intercambio, y es más que admisible pensar, a propósito tanto de Rousseau como del romanticismo, en una reacción en contra del auge capitalista que desacralizaba la naturaleza.

mano. Pero si la vista se desvía del presente para transformar al hombre en un espectador del futuro, entonces habrá perdido el centro gravitatorio que es su propia naturaleza, la esfera de la que no debe salir si quiere conservar la felicidad y aprender a contentarse con ella. «¡La previsión! La previsión que nos lleva constantemente más allá de nosotros y nos sitúa a menudo donde no llegaremos; ésa es la verdadera fuente de todas nuestras miserias. ¡Qué manía, en un ser tan pasajero como el hombre, la de mirar siempre a lo lejos un futuro que raramente llega y la de descuidar el presente del que se está seguro!».<sup>32</sup> La distensión entre deseo y satisfacción, ya lo dijimos, está conectada con la representación de un futuro a costa del presente. Así procura el hombre hacerse de lo que no posee para completar un ser que ha debido experimentar como falta. Por eso —dice Rousseau— se valora la vida cuando está cercana a perderse, y así es como «los ancianos la echan de menos más que los jóvenes». <sup>33</sup> El deseo que crece con la extensión suplementaria expone a los hombres insensatos a desdichas que jamás sentiría quien sabe conformarse y apreciar lo que tiene: «¿Cuántos príncipes se desuelan por la pérdida de un país que nunca vieron? ¿A cuántos mercaderes les basta con que toquen las Indias para que pongan el grito en el cielo en París?»<sup>34</sup>

París, la capital de las letras, la ciudad Luz, no tiene centro en sí misma. Pero en la cita también se hace mención al comercio, y puede que las letras, como ya lo sugerimos una vez, no se hallen a gran distancia de esos intercambios y sus valores representacionales, en absoluto naturales. Nos tardaremos en retomar esta línea en procura de bases sólidas en las que sentar una pesquisa más penetrante de estos motivos.

## 2.- El teatro de la piedad

Mientras los hombres perduran en el estado donde prevalecen los derechos de la naturaleza, lo innato conserva su lugar. La proximidad a la naturaleza es aquí tal que el hombre ni siquiera toma mayor distancia de los animales, con los que comparte esos sentimientos que en ambos hablan por boca de ella y no de la razón. De esta instancia originaria proviene la ley que cabe considerar como el origen y la condición trascendental, incondicionada, del derecho natural. Esta ley se basa en dos principios «anteriores a la razón» ya enunciados antes: el sentimiento de autoconservación o amor a sí y el sentimiento de piedad: «Parece, en efecto, que *si yo estoy obligado* a no hacer mal alguno a mis semejantes, es menos por el hecho de que sea un ser razonable que porque sea un ser sensible,

---

<sup>32</sup> *Emilio*, p. 108.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 109.

cualidad que, siendo común a la bestia y al hombre, debe por lo menos, a la primera, darle el derecho a no ser inútilmente maltratada por el segundo». <sup>35</sup> Esta ley que Dios ha inscrito en los corazones de los hombres y de los animales tiene su razón, pues impide que reine una discordia capaz de poner en peligro su obra. Esta ley natural *suple* la ley instituida que Hobbes –pero también los “filósofos” en general– <sup>36</sup> cree necesaria para que los hombres no se aniquilen mutuamente.

Si ocurre esta suplencia, ¿no estamos autorizados a preguntarnos qué la hace necesaria –tal como Hobbes justifica su ley adjudicándole al hombre natural un egoísmo originario? En otras palabras: ¿qué peligro existe en la propia naturaleza del que la piedad, esa ley natural, divina y universal, quiere protegernos? Que la ley natural aparezca como un suplemento es algo, como ya sabemos, que el propio Rousseau declara. Citemos una vez más el párrafo correspondiente: «Es ella [la piedad, la virtud natural] la que nos lleva *sin reflexión* a socorrer a aquellos a quienes vemos sufrir; ella la que, en el estado natural, *substituye las leyes*, las costumbres y la virtud, con la ventaja de que nadie intenta desobedecer su dulce voz». <sup>37</sup> Faltando la «dulce voz» es que hay ley social. Pero al revés, la ley natural *sustituye* en la naturaleza la falta de la ley social. Para que la ley natural consistiese en una coerción tendría que haber una fuerza que le opusiese resistencia, lo que no ocurre si «nadie intenta desobedecer su dulce voz». Pero si obliga es que ha debido hacerse necesaria, concurrir ante algún tipo de amenaza, siquiera potencial. ¿Por qué si no hablar de virtud en este nivel originario, desatendiendo su significación típicamente cultural? ¿No es también ella un suplemento cultural que se añade a la naturaleza porque le hace falta? ¿Y no es esta falta en la naturaleza acaso una falta *de* la naturaleza? Si no, ¿por qué se desplaza su concepto hacia el de cultura? Los desplazamientos metonímicos se repiten en movimientos oscilatorios de sustitución entre naturaleza y cultura. Ya lo habíamos advertido. Si hace falta una ley en la naturaleza, si la naturaleza *ocupa el lugar de la ley*, debe ser porque ella padece una falta.

---

<sup>35</sup> Segundo *Discurso*, p. 59 (las cursivas son nuestras). Y en pp. 80-81: «...la repugnancia innata que experimenta [el hombre salvaje] ante el sufrimiento de sus semejantes. No creo caer en ninguna contradicción al conceder al hombre la única virtud natural que se ha visto obligado a reconocerle hasta el más exagerado detractor de las virtudes humanas. Hablo de la piedad, disposición propia de seres tan débiles y sujetos a tantos males como lo somos nosotros, virtud tanto más universal y útil al hombre, cuanto que precede a toda reflexión, y tan natural, que aun las mismas bestias dan a veces muestras sensibles de ella».

<sup>36</sup> Ya hemos comprobado la recurrencia del ataque a los “filósofos”, que siempre tienen al hombre por malo naturalmente. Así en el *Emilio*: «No son los filósofos quienes mejor conocen a los hombres; no los ven sino a través de los prejuicios de la filosofía, y no sé de ningún estado en que haya tantos. Un salvaje nos juzga más sanamente que un filósofo. Este siente sus vicios, se indigna de los nuestros y dice en su interior: todos somos malvados. El otro nos mira sin conmoverse y dice: estáis locos» (*op. cit.*, p. 362). Los filósofos, anclados en su soberbia razón colmada de prejuicios, no dan el paso genealógico que los prive de confundir al hombre natural con el hombre social, de quienes se hacen además modelo.

<sup>37</sup> Segundo *Discurso*, p. 83 (las cursivas son nuestras). Por cierto, nos estamos haciendo cargo ahora de lo que en cap. II, 3, dejáramos interrumpido. Para encarar estas cuestiones pendientes faltaba, pues, que esclareciéramos la lógica suplementaria puesta en juego por Rousseau cuando se trata de la naturaleza y el hombre.

Rousseau preferirá siempre acudir a un suplemento que remedie esta carencia antes que reconocerla e impedir que ella se preserve del mal. La ambivalencia del concepto de ley sigue esta necesidad de suplemento y del suplemento: faltando una ley, otra la suple. El concepto de naturaleza se nutre del concepto de ley como de un suplemento destinado a preservar una pureza amenazada por la misma naturaleza. Pero ¿qué naturaleza es esta que faltándose a sí misma se reserva como origen pleno más acá del despliegue de la perfectibilidad que la hará sucumbir? Una naturaleza como ésta, amenazada desde dentro, delimita un afuera que, como el mal, le sobrevendría sólo con posterioridad. Este gesto por el que ella se mantiene ajena al exterior delata la insistencia con que el interior es acosado por aquello a lo que Rousseau, en nombre —y con el nombre— de la naturaleza, ofrece resistencia. La fuerza de resistencia es a la vez la fuerza a resistir. Este es el juego del exterior *de* la naturaleza, simultáneamente dentro y fuera suyo. Este juego, el vaivén que diluye la lógica identitaria de un dentro y de un fuera, se llama imaginación.

Naturaleza y sociedad se superponen en la imaginación. Ella abre la naturaleza a su otro, pero *a la vez*, como un suplemento natural, la protege de la exterioridad nefasta. Ella, la imaginación, es el gozne que hace oscilar naturaleza y sociedad, bien y mal. La tan temida distancia que es propia al mal, ahí donde la cultura suplanta las fuerzas naturales para abrir el deseo a su propia transgresión, *puede* ocurrir naturalmente. *Ya* desde siempre hay una amenaza en el origen mismo que es la naturaleza, pero desde siempre también habrá habido una ley en contrario. Si naturaleza y ley se suplen una a otra, es para resguardar a la propia naturaleza de sí misma, de su propio mal, pero de un mal en reserva, un mal posible, el mal de lo posible: la imaginación.

Como moderadora del amor a sí, la piedad derivada de este primer amor natural consiste en el amor por los demás. Ambos amores, la piedad y el amor a sí, son complementarios, pues concurren a la conservación mutua de la especie. Todo aquí parece contribuir al equilibrio natural. Sin embargo, este será trizado por la imaginación, la misma que procura el bien. ¿Cuál es este bien al que ella aporta? ¿Cómo es que cautela los derechos de la naturaleza? A ella debe la naturaleza la piedad, ese principio tan natural que se encuentra incluso entre los animales. La imaginación, en otras palabras, nos protege del mal que ella misma hace posible. Las cosas, desde este momento, se complicarán aun más. Por de pronto: ¿no afirmábamos recién que la piedad era natural, tanto como el amor a sí? Pero si ella se debe a la imaginación, ¿hemos de soslayar la flagrante contradicción en que caemos al atribuírsela a los animales? Sabemos que la imaginación es la cualidad que distingue al hombre de los

demás animales, haciendo posible a la vez su perfectibilidad y su libertad. Pero, ¿no se sostiene en el segundo *Discurso* que la piedad es un principio pre-reflexivo?

Una breve referencia al *Ensayo* puede ayudarnos a despejar esta contradicción. En el cap. IX, leemos:

La piedad, aunque natural al corazón del hombre, permanecería eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego. ¿Cómo nos dejamos conmover por la piedad? Saliendo fuera de nosotros mismos, identificándonos con el ser que sufre. No sufrimos sino en tanto juzgamos que él sufre; no es en nosotros que sufrimos sino en él. ¡Piénsese en cuántos conocimientos adquiridos supone ese salirse de sí mismo! ¿Cómo podría imaginar males de los que no tengo ninguna idea? ¿Cómo podría sufrir viendo sufrir a otro, si no sé que él sufre, si ignoro lo que tenemos en común? Quien jamás ha reflexionado no puede ser ni clemente ni justo ni compasivo; tampoco puede ser malo ni vengativo. Quien no imagina nada sólo se siente a sí mismo: está solo en medio del género humano.<sup>38</sup>

La piedad es natural en el corazón del hombre como lo es en el del animal. La imaginación, sin embargo, la lleva más lejos. Antes de su intervención, el hombre estaba solo, no hacía el mal, sólo atacaba a los otros porque sentía temor de sus ataques. Pero la imaginación lo saca de la naturaleza hacia el espacio de la piedad como representación. Esta posibilidad, la piedad en su faceta humana, depende del espacio donde el otro es representado como otro yo. Si la piedad es innata al hombre y se halla, como dato natural universal, también en los animales, no es la misma, no obstante, cuando la imaginación la ha incitado. Mientras ella permanece adormilada en el hombre, si queremos observar una coherencia entre lo que Rousseau dice en el *Ensayo* y lo que dice en el segundo *Discurso*, debemos suponer que no se ha desplegado aún según las posibilidades que permiten a un hombre identificarse con otro. Por requerir de la imaginación, esto no es natural a los animales, que son sensibles a ella nada más que por un instinto de conservación hacia su propia especie. Los animales, se lee en el segundo *Discurso*, «desprovistos de inteligencia y de libertad, no pueden reconocer esa ley; pero teniendo algo de nuestra naturaleza por la sensibilidad de que están dotados, se considerará justo que participen también del derecho natural...».<sup>39</sup> El derecho natural queda salvaguardado a un nivel de universalidad insuperable, ahí donde todo hombre, por el solo hecho de serlo y en independencia de cualquier convención, goza de él como de un don natural libre de toda institución o valoración arbitrarias. Pero en la piedad humana, donde sí se reconoce la ley, vemos entremezclarse la naturaleza con la cultura. Para que se dé la piedad en el espacio de la representación parece necesaria una semejanza identificable, una identificación propiamente tal. Esta no es una facultad de la razón. La

---

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 44.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 81.

piEDAD humana está solicitada de la imaginación porque aquella requiere de una imagen, de una representación del otro en cuanto otro yo.

¿Qué la activa, qué despierta esta potencia virtual? Dijimos antes que ella surgía espontáneamente, que se auto-afectaba. No es que el interior —la virtud natural o la piedad— se halle afectado por el exterior, la realidad. Más bien es un interior que quiere salir fuera, que quiere expresarse. Así en el *Emilio*: «una superabundancia de vida [en el joven] trata de extenderse hacia fuera. La vista se anima y recorre los demás seres; se empieza a tomar interés por aquellos que nos rodean; se empieza a sentir que uno no está hecho para vivir solo; así es como se abre el corazón a los afectos humanos y se vuelve capaz de apego».<sup>40</sup> En este libro, Rousseau se propone que la imaginación no anteceda al sentimiento. Que las cosas sucedan al revés, que la imaginación se precipite y despierte a la sensibilidad, significa un trastorno, una salida anticipada de la naturaleza, aquella circunstancia, tantas veces indicada aquí, en que el exterior domina sobre el interior. A diferencia de la imaginación, la sensibilidad *propia* —interior— sabe mejor que nadie la inclinación conveniente a cada individuo porque a través suyo es la naturaleza, y sólo ella, quien se expresa. Por eso, en cuanto es precedida por el sentimiento, los alcances inmoderados de la imaginación se ven privados de su oportunidad. De nada sino de la maduración natural, y ante todo de ella, depende que se geste el verdadero *sentimiento* de la piedad: el instante en que el joven comienza a captar los sentimientos de los otros. Se adivina qué puede inducir aquí, en contraste, un desorden. En la ciudad, el joven precoz «sabe cuál ha de ser el objeto de sus deseos mucho antes incluso de experimentarlos. No es la naturaleza lo que le excita, es él quien la fuerza: ella ya no tiene nada que enseñarle al hacerle hombre. Lo era por el pensamiento mucho antes de serlo en efecto».<sup>41</sup> La razón —lo veremos pronto, cuando nos hagamos cargo del amor propio— se hace partícipe del influjo del exterior distanciando la imagen, el objeto del deseo, del sentimiento que le corresponde.

Esta inversión de la prioridad del sentimiento sobre la potencia virtual produce un efecto en extremo nocivo. Además de asentarse una imagen que no coincide con un sentimiento propiamente natural, el hombre (*homo*) no toma aprecio por la especie, sino preferencia por un único ser del otro sexo. De este modo, la pasión amorosa conduce al mayor de los peligros. Su predominio vincula la imaginación con esa exterioridad que no es expresión de una interioridad. No es que el amor conduzca inevitablemente al mal, pues lo hay de dos tipos. La imaginación es el eje sobre el que se articulan ambos éxtasis, la piedad o la pasión amorosa. Si se deja a la naturaleza hacer su trabajo y no

---

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 325.

<sup>41</sup> *Ibid.*



se apresura su marcha, la sensibilidad del joven inclinará su imaginación hacia sus semejantes *sin distinción alguna*. El sentimiento de la amistad, entonces, echará en su corazón las primeras semillas de la humanidad. Aquí no hay predilección, a diferencia de cuando la imaginación precede al sentimiento. En ese caso, ella corrompe al joven desde hora temprana entregándolo «a las mujeres y al desenfreno». En estos adolescentes en quienes dominan pasiones desnaturalizadas, «su imaginación, consagrada a un objetivo único, rechaza todo lo demás, no conocen ni piedad ni misericordia; sacrificarían padre, madre y el universo entero al menor de sus placeres».<sup>42</sup>

El modelo para la caracterización de este amor debe resultarnos conocido. La imaginación distancia las fuerzas de lo que éstas pueden, extrema el deseo alejando el objeto que puede satisfacerlo. Este es cabalmente el suceso que organiza la distinción entre naturaleza (interior) y sociedad (exterior). Pero como el amor natural consiste en la identificación con los demás, aun siendo un sentimiento innato, su aparición va de la mano con los primeros atisbos de sociabilidad.

Es la debilidad del hombre la que lo vuelve sociable: son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones hacia la humanidad, nada le deberíamos si no fuéramos hombres. Todo apego es un signo de insuficiencia: si cada uno de nosotros no tuviéramos ninguna necesidad de los demás, apenas pensaríamos en unirnos a ellos. Así, de nuestra enfermedad misma nace nuestra endeble dicha... No concibo que quien no ama nada pueda ser feliz.<sup>43</sup>

Los hombres se vinculan por sus pesares comunes. Imposible no admitir aquí un grado de dependencia. Y hasta una falta. Sin embargo, la sociabilidad misma se convierte de pronto en un refugio de la naturaleza. Los recursos se extreman, la debilidad, mientras no disponga de los otros para sus fines, nos acerca a ellos sin alejarnos de nosotros, de nuestra esfera, que entretanto, por medio de la representación buena, parece expandirse. Porque supone identificación con el otro, este paso ha debido darlo la imaginación, la misma que saca al hombre de la naturaleza. Pero lo saca, parece ahora, sin arrojarlo afuera. La naturaleza, en el hombre, permanecería refugiada en su corazón susceptible de piedad. La piedad, en este sentido, sería un suplemento de esa potencia suplementaria que es —a través de la imaginación— la (im)propia naturaleza. La imaginación se convierte simultáneamente en un suplemento que amenaza la naturaleza y la preserva. Una vez más: la naturaleza, amenazada por sí misma y custodiada por sí misma, no es identificable, escapa al principio de identidad, sólo se deja pensar al interior de la estructura de la suplementariedad.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 326-327.

Si la imaginación pierde su vínculo con el sentimiento moral, sólo queda esperar que se desboque. Envidiamos entonces la felicidad en lugar de compadecer la desgracia. No amamos al otro, quisiéramos arrebatarle aquello que nos hace miserables porque su falta la sentimos como privación. *El mal tiene la forma de la comparación y la preferencia, así en la pasión amorosa como en el amor propio.* Si la imaginación anticipa al sentimiento, es «menester —exhorta Rousseau— que el sentimiento encadene la imaginación».<sup>44</sup> Atada al sentimiento es como ella da pie a pasiones tiernas y afectuosas. Si se produce la separación, la salida hacia fuera depara el extravío de la naturaleza en cada uno. Como siempre, la correcta educación habrá de evitarlo: hay que animar en el joven adolescente

...los primeros movimientos de la naturaleza, desarrollarlo y sacarlo hacia sus semejantes; a lo cual añadido que importa mezclar a esos movimientos el menor interés personal posible; sobre todo nada de vanidad, nada de emulación, nada de gloria, nada de esos sentimientos que nos fuerzan a compararlos a los demás; porque esas comparaciones nunca se hacen sin alguna impresión de odio contra quienes nos disputan la preferencia, aunque sólo fuera en nuestra propia estima.<sup>45</sup>

Cuando deja de haber identificación piadosa con el otro, prolifera la comparación que distancia a cada uno de sí mismo en pos del valor que desea hacer suyo procurándose a expensas de los demás. Pero la naturaleza educadora, atenta a esta corrupción, ha tomado precauciones: «La imaginación nos pone en el lugar del miserable mucho más que en el del hombre feliz».<sup>46</sup> ¿Significa esto que padecemos sus pesares? Nada de eso: una economía natural rige a la piedad: «Para compadecer el mal de otro, hay conocerlo sin duda, pero no hay que sentirlo».<sup>47</sup> Conocerlo significa quizá haberlo sentido en uno, pero cuando se reconoce en otro, no se lo vuelve a sufrir en uno. «Sólo sufrimos cuando juzgamos que él sufre; no es en nosotros, es en él donde sufrimos».<sup>48</sup> La imaginación hace al hombre salir de sí mismo para mostrarle lo que tiene en común con los demás hombres. Pero la piedad que así se pone en funcionamiento no es aflictiva; todo lo contrario: «La piedad es dulce, porque al ponernos en el lugar del que sufre sentimos el placer, sin embargo, de no sufrir como él».<sup>49</sup> La piedad es un sentimiento relativo: sufrimos en el otro, nos identificamos con su sufrimiento, pero no lo sentimos sino virtualmente, lo lamentamos. Por eso dice Rousseau: «La piedad que tenemos del

---

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 324.

<sup>45</sup>*Ibid.*, p. 335.

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 327.

<sup>47</sup>*Ibid.*, p. 339.

<sup>48</sup>*Ibid.*, p. 329.

<sup>49</sup>*Ibid.*, p. 327.

mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que atribuimos a quienes lo sufren». <sup>50</sup> Y más adelante, refiriéndose a Emilio, su alumno:

Si el primer espectáculo que le sorprende es un objeto de tristeza, el primer repliegue sobre sí mismo es un sentimiento de placer. Al ver de cuántos males está exento, se siente más feliz de lo que pensaba ser. Comparte las penas de sus semejantes; mas esa acción de compartir es voluntaria y dulce. Disfruta a la vez de la piedad que tiene por sus males, y de la felicidad que lo exime de ellos; se siente en ese estado de fuerza que nos saca fuera de nosotros mismos, y nos hace llevar a otra parte la actividad superflua a nuestro bienestar. Para compadecer el mal de otro, hay que conocerlo sin duda, pero no hay que sentirlo. Cuando se ha sufrido, o cuando se teme sufrir, se compadece a los que sufren; pero mientras uno sufre, no se compadece más que a sí mismo. Mas si, sometidos todos a las miserias de la vida, ninguno concede a los demás sino la sensibilidad que no necesita para sí mismo en el momento, se sigue que la conmiseración debe ser un sentimiento muy dulce, puesto que declara a favor nuestro, y que, al contrario, un hombre duro es siempre desgraciado, puesto que el estado de su corazón no le deja ningún sobrante de sensibilidad que pueda ofrecer a las penas de otro. <sup>51</sup>

La salida hacia fuera que propicia la piedad —y restablece la fuerza y la abundancia— supone una reflexión que es a la vez un retorno dichoso al interior. La economía que mencionábamos es aquí evidente. La piedad es una suerte de excedente de las propias energías, dispuestas por eso a salir fuera. Pero la salida en cuestión es virtual, de ahí que pueda regularse la sensibilidad comprometida. Si la piedad consiste en una identificación, es claro por lo dicho aquí que esta no es absoluta: se halla lejos de perjudicar a quien se conduce. Por eso se trata de un «espectáculo», tal como si el piadoso fuese un espectador ante la escena que lo sobrecoge. ¿Pero cómo funciona aquí la identificación? De quien sufre, el espectador tiene una representación: no es en sí mismo, sino en el otro donde sufre, ese otro a quien siente *como si* fuera él porque los signos de dolor hacen reconocible una aflicción propia —conocida o temida— que acaba atribuyéndole, representándose a sí mismo en el lugar del otro. Los signos sirven a una representación que *revelaría* lo representado, el dolor ajeno. Pero ese dolor no es más que una atribución que opera únicamente a partir de la exposición de los signos. Lo representado, en otras palabras, ha sido el efecto de la representación, no su causa. Los signos manifiestos que hacen reconocible el sufrimiento ajeno podrían servirnos —tal como un actor se deja guiar por las expresiones que imita— para fingir la compasión, o incluso engañarnos, representándonos un dolor a su vez simulado, tal como el actor, también, conmueve al espectador mediante la representación de sentimientos que puede no sentir. El dolor representado es obra, en primer lugar, de su representación, su efecto en el espectador depende de una puesta en escena que facilite la

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 339.

atribución de verosimilitud por parte de éste para que se reconozca en ella. No hay inmediatez de lo representado. Toda representación supone un tiempo: no es la presencia, sino su falta lo que la representación a fin de cuentas escenifica. Y esto puede decirse de la percepción en general: tal como el dolor ajeno es un síntoma para el espectador, para la conciencia lo es el propio. En otras palabras, lo que capta la percepción es el signo, el representante de la cosa, jamás ella misma. Por mucha identificación que se consiga, el espectador no es testigo suyo inmediato. La causa es una conjetura elaborada a partir de sus efectos. Ella misma es por eso efecto de efectos, como si la realidad estuviera atravesada de parte a parte por una ficción.

Si la piedad supone reflexión y mediación, ¿cómo podríamos sancionar su verdad? ¿Cómo desconocer la ausencia de la prueba, un *lapsus* en el trabajo de la representación? Acaso no consista la verdad de lo representado más que en un verosímil. La brecha de la representación impide ir del signo a un significado unívoco que le sirva de causa, desde la representación hasta lo representado como aquello *presente* en la representación. En cambio, si creemos que el signo es un medio transparente servil al significado, un medio que se borra en cuanto vuelve a hacer presente, sin pérdida, lo que representa, entonces creemos, yendo del efecto a la causa, que entre sí los sentimientos pueden estar conectados unívocamente. ¿Olvidaremos por eso la metalepsis aquí implicada? Rousseau lo hace, se dé cuenta o no de su olvido. Los derechos de la naturaleza lo requieren, pero con ellos, también, la capacidad, el poder de controlar la arbitrariedad del signo en virtud, pero sobre todo en provecho, de la prioridad de una verdad subyacente a él, se llame naturaleza, ley o Dios.

Hay una representación del otro como aquel que sufre. Para que este cuadro nos conmueva, debe darse otra representación del propio sufrimiento, aquella que permite reconocer el sufrimiento ajeno. Esta representación es surtida por la memoria. Pero eso no es todo. La piedad es mayor cuanto mayor imaginación y memoria se atribuye al objeto de compasión.<sup>52</sup> Comprometidas la imaginación y la memoria, en la compasión no podemos dejar de observar el funcionamiento de un teatro. Sólo virtualmente tiene lugar la piedad. Su lugar tiene lugar fuera de lugar. Y pese a todo, Rousseau querría que la piedad no quedara expuesta al espacio de la representación donde la imaginación se desliga del sentimiento. Fuera de la naturaleza, Rousseau querría que perdurase la inmediatez de estos sentimientos morales. Pero es claro: en la piedad se trata siempre de una imagen, nunca de una

---

<sup>52</sup> «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... 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» (*Ibid.*, pp. 332-333). La piedad es común a los animales, pero no lo es la capacidad de imaginar el sufrimiento del otro como tal y menos la posibilidad que conecta el sufrimiento con la muerte.

presencia sensible. La posibilidad de que los hombres se comuniquen entre sí sus sentimientos está sometida al imperio del signo. Si la naturaleza, esa pretendida presencia sensible, no es en el hombre otra cosa que representación de la naturaleza, su falta, acusada en la misma representación, sólo se suple con el suplemento de presencia que prodiga la imaginación. No obstante, Rousseau defiende la posibilidad de que la imaginación reconozca lo mismo en el otro, reúna los corazones alrededor de un sentimiento compartido, vínculo íntimo de los hombres entre sí y con su madre naturaleza. Este es el papel que le cabe a la piedad. Para él no es en ella, sino en la pasión amorosa y el amor propio, donde hay pérdida y no restitución de lo representado en el representante. Ahí los hombres están fuera de sí, rindiendo la autenticidad de su naturaleza y el sentimiento de su propia existencia al afuera donde la representación, y no lo representado a través suyo, se hace valer. Es esta representación, opuesta a una representación que sería natural y transparente (en la que el representante se borra tras lo representado), la que permite que los niños aprendan a mentir antes que a sentir lo que dicen. Esto ocurre en las ciudades, donde la voz de la naturaleza, lo mismo que su acento, dan elocuente testimonio de su ausencia: la ausencia de un oído presto a sus lecciones, de un *cogito* sensible que testifique la verdad de sí en el sentimiento.

Les enseñáis desde hora tan temprana a disimular el sentimiento, les instruíis tan pronto en su lenguaje que hablando siempre en el mismo tono vuelven vuestras lecciones contra vosotros mismos, y no os dejan medio alguno de distinguir cuándo, dejando de mentir, empiezan a sentir lo que dicen.<sup>53</sup>

### **3.- La pasión del espectáculo**

Interesado en resguardar una interioridad de la naturaleza, Rousseau persiste en la distinción que separa el bien del mal para diferenciar la piedad tanto de la pasión amorosa como del amor propio. De hecho, en la pasión amorosa por él condenada, lo que encontramos son los rasgos del amor propio, y estos no son otros que aquellos que caracterizan el predominio de la exterioridad sobre la interioridad. La exterioridad, nuevamente, es ese exceso que extiende el deseo fuera del ámbito de las necesidades que conforman la naturaleza. El movimiento hacia ella, como hemos visto aquí antes, es el que sustrae al niño del alero materno, lo mismo que al hombre de la custodia natural.

Así pues, un niño está inclinado por naturaleza a la bienquerencia, porque ve que cuanto le rodea está destinado a ayudarlo, y de esa observación recibe el hábito de un sentimiento favorable a su especie; pero a medida que amplía sus relaciones, sus necesidades, sus dependencias activas o pasivas, se

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 328.

despierta el sentimiento de sus relaciones con otros y produce el de los deberes y las preferencias. Entonces el niño se vuelve imperioso, celoso, engañador, vindicativo... El amor de sí, que sólo nos afecta a nosotros, se contenta cuando nuestras verdaderas necesidades son satisfechas; pero el amor propio, que se compara, nunca está contento y no podría estarlo, porque ese sentimiento, al preferirnos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual es imposible. Así es como las pasiones suaves y afectuosas nacen del amor de sí, y como las pasiones rencorosas e irascibles nacen del amor propio. De esta forma, lo que hace al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los demás; lo que le hace esencialmente malo es tener muchas necesidades y atenerse mucho a la opinión.<sup>54</sup>

Estar o no contento con lo que le rodea hace la diferencia entre el niño piadoso, que manifiesta un sentimiento favorable a su especie, y el niño que quiere más, que se compara y busca la preferencia en perjuicio de los otros y de la propia especie. El apego amoroso de la piedad jamás excede la esfera del sentimiento al que la imaginación permanece atada. Excedido este perímetro natural, el amplio espectro de las relaciones con los demás puede fácilmente extraviar a quien, poniendo ahí sus oídos, espera recibir la aprobación y los halagos que en vano buscaría en sí mismo. La opinión sustituye la voz de la naturaleza y vuelve imperiosa, al modo de una dominación esclavizante, la preferencia que otorgan los demás. Este señorío de la opinión sobre el hombre no es inherente sólo a la preferencia que alguien se arroga sobre otros, también lo es a la preferencia que se concede. Esta, la pasión amorosa, se encuentra igualmente regida por esa exterioridad que manifiesta la opinión.

La preferencia que uno concede, quiere obtenerla; el amor debe ser recíproco. Para ser amado, hay que hacerse amable; para ser preferido, hay que hacerse más amable que otro, más amable que cualquier otro, al menos a ojos del objeto amado. De ahí las primeras miradas sobre nuestros semejantes, de ahí las primeras comparaciones con ellos; de ahí la emulación, las rivalidades, la envidia... Veo que del seno de tantas pasiones diversas la opinión eleva un trono inquebrantable, y que los estúpidos mortales sometidos a su imperio no fundan su propia existencia sino sobre los juicios ajenos. Ampliad estas ideas y veréis de dónde le viene a nuestro amor propio la forma que creíamos natural en él, y cómo el amor de sí, dejando de ser un sentimiento absoluto, se vuelve orgullo en las grandes almas, vanidad en las pequeñas, y en todas se nutre sin cesar a expensas del prójimo. Al no tener la especie de estas pasiones su germen en el corazón de los niños, no puede nacer allí por sí misma; sólo nosotros la llevamos a él, y nunca arraiga sino por culpa nuestra; mas no es así como ocurre en el corazón del joven: sea lo que fuere lo que podamos hacer, nacerán allí a pesar nuestro... Las instrucciones de la naturaleza son tardías y lentas, las de los hombres casi siempre son prematuras. En el primer caso, los sentidos despiertan la imaginación; en el segundo, la imaginación despierta los sentidos; les da una actividad precoz que no puede dejar de enervar, de debilitar primero a los individuos; luego, a la especie misma.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 315. Mucho más atrás en el *Emilio*, Rousseau había sentenciado: «el dominio despierta y halaga el amor propio, y el hábito lo fortifica: la fantasía sucede así a la necesidad, y empiezan a echar raíces los prejuicios de la opinión» (*Ibid.*, p. 87). En la página siguiente denunciaba a la fantasía porque «no procede de la naturaleza».

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 317-318.

Así como la vida natural se distingue de la vida social por el gregarismo y la dependencia que da su forma a ésta, la pasión amorosa, que en el joven pasa a ser inevitable al menos en cierto grado, diferencia a este del niño porque lo vuelca y ata a la opinión de los demás. El paso del niño al joven, en los dos sexos, consiste en la propensión amorosa que estos comienzan a sentir entre sí, a la vez que en la competencia que supone conseguir el favor de quien se ha preferido. El celo, que se encuentra también a la base del amor propio porque procede igualmente de la comparación, es la marca de este paso que compromete el incremento de un interés particular lapidario para el interés común. Consciente de los peligros subyacentes aquí, Rousseau no describe este movimiento sin ir vigilando muy de cerca su evolución. Pese a ser inevitable, la salida del joven fuera de la naturaleza puede ser una salida de la naturaleza misma, una expansión suya para nada equivalente a la gravitación de la opinión sobre la *cordura* reinante en el fuero interno, donde las pasiones, al no estar sometidas a las demandas de ese exterior, saben complacerse. Los sentidos, al no quedar sujetos a la imaginación desprendida del sentimiento como un signo emancipado de su sentido, tenderán a un objeto presente en el que contentarse sin que el verdadero goce les sea hurtado por el insaciable amor propio y la codiciosa pasión sexual. Esta presencia mantenida en el exterior *como* interior, ¿no nos recuerda la contención que la sabia y afectuosa madre impone para que el niño se mantenga bajo su alero? ¿Se da en Rousseau una salida al mundo que no sea custodiada siempre por esta expansiva interioridad, cuyo valor de presencia remite siempre a la naturaleza, la madre, el suplemento “esencial”?<sup>56</sup>

La presencia a la que debe remitir el deseo es la naturaleza, la inmediatez entre deseo y satisfacción. En salvaguarda de sus intereses, lo primero que hacer, lo más importante para cautelar los estrechos márgenes de la esfera propia donde naturaleza y hombre permanecen compenetrados, consiste en privar al joven del trato asiduo con las demás personas: «Quien desea pocas cosas con pocas personas se relaciona».<sup>57</sup> La soledad es el medio de conservación que ofrece al joven la naturaleza en contraposición a la ciudad, lo mismo que la patria, como esfera pública donde reina el interés común, protege al ciudadano de la contaminación a la que él y las costumbres que lo sostienen están expuestos cuando su fronteras son franqueadas por las perniciosas influencias que no proceden de sí. Dando lectura a un texto donde estos elementos se dan cita, examinaremos a continuación los

---

<sup>56</sup> En las *Confesiones*, madame de Warens salva al joven Rousseau de la pasión amorosa hacia cuyo imperio estaba siendo atraído tanto por su imaginación como por el impetuoso ardor de algunas mujeres mayores. Warens, la «mamá» sustituta a quien Rousseau «quería demasiado para codiciarla», detiene estos influjos del exterior con palabras que «hablaban más a mi corazón que a mis sentidos». Más aun: deliberadamente, y dando curso al mismo afán protectorio, se convierte en el objeto de instrucción sexual capaz de poner a su discípulo «a cubierto de toda tentación» (*op. cit.*, vol. I, pp. 5, 124 y 235). De la mayor importancia deberá sernos el «incesto» que Rousseau comenta haber sentido entonces (*Ibid.*, p. 235).

<sup>57</sup> *Emilio*, p. 349.

diversos motivos que emergen al confrontar la preservación del interior con la pasión amorosa, particularmente amenazante porque, como veremos, procede desde dentro o acusa un exterior en el interior. La mujer y la madre, veremos entonces, volverán a rivalizar.

En marzo de 1758, y no sin apremio, Rousseau escribe una carta abierta destinada a contradecir el artículo con que d'Alembert había promovido la iniciativa de establecer un teatro en Ginebra.<sup>58</sup> Esta obra polémica, en la que el ginebrino toma una posición inflexible frente a las pretensiones de la gran ciudad por expandir su índole, no es otra cosa, desde las fortificaciones fronterizas de la patria amenazada, que un combate en resguardo de un interior, Ginebra, repentinamente expuesto al influjo del exterior, París. Las parejas oposicionales que estructuran el texto siguen sin tregua esta lógica: ciudad pequeña/gran ciudad, deber/pasión amorosa, libertad/esclavitud, aire libre/encierro, activo/pasivo, trabajo/ocio, patria/espectáculo, hombre/mujer, etc. A partir de la primera de estas oposiciones, faro de las demás, vemos agruparse tópicos que ya nos son conocidos. La vehemencia, en cambio, sólo puede recordarnos al primer *Discurso*.

En una gran ciudad llena de gente intrigante y desocupada, sin religión ni principios y cuya imaginación está depravada por el ocio, la galantería, el gusto al placer y las grandes necesidades, no engendra sino monstruos y no inspira sino fechorías. En una gran ciudad, donde ni las costumbres ni el honor significan nada, porque cada cual, ocultando su conducta a los ojos de los demás, se muestra sólo por su crédito y sólo por su riqueza es estimado...<sup>59</sup>

Mostrarse en la gran ciudad es cosa estratégica si se debe homenaje a una necesidad exterior: la sociedad, su opinión, para cuya complacencia se exhiben credenciales antes que conductas. En ella, nada revela un interior, los actos no responden a costumbres arraigadas, sino a cálculos que deciden el disfraz conveniente. ¿Cómo podría conciliarse este espectáculo, el imperio de las apariencias, con un interior vivo? Antes bien, ese interior debe estar muerto. No ha de existir. Y el teatro, como la escritura, estará allí para suplirlo.

...imaginemos, finalmente, a nuestra ciudad en la situación que usted dice, esto es, que teniendo costumbres y espectáculos, reuniera las ventajas de unas y otros, ventajas por lo demás poco compatibles a mi entender, pues, consistiendo la de los espectáculos únicamente en suplir a las costumbres, es nula en todos los sitios donde éstas existen.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Aparecido ese mismo año, el artículo de d'Alembert debía cubrir para la *Encyclopedie* todo lo concerniente a la ciudad de Ginebra. Con este motivo se hospedó su autor en la finca que Voltaire habitaba en las cercanías de dicha ciudad. Sin embargo, el artículo resultante no se ocupa del semblante de Ginebra sin servir de medio de difusión a los intereses de Voltaire por establecer en este reducto calvinista un teatro estable. Tanto pronto lo lee, Rousseau escribe su *Lettre à M. d'Alembert*, en tan sólo tres semanas, logrando publicarla en el transcurso de ese año.

<sup>59</sup> *Carta a d'Alembert sobre los espectáculos*, ed. cit., pp. 72-3

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 122.



Sólo donde las costumbres son débiles puede el teatro suplirlas. Porque guardan relación con el interior activo, ellas, al igual que los principios y la religión, son emanaciones de la naturaleza. En ella lo público es la luz natural que enseña al hombre tal cual es, situación que varía considerablemente cuando la ausencia del influjo natural, como ocurre en la gran ciudad, somete lo público al cálculo que merece toda exhibición. Desierto, el interior de cada uno es suplido por los efectos escénicos que convierten lo público en un escaparate, el escenario donde prevalece el signo, su arbitrio y mendacidad, por sobre la transparente verdad del significado a cuyo servicio *debía* él estar. Esta suplantación del interior por el exterior implica la pérdida de la íntima unidad que liga tanto a la población con sus antepasados como a cada uno consigo mismo. Distante de la naturaleza, el hombre se fía de la *fuerza artificial* de la opinión: si la gran ciudad es un desierto, todo debe proceder de ella. La imitación es entonces la copia superficial de un origen ausente, el espectáculo contrapuesto a las costumbres, una réplica de modelos extranjeros. Las tradiciones son a la naturaleza lo que ésta es al origen, ese interior fecundo del que procede la vida o, incluso —porque es innato— el ingenio.

En una pequeña ciudad se encuentra, salvando las proporciones, menos actividad sin duda que en una capital, dado que las pasiones son menos intensas y las necesidades menos acuciantes, pero sí más ideas originales, ...porque en ellas se es menos imitador, pues, al tener pocos modelos, cada uno saca más de sí mismo y pone más de lo suyo en todo lo que hace; porque el ingenio humano, menos extendido y ahogado entre las opiniones vulgares, se elabora y fermenta mejor en la tranquila soledad...<sup>61</sup>

Si la gran ciudad obtiene su carácter de la teatralidad a la que responden sus costumbres postizas, el teatro es en ella el germen que hace crecer el exterior sobre la devastación del interior. Su pernicioso influjo da pábulo para que en la sociedad, a imagen de lo que se representa en él, se produzca o fomente la inversión de las relaciones naturales. Nuevas costumbres sustituyen las antiguas, sustituyen incluso el valor de lo antiguo. La imitación teatral se convierte de pronto en referente. La sociedad, que no es a imagen de sí misma, es en sí misma espectáculo, la imitación de una imitación.

¿Quién podrá dudar de que la costumbre de ver siempre en los viejos a los personajes odiosos del teatro no ayuda a que se los rechace en la sociedad, y que al acostumbrarse a confundir a cuantos se ven por la calle con los viejos chochos y los gerontes de la comedia no se los desprecie a todos por igual? Observe en una asamblea de París el aire de suficiencia y vanidad, el tono firme y cortante de una

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 74-75. Las «ideas originales» ratifican la vigencia del origen del lado de la naturaleza. Consecuentemente, la imitación es aquí derivación y degradación, lógica que ya vimos operando en la oposición jerarquizada que divide al signo gráfico de la voz.

desvergonzada juventud, mientras los ancianos, temerosos y modestos, o no se atreven a abrir la boca o apenas si se los escucha. ¿Se ve algo parecido en provincias y en los lugares donde no hay espectáculos? Y en toda la Tierra, salvo en las grandes ciudades, ¿no imprimen siempre respeto una cabeza cana y unos cabellos blancos? Se me dirá que en París los viejos contribuyen a hacerse despreciables al renunciar a la compostura que les conviene adoptando indecentemente los atavíos y modales de la juventud, y, al hacerse los galanos a su ejemplo, es muy sencillo que se la prefiera en su oficio; pero es todo lo contrario: por no tener otro medio de que se los aguante, se ven obligados a recurrir a ése, y prefieren verse soportados por sus ridiculeces a no serlo de ningún modo.<sup>62</sup>

Los viejos tienen que hacer la pantomima. El omnímodo imperio del teatro los ha convertido en actores fuera de escena. La escena teatral se expande a la calle. Efecto de esto, lo público –la asamblea de París– deja de tener centro en sí mismo y queda sometido a la autoridad del teatro. Pero ¿qué triunfa con él? ¿Es el teatro, de hecho, una autoridad? La teoría del espectáculo teatral que Rousseau postula intenta desacreditar la opinión que le adjudica a este un efecto benéfico sobre las costumbres, como si fuera capaz de incentivar la virtud porque la representa. Hallándose sometido al gusto del público del que depende para sobrevivir, el teatro se esmera en complacer antes que en instruir. Lo público pierde la autoridad que le brinda el deber al que se supeditan los ciudadanos para quedar convertido en público espectador al que deleitar. Siendo la «primera regla de su arte [el arte del teatro], base de todas las demás, ...la de triunfar»,<sup>63</sup> ¿qué más ajustado a este propósito que favorecer las inclinaciones del público? La obra teatral no crea nada, más bien imita, para halagar, lo que ya se encuentra en el corazón de los espectadores. El autor no escoge las pasiones que quiere hacer amar, sino las que el público ya ama. De este modo, resulta que el efecto general del teatro es «aumentar las inclinaciones naturales y dar nuevos bríos a todas las pasiones».<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 62-63

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 27. En su libro *Historia y crítica de la opinión pública* (ed. cit.), Habermas muestra que la esfera de la Öffentlichkeit (lo público) se formó, en Alemania, cuando surgió este sustantivo, hacia el siglo XVIII, por derivación del adjetivo (público), más antiguo, usado por los griegos. La Öffentlichkeit pertenece a la sociedad burguesa, que en esta época se asentó como ámbito del tráfico mercantil y del trabajo social según sus propias leyes. A diferencia de la escenificación agonial griega, esta publicidad no constituía una esfera de la comunicación política ni el reino de la libertad donde todo se manifiesta tal como es, y se hace a todos visible. Para Habermas, el sentido específicamente moderno de lo público surgió cuando la sociedad acabó por separarse del Estado. Con la Reforma, la llamada libertad religiosa garantizó históricamente la primera esfera de autonomía privada. Los elementos del estamento artesanal evolucionaron en corporaciones urbanas que, diferenciadas de las rurales, constituyeron el genuino ámbito de la autonomía privada, contrapuesta al Estado. Desde entonces, el público se hizo portador de otra publicidad que nada en común tenía ya con el tipo de publicidad representativa que, hasta no hacía mucho, se había concentrado en los salones de palacio. Este público era privado. Esto porque, si bien lo público quedó circunscrito al poder estatal, el sistema impositivo del Estado, que para entonces le daba a éste su fisonomía, satisfacía eficazmente la demanda de capital del tráfico capitalista. Con ello, «[l]a actividad económica privada ha de orientarse de acuerdo con un tráfico mercantil sometido a directivas y supervisiones de carácter público; las condiciones económicas bajo las que ahora se realiza están emplazadas fuera de los confines del propio hogar; por vez primera son de interés general» (*op. cit.*, p. 57). Las conclusiones resultantes, que ya había extraído H. Arendt (cfr. *La condición humana*), implican que las actividades que sirven al mantenimiento de la vida configuran desde entonces el espacio público. La economía moderna trasciende la esfera del hogar, adonde los griegos la habían relegado, y pasa a ocupar la plaza. Esta amplitud de la economía es la ubicuidad del mercado. Lo público se convierte entonces en público consumidor. Tendremos oportunidad de retomar esta línea argumentativa precisamente a propósito del papel que en esto le cabe al teatro, cuestión que inquieta a Rousseau especialmente.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

La escena, por lo general, es un cuadro de pasiones humanas cuyo original se encuentra en todos los corazones; pero, si el pintor no tuviera el cuidado de halagarlas, los espectadores se cansarían enseguida y no querrían volver a verse en un aspecto que les obligara a desprenderse a sí mismos.<sup>65</sup>

Aunque la piedad está lejos de ser una pasión seductora, quienes defienden el teatro pretenden que su representación la incentive. Afanado en producir un quiebre con la teoría del teatro que defienden sus rivales, Rousseau enfatiza que la imitación nunca es previa a lo imitado. Estando la piedad en el corazón de todos los hombres antes que en sus reproducciones, su representación llega a emocionar a los espectadores sólo porque halaga un «sentimiento puro» preexistente, nunca porque lo suscita. Por carecer de la suficiente inmediatez, el arte es un producto de segundo orden en comparación con la piedad que representa. En auxilio de un sentimiento natural que los promovedores del teatro quieren mostrar como una dotación cultural, Rousseau le niega al teatro la función instructiva que ellos quieren atribuirle: «Si la belleza de la virtud fuera obra del arte, hace tiempo que la habría desfigurado... La fuente del interés que nos liga al bien y nos inspira aversión al mal está en nosotros y no en las obras de teatro».<sup>66</sup> El teatro hace las veces de la opinión: en la medida que el influjo interior (las costumbres o la piedad) disminuye, el exterior aumenta. ¿En qué relaciones se encuentra el teatro con aquello que representa? ¿Ha sustituido el origen? ¿Lo ha incluso suplantado?

Al igual que en el caso de las lenguas afectadas por la preponderancia del signo gráfico, aquí Rousseau no titubea. La inversión de la prioridad originaria de lo representado sobre su representante se vuelve patente en la discordancia que separa al acto virtuoso emanado del corazón del que emana del teatro. En nombre de la naturaleza y en oposición al artificio, Rousseau defiende, una vez más, la prioridad de lo representado sobre la representación. Aunque la *mimesis* es buena cuando posibilita el reconocimiento de lo representado dentro del representante, también es mala al suponer una *técnica de imitación* que es, como vimos a propósito de la distinción entre los acentos ortográficos y los orales, una sustitución de lo vivo por lo muerto. Esto, como suele ocurrir con la representación, tiene consecuencias políticas.

Toda la falsa interioridad que la sociedad gusta de exhibir sin sentirla, vuelve innecesario el acto virtuoso efectivo. Entonces basta con *parecer* virtuoso porque no hace falta *serlo*. Estando la virtud natural en el hombre moderno extinguida, su representación no es, como el acento en la lengua griega, la expresión de un sentimiento vigoroso, presto a la acción. Pero lo sería si la piedad en el

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

corazón no estuviera, como ocurre en el hombre moderno, exánime. No existiendo casi un interior respecto del cual sea el teatro su representación, *el interior mismo se vuelve un simulacro*. En estas condiciones, ¿qué fuerza natural puede sustentar a la gravosa virtud cuando el interés particular lo decide todo? ¿Quién puede refrenar este interés, derivado de las pasiones excitadas? Dos pasajes, en suma bastante largos, nos enteran del hipócrita desdoblamiento que hace al moderno, para Rousseau, digno de una cruda ironía.

El corazón del hombre es siempre recto en todo lo que no le afecta personalmente. En las disputas en las que somos meros espectadores, enseguida tomamos partido por la justicia, y no hay acto de maldad que, en tanto en cuanto no le saquemos algún provecho, no nos provoque una viva indignación; pero, cuando se mete el interés por medio, nuestros sentimientos se corrompen al punto y sólo entonces preferimos el mal útil al bien que nos hace amar la naturaleza.<sup>67</sup>

Si, como observa Diógenes Laercio, el corazón se conmueve más fácilmente ante los males fingidos que ante los verdaderos, si las imitaciones teatrales nos arrancan a veces más llantos de los que provocaría la propia presencia de los objetos imitados, no es tanto, según piensa el abate Du Bos, por la debilidad de las emociones, que no llegan a doler, como por su pureza y carencia de inquietud hacia nosotros mismos. Llorando ante esas ficciones, satisfacemos todos los derechos de la humanidad sin tener que poner nada más del nuestro, mientras que los desgraciados de verdad nos exigirían cuidados, alivios, consuelos y desvelos que podrían ligarnos a sus penas, o que al menos costarían algo a nuestra indolencia, y sin los que estamos muy a gusto. Diríase que se nos encoge el corazón por miedo a conmoverse a nuestra costa. En el fondo, cuando un hombre va a admirar bellas gestas en fábulas y a llorar desgracias imaginarias, ¿qué se le puede pedir? ¿No está contento de sí mismo? ¿No se felicita por su buen espíritu? ¿No ha saldado su deuda con la virtud mediante el homenaje que acaba de rendirle? ¿Qué más queríamos que hiciese, que la pusiese en práctica? Para eso no tiene papel; no es comediante.<sup>68</sup>

Esta economía no es la misma que la de la piedad, aquella que regía la representación *en* la piedad y no, como aquí, *de* la piedad. Si al eximirnos del mal que aqueja a los otros, la piedad natural nos hacía grato su auxilio, ahora, mientras prima la representación que no hace presente a través suyo este sentimiento natural, se suma a la debilidad de los hombres la del representante. El espectador teatral *requiere* de la técnica representativa para sentir la piedad. Para llevarla a la obra, luego, esta técnica no sirve de nada; todo lo contrario. Una *economía racional* extiende la precaución de la *economía natural* al punto de ahorrarse cualquier costo. La sociedad del espectáculo, aumentando el espesor de la representación, suplanta al sentimiento natural y le arrebató su rasgo activo, el empuje que la pasión amorosa convierte, a su provecho, en furor. ¿Quiere decir esto que en la piedad no hay representación alguna? Si la política de la naturaleza, a despecho de cualquier mediación, exige para la

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

piEDAD presencia absoluta, entonces, de tomar parte en ella, la representación debe ser buena, debe guardar proximidad y obediencia con lo representado. En cambio, si la representación no sirve a esta política, su trabajo se acusa y condena, particularmente su soporte técnico. Esta política, ya lo sabemos, responde a una disputa. Empleada en el teatro, la representación sirve a las emociones que administra la razón; ahí es ella un sustituto de lo vivo que, lejos de activar la piedad, encubre su cadáver. El espectáculo moderno confluye con esta otra política, la moderna, en la desaparición de los ciudadanos activos y la asunción del hombre doble, ni ciudadano ni hombre natural. Esta deficitaria simultaneidad da lugar al comediante, al imperio de la representación en el hombre.

El teatro moderno suprime la acción potenciando la re-acción. La piedad es en él un producto diseñado para obtener aplausos, para consagrar sentimientos ficticios a costa de los sentimientos verdaderos, únicos capaces de movilizar a los hombres para beneficio colectivo. «¿No sería más de desear que nuestros sublimes autores se dignasen bajar un poco de su continua elevación y nos conmovieran alguna vez con la simple humanidad doliente, no sea que, por no sentir piedad más que hacia nuestros desgraciados héroes, acabemos no sintiéndola jamás por nadie?»<sup>69</sup> Rousseau no está en contra de una representación que despierte la piedad efectiva. Pero en el escenario moderno, si alguna cabida tiene la piedad, sólo se justifica para regocijar a los espectadores haciéndosela sentir. En cambio, de encontrar su valía en la calle harían falta actos, no comedia; hombres o ciudadanos, no actores.

Ved, pues, poco más o menos para lo que valen tan grandes sentimientos y todos esos brillantes principios alabados con tanto énfasis: para relegarlos eternamente al escenario y para mostrarnos la virtud como una actuación teatral, apta para divertir al público, pero que sería una locura querer trasladar seriamente a la sociedad. Así, la impresión más ventajosa de las mejores tragedias consiste en reducir a unos cuantos sentimientos pasajeros, estériles y sin consecuencias, todos los deberes de la vida humana, más o menos como esa gente educada que cree haber hecho un acto [...] de caridad diciendo al pobre «que Dios le ampare».<sup>70</sup>

¿No está Rousseau, por enésima vez, dando testimonio de la ausencia de la patria, el manantial de esa piedad que es, como lo ha dicho él mismo, fuente de la virtud natural? Si pensamos lo público como un ámbito de armonía y concordia entre ciudadanos que deponen sus intereses en provecho de uno mayor, aun si les cuesta caro, concluimos que su efectiva posibilidad no va de la mano con un auge teatral que recree a los espectadores en sentimientos morales que les dispensen cualquier

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 32.

diligencia en beneficio ajeno. De expresarse en actos, la piedad comprometería una conformación política distinta a la de la sociedad moderna. Pero mientras la piedad no concurra al espacio público que los teatros han sustituido, ese espacio estará dominado por la exclusiva excitación de las inclinaciones naturales, extraviadas respecto de su moderación natural.

Con todo, las intenciones, quejas o lamentos de Rousseau, no deben ocultarnos su proceder textual. Efectiva o no, la piedad, para ser despertada, supone ciertos recursos teatrales. Rousseau no lo niega. En otra parte, incluso lo declara. El discurso del infortunado, la oportunidad de expresar con acentos el dolor que lo embarga, nos golpea más eficazmente que el objeto mismo. La imagen, dice Rousseau en el *Ensayo*, es menos poderosa que los sonidos para inflamar las pasiones:

La impresión sucesiva del discurso, que golpea con violencia, nos produce una emoción distinta a la de la presencia del objeto mismo, que abarcamos con una sola mirada. Supongamos una situación de dolor perfectamente conocida: al ver a la persona afligida difícilmente nos conmoveremos hasta llorar, pero démosle el tiempo de decir todo lo que siente, y pronto estaremos anegados en lágrimas. Sólo así logran su efecto las escenas de tragedia.\* ...Las pasiones tienen sus gestos, pero también tienen sus acentos, y esos acentos que nos hacen estremecer, esos acentos a los cuales no se les puede hurtar su órgano, penetran por él hasta el fondo del corazón, y a pesar nuestro llevan a él los movimientos que los producen, haciéndonos sentir lo que escuchamos. Concluyamos diciendo que los signos visuales hacen más exacta la imitación, pero que el interés se excita mejor por medio de los sonidos.<sup>71</sup>

Las técnicas miméticas parecen requisito para suscitar la piedad, dentro o fuera del teatro. Sin su representante, el objeto mismo no sería nada. Como declara Derrida: «No es la presencia misma del objeto quien nos conmueve, sino su signo fónico».<sup>72</sup> He aquí una suplementariedad que reemplaza a la presencia misma del objeto, desaparecida detrás del signo sonoro que la sustituye. La palabra, aunque le pese a Rousseau, implica un componente ficticio que «penetra hasta el fondo del corazón». El signo verbal puede interiorizar el fenómeno, hacerlo sensible a partir de una ficción o, indiferentemente, de una mentira.<sup>73</sup> Debemos pues admitir que la afectación que suscita la *mimesis* es provocada por el signo, no por el sentimiento verdadero del que se es espectador. ¿Se castiga por eso al lenguaje y su

---

\* En otro lugar he dicho por qué nos afectan más las desgracias fingidas que las verdaderas. Solloza durante la representación de una tragedia quien no ha sentido nunca compasión por ningún desgraciado. La invención del teatro es admirable para enorgullecer nuestro amor propio de todas las virtudes de que carecemos [nota de Rousseau].

<sup>71</sup> *Op. cit.*, cap. I, pp. 13-14.

<sup>72</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 303.

<sup>73</sup> Sirviéndose de la representación, Rousseau espera poder distinguir la verdad de la mentira. Por eso es que hay una representación buena, honesta, fundada en el sentimiento natural, distinta de otra secundaria, artificiosa y falsa. Como signo cautivo del sentimiento, el acento debía declarar la verdad: «Les enseñáis desde hora tan temprana a disimular el sentimiento, les instruí tan pronto en su lenguaje que hablando siempre en el mismo tono vuelven vuestras lecciones contra vosotros mismos, y no os dejan medio alguno de distinguir cuándo, dejando de mentir, empiezan a sentir lo que dicen» (*Loc. cit.*, p. ). Contra la mentira y la mendacidad social, contra la permanente posibilidad del engaño, la obra entera de Rousseau funciona como una representación o teatro de la naturaleza. Rousseau es su portavoz, su representante.

eficacia representativa, tan sumisa pero tan rebelde a la verdad? Ya vimos que no, o no del todo, incluso a pesar de que es una imitación *en apariencia* más defectuosa que la imagen. Lo reconozca o no, Rousseau está empeñado siempre en rescatar una representación buena, aquella que preserva el sentimiento natural que suple. La palabra puede diferir la presencia del sentimiento, pero también puede –así lo querría Rousseau– hacer presente el sentimiento verdadero, un fondo de presencia inalterable que da su validez a un *cogito* sensible: la presencia a sí en el sentimiento de la propia existencia o, igualmente, la presencia a sí del pueblo congregado ante sí mismo, como era el caso de los griegos, al final del *Ensayo*, merced a su lengua.

La representación, para Rousseau, supondría una presencia previa. A fin de reintegrarla, se fía de un suplemento de presencia. Se fía de la presencia aun cuando se ampara en los medios que suplen su falta. Aunque critica a la representación, desarrolla su pensamiento al interior de sus límites. Es como decíamos: en la representación buena o natural, el representante tornaría presente lo re-presentado sin separarse nunca de él. Distinto caso, en la representación moderna el signo se emancipa. Incitando la pasión amorosa y el amor propio, el teatro moderno saca de sí a los hombres, quienes ya no encuentran asidero en sí mismos o en una comunidad a la que pertenecer. Desde entonces, estos habitantes de la gran ciudad no sólo habitan un mundo como representación. Ellos mismos se convierten en una.

En el *Emilio*, no siendo la naturaleza una tutora adecuada al fin de preparar al joven para la sociedad, serán los buenos libros de historia los que provean esta lección. Dichos libros, se apresura a decir Rousseau, no son los de los historiadores modernos, que están «sólo atentos a brillar». Los antiguos, en particular Plutarco, pintan a los hombres en las bagatelas que los modernos se cuidan de encubrir o adornar para «mostrar a los hombres siempre representando, [razón por la cual] no se los reconoce más en nuestros libros que en nuestros teatros». Los hombres modernos, por esta razón, deben ser retirados de la esfera de acción del joven alumno. Si se lo acostumbra al «espectáculo del vicio», pronto «se dirá que si el hombre es así, él no debe querer ser de otro modo».<sup>74</sup> El libro, tan vilipendiado por diferir el presente de sí mismo aguijoneando la superflua imaginación, obtiene de súbito –una vez más– el crédito que se le niega a la representación moderna.

Para... poner el corazón humano a su alcance sin correr el riesgo de estropear el suyo, yo querría mostrarle los hombres de lejos, mostrárselos en otros tiempos o en otros lugares, de suerte que pudiera ver la escena sin actuar nunca en ella. He aquí el momento de la historia: *por ella leerá en los*

---

<sup>74</sup> *Op. cit.*, pp. 354, 357, 351 y 361.

*corazones* sin las lecciones de la filosofía; por ella los verá, simple espectador, sin interés ni pasión, como su juez, no como su cómplice ni como su acusador.<sup>75</sup>

He aquí, como en el teatro de la piedad, una representación buena. A través de la lectura de los signos gráficos, ni más ni menos, el joven llegará directo al corazón de los hombres, «sin interés ni pasión». La representación sirve siempre a los propósitos de Rousseau si en ella, como hemos venido sosteniendo, remite el signo a su significado, algo que no sucede en la representación moderna porque la catastrófica autonomía del signo, capaz ella misma de convertir la realidad en un teatro, representa lo que no se siente. Para calmar en su corazón las funestas pasiones a que lo conduce el amor propio, Emilio sólo entrará en este teatro como lo haría un hábil descubridor, aquel que sabe ir del signo al significado, que sabe leer en los signos ese fondo de significación que es el sentimiento auténtico, más allá de las máscaras con que se presentan hombres y mujeres en sociedad. Irá, pues, *por detrás* del teatro del mundo, atravesará las bambalinas para pillar por asalto el artificio técnico de la representación, «viendo a los actores ponerse y quitarse los trajes, y contando las cuerdas y las poleas cuyo grosero prestigio engaña los ojos de los espectadores».<sup>76</sup>

#### 4.- La mujer y el teatro

La gran ciudad, en contraste con la pequeña, la patria y la naturaleza, es, como lo hemos dicho antes, un fuera-de-lugar. Este es el caso cuando prevalece la mala representación, cuyo efecto se deja sentir en ella de un modo generalizado. A falta de un interior que se contenga a sí mismo, la abundancia de los simulacros que encubren la (ausencia de la) naturaleza, conmociona todo el orden político. Para que esta afirmación no resulte abusiva, será menester que retomemos la lectura de la *Carta*.

Si hace falta una autoridad que, en nombre de las costumbres, imprima una resistencia a las pasiones cuando estas son atraídas hacia el vicio, el mayor corruptor al que dicha fuerza debe oponerse es el teatro, que las anima con fruición. La causa ya la enunciamos: lo suyo es complacer. De las distintas facetas humanas que representa, la astucia es la que saca más aplausos. La virtud, reconocida su ineficacia para captar la atención y el gusto del público, debe por eso quedar en ridículo. Esto ha hecho por casi un siglo el teatro de Molière. Transcurrida su época, las pasiones relativas a la «auténtica comicidad» han dado paso, tanto en la comedia como en la tragedia francesas, al imperio de una pasión de atractivo irresistible: el amor. Puesto a dilucidar su influjo en el público, Rousseau

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 352. Las cursivas son nuestras.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 359. Las cursivas son nuestras.



inicia una digresión que lo conduce a la mujer. La extensión de este tema, injustificada en apariencia, obedecería con todo rigor a la intención de reponer la prioridad de lo natural sobre lo artificial. En contra de algo así como el desmadre de la economía y la política naturales, la solicitud que acapara la mujer demuestra el rol clave que ella juega en la conexión entre teatro y mercado. Ninguna autoridad o ley interior regirá las pasiones cuando la mujer dé el paso fatal fuera de la naturaleza, que aquí es también un paso fuera de la política que se mantiene atada a ella. Desde entonces, la primera perversión del dominio natural, aquella que está a la base de todas las demás, toca de muerte al orden político. Pero la mujer, la responsable, no lo habrá sido sin la influencia del teatro, que vulnera la frontera divisoria entre la esfera del sexo y la esfera política, entre cierta esclavitud y la libertad.

El amor es el reino de la mujer. Ellas son quienes necesariamente imponen en él la ley, porque, según el orden natural, la resistencia les pertenece, ya que los hombres no pueden vencerlas sin perder su libertad. Así pues, un efecto natural de tales obras es el de extender el imperio del sexo, de convertir a las mujeres y jóvenes en preceptoras del público y el de darles sobre los espectadores el mismo poder que tienen sobre sus amantes.<sup>77</sup>

La depravación no acontece con el dominio que el amor concede a la mujer. Este es natural: allí el hombre se subordina naturalmente a la ley de quien ha conquistado. Toma a la mujer, pero sólo porque ella se lo permite. Hasta aquí todo ocurre según la naturaleza, pues ella ha hecho a la mujer más resistente al impulso que atrae entre sí a los sexos. La mujer natural es reservada, su virtud es la reserva. Pero este imperio, mediante el teatro moderno, se subvierte y extiende *fuera* del espacio que le es propio a ella. Efecto de esta depravación inducida por el teatro, las mujeres se convierten en preceptoras del público. El teatro les da sobre este la potestad que tan sólo debían merecer sobre sus amantes.

Que las mujeres dominen al público significa que este pierde su libertad, la libertad, precisamente, de lo público. El público teatral, los espectadores, son la degradación del ciudadano activo que ejerce su libertad en el espacio público, fuente de la constitución política. Al antojo de los dictados del teatro, las pasiones, expuestas y acentuadas por él, gobiernan a los hombres. Convertidos en espectadores, ellos dejan de gobernar sobre sí. El teatro, por su parte, no gobierna a nadie, pues sólo está interesado en complacer las pasiones a fin de llevar más espectadores a la sala. Consagrada allí la escena al amor, el dominio de la mujer sobre sus amantes se extiende a lo público. El efecto irremediable no se hace esperar: de ciudadanos, los hombres pasan a ser amantes. Esto, que les cuesta

---

<sup>77</sup> *Op. cit., Ibid.*, p. 59.

la libertad, da su talante al público moderno, que asiste pasivamente tanto a la escena teatral como a la escena que la mujer expande fuera suyo gracias a la «pasión contagiosa»<sup>78</sup> difundida por el teatro.

La inversión de las relaciones naturales entre los jóvenes y los viejos tiene la misma causa que el ascendente impropio de las mujeres sobre los hombres. El teatro es modelo ineficaz para transmitir la virtud. Su efecto es el de la representación escindida de lo representado, pues, a fin de cuentas, no es lo representado lo que el representante hace lucir allí. La actriz, en el teatro, obnubila al cuadro de virtudes que representa. La mujer dada en exhibición borra lo representado y propaga el fuego que suscita. Por eso, fuera suyo, ¿no buscará agenciarse el mismo efecto?

Volviendo ahora a nuestros comediantes, pregunto cómo un oficio cuyo único objeto es exhibirse en público, y, lo que es peor, hacerlo por dinero, podría convenir a mujeres honestas y conjugarse en ellas con la modestia y buenas costumbres. ¿Es necesario discutir también las diferencias morales de los sexos para darse cuenta de lo difícil que es que la que se pone a precio en representación no lo haga en seguida personalmente y no se deje nunca tentar por la satisfacción de los deseos que tanto cuidado pone en excitar?<sup>79</sup>

Como la naturaleza en la sociedad, la mujer virtuosa es tímida, se esconde, permanece en reserva. La virtud femenina no necesita darse a la luz pública. Mucho menos a la luz que enciende el teatro. Aunque allí está lejos de representarse a la mujer que se encuentra en la sociedad, es esta, empero, quien recibe los beneficios. A estas mujeres se entregan los hombres galantes como sumisos esclavos. Desde entonces, el público se hace cautivo de las mujeres fuera del imperio de estas y dentro del suyo, que pertenecía a los ciudadanos y su libertad. Extralimitando las fronteras que contienen el amor moral, las mujeres –la mala imitación–<sup>80</sup> sustituyen la ausencia de lo público. Sustituyen, en los

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 63. Valga citar esta frase: «[El teatro] Al favorecer todas nuestras inclinaciones, da un nuevo ascendente a los que nos dominan; las continuas emociones que en él se viven nos enervan, nos debilitan, nos hacen más incapaces de resistirnos a las pasiones...» (*Ibid.*, p. 71). A estas pasiones irresistibles, como veremos, las mujeres saben sacarle partido.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>80</sup> Si Platón, en el *Sofista*, expulsa a los artistas de su *República* porque ejercen la seducción mimética, Rousseau guarda a las mujeres en sus casas. Irónicamente, la virtud representada por las actrices en el teatro seduce a los jóvenes en provecho de las mujeres que, habitantes de la ciudad, no guardan ninguna relación con ella. «El objeto más encantador de la naturaleza, el más capaz de conmovir a un corazón sensible y de llevarle al bien es, lo confieso, una mujer amable y virtuosa. Pero ese objeto celestial ¿dónde se esconde? ¿No es bien cruel contemplarlo con tanto placer en el teatro para encontrarlo tan diferente en la sociedad? Sin embargo, el cuadro seductor hace su efecto. El encantamiento causado por esos prodigios de sabiduría va en provecho de las mujeres sin honor. Si un joven no hubiera visto más mundo que el del escenario, el primer medio que se le ofrecería para ir a la virtud sería buscar una querida que le condujera a ellas» (*Ibid.*, p. 59). En escena, lo representado parece estar bajo el control del libro, el significado, la virtud misma. Pero el teatro la expone, y entonces este control se ve superado por el propio descontrol del signo, al que el significado intenta poner atajo. Cuando la obra ya no pretenda imitar lo real en sí según la representación que lo estabiliza, el arte habrá sucumbido al imperio del signo. Rousseau sintomatiza este deterioro del libro, que en su obra es el de la casa o el de la naturaleza, el deterioro del interior, de sus márgenes. El mal paso de la representación hace caer el mando, la guía, la univocidad del sentido (la «voz del jefe», como veremos a continuación), en la plurivocidad del mercado. La mujer desencadena el mal. La seducción aparta a alguien de la tradición, tienta al joven a la extra-vagancia y al extra-vío. La importancia del atractivo sexual, aquí, no debe pasarse por alto. Y esto ya en la ficción del origen, así en la tentación que Eva despierta en Adán como en la *Teogonía* de Hesíodo, donde el castigo que Zeus inflige a los hombres por el atrevimiento de Prometeo es la mujer, la bella maldad (*kalon kikon*). Esta primera mujer, Pandora, que significa “todos los dones”,

varones, la libertad pública por la esclavitud privada: una *cierta* esclavitud que estaba prescrita por la naturaleza a una determinada esfera, precisamente la esfera de la mujer. Porque no se trata de una esclavitud total. La esfera natural de la mujer es la casa, su dominio es el doméstico. En el *Emilio* explica Rousseau cómo ejerce ella este gobierno:

El dominio de la mujer es un dominio de dulzura, de habilidad y de complacencia, sus órdenes son caricias, sus amenazas lágrimas. Deben reinar en la casa como un ministro en el Estado, haciéndose mandar lo que ella quiere hacer. En este sentido siempre ocurre que los mejores matrimonios son aquellos en que la mujer tiene el máximo de autoridad. Pero cuando ignora la *voz del jefe*, cuando quiere usurpar sus derechos y mandar ella, de tal desorden nunca resulta sino miseria, escándalo y deshonor.<sup>81</sup>

El desacato al hombre, ya en la casa, pone en riesgo el orden natural. El varón es quien concede allí el mando. Esto demuestra la sobredeterminación de la naturaleza por la política, pues la «voz del jefe» es la voz que se hace eco en el espacio público. Allí, fuera de la casa, para la mujer no hay función ninguna, todo es dominio del hombre.<sup>82</sup> Por eso, de exhibirse, subvierte los órdenes político y natural. El pudor, para Rousseau, es natural, pero no por ello menos cultural.

Aun cuando pudiera negarse que fuese connatural a las mujeres un sentimiento particular de pudor, ¿sería menos verdad que su función en la sociedad debe ser la vida doméstica y retirada y que debe educárselas en principios relacionados con ello? [...] Una casa cuya dueña está ausente es *un cuerpo sin alma* que pronto se corrompe. Una mujer fuera de su casa pierde todo su lustre y, despojada de sus auténticos adornos, se exhibe con indecencia. Si tiene marido, ¿qué busca entre los hombres? Si no lo tiene, ¿cómo se expone a repeler con una compostura poco modesta a quien podría sentir la tentación de serlo? Haga lo que hiciere, se tiene la impresión de que en público no está en su lugar [...] En todos los antiguos pueblos civilizados vivían muy encerradas, rara vez se dejaban ver en público y nunca con hombres: jamás paseaban con ellos. Tampoco ocupaban los mejores sitios en los espectáculos ni podían lucirse en ellos.<sup>83</sup>

Lo público no es sólo ese lugar donde el pueblo deliberante se hace visible a sí mismo. También es el lugar de la palabra. Pero de la palabra que se ocupa de los asuntos públicos. Por eso, las mujeres,

---

es ante todo un don engañoso: lleva en sí, además de la desvergüenza y la falsedad, el anhelo y la inquietud que tanto debilitan al hombre. La curiosa imaginación de la hermosa Pandora –satisfecha por el seducido Epimeteo– liberó los vicios, las pasiones, los trabajos y las enfermedades que Prometeo había encerrado en una caja para alejarlos de sus protegidos hombres. La inextinguible esperanza prometió desde entonces un futuro mejor al hombre, que en este trance –que es la mujer, el deseo sexual, el castigo divino– perdió buena parte de su viril independencia.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, L. V, p. 611. Las cursivas son nuestras.

<sup>82</sup> Distinguir aquí entre «hombre» y «varón» no sólo es innecesario, dejando de hacerlo ponemos en evidencia, además, el compromiso falocéntrico del discurso filosófico y político occidental. El interior que Rousseau tanto cautela no es otro que aquel que circunscribe la propia filosofía como guardiana de la prioridad del significado sobre el significante. El discurso sobre la mujer, deudor suyo, no es un discurso más del hombre: es el discurso del hombre. En su origen, las «ciencias humanas» acusan esta exclusión.

<sup>83</sup> *Carta*, pp. 109-110. Las cursivas son nuestras.

demostrando su pudor, no debían siquiera dar que hablar fuera de sus casas. «Los antiguos tenían por lo general un grandísimo respeto por las mujeres, pero lo demostraban absteniéndose de exponerlas al juicio del público y creían honrar su modestia no hablando de sus demás virtudes». <sup>84</sup> Tratándose de mujeres, la palabra, si es pública, debe callar. La libertad es masculina, es la libertad de la palabra que forja lo público, pero a condición de que en esa esfera ni se mencione a la mujer. Como ellas despiertan las pasiones amorosas, lo conveniente, si se va a favorecer la libertad masculina, es su reserva. Por eso, que las mujeres hablen en público es un inequívoco síntoma de decadencia, política y natural. «Puede que haya en el mundo algunas mujeres dignas de ser oídas por algún hombre decente; pero ¿es de ellas en general de quien debe tomar consejo?» <sup>85</sup> Así como la presencia inmediata del sonido en el habla valía, según vimos en el *Ensayo*, por las pasiones que a través suyo se expresan, la palabra de la mujer, pero de la mujer fuera-de-lugar, no es la palabra que conecta entre sí los corazones. Antes, esta mujer los agita y pone en guardia unos contra otros. Es la nefasta pasión amorosa la que va abriéndose espacio en la ciudad con la insurgencia en ella de la mujer. Pero ¿acaso no es esta también la insurgencia de la representación? La representación teatral es impugnada.

Entre nosotros, por el contrario, la mujer más apreciada es la que más ruido hace, aquella de la que más se habla, la que más se deja ver entre la gente y en cuya casa se cena más a menudo, la que más imperiosamente marca el estilo, juzga, zanja, decide, pronuncia, asigna su grado y lugar al talento, al mérito y a las virtudes, y cuyo favor más rastreramente mendigan los humildes sabios. En el escenario es aún peor. Después de todo, en el mundo no saben nada, aunque lo juzguen todo; pero en el teatro, sabias con el saber de los hombres, filósofas gracias a los autores, aplastan a nuestro sexo con su propio talento y los imbéciles de los espectadores van buenamente a aprender de las mujeres lo que ellos se han tomado el cuidado de dictarles... Repase la mayor parte de las obras modernas y verá que siempre es una mujer quien lo sabe todo, quien enseña todo a los hombres... <sup>86</sup>

La libertad política que entrega a los hombres a los asuntos que convoca la patria corre peligro. «¿Cuántos generosos ciudadanos verán con indignación que ese monumento al lujo y a la molicie [el teatro a instalarse en Ginebra] se levante sobre las ruinas de nuestra antigua simplicidad y amenace de lejos la libertad pública?» <sup>87</sup> Sacando a la mujer de la casa, el teatro relega las responsabilidades de los ciudadanos. Yendo siempre detrás de las mujeres, los hombres, al igual que ellas, se entregan a la entretención aparatosa cuya necesidad sólo se hace sentir porque la prioridad de los deberes cede al

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 59. Puede agregarse una frase del *Emilio*: «El hombre dice lo que sabe, la mujer dice lo que agrada; el uno necesita hablar de conocimiento y la otra de gusto; el uno debe tener por objeto principal las cosas útiles, la otra las agradables» (*op. cit.*, p. 563).

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 120-121.

ocio y al aburrimiento. Por su parte, la casa, el imperio cuyo gobierno la naturaleza le ha reservado a la mujer, aparece muy pronto, al comienzo de la *Carta*, en conexión con el trabajo y la vida familiar, que en sí misma provee la felicidad sin hacerla extrañar.

Vemos constantemente que el hábito de trabajar hace insoportable la inactividad y que una buena conciencia disipa la afición a los placeres frívolos. Es, por tanto, el descontento de sí mismo, la fuerza del ocio, el olvido de los gustos sencillos y naturales lo que hace tan necesaria una diversión *exterior*. No me gusta nada que el corazón sienta la necesidad de vivir apegado en todo momento al escenario, como si no se encontrara a gusto *dentro* del cuerpo. La misma naturaleza dictó la respuesta de aquel bárbaro a quien se ponderaba la magnificencia del circo y de los juegos instaurados en Roma: ¿es que los romanos –preguntó el buen hombre– no tienen mujeres ni hijos? El bárbaro tenía razón. Uno cree reunirse con mucha gente en el espectáculo, y es en él donde todos se aíslan, allí se olvida uno de sus amigos, vecinos y allegados, prestando interés a fábulas para llorar las desgracias de los muertos o reír a costa de los vivos.<sup>88</sup>

El teatro destruye la casa, el orden natural, exponiendo este interior a un exterior que traerá la pérdida de lo que exigía resguardo. La familia, en contraposición, es el reducto de la naturaleza amenazada por la disipación del tiempo. Entre este elogio del trabajo y el del ocio que hiciera Rousseau en el segundo *Discurso*, parece surgir una contradicción. En ambos casos, no obstante, se trata de la concentración del tiempo en sí mismo, sea en el presente del acto productivo o en el presente que es gozo de los auténticos placeres de la vida, que entre los modernos se disipan en la arrebatada persecución de goces distantes.<sup>89</sup> El trabajo, además, es aquí el que conviene a la subsistencia en una ciudad pequeña, ese centro de sí mismo donde cada habitante cuida de sí y su familia sin depender absolutamente del mercado al cual destinar los frutos de su esfuerzo, que se mantiene próximo a las necesidades naturales que lo justifican. Por lo mismo, el trabajo protege el interior, la concentración en uno mismo o en la familia, de la perniciosa atracción exterior que arranca el alma o el corazón del cuerpo. Dentro suyo, el corazón se halla en su lugar, del mismo modo como, quien está consigo, en presencia y dominio de sí, permanece ajeno a cualquier necesidad suntuaria. Pero la amenaza es punzante, puede vulnerar el dominio reservado donde se cobija el corazón –dominio que es el cuerpo, la casa o la ciudad pequeña– porque, no siendo del todo ajena al

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 20. Las cursivas son nuestras.

<sup>89</sup> Y con ese arrebato se disipa la plenitud del presente. En las *Confesiones*, si el ocio implica vagancia, sobre todo del pensamiento, el presente que es concentración del tiempo en sí mismo se ve requerido de olvido: «El sosiego que yo deseo no es el de un haragán que permanece con los brazos cruzados en total inacción, y no piensa, porque no se mueve. [...] Me gusta ocuparme en hacer bagatelas... malgastar el día entero sin orden ni concierto, y no seguir más que el capricho del momento. [...] Vagar perezosamente por los bosques y la campiña, tomar maquinalmente esto o aquello, ya una flor, ya una rama..., observar mil y mil veces lo mismo y siempre con igual interés, porque todo lo olvidaba, era bastante a pasar la eternidad sin aburrirme un solo instante... Yo me hallaba, y mi falta de memoria debía mantenerme siempre, en el dichoso caso de saber sobrado poco para que todo fuese nuevo para mí» (*op. cit.*, v. 2, ed. cit., pp. 356-357).

interior, llega sin mucha dificultad hasta él. Es lo que vimos que sucedía con el signo fónico, que penetra por el oído –siempre abierto– a un interior que además lo recibe con placer. Por su parte, el teatro saca al corazón del cuerpo y enajena el interior al hacer sentir el amor por medio de su representación.

El interior está en peligro. Los límites de la patria y de la naturaleza están bajo amenaza. La pasión amorosa y el teatro se con-fabulan para atraer fuera de sí al corazón: fuera del cuerpo del hombre moderno. Pero este cuerpo en peligro, no lo olvidemos, es también el cuerpo político del pueblo que se mantiene en el espíritu de su constitución. El espectáculo, por lo mismo, congrega al pueblo ante su propia ausencia. El bárbaro –por quien habla aquí el hombre natural– dice lo correcto: su razón, la de la naturaleza, pone orden en la razón que debe regir igualmente a los ciudadanos. Contra cualquier efecto disgregante, contra la conversión de los ciudadanos en individuos aislados unos de otros, lo público debe fortalecerse como una gran familia.<sup>90</sup>

Si las cosas permanecen con arreglo al orden natural que da fundamento al orden civil, la familia, a la que la mujer en cuanto madre debe consagrarse, por ningún motivo puede ocupar el espacio público. Pero entonces, ¿cómo es que lo natural y lo social se encuentran y compenetran? Así como hay una suerte de convención natural, debe haber una publicidad familiar que esté conforme con la patria. En ella, la mujer soltera tendría que hallarse proscrita. Sólo podría darse en espectáculo si su exhibición, según veremos a propósito de la fiesta, mantuviera restringido el perverso efecto del representante. Entonces se trataría de una celebración destinada a la familia y la patria, un festejo donde los sentimientos que despierta la mujer no promoverían la imaginación sino el matrimonio, el maridaje entre signo y significado.<sup>91</sup> De lo contrario, sin restricción, el efecto perverso que suscita el representante soltero obligaría al extravío del sentimiento en la ley. Esto parece irremediable. Rousseau lo ha dicho. Pero él mismo libra batalla en favor de una sociedad preñada de naturaleza: la patria. ¿No se deja leer así el combate en contra de la mujer adúltera, la mujer que corrompe el orden natural en el que debe asentarse el social? La mujer, como signo huero, desafía la ley que da fundamento a la patria. Su mera exhibición, la del representante mendaz, no sólo le enajena la naturaleza a la patria, también convierte a esta a la ley de lo relativo, la transacción. Consecuencia de

---

<sup>90</sup> Con majadería, pero también pertinencia, citemos una última vez el pasaje que mejor retrata esta reunión entre la naturaleza y la patria a través de su ley común: «...como si no se necesitara una base natural para formar unos vínculos de convención, como si el amor que uno tiene a sus allegados no fuera el principio del que se debe al Estado; como si no fuera por la pequeña patria, que es la familia, por donde el corazón se une a la grande; como si no fueran el buen hijo, el buen marido y el buen padre quienes hacen el buen ciudadano» (*Emilio*, p. 542). Y en el segundo *Discurso*: «Mis queridos conciudadanos o, mejor dicho, mis queridos hermanos: puesto que los lazos de la sangre a la vez que los de las leyes nos unen casi a todos» (*op. cit.*, Dedicatoria a la República de Ginebra, p. 51).

<sup>91</sup> «La mujer casada –llega a decir Rousseau– es un provecho para el Estado» (segundo *Discurso*, p. 53).

esto, todo el orden natural, pero también el político, se viene abajo. La alternativa es clara: la estrategia política que debe seguir el concepto de naturaleza desemboca en el pudor.

El pudor es la virtud femenina. Si la piedad natural limita la desnaturalización de las pasiones, para el caso de la mujer, como refuerzo suplementario, la resistencia al abismo la ofrece el pudor. La mujer impúdica es la que vulnera la piedad y el amor a sí filtrando en esos sentimientos naturales la pasión amorosa y el amor propio. Exponiéndose, excita la imaginación y abre, junto con el espacio de la representación, la distancia que separa el deseo de la potencia de satisfacción.<sup>92</sup>

¿Por qué es preciso el pudor, este refuerzo suplementario a la virtud natural? No lo exige la intemperancia de las mujeres, sino la violencia de los deseos ilimitados que invaden al hombre, en quien no hay semejante resistencia natural. Pero de esta ventaja, las mujeres *saben* sacar partido. Volvamos por un momento al segundo *Discurso*.

Entre las pasiones que agitan el corazón del hombre, hay una ardiente, impetuosa, que hace a un sexo necesario al otro; pasión terrible, que afronta todos los peligros, vence todos los obstáculos y que, en sus furores, parece llamada a destruir el género humano más bien que a conservarlo. ¿Qué serían los hombres, víctimas de esta rabia desenfrenada y brutal, sin el pudor, sin la moderación, y disputándose diariamente sus amores a costa de su sangre?<sup>93</sup>

La pasión amorosa, como sabemos, depende de que el deseo se fije en un objeto exclusivo. Este es, a diferencia del amor físico, el amor moral, el amor que diferencia y compara. Como invención de la cultura que desnaturaliza la piedad, esta pasión recibe el acicate de la astucia femenina: «Ahora bien, es fácil ver que lo moral en el amor es un sentimiento ficticio, nacido de la vida social y celebrado por las mujeres con mucha habilidad y esmero a fin de establecer su imperio y dominación sobre los hombres».<sup>94</sup> En ausencia de este ardor del sentimiento, los hombres naturales, incapaces de concebir nociones de belleza y mérito, así como de establecer comparaciones, no padecen las disputas que se derivan de esta actividad de la «imaginación», que «tantos estragos hace entre nosotros» y ninguno, porque permanece adormecida, en «los corazones salvajes».<sup>95</sup> La preferencia y la comparación no se despiertan sin el concurso de la mujer. Junto a la imaginación, aquí, aparece la astucia femenina, la

---

<sup>92</sup> *Carta*, p. 103: «...toda mujer que se exhiba se deshonor». Pero el peligro aquí tiene las dimensiones de una catástrofe natural: al desbordar el molde divino de la naturaleza, «el amor dejaría de ser el sostén de la naturaleza para convertirse en su destructor, en una plaga» (*ibid.*, p. 105). Y esto, claro, no lo tiene en cuenta «esa filosofía de un día, que nace y muere en la esquina de una gran ciudad y quiere asfixiar el grito de la naturaleza humana y la voz unánime del género humano» (*ibid.*, p. 103). Esta complicidad entre filosofía y mujeres impúdicas, ambos ofertándose en una esquina, no cuesta topársela en la obra de Rousseau, como tampoco en los rastros que ella deja en este texto, especialmente cuando nos refiramos al mercado.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

astucia de la razón. Y su cometido no es otro que el dominio sobre el hombre. La mujer sustituye el amor físico por el amor moral, es ella quien hace de la preferencia una institución. Este movimiento, aunque cultural, no deja de estar orquestado por la naturaleza, *siempre y cuando* el dominio en cuestión no exceda el que le es propio a la mujer. Esto es lo decisivo. Y es políticamente decisivo.

No estamos de lleno en el escenario moderno, la ciudad convertida en representación, sino hasta que nos hacemos cargo del papel que en él desempeña la mujer. Desde el instante que ella abandona el gobierno doméstico, la astucia de la razón se pone al servicio del representante. La mujer sale de la casa para entrar en la ciudad. A los espectáculos les cabe aquí una responsabilidad incuestionable: todo ocurrirá a imagen de ellos, a imagen de una imagen. La mujer que aprovecha su ventaja sexual no está lejos de la actriz. Ambas viven de la representación. Volvamos a la *Carta*:

Las mujeres de los montañones, que primero van a ver y luego a que las vean, querrán ir bien arregladas y además con distinción. La mujer del castellano no querrá presentarse en el espectáculo vestida como la del maestro de escuela; ésta se esforzará en ponerse como la otra y de ahí nacerá enseguida una emulación en joyas y vestidos que arruinará a sus maridos, o puede que los contagie a ellos...<sup>96</sup>

Lo propio de la mujer fuera de casa no es ella misma. Esta expansión del representante es el gran peligro. La suplantación del gobierno político por este gobierno doméstico alienado, fuera de sí, hace del hombre, perdida su libertad pública, un servil amante de las apariencias. Eso es, a su vez, la mujer en exhibición, la mujer cuya apariencia no remite a un sentimiento. Allí radica todo el mal, en «cambiar la realidad por la apariencia»,<sup>97</sup> sea que esta subversión proceda del teatro o de la mujer, no importa: el peligro del teatro es el peligro de la mujer en la medida que es el representante quien allí se toma la escena. Y esta escena, he aquí el gran temor de Rousseau, la consecuencia política que tanto resiente, viene a suplantar el orden político-natural. Superada por la apariencia, la «realidad» se rinde a su imperio. El hombre —el orden político-natural, la «realidad»— acaba seducido, sucumbe a la astucia desquiciada, al engaño. Y este engaño tiene nombre. Es la mujer.

En este texto polémico, redactado con pluma temperamental, ¿qué le abre lugar a ella? Habiendo sido asociada al amor, sólo se hace tema luego de que se distingue al actor del orador, el arte de engañar del arte de la palabra que dice «verdad». La crítica a lo representado en el teatro se resuelve en una crítica a la representación.<sup>98</sup> Aunque largas, las citas siguientes merecen una atenta lectura.

---

<sup>96</sup> *Op. cit.*, p. 79. Los «montañones» y los «castellanos» son ambos habitantes de Ginebra.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Ya no importa si lo representado en el teatro es o no el amor. El teatro, llega a decir Rousseau, «no podrá ser nunca bueno ni saludable en sí mismo» (*Ibid.*, p. 71).



Cuando el orador se muestra, es para hablar y no para dar un espectáculo. No se representa más que a sí mismo, no desempeña más que su propio papel, no habla sino en su nombre, no dice o no debe decir más que lo que piensa y, al ser el hombre y el personaje uno mismo, está en su sitio, se encuentra en el caso de cualquier otro ciudadano que cumple las funciones de su estado. Pero un comediante en el escenario, al exponer unos sentimientos distintos de los suyos, al no decir más que lo que se le obliga a decir, al representar a menudo un ser quimérico, se anonada, por decirlo así, se anula con su héroe, y en este olvido del hombre, si de él queda algo, es para ser juguete de los espectadores.<sup>99</sup>

¿En qué consiste el talento de comediante? Es el arte de fingir, de revestirse de un carácter distinto al suyo, de parecer diferente a como se es, de apasionarse a sangre fría, de decir algo distinto de lo que se piensa con tanta naturalidad como si se pensara de verdad y, en fin, de olvidar su propio lugar a fuerza de ocupar el de otros. ¿Qué profesión es la de comediante? Es un oficio en el que el comediante se da en representación por dinero, se somete a las ignominias y afrentas cuyo derecho a hacerle se compra, y pone públicamente en venta su persona. Yo ruego encarecidamente a todo hombre sincero que diga si no siente en el fondo de su alma que en el tráfico de sí mismo hay algo servil y bajo... [Estas bajezas] lo hacen propio para toda suerte de personajes, salvo el más noble de todos, el del hombre que deja.<sup>100</sup>

La ausencia de lo representado en el representante conlleva la pérdida de la soberanía: la pérdida de lo representado presente en persona, se trate del orador o del pueblo que, reunido, goza de su presencia. A su vez, la libertad política depende de que la potencia del representante sea devuelta a lo representado, que el representante desaparezca tras la presencia representada. Esto destituye al representante, lo vuelve superfluo, porque un ciudadano «se encuentra en el caso de cualquier otro ciudadano que cumple las funciones de su estado». Cuando el pueblo está reunido, los suplementos de presencia o representantes no son necesarios.<sup>101</sup> Pero si el actor político asume la responsabilidad ética de su habla, ¿qué pensar, en comparación, del actor teatral, que hace profesión de decir lo que no piensa? A diferencia del político, el actor teatral no restituye ninguna presencia. Las repetidas menciones al dinero y al tráfico mercantil prolongan esta crítica a la representación, sea lingüística, teatral, política o económica. ¿Es casual que esto suceda en concomitancia con la mujer, con la actriz antes que con el actor? «Si en todo esto sólo se ve una profesión poco honesta, debe verse también una fuente de malas costumbres en el desorden de las actrices, que fuerza y arrastra a los actores».<sup>102</sup> Del escenario teatral a la ciudad como escenario igualmente consagrado a la excitación de las pasiones, un paso, nada más: «¿Es necesario discutir también las diferencias morales de los sexos para darse cuenta de lo difícil que es que la que se pone a precio en representación no lo haga en seguida

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>101</sup> «Desde el instante en que se reúne el pueblo legítimamente en cuerpo soberano, cesa toda jurisdicción del gobierno; el poder ejecutivo queda en suspenso, y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque ante el representado desaparece el representante» (*El contrato social*, Libro III, capítulo XIV, p. 220).

<sup>102</sup> *Carta*, p. 101.

personalmente y no se deje nunca tentar por la satisfacción de los deseos que tanto cuidado pone en excitar?»<sup>103</sup> La actriz, la mujer corrompida por la representación, se da como objeto de intercambio, abre una brecha entre el deseo y su inmediata satisfacción. Ella está *ante* el público, se expone como una mercancía. Con su exhibición, la libertad política (eminentemente masculina), cede terreno a la esclavitud: de lo representado al representante, del sentimiento natural a los significantes exteriores y artificiales, al uso perverso de los signos. Entonces todos son comediantes, las mujeres para atraer a los hombres y estos para agradecerles, pues los hombres, ya lo advertía Rousseau, se contagian.

Si seguimos las indicaciones de la naturaleza y consultamos el bien de la sociedad, encontraremos que los dos sexos deben juntarse alguna vez y vivir de ordinario separados. Antes lo he dicho con relación a las mujeres; ahora lo digo refiriéndome a los hombres. Estos se resienten tanto y más que ellas de un trato demasiado íntimo. Ellas no pierden más que sus costumbres; nosotros perdemos a un tiempo las costumbres y la naturaleza, pues ese sexo más débil, incapaz de adoptar nuestro modo de vivir, demasiado penoso para él, nos fuerza a tomar el suyo, demasiado muelle para nosotros, y al no querer soportar más separaciones, a falta de poder hacerse hombres, nos convierten a nosotros en mujeres. Este inconveniente que degrada al hombre es muy grande en todas partes, pero sobre todo en Estados como el nuestro importa evitarlo. El que un monarca gobierne a hombres o mujeres debe resultarle bastante indiferente, con tal de que le obedezcan; pero en una república son precisos los hombres.<sup>104</sup>

A diferencia de un gobierno constituido a partir de la «voluntad general» de sus ciudadanos, en el que reina la voluntad particular del monarca la libertad es prescindible.<sup>105</sup> Por el trato demasiado íntimo con las mujeres, ningún varón está ya en condición de asumir su responsabilidad política. Sometido a la dependencia del sexo, sus energías decaen. Así, convertidos ellos mismos en mujeres, la república pierde sus ciudadanos. En su ausencia, el Estado se dedica a la recaudación, y sólo mediante sus contribuciones participan de él los pseudo-ciudadanos, siendo el provecho económico de los particulares —el Estado uno más entre ellos— el que da su semblante a lo público, a semejanza de lo privado. De modo muy distinto, en la ciudad antigua lo público se preservaba de lo privado gracias a una severa división entre lo político y lo natural como ámbitos respectivos para la participación

---

<sup>103</sup> *Loc. cit.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

<sup>105</sup> En el L. I, cap. V de *El contrato social*, leemos: «Que muchos o pocos hombres, cualquiera que sea su número, estén sojuzgados a uno solo, yo sólo veo en esa colectividad un señor y unos esclavos, jamás un pueblo y su jefe; representarán, si se quiere, una agrupación, nunca una asociación, ya que no hay ni bien público ni cuerpo político. Ese hombre, aunque haya sojuzgado a medio mundo, no es siempre más que un particular; su interés, separado del de los demás, será siempre un interés privado». Y en el capítulo siguiente: «Este acto de asociación [el del contrato social] convierte al instante la persona particular de cada contratante en un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. La persona pública que así se constituye, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *Civitas* y ahora el de *República* o *Cuerpo Político*...».

ciudadana (*bios políticos*) y la economía familiar (*ôikos*).<sup>106</sup> En la ciudad moderna estos dos ámbitos —el *ágora* y la casa— estarían confundidos a costa de la vida política activa, pues el hombre moderno —que «no es ni hombre ni ciudadano»— actúa en la esfera pública como un individuo privado. Rousseau querría, en esta situación, reproducir la esfera de acción política antigua ampliando los derechos del ciudadano a los del Hombre, que los poseería porque es libre ya desde su nacimiento. De este modo, tal como la condición natural se agrega a la política, el derecho natural se antepone al hecho de cualquier diferencia de valor entre los hombres.<sup>107</sup>

Pero convertidos en amantes, los hombres no sólo pierden su libertad, también su virilidad, la virtud propia al ciudadano antiguo. Se convierten, como las mujeres a las que frecuentan, en actores; se rinden a la escena que ellas montan para ejercer su dominio sobre ellos. Todo esto incrementa la esclavitud, en el hombre y en la sociedad.

...cobardemente entregados a la voluntad del sexo, al que deberíamos proteger y no servir, hemos aprendido a despreciarlo obedeciéndole, a ultrajarlo con nuestro afán de criticarlo, y cada mujer de París reúne en su piso un serrallo de hombres más mujeres que ella, que saben rendir a la belleza toda suerte de homenajes, salvo el que merece del corazón.<sup>108</sup>

Contrariando la naturaleza, los hombres se pasan la vida entreteniéndose a las mujeres. Abandonan la arena pública para agradarlas en sus habitaciones. Allí se lleva a efecto la perversión de la actividad masculina y su despliegue natural, que también es político. Naturaleza y política forjan esta alianza en base a la diferencia genérica activo/pasivo. «¿De dónde viene tal diferencia [que hace activos a unos y pasivas a otras] si no es de que la naturaleza, que impone a las mujeres esa vida sedentaria y casera, prescribe a los hombres otra absolutamente contraria, siendo su inquietud el indicio de que en ellos es auténtica necesidad?»<sup>109</sup> El teatro contribuye a hacer de los hombres activos, pasivos espectadores. Su propagación, por lo mismo, no puede sino ser fatal. A partir de su influencia, los hombres, rendidos como las mujeres al oficio de la representación (sea como actores o espectadores), no sólo abandonan

---

<sup>106</sup> Habíamos mencionado ya los aportes de H. Arendt. En este punto es donde dicho libro, *La condición humana*, erige uno de los pilares de su pesquisa: precisamente en la separación entre hombres y mujeres para la constitución del Estado según la política antigua, que subordinaba la actividad económica a la casa, el dominio del *ôikos*, porque las necesidades que allí eran satisfechas no debían estorbar el ejercicio de la libertad política destinado a los ciudadanos. En cambio, el Estado moderno, se argumenta allí, surgió según el modelo de la protección y la administración familiares, o sea en función de lo económico, lo relativo a la casa, eso que en la polis antigua estaba reservado a lo privado porque, al estar sometido a las necesidades de la vida, no era libre y no merecía llamarse político, eje del encuentro y discusión entre seres libres (cfr., pp. 42-43, ed. cit.).

<sup>107</sup> Para Aristóteles, como es sabido, la esclavitud —que implica la prohibición de participar en los asuntos concernientes a la polis— es una condición natural para quienes nacen sometidos (cfr. *Política*, Libro I, cap. V). La naturaleza, en Rousseau, no retrocede por detrás del orden social sin conservar un valor normativo universal.

<sup>108</sup> *Carta*, p. 126.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 127.

el mando político: dominados por la «terrible pasión» amorosa, ni siquiera «se atreven a *hablar de patria y virtud*».<sup>110</sup>

La ocupación en los asuntos públicos que da nombre a la *res publica*, demanda, como enfatiza Rousseau, hombres activos.<sup>111</sup> Este vigor natural conecta con el ejemplo modélico que suministran los antiguos:

Los antiguos se pasaban casi toda la vida a la intemperie, dedicados a sus negocios o arreglando los del Estado en la plaza pública o paseando por el campo, en los jardines, a la orilla del mar, con lluvia o con sol, y casi siempre con la cabeza al descubierto. En todo eso ni una sola mujer, aunque sabían bien encontrarlas cuando las necesitaban...<sup>112</sup>

La sustitución del mando político por el gobierno doméstico, a la vez que trueca la libertad por la esclavitud, debilita las fuerzas del hombre y del cuerpo político. Ambos se convierten al elemento femenino. Por eso, no era antojadiza la mención a la “*república de los hombres*”. Todo consiste, para una eventual regeneración del hombre, en extraer la fuerza antigua, hoy extinta, de esa palabra. Y la fuerza, el vigor físico –recordemos– es fuente de la libertad.

En el *Emilio*, el dominio monárquico, no así el republicano, funciona al modo de un círculo vicioso: no hay amo que no sea a su vez esclavo: «Mis pueblos son mis súbditos, dices con orgullo. De acuerdo, pero tú ¿qué eres? El súbdito de tus ministros, y tus ministros a su vez ¿qué son? Súbditos de

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 130-131. Las cursivas son nuestras.

<sup>111</sup> Demanda hombres, no mujeres. Esto quiere decir hombres activos, no pasivos. En el *Emilio*, refiriéndose a los hombres y las mujeres: «Uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil» (*op. cit.*, p. 535). Pero esta dicotomía tiene mayor alcance, pues la pasividad es también la contemplación, la inactividad que Rousseau atribuye tantas veces a los filósofos. Una controversia de este tipo se encuentra ya en el tratado *De re publica* de Cicerón, quien, a diferencia de Platón, que concedía en su *República* superioridad a la vida teórica sobre la vida política activa, exalta, principalmente en contra de los epicúreos y los estoicos, el ejercicio práctico a favor de la república. A instancias de las querellas de Catón en contra de la intelectualidad griega, Cicerón elabora un discurso que opone el hombre público, preocupado por los asuntos de la patria, a aquel otro que se desentiende de ellos por considerarlos demasiado arduos y poco gratificantes, como piensan los individuos que priorizan su bienestar. Cicerón rebate esta opinión opuesta al ejercicio de lo público –representada principalmente por los epicúreos– recurriendo a la actividad como marca del “hombre público”, comprometido con la *res publica* porque «para un hombre activo y prudente», «los muchos trabajos que hay que sufrir para defender la república» son «una carga ligera» (*op. cit.*, L. I, 3,4, ed. cit., p. 38). Esta ligereza se hace tanto más efectiva de coincidir la ley con la libertad, tal como pretende Jenócrates, a quien cita Cicerón (L. I, 3, p. 37) con el ánimo de puntualizar una de las pocas ocasiones en que los filósofos han demostrado ser útiles a la patria. La importancia que merece a Cicerón la palabra que sigue y rubrica la acción lo lleva, más adelante en el diálogo, a rendir un homenaje a Catón –tantas veces ensalzado a su vez por Rousseau–, porque su vida fue «del todo consecuente con su palabra» (L. II, 2, p. 86). Conocidas son las querellas de Catón en contra de la intelectualidad griega que había penetrado en Roma. J. Burckhardt lo pone de este modo: «Lleno de indignación estaba éste por la influencia casi de hechicería que sobre la juventud ejercieron los filósofos que Atenas mandó al Senado como embajadores por el miserable asunto orópico» (*Historia de la cultura griega*, Iberia, Barcelona, 1991, v. V, pp. 394-395).

<sup>112</sup> *Carta*, pp. 125-126. La connivencia entre naturaleza y política masculinas se resuelve en un panegírico de la presencia o la evidencia propia al acto al «aire libre». Pero en París, los hombres sucumben al acto doblado por la representación, al teatro y la pantomima. Allí las casas de las mujeres no son un hogar, sino un escenario donde los hombres se hallan «forzados en sus prisiones voluntarias, levantándose y volviéndose a sentar, yendo y viniendo sin cesar a la chimenea, a la ventana, cogiendo y soltando mil veces un abanico, hojeando libros, recorriendo cuadros, girando y haciendo piruetas por la habitación, mientras el ídolo, tendido inmóvil en su hamaca, sólo tiene activos la lengua y los ojos» (*Ibid.*, pp. 126-127). De las mujeres es la palabra, y ocupan el centro de este escenario que ha suplantado al centro político que es, como el natural, centro sin márgenes, presencia a sí del cuerpo político lo mismo que presencia consigo de cada uno.

sus comisionados, de sus amantes, criados de sus criados». <sup>113</sup> Quien se hace obedecer *depende* de otro, esto es lo primero que quiere resaltar Rousseau. Todo el tiempo, dice él, está el hombre social dispuesto a ser esclavo sólo por querer más de lo que efectivamente puede por sí mismo. A pesar del rango, entre hacerse obedecer y obedecer no hay mayor diferencia. Quien manda depende de quien lo obedece. A su vez, quien obedece es siervo de quien lo manda, pero porque, renunciando a sus propias fuerzas, le concede ese derecho. Si sus fuerzas les permiten a los hombres valerse por sí mismos, entregándose a un sistema de dependencia permanecen siendo niños. Sólo en ellos se justifica, por su debilidad natural, la dependencia hacia sus padres. Pero no habiendo debilidad tampoco debiera haber dominio entre los hombres. <sup>114</sup>

El segundo *Discurso*:

Un hombre podrá perfectamente apoderarse de las frutas que otro haya cogido, de la caza y de la cueva que le sirva de refugio, pero ¿cómo llegará jamás al extremo de hacerse obedecer? ¿Y cuáles podrían ser los vínculos de dependencia entre hombres que nada poseen? [...] Sin prolongar inútilmente estos detalles, cada cual puede ver que, no estando formados los vínculos de la esclavitud más que por la dependencia mutua de los hombres y las necesidades recíprocas que los unen, es imposible avasallar a nadie sin haberlo colocado antes en situación de no poder prescindir de los demás... <sup>115</sup>

El poder no se posee. Se otorga en la medida que se está dispuesto u obligado a depender de otro. La autoridad se basa en una transacción. Por eso, mientras los hombres viven dispersos, esto es inconcebible. Pero Rousseau pretende una sociedad democrática donde la autoridad no sea concedida a los individuos para que se gobiernen entre sí, sino a la ley consentida libremente por ellos. <sup>116</sup> Donde sólo hay agentes de la ley, no hay ningún esclavo suyo. Todos quienes participan del juego del poder, en cambio, actúan como niños que creen mandar a aquellos de quienes en verdad dependen: «Al no poder ya prescindir de los demás, cada uno de nosotros se vuelve en este punto débil y miserable. Estábamos hechos para ser hombres, las leyes y la sociedad han vuelto a sumirnos en la infancia. Los ricos, los grandes, los reyes, son todos niños que, viendo que se apresuran a aliviar su miseria, sacan

---

<sup>113</sup> *Op. cit.*, p. 110.

<sup>114</sup> La debilidad sienta el imperio de las apariencias. Educados en las costumbres de la ciudad, a los niños se los hace mujeres, no hombres: «...se procura educarlos precisamente como a ellas: se los libra del sol, del viento, de la lluvia y del polvo, para que nunca puedan soportar nada de eso». En contraste, los niños de su tiempo, dice Rousseau, fueron educados «con celo en el corazón para servir a la patria y sangre en las venas para derramarla por ella. ¡Ojalá pudiera decirse otro tanto algún día de nuestros bonitos señoritos relamidos y que esos hombres [porque pretenden serlo con sus trajes y modales adultos] de quince años no sean niños a los treinta!». Rousseau se felicita de las excepciones, hoy poco abundantes; pero advierte: «...no nos vanagloriemos de conservar nuestra libertad renunciando a las costumbres que nos la han conseguido» (*Carta*, p. 140).

<sup>115</sup> *Op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>116</sup> «Si hay algún medio para remediar este mal en la sociedad [la dependencia], consiste en sustituir la ley al hombre, y en armar las voluntades generales con una fuerza real superior a la acción de toda voluntad particular» (*Emilio*, p. 112).

de eso mismo una vanidad pueril, y se sienten muy orgullosos de los cuidados que no se les prodigarían si fueran hombres hechos».<sup>117</sup> Al depender de otro y jamás de uno, el poder es un teatro. El poder y el prestigio dependen del reconocimiento. Es lo que sucede entre gobernante y opinión pública.

Tu libertad, tu poder, sólo se extienden lo que tus fuerzas naturales, no más allá; el resto es sólo esclavitud, ilusión, prestigio. La dominación misma es servil cuando atañe a la opinión: porque dependes de los prejuicios de aquellos a quienes gobiernas mediante prejuicios. Para guiarlos como te place, tienes que conducirte como les place. Basta que ellos cambien de manera de pensar para que te veas forzado a cambiar de modo de obrar. [...] Siempre diréis: nosotros queremos, y siempre haréis lo que los demás quieren. [...].<sup>118</sup>

El poder, no así la fuerza, existe en la medida que hay dependencia. No hay sujeto del poder, sólo hay objetos suyos: nadie lo detenta absolutamente. El poder existe como relación que requiere siempre de otro yo, alguien de quien es preciso obtener reconocimiento para hacerse obedecer. Una dialéctica del amo y del esclavo se nos muestra aquí en ciernes. El poder es un espectáculo, sólo existe como poder de la representación. El poderoso es esclavo de sus súbditos como lo es de su rol, de las expectativas que los demás cifran en él y del trabajo que le lleva dar la convincente apariencia del poder. Esta es la situación en la que se halla la política sometida a la opinión pública, ahí donde el gobernante es un esclavo de sus representados. Y está claro que el pueblo, dependiente a su vez del gobernante, tampoco es el amo. Entre el gobernante y la opinión pública, la diferencia que hay es la misma que cabe hallar entre el actor y el espectador.<sup>119</sup>

En defensa de la inmediatez que dicta el corazón, en la república que trama Rousseau no hay necesidad de mando y obediencia, como tampoco del prestigio que asegure dicho mecanismo. La

---

<sup>117</sup> *Ibid.* Por eso es importante «[q]ue no sepa [el niño] lo que es obediencia cuando actúa, ni lo que es dominio cuando se actúa por él» (*Ibid.*, p. 113).

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>119</sup> Como si se tratase de una gran corte, este tema no podía ser ajeno a París. Diderot no lo desatiende. En *Jacques el fatalista*, el poder siempre está más arriba: «Jacques seguía a su amo como vos seguís al vuestro; el amo seguía al suyo, como Jacques le seguía a él» (*op. cit.*, Planeta, Barcelona, 1992, p. 119). ¿Es el poder real la realidad del poder? Tienta pensar aquí en *El traje nuevo del emperador*, de Andersen, que hace del teatro del poder el poder del teatro. En *El sobrino de Rameau*, al final, encontramos la misma idea que venimos de citar más arriba: «Todo el que necesita de otro es indigente y adopta posiciones. El rey adopta una posición ante su querida y ante Dios; ejecuta su paso de pantomima» (D. Diderot, *op. cit.*, ed. Cátedra, Madrid, 2000, p.160). Sólo Diógenes el cínico está dispensado de hacer la corte (*Ibid.*). Pero incluso este fustigador de la representación y sus gastos «habría dejado el barril desde el que desafiaba a los prejuicios y a los reyes si los atenienses hubieran pasado por su camino sin mirarlo y sin escucharlo», como dice d'Alembert en su contra-réplica a la *Carta* que le dirige Rousseau (*Carta a J.J. Rousseau*, en Apéndice a *Carta a d'Alembert*, ed. Lom, Santiago, 1996, p. 263). De cualquier modo, no es cuestión discernir aquí la autoría que cabe atribuirle a este argumento sobre el poder. Como dice el sobrino de Rameau más adelante: «Entre los muertos, siempre hay algunos que afligen a los vivos» (*op. cit.*, p. 163). Rousseau, para saldar sus deudas, prefería ofrecer referencias de memoria: «Este niño que veis ahí, decía Temístocles a sus amigos, es el árbitro de Grecia; porque gobierna a su madre, su madre me gobierna a mí, yo gobierno a los atenienses y los atenienses gobiernan a los griegos» (*Emilio*, p. 729. La anécdota está tomada de Plutarco, *Vida de Temístocles*).

obediencia se sigue libremente del aprecio a la ley que habla al corazón, ley interna que la externa sólo emula. Entreverada con el *ethos*, la ley natural quedaría positivizada al reunir el aprecio y la obediencia.<sup>120</sup> Pasando del derecho al hecho, la libertad sería entonces una libertad para gobernarse, para participar y resolver —a través de la deliberación colectiva realizada en un contexto de cooperación— los asuntos que afectan a la comunidad; no una libertad del individuo que se protege a sí

---

<sup>120</sup> Las leyes eficaces, dice Rousseau en la *Carta*, son aquellas que pueden tolerarse y, más aun, amarse: «La primera función de los éforos de Esparta al ocupar su cargo era una proclamación pública en la que ordenaban a los ciudadanos, no que observaran las leyes, sino que las amaran, para que su observancia no les resultara dura. Dicha proclamación, que no era un vano formulario, muestra perfectamente el espíritu de la institución de Esparta, por la que las leyes y costumbres, íntimamente unidas en el corazón de los ciudadanos, formaban, por decirlo así, un solo cuerpo. Pero no nos jactemos de ver renacer Esparta en medio del comercio y del amor al lucro. Si tuviéramos las mismas máximas, podría instalarse sin el menor riesgo un espectáculo en Ginebra, pues nunca ciudadano ni burgués alguno pondrían los pies en él» (*op. cit.*, p. 83). La presencia de lo representado en el representante, la ley, es un antídoto eficaz en contra del teatro. La ausencia de una ley coercitiva es la presencia de la libertad, un interior en el que naturaleza y convención guardan estrecha proximidad. Por eso, si esta ley corre peligro al alejarse el hombre de la naturaleza, el tamaño de la sociedad política no carece de importancia. Ella debe ser pequeña, porque «cuanto más numeroso es el pueblo, menos se refieren las costumbres a las leyes» (*Emilio*, L. V, p. 698). ¿No está enunciado aquí el principio según el cual el orden político justo y feliz se debe a la naturaleza? Mientras menor la proximidad y la inmediatez de la ley, mayor la corrupción del hombre. Una vez más: la proximidad es aquí la del signo respecto del significado, la proximidad del representante respecto de lo representado. Roto el vínculo con el sentimiento que anima la naturaleza incluso en el ciudadano, la ley es sólo signo, letra muerta, extinción de la naturaleza o del *ethos* que le da sustento sensible a una ley que de otro modo responde a las necesidades de la dominación, como ocurre, no sin matices, en Hobbes. Pero, retomando lo que veníamos diciendo, ¿no están incluso los espartanos *aquejados* de representación? El acto que allí merecía la gloria no era otro que la muerte en batalla, única alternativa para que se grabara el nombre del difunto en su lápida (derecho que las mujeres se ganaban cuando morían en el parto, mientras daban a luz a un nuevo patriota). Además, según cuenta Plutarco, los lacedemonios tenían un templo del Miedo, porque «no creían los antiguos que la fortaleza era falta de miedo, sino más bien temor del vituperio... y sienten menos el padecer y sufrir los que más temen que se hable mal de ellos. Así tuvo mucha razón el que dijo: *Allí está la vergüenza, donde el miedo*» (*Vidas paralelas*, v. VI, p. 131, Losada, B.A., 1940). Pero un templo no es un teatro. Cleómenes —dice también Plutarco— levantó un teatro en el país adversario «para burlarse en cierto modo de los enemigos y hacer ostentación de su gran superioridad manifestando que los miraba con desprecio», pues su ejército «se conservaba puro de toda disolución y de toda vanidad y aparato», entreteniéndose los lacedemonios, cuando la ejercitación no los ocupaba, «en motejarse unos a otros con dichos graciosos y propiamente lacónicos» (*op. cit.*, p. 134). Pero, bastante ufano de su fuerza militar, ¿descuidaba este pueblo su apariencia? Aunque dedicada a los dioses patrios y no al provecho personal, ¿no fue Termópilas una «actuación» rendida a dos grandes espectadores: el pueblo espartano y sus dioses? Muchas ocasiones demuestran que el provecho personal debió ser frecuentemente expurgado de Lacedemonia. Lo mismo en la República romana. Más tarde, durante el Imperio, se oír el refrán «*potestas in populo*». Esto avala el teatro del poder y el poder del teatro: en el monumental espectáculo romano, con «pan y circo» había obediencia. La sumisión determinada por el poder de la representación, en lugar de la voluntad autónoma, es deudora del aparato que pone en marcha la ilusión. Este modelo de dominación no existiría mientras *ethos* y ley permanecieran reunidos. Superar este defecto moderno positivizando el derecho natural es lo que se propondrá Rousseau en el *Contrato social*. La ley que procede de un cuerpo cohesionado que congrega todas las voluntades particulares en una general no se eleva por sobre las voluntades para regirlas heterónomamente, sino que procede de cada voluntad particular. De este modo, los destinatarios del derecho pueden concebirse como sus autores y obedecer la ley como expresión de su propia voluntad. Esta seductora matriz, que reinstala el modelo de la patria y el de las repúblicas antiguas, debió su influencia a la decadencia del modelo representativo de las cortes absolutistas. Para entonces, lo público se habrá convertido en un escenario que un actor mayor, político y teatral a un tiempo, sabría capitalizar poco después. Napoleón conocía a cabalidad a los hombres y sabía sacar el mejor partido de sus debilidades. Es lo que destaca en él Goethe: «... sabía infiltrar esta seguridad en todos. Igual que se sentirían atraídos los actores por un nuevo director de escena que les asegurase un papel brillante en la representación» (*Conversaciones con Eckermann*, edit. Iberia, Barcelona, 2000, t. 1. p. 298). Como director de la escena política, las dotes de Napoleón no fueron menores. Él vino a demostrar que la Revolución no había agotado el poder representativo afín a la realeza, y que lo público en una república debía ser una escena para el espectáculo que consagrara al ciudadano y a la patria sin escatimar *medios*, algo que durante la Revolución existió a pesar de sus malogrados actores, aquellos que hubieron de alimentar con sus vidas el teatro del poder en la «época del terror». A propósito, una interpretación de Diderot sobre el espectáculo viene muy a colación: «¿Cuál es, en vuestra opinión, el motivo que atrae al populacho a las ejecuciones públicas? ¿La inhumanidad? Os equivocáis: el pueblo no es inhumano, si pudiera, arrancaría de las manos de la justicia al desgraciado en torno a cuyo patíbulo se agolpa. Lo que va a buscar en la plaza de Grève es una escena que poder contar cuando regrese a su arrabal, sea ésa u otra cualquiera, le da lo mismo con tal de que le haya tocado representar algún papel, que ello le dé pie para reunir a sus vecinos y que estos le presten atención. Que se celebre en los bulevares una fiesta, y veréis que la plaza de las ejecuciones se queda vacía. El pueblo está ávido de espectáculos, por lo que se divierte cuando los disfruta y porque sigue disfrutando luego cuando los cuenta» (*Jacques el fatalista*, pp. 226-227). Pero incluso en la fiesta, como vamos a ver, Rousseau defiende la transparencia y la inmediatez del sentimiento, su presencia sin mediaciones, un espectáculo sin espectáculo.

y su esfera de interés en contra de la intromisión del Estado, del cual sólo requiere leyes que impugnen la coacción.<sup>121</sup> Habiendo lazos efectivos entre los miembros de la comunidad y entre estos y ella, lo que emanará como sentimiento es el arraigo y la defensa de lo propio-común, la patria. Libre y activo, cada ciudadano se hace partícipe de ella por un sentimiento que le viene de sí. Sin distancia que medie este sentimiento del rol ciudadano, todos contribuyen a la patria como genuinos actores políticos.

Al ser de este tipo la ley en Esparta, arguye Rousseau, ella puede influir sobre las costumbres: «[...] si alguna vez éstas [las leyes] influyen en las costumbres, es cuando de ellas sacan su fuerza, ya que entonces les dan su misma energía por una especie de reacción bien conocida de los verdaderos políticos»<sup>122</sup> Estos «verdaderos políticos» —«verdaderos» porque no eran representantes— han sido reemplazados, en las sociedades modernas, por el aparato de la mediación. En estas sociedades, la ley no es la «voluntad general», no es lo representado sino el representante de lo representado, una delegación de voluntad, no la voluntad misma. Esta ley escrita está más cerca del decreto que del corazón. Por eso, con ella el gobierno «no puede tener [...] influencia en las costumbres».<sup>123</sup>

¿Cómo influenciarlas entonces?

Respondo que a través de la opinión pública. Si nuestras costumbres nacen de nuestros propios sentimientos cuando vivimos en soledad, en la sociedad surgen de la opinión del prójimo. Cuando no se vive en sí, sino en los demás, son los juicios de éstos los que regulan todo. Nada les parece bueno o deseable a los individuos, sino lo que el público ha juzgado como tal, y la única felicidad que la mayor parte de los hombres conoce es la de ser considerados felices.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> La distinción entre «libertad positiva» y «libertad negativa», postulada por Benjamin Constant, es eficaz en este contexto. En el mundo moderno, donde los hombres deben trabajar para asegurarse su sustento, Constant defiende la libertad negativa. El Estado, a esas alturas eminentemente burocrático, debe hacerse cargo de gobernar y administrar, no debe inmiscuirse en las vidas de los hombres, no debe llenar de regulaciones su actividad particular ni invadir con los instrumentos del dominio público el laboriosamente edificado imperio de su privacidad (cfr. «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Del espíritu de la conquista*, Tecnos, Madrid, 1988, citado por E. Rinesi en su introducción a la *Carta a d'Alembert*, ed. cit.). El error de Rousseau o los jacobinos, contra quienes Rinesi cree que Constant se dirige, consiste en su anacronismo, en soñar con la imposición de un tipo de libertad griega que se sustentaba en el trabajo de los esclavos, ausentes entre los modernos. Así pues, frente a la utopía democrática de una «voluntad general» presidiendo la vida en común de los hombres, vuelve a levantar Constant el más caro de los principios de la tradición filosófico política que Rousseau quería combatir: el principio de la representación, donde un puñado de representantes decide sobre los contenidos de las obligaciones políticas de los ciudadanos. «Por esta vía [...] el pensamiento liberal termina abogando por un orden político que los hombres sólo pueden consentir, y no consensuar, y, en su preocupación por tematizar las relaciones verticales entre el Individuo y el Estado, acaba por negar la capacidad de los sujetos de establecer compromisos horizontales con sus prójimos» (Rinesi, *op. cit.*, p. 48). Como Constant, I. Berlin, en su conocido libro *Cuatro ensayos sobre la libertad*, argumenta a favor de esta libertad negativa que priva a los hombres de toda coerción entre sí. Pero la libertad positiva —o activa, como quizá la llamaría Rousseau— también debe asegurarse *en contra* de las fuerzas exteriores. Así por ejemplo respecto de la opinión pública. Esto lo ha entendido Ch. Taylor, quien le da el nombre de «libertad autodeterminada» a esta libertad pregonada por Rousseau: «Se trata de la idea de que soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas» (*Ética de la autenticidad*, ed. cit., p. 63). Pero, ¿no es este el ideal ilustrado, contrapuesto en este punto al pensamiento que vendrá a partir del Romanticismo?

<sup>122</sup> *Carta*, p. 83. Estos políticos son los éforos espartanos.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*



Cuando las leyes están desarraigadas de las costumbres, es la opinión pública la que gravita. Queda bien patente, con estas palabras, la diferencia entre lo público y el público. Habiéndose tomado la escena el público, todo consiste en una relación de intercambio. Entendido como prestigio, el valor en juego es de cambio, no de uso. El prestigio es el valor que otorgan los demás, el valor de la opinión, no el valor inmediato de los actos. Se precisa y adquiere porque se está necesitado de los otros. Entonces, uno es lo que representa, es para el otro antes que para uno mismo. Con los hombres convertidos en comediantes, «juguete de los espectadores» que «olvidan su propio lugar a fuerza de ocupar el de otros», triunfa la apariencia.<sup>125</sup> Esto es el mercado cuando desaloja a la patria. La aprobación de los demás se persigue de un modo equivalente a como un comerciante busca atraer la atención sobre sus mercancías para venderlas. Si el valor de sí depende de los otros, tal como el actor, cada uno administra su apariencia como el valor para cuya inflación trabaja. Como mercado, el espacio público es un espectáculo de las apariencias. En él todo es relativo: todos están presos, dependen de los demás y quieren congraciarse con aquellos que pueden reportarles un aumento en su reputación.<sup>126</sup> Las personas ingresan al mercado, se integran al circuito del intercambio y la transacción como una mercancía más. Pero en la *Carta*, como ya veíamos, es la mujer-actriz quien da el primer paso.

[...] la exposición de damas y damiselas ataviadas de la mejor manera, puestas en el escaparate de los palcos como si estuvieran en una tienda esperando compradores...<sup>127</sup>

La subversión de lo público por la exposición de la mujer pública, al tiempo que destituye de su lugar a los hombres-ciudadanos, *da ese lugar al mercado*. Entonces no hay resistencia al dominio de la representación, sea el del mercado o el de la opinión pública. Pero Rousseau no se da por vencido. Para contravenir la atracción que suscita el teatro a falta de costumbres en contrario, resta la pregunta por la dirección de la opinión pública. Su respuesta da pábulo a nuestra lectura.

---

<sup>125</sup> *Loc. cit.*

<sup>126</sup> La valía, como prestigio, no es transparente. Baste decir que la palabra tiene su raíz en el juego del prestidigitador. El desprecio de las apariencias y del furor de la distinción motivaron desde temprano la escritura de Rousseau. En el segundo *Discurso* quedaba esto determinado por la sociedad: «Hízose necesario, en beneficio propio, mostrarse distinto de lo que en realidad se era. Ser y parecer fueron dos cosas completamente diferentes, naciendo de esta distinción el fausto imponente, la engañosa astucia y todos los vicios y falsías que son su cortejo. Por otra parte, de libre e independiente que era antes el hombre, quedó, debido a una multitud de nuevas necesidades, sujeto por así decirlo, a toda la naturaleza y mas aún a sus semejantes, de quienes se hizo esclavo en un sentido o en otro pues aun siendo rico y convirtiéndose en amo, tenía necesidad de sus servicios; y si era pobre, necesitaba de sus auxilios, sin que en un estado medio pudiese tampoco prescindir de ellos... En fin, la ambición devoradora, el deseo ardiente de aumentar su fortuna y no tanto por verdadera necesidad cuanto por colocarse sobre los otros...» (*op. cit.*, p. 99).

<sup>127</sup> *Op. cit.*, p. 138.

Justo después de referirse a la opinión y a los duelos que buscan reparar el honor,<sup>128</sup> y antes de comenzar su ataque a los comediantes, lo que lo conducirá de lleno, como vimos, a la mujer, Rousseau hace esta reflexión: «Así, por más que se haga, ni la razón ni la virtud ni las leyes vencerán a la opinión pública mientras no se encuentre el arte de cambiarla»<sup>129</sup> Y sentencia: «[...] para cambiar las acciones objeto de estimación pública, antes hay que cambiar los juicios que acerca de ésta se hacen. Estoy convencido de que no se llegará nunca a operar tal cambio si no se hace intervenir a las mujeres mismas, de quienes depende en gran parte el modo de pensar de los hombres»<sup>130</sup> Dicha intervención nos llevará a la fiesta; pero incluso ella, como veremos, no es otra cosa que la retirada de la mujer, según le dicta el pudor, a la casa. Rousseau lo dice en el *Emilio* con toda claridad a propósito de los hijos. Vale la pena repetirlo: ¿Queréis volver a cada uno hacia sus primeros deberes? Comenzad primero por las madres; quedaréis asombrados de los cambios que habéis de producir. Todo deriva sucesivamente de esa primera depravación: todo el orden moral se altera; el natural se extingue en todos los corazones; el interior de las casas adopta un aire menos vivo».<sup>131</sup>

## 5.- La fiesta y la madre

*Fuera de casa*, las mujeres dictan la opinión pública. En otras palabras, el mercado toma el lugar de la plaza pública. Sometido al auge de las necesidades superfluas, el trabajo ya no alimenta la necesidad natural, más bien, como viéramos, queda al servicio de la necia extensión de las extremidades para alcanzar lo distante. En esta trascendencia de la propia esfera de subsistencia se observa el creciente distanciamiento entre el valor de uso y el valor de cambio, tan contrario este al primero como a la inmediatez de la economía natural, que al mantener la relación sensible con la utilidad, hace a los hombres autosuficientes e independientes; en una palabra: libres.

Pero en las ciudades no es ni la utilidad ni la independencia lo que forja el valor del trabajo. En ellas, quien se emplea en las materias primas no alcanza honor, pues, a la inversa de la relación natural, «cuanto más cambian de manos [las materias primas], más aumenta de precio la mano de obra y más honorable se vuelve».<sup>132</sup> No es la utilidad sino la opinión la que eleva los precios. Con su imperio se favorece la multiplicación de artefactos suplementarios y la dependencia a ellos. Este es el

---

<sup>128</sup> En los duelos, donde la influencia de la mujer no puede soslayarse, los hombres compiten por su honor, esto es: por su amor propio; porque, como se dice en el segundo *Discurso*, este tiene allí su «verdadera fuente», en este «sentimiento relativo, ficticio, nacido en la sociedad» (*op. cit.*, p. 146, n. o).

<sup>129</sup> *Carta*, p. 87.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>131</sup> *Op. cit.*, L. I, pp. 52-53.

<sup>132</sup> *Ibid.*, L. III, p. 276

destino de la ciudad entendida como sistema de la suplementariedad. En ella no es el uso el que rige el valor de la producción humana: su medida la da el dinero. Expuesto al valor de cambio, el trabajo ligado al valor natural (la auto-suficiencia) no recibe los beneficios de la plusvalía granjeada en la ciudad. La intermediación entre la producción y el consumo —de nuevo el deseo separado de su satisfacción— suplanta el valor de uso por la moneda. Ella, su signo, permite que «los bienes de especies diversas se vuelvan conmensurables y puedan compararse».<sup>133</sup> A distancia de las cosas mismas, prevalece el signo. Pero Rousseau no cesa. Sus *Confesiones* le dan la oportunidad de hablar en nombre propio para concederse el crédito que brindan los sentimientos, los sentidos, incluso el gusto: «...ninguno de mis gustos puede satisfacerse con dinero [...] Menos me importa el dinero que los objetos, porque entre aquél y la cosa deseada siempre se halla un intermediario...»<sup>134</sup> Este intermediario, a fin de cuentas, es la opinión; ella borra la cosa simple y pura y la convierte en representante: una materia de intercambio, nada más. El signo emigra lejos de la cosa, la reemplaza. Con el signo monetario ocurre lo mismo que con el gráfico: en ambos casos se sustituye la cosa con un suplemento anónimo. Lo heterogéneo se ve reducido a la conmensurabilidad que lo somete y borra. La cosa representada por el signo se desestima, su valor absoluto sucumbe a la circulación sin fin, al juego arbitrario de los signos. Espectralizadas como fetiches, según la denuncia posterior de Marx, las mercancías dejan de representar la especificidad natural de la cual tendría que provenir su valor. El dinero no sólo distancia lo real de sí mismo; lo distorsiona. La ficción, entonces, se superpone a la realidad: «de la moneda han nacido todas las quimeras de la opinión».<sup>135</sup> El imperio de la moneda es igualmente el imperio de la opinión, que es tal, como el imperio del signo, porque se (im)pone por sobre la singularidad de las cosas para arrebatarlas y someterlas al arbitrio de sus ilusorios designios. El valor de cambio da la medida de la ciudad sin dar la medida de nada, absolutamente.

Por oposición a las ciudades autosuficientes de la Antigüedad y a la propia Ginebra, en las grandes ciudades la circulación masiva de los signos sustituye el centro soberano —sea la plaza como centro político o la casa como centro económico; ambos contenidos en sí mismos, pletóricos de interioridad— por el centro comercial, que a semejanza de la metrópoli no tiene centro en sí mismo.

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>134</sup> *Confesiones*, L. I, pp. 40 y 42.

<sup>135</sup> *Emilio*, p. 279. La moneda, su circulación, es la eterna errancia del signo y su remisión al fuera donde las mediaciones se multiplican. Lo mismo sucede cuando las opiniones hacen de los hombres monedas de cambio. La letra, el signo, mata el espíritu, la vida y su presente, la soberanía: «La letra mata, el espíritu vivifica... Para someter a vos la fortuna y las cosas, empezad por haceros independiente de ellas. Para reinar por la opinión, empezad por reinar sobre ella... Si cultiváis artes cuyo éxito depende de la reputación del artista; si os volvéis aptos para empleos que sólo se obtienen por el favor, ¿de qué os serviría todo eso cuando, justamente asqueado del mundo, desdeñéis los medios sin los que no se puede triunfar en él?» (*Ibid.*, pp. 288-289).

Para extremar los contrastes, el carácter de una sociedad pequeña no deja de atraer consecuencias. La propiedad en ella no está en manos de unos pocos que explotan a los muchos, sino que se halla repartida de manera equitativa y homogénea para recrear las condiciones de libertad natural. En la *Carta*, el ejemplo hallado dispensa a Rousseau de referir Ginebra, ciudad que, a pesar su férreo ordenamiento republicano, no carece de rasgos comerciales. A cambio, Rousseau prefiere asirse de un ejemplo más natural, para eso representa el idílico cuadro de una aldea de campesinos donde la igualdad sobrevive a la prosperidad gracias al trabajo en armonía con la naturaleza:

Recuerdo haber visto en los alrededores de Neuchâtel cuando era joven un espectáculo bastante agradable y quizá único en la Tierra. Una montaña entera cubierta de casas, cada una de las cuales era a su vez el centro de los terrenos que de ellas dependían, de suerte que dichas viviendas, a distancias tan iguales como las fortunas de sus propietarios, ofrecían *a la vez* a los numerosos habitantes de la montaña el recogimiento del retiro y las delicias de la sociedad. Aquellos felices campesinos, todos a sus anchas, libres de tallas, impuestos, subdelegados y trabajos molestos, cultivaban con todo el esmero posible bienes cuyo producto era para ellos.<sup>136</sup>

Ninguna aglomeración, ningún centro de atracción ilusorio que despoje de sí a los hombres; al contrario: cada familia, en su casa, remeda la feliz y quieta soledad del hombre natural, tan libre del Estado como de la dependencia con sus vecinos. El producto del trabajo no es materia de intercambio. Por algo dice Rousseau que la moneda «es el verdadero lazo de la sociedad».<sup>137</sup> Pero entonces debe haber otra sociedad, una libre, *a la vez* convencional y natural. Esta sociedad buena, como hemos visto, es aquella donde la ley arraiga en los corazones y la lengua no ha perdido conexión con el sentimiento, una sociedad donde hay hombres honestos y desprendidos de sí. Allí, donde la ley es expresión inmediata de la naturaleza y la representación de lo representado, el espectáculo es una imagen inocente. En el cuadro que Rousseau dibuja de Neuchâtel, el «espectáculo» son los propios campesinos: ajenos a la relatividad que se introduce con la división entre actores y espectadores, ellos

---

<sup>136</sup> *Op. cit.*, p. 75. Las cursivas son nuestras.

<sup>137</sup> *Emilio*, p. 278. En este punto, como en otros varios, la cercanía de Rousseau al cinismo diogeniano no admite reparos. Al propio Diógenes se le atribuye el siguiente apotegma: «el amor al dinero es la metrópolis de todos los males» (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, 50). La libertad, también para Diógenes, consistía en la autonomía, de ahí que en 71 volvamos a encontrar proximidades indesmentibles: «Y decía que en la vida nada en absoluto se lleva a cabo dichosamente sin ejercicio, y que éste es poderoso a conseguirlo todo. Por consiguiente, en vez de trabajos inútiles, hay que elegir aquéllos según la naturaleza, a fin de vivir felizmente, [y no ser] desgraciado por insensatez». Y en un apotegma referido al desarreglo del originario valor de uso caído en manos del valor de cambio: «Decía que las cosas de mucho valor se venden por nada y viceversa. Pues una estatua se vende por tres mil dracmas y un quénice de harina por dos monedas de cobre» (cit. por P. Oyarzún, *El dedo de Diógenes*, ed. cit., p. 128, n. 12). En este mismo libro puede comprobarse, no obstante, que las afinidades entre ambos pensamientos, el de Rousseau y el de Diógenes (o lo que de sus anécdotas pueda comentarse e interpretarse) se atenúan cuando se trata del estatus de la *physis*, particularmente en relación con el *nómos* y muy en concreto, además, con la moneda, el *nómisma*, que el cínico —y con ella el entramado de las relaciones entre naturaleza y convención— adultera. Que esto no pueda ocurrir en Rousseau guarda relación con una naturaleza, tal como la piensa él, interior. En última instancia, en ella se reserva siempre una presencia, un significado trascendental que custodia esta propiedad.

mismos son su *propio* centro de gravitación. Este es un espectáculo natural, aquí nadie intenta sobresalir sobre el resto, por eso importa la equidistancia y la equivalencia. Nadie toma distancia para ver a otro, nadie se refugia en la platea. Esta sociedad no está surcada por la representación, sea teatral, política o económica. Todo, al contrario, se encuentra referido a sí mismo, nada a la opinión. Todo es cristalino y brilla a la luz del sol. Nada se oculta. Contra las quimeras de la opinión, contra toda ficción que amenace el valor en sí de lo real y natural, el significado al que el signo debe servir de transparente soporte brilla por sí solo a la luz pública que es *a la vez* luz natural. Esta luz hace casi superflua la labor de la policía. La transparencia es visibilidad total, visión de la totalidad.<sup>138</sup>

Esta no es, sin embargo, la luz racional que una pujante Ilustración difunde a la par que Rousseau publica sus obras.<sup>139</sup> La luz natural no pierde contacto con la razón, pero porque esta también es “natural”. No se trata tanto de ilustrar, mucho menos en las grandes ciudades y monarquías de la opinión. En las pequeñas, todos los ciudadanos están esclarecidos respecto de los intereses que incumben a cada uno y al todo. Entre lo particular y lo general no hay mediaciones. La máxima

---

<sup>138</sup> «En una gran ciudad, donde ni las costumbres ni el honor significan nada, porque cada cual, ocultando su conducta a los ojos de los demás, se muestra sólo por su crédito y sólo por su riqueza es estimado... Mas en las ciudades pequeñas y en los lugares menos poblados, donde los individuos, siempre a la vista del público, son *censores natos* unos de otros y donde la policía tiene fácil la inspección de todos ellos...» (*Carta*, pp. 72-73. Las cursivas son nuestras). Si por naturaleza ya hay luz y juicio suficientes, ¿para qué incentivar los medios de difusión de esta luz, para qué en general “los medios”, la luz de la luz? En desmedro de la luz artificial (y aquí se ubica la prensa y su efecto: el afán por estar al tanto, por captar las noticias y lo nuevo), la luz del día le parece suficiente a Rousseau. Pero en París, ciudad voluminosa, el creciente anonimato hará recomendables no sólo los faroles a gas que tanto renombre le dieron, sino también sistemas de control e inspección policial cada vez más sofisticados y —a diferencia del escrutinio de las conciencias que se transparentan entre sí— capaces de traslucir la oscuridad en que se agazapan los ciudadanos. Al respecto pueden leerse los breves ensayos de P. Virilio (*La máquina de la visión*) y W. Benjamin (*El París del segundo imperio en Baudelaire*), este último más abundante en fructíferas problematizaciones de las fronteras entre lo público y lo privado.

<sup>139</sup> La luz pública que los enciclopedistas tenían por propósito estimular no era otra que la de la razón de los propios ciudadanos mediante su ilustración. De este modo esperaban favorecer el fortalecimiento de la opinión pública como un actor social juicioso y relevante. Pero el concepto de opinión pública y las circunstancias de su emergencia moderna, especialmente en Europa, son asunto de amplitud e interés vastos. Durante la segunda mitad del s. XVIII, las letras en Francia adquieren un protagonismo inédito en la escena pública mediática en ciernes. El aumento de publicaciones es extraordinario. De la mano de escritos diversos, los *philosophes* alcanzan fama e influencia. Incluso se postulan como educadores de la civilidad. En París, según Tocqueville, los hombres de letras pasaron a ser los principales políticos del país, las influencias más notorias en el curso de la opinión pública. Por lo mismo, los vínculos que denuncia Rousseau entre la vigorosa república de las letras y las damas de sociedad, que en el París de entonces comenzaban a organizar y presidir los salones que daban notoriedad a los mismos *philosophes*, no puede carecer de importancia en el análisis (v. P. Ariès y G. Duby, *Historia de la vida privada*, t. 6, ed. cit.). Esto, como esperamos haber mostrado, moviliza en buena medida el esfuerzo de Rousseau en su *Carta*, algo que la contra-réplica de d'Alembert hace aun más explícito al juzgar que la *Carta* de Rousseau, a pesar de lo que desea aparentar, le valdrá a este «fácilmente... obtener la gracia de ellas» (*op. cit.*, p. 282). Nadie está exento de la pantomima. En oposición a los postulados de Rousseau en la *Carta*, a las mujeres, como a los demás ciudadanos, d'Alembert piensa que se las debe ilustrar: «Pero cuando la luz esté más libre para esparcirse, y más extendida, sentiremos entonces sus efectos benéficos; dejaremos de tener a las mujeres bajo el yugo y en la ignorancia, y ellas de seducir, engañar y gobernar a sus maestros» (*Ibid.*, p. 284). La autonomía de la razón liberará del yugo que imponen los prejuicios. Eso se plantea la Ilustración. Que la opinión pública ocupe este centro y espacio público mediático implica el surgimiento de una sociedad civil universal ajena al Estado. Lo público, entonces, será esa razón pública de la que luego, incentivándola, hablará Kant (v. ¿*Qué es la Ilustración?*). Aquí, aunque no lo advierta Kant, la importancia de “las letras” no debe soslayarse. Transferida a la literatura, la vida política y la sociedad, como argumenta Taine, se volverán imaginarias. Inclusive, de este movimiento «desrealizador» habría adquirido la «opinión pública» su poder, y la revolución su conciencia y fuerza. A la formación de este espacio público, pese a todo, habrá contribuido Rousseau, aun cuando su obra reprueba este «mercado de los temas de discusión» (según la expresión de Habermas). Sin presencia visible, la comunidad se rinde al imperio de la representación. ¿Qué implica esto? Rousseau lo ha compendiado en sentencia catastrofista: «la letra mata». Sobre el surgimiento de la «opinión pública», tres libros insustituibles, entre muchos otros, son: F. Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung* J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*; R. Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*.

transparencia es clara y llana, tan manifiesta como la luz natural. Allí, bajo el cielo, se dan las repúblicas *sus* espectáculos.

Precisamente han nacido [los espectáculos] en las repúblicas y en ellas se los ve brillar con verdadero aire de fiesta. [...] Al aire libre, bajo el cielo, es donde tenéis que reuniros y entregaros al dulce sentimiento de la felicidad. Que vuestros goces no sean ni afeminados ni mercenarios,... que el sol ilumine vuestros inocentes espectáculos: vosotros mismos seréis uno, el más digno que podrá iluminar.<sup>140</sup>

Este es el espectáculo de la felicidad y el contento de los miembros de una comunidad en la que cada uno se halla en su lugar sin ambicionar el de ningún otro. Ni afeminamiento ni mercenarios, ni astucia ni codicia, nada de monedas de cambio, nada de prostitución ni servilismo. Nada de signos. Lo que hace centro no es la representación de estos sentimientos, sino los sentimientos mismos. Por eso el recurso a la fiesta. Su espectáculo, al disolver la diferencia entre actores y espectadores, convierte a cada quien en actor efectivo y transparente, sin máscara. Este espectáculo es de la libertad, la expansión del sentimiento que se mira al rostro.

Pero, finalmente, ¿cuál será el objeto de esos espectáculos?, ¿qué se mostrará en ellos? Nada, si se quiere. Con la libertad, allí donde hay afluencia, reina también el bienestar. Plantad en medio de una plaza un poste coronado de flores, reunid allí al pueblo y tendréis una fiesta. Mejor aún, convertid a los espectadores en espectáculo, hacedlos actores, haced que cada cual se vea y se guste en los demás para que de ese modo todos se encuentren más unidos.<sup>141</sup>

Basta la concurrencia para hacer magníficas estas fiestas. De hecho, nada más hay en ellas. Todo es franco, diáfano, cordial, directo. Todos se hacen uno, todo es común a todos, nadie hace objeto de sí a otro. Los individuos no tienen prioridad sobre la comunidad. El sentimiento de pertenencia a ella es natural y se expresa de modo transparente. No hay comparación ni competencia. Nadie disputa nada a otro. Nadie se agazapa, solo hay rostros de frente, no hay necesidad de espaldas.

No es de extrañar que estas fiestas den pie al amor natural, el amor que vela por la humanidad. Como los sexos en ellas no buscan seducirse, sino que se congregan para anudarse, su unión ha de poner de acuerdo naturaleza y sociedad. El matrimonio rubrica la convergencia de los sexos según el mandato divino. Dios, como siempre, hace las veces de suplemento racional de las inclinaciones naturales. A través suyo pasamos de la naturaleza a las instituciones sociales que son su reflejo: «Hombre y mujer han sido hechos el uno para el otro. Dios quiere que sigan su destino y,

---

<sup>140</sup> *Carta*, p. 156.

<sup>141</sup> *Ibid.*

ciertamente, el primero y más santo de todos los lazos de la sociedad es el matrimonio». <sup>142</sup> Así es como, en el contexto de estas fiestas públicas, Rousseau defiende los «bailes entre jóvenes casaderos» <sup>143</sup> por preferirlos a las «entrevistas a solas hábilmente concertadas [que] ocupan el lugar de las asambleas públicas». <sup>144</sup> Las fiestas, con ello, no distan de la política natural que tantas veces pusiéramos de relieve. Privilegiando estos encuentros festivos, los jóvenes, dice Rousseau, tendrían ocasión de verse como en una asamblea, donde «los ojos del público siempre abiertos sobre ellos los fuerzan a ser reservados y modestos y a observarse con el mayor cuidado». <sup>145</sup> Aquí no habría coacción. Al contrario: «La inocente alegría gusta de evaporarse a la luz del día mientras el vicio es amigo de las tinieblas...». <sup>146</sup> En la claridad pública que brinda el espacio natural apenas hay oportunidad para las sombras y dobleces que caracterizan a los hombres entregados al espectáculo de sí mismos, escindidos de sí y desmembrados del todo que la asamblea pública —y no el mercado— sabe reunir. <sup>147</sup> En ella, la igualdad se vería fomentada al depender la elección de los jóvenes «un poco más de su corazón» que de «la profesión y los bienes». <sup>148</sup> Así, estos matrimonios

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 160. Las cursivas son nuestras.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>147</sup> En este contexto, sería oportuno volver a leer los pasajes donde se oponen el conocimiento de sí mismo y la transparencia de sí en el sentimiento, a la luz que algunos —los *philosophes*, en especial— hacen recaer sobre sí para granjearse la aprobación que, a gusto de Rousseau, permite compararlos con mercaderes de sí mismos (v. *supra*, p. ). Son muchos los motivos que aquí es dable agolpar. Rousseau reniega del dinero, como viéramos antes. Conserva el que obtiene para hacer duradera su independencia y poder sustraerse al juego del intercambio: «Mientras me queda algún dinero, no he de temer por mi independencia, y me dispensa de empeñarme en procurármelo nuevamente, necesidad que me pareció siempre horrible: así que, temeroso de verlo agotada, lo sepulto. El oro que se tiene es instrumento de libertad; el que se busca lo es de servidumbre» (*Confesiones*, L. I, p. 42). Pero, igualmente, el intercambio que quiere ahorrarse es el de sus contemporáneos, de ahí que recurra, con orgullosa inadaptación, a la casa, a la naturaleza y la patria. Ellas, presentes o añoradas, son un reducto, sobre todo, contra la opinión. Incluso contra sí mismo; pues, como le escribe Mirabeau: «Ha vivido usted demasiado tiempo en la opinión de los demás» (*Correspondance générale*, DP, vol. XVI, p. 239; cit. por Starobinski, *op. cit.*, p. 55). Y como dice Nietzsche, muy a colación: «Si nos encontramos tan a gusto en plena naturaleza, es porque ésta no tiene opinión acerca de nosotros (*Humano, demasiado humano*, ed. EDAF, Madrid, 1984, § 508). ¿No es la naturaleza que Rousseau tanto extraña un antídoto a este padecimiento? Aun más, podría ser ella un espectáculo que Rousseau monta de “sí mismo”, de esa interioridad —sea o no Rousseau mismo, no importa— tan transparente porque en él, como dice a menudo en sus *Confesiones*, la naturaleza se ha preservado mejor que en los demás hombres. De ser así, Novalis no habría andado lejos cuando dijo: «Los filosofemas de Rousseau son absolutamente hablando una filosofía femenina o una teoría de la femineidad» (*Encyclopédie*, traducción M. de Gandillac, ed. de Minuit, p. 361; cit. por Derrida, *op. cit.*, p. 229, n. 18). Rousseau —de algún modo dentro y fuera del mercado— opta por su libertad al tiempo que se da como espectáculo —y no sólo en sus *Confesiones*, destinadas en buena medida a rebatir las voces ajenas (que parecen atormentarlo tanto) con la voz de la conciencia, que debe resonar más fuerte que cualquiera exterior. ¿Sería muy aventurado hacer un puente desde aquí hacia el cinismo moderno? Rousseau busca excluirse de la circulación propia al mercado. Predica la virtud que era, para el ciudadano antiguo, condición de su ciudadanía activa. Pero porque en la ciudad moderna se ha perdido esta virtud pública, en cierta forma se subleva desde una privacidad que pretende, sin embargo, auténtica. El cínico moderno haría lo mismo desde un pesimismo oportunista que, justificado con total desenfado por la necesidad de la supervivencia, saca partido de esa misma desaparición. Lo que importa es ganar algo para sí cuando los triunfos colectivos se vuelven imposibles. Mientras el cínico se entrega con furor e impudicia al mercado de las apariencias, Rousseau se paraliza. Pero ninguno de los dos renuncia a la necesidad de la autoafirmación y a cierto espectáculo que la acompaña. El *Papá Goriot* de Balzac, como otras varias obras de este autor, da buenas pistas sobre Rousseau y el cinismo. Pero esto tendría que complicarse con las paradojas de la representación: la indiferencia que afecta a lo representado y su representante en *La paradoja del comediante*, de Diderot. Y a ella cabría sumar, del mismo autor, *El sobrino de Rameau*, donde verdad y falsedad se subordinan al interés privado.

<sup>148</sup> *Carta*, pp. 162-163.

mantendrían mejor el cuerpo del pueblo en el espíritu de su constitución. Esos bailes así dirigidos se asemejarían menos a espectáculos públicos que a asambleas de una gran familia, y del seno de la alegría y los placeres nacería la conservación, concordia y prosperidad de la República.<sup>149</sup>

Los espectáculos de la república consagran la familia. En ella, como hemos visto, se comunican la ley con los sentimientos y las costumbres. La política entonces se vuelve por completo transparente, un espacio que nos recuerda la fuente cristalina que forjó la sociedad en el desierto. Esa fuente de agua, de vida, tiene lugar ahora en una plaza urbana. A su alrededor hemos de ver reunidos al padre y la madre, la familia en la que vive y sobrevive el espíritu, la naturaleza y su política.

Pero antes de ir a ello, demos cuenta de los demás elementos que toman parte en esta amalgama. La patria, por de pronto, ya se dejaba avistar. Estos espectáculos —que acaban no siéndolo del todo— harían «agradable y risueña la estancia en nuestra ciudad incluso a los extraños».<sup>150</sup> Pero tras decirlo, Rousseau se corrige: «...personalmente, estoy persuadido de que nunca entró en Ginebra extraño que no le hiciera más mal que bien»<sup>151</sup> Las fiestas públicas servirán, de todos modos, al propósito de «atraer y retener dentro de nuestras murallas»<sup>152</sup> a los propios ginebrinos. Estos espectáculos son un recurso, pues, para que los encantos de la patria queden «grabados en sus corazones».<sup>153</sup> El espectáculo del interior lo es también de la interioridad. El sentimiento patrio se hace presente en cada ciudadano por medio de una *voz interior*. Basta recordar la infancia y escuchar la «voz secreta» que grita

en el fondo del alma: ¡Ah!, ¿dónde están los juegos y las fiestas de mi juventud?, ¿dónde la concordia de los ciudadanos?, ¿dónde la fraternidad pública?, ¿dónde la alegría pura y la verdadera alegría? ¿Dónde está la paz, la libertad, la equidad y la inocencia?... ¿en qué consiste que no nos encante a todos la patria?<sup>154</sup>

La patria, ese lugar por el que se pregunta Rousseau, adquiere dimensiones utópicas. Es el recuerdo, un fuera-de-lugar. Pero política, estratégicamente, es el refugio de la inocente infancia reunida tanto con la naturaleza y la madre, que está presente para su hijo, como con el padre, la patria y

---

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>154</sup> *Ibid.*, pp. 165-166.



sus deberes, que son los del ciudadano u hombre (*vir*) libre.<sup>155</sup> Casi al concluir la *Carta*, en una extensa nota, Rousseau hace memoria de su infancia:

Recuerdo que en mi infancia me sorprendió un espectáculo bastante simple, cuya impresión, sin embargo, conservé siempre, a pesar del tiempo y de la diversidad de objetos. El regimiento de San Gervasio había hecho su ejercicio militar... se reunieron luego en la plaza de San Gervasio y se pusieron a bailar todos juntos, oficiales y soldados, en torno a la fuente,...

¿Qué prolonga esta convivencia masculina, tan marcial y viril como alegre y natural? Las mujeres, de forma espontánea, vienen al encuentro de sus maridos:

Era ya tarde y las mujeres se habían acostado, pero se levantaron todas. Pronto las ventanas se llenaron de espectadoras que daban nuevos bríos a los actores y que, no pudiendo permanecer mucho tiempo en sus ventanas, bajaron: las señoras iban a ver a sus maridos; las criadas llevaban vino; incluso los niños, a medio vestir, acudían de la mano de sus padres.

El orden de lo público, con los ciudadanos ocupados en los asuntos patrióticos y las mujeres en los quehaceres del hogar, se ve interrumpido momentáneamente por la eclosión de los sentimientos que enlazan familia y patria. La fiesta estrecha el maridaje entre política y naturaleza. Incluso se fortalece el lazo entre las generaciones. En ese instante pasado que la memoria trae de nuevo a presencia, la patria *habla* –vuelve a hablar, como una *voz interior*– por boca de un padre cariñoso: «Mi padre, abrazándome, fue presa de un estremecimiento que aún creo sentir y compartir: “Jean-Jacques, me decía, ama a tu país. ¿Ves a esos buenos ginebrinos? Todos son amigos, todos son hermanos, entre ellos reina la alegría y concordia...”».<sup>158</sup> La presencia extraviada –aquí la patria– vuelve a sí en el recuerdo. Como este, la fiesta es un *éxtasis*. Pero pronto, acabada naturalmente la fiesta, el orden político-natural, sin quebranto ni alteración alguna, vuelve a su habitual cauce: la familia se guarda, se reintegra sin gasto, sin que la fiesta –y con ella la presencia– padezca trance alguno. Al momento de iniciarse, la historia retorna a su punto de partida. El instante originario alrededor de la fuente encuentra pronto, como hemos comprobado antes, un suplemento de presencia en la casa. Las mujeres –que aquí son las madres– también juegan su rol en la conservación de la patria: «Tras algún

---

<sup>155</sup> En esta coyuntura, como es costumbre, la ejemplaridad de Esparta no se hace esperar: «allí es donde los ciudadanos, continuamente reunidos, dedicaban su vida entera a diversiones que eran el gran asunto de Estado y a juegos que no abandonaban sino en tiempo de guerra» (*Ibid.*, p. 166). Y más adelante: «Ponía las fiestas de Lacedemonia como modelo de las que querría ver entre nosotros, ... sin pompa ni lujo ni aparato, con un secreto encanto de patriotismo que las hacía interesantes, todo en ellas respiraba un cierto espíritu marcial adecuado a los hombres libres» (*Ibid.*, p. 168).

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 168, n. 77.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*

tiempo de reír y charlar en la plaza, hubo que separarse, y cada cual se retiró pacíficamente con su familia. Y así fue como aquellas amables y prudentes mujeres se llevaron a casa a sus maridos, no perturbando su esparcimiento sino yendo a compartirlo con ellos».<sup>159</sup>

El espectáculo de la patria no representa a la patria, *es* ella. En él no hay objetos ni sujetos que miran; hay actos, festivos y políticos a un tiempo.<sup>160</sup> La fiesta, aun cuando ocurre afuera, no es el desbande del interior, sino su clausura. El interior se expone, pero nada lo pervierte, pues se expone a sí mismo, goza de la plenitud de su presencia. Es el continente cuyas fronteras ha dispuesto la naturaleza. Por eso, para que el exterior llegue a contaminar su inocencia y atraerle un perjuicio, debe intervenir la representación y *su* espectáculo, el desdoblamiento de la presencia en el significante que encubre sus carencias, la falta del sentimiento natural. Debe hacerse sombra la luz, esconderse lo que *en principio* no tenía razón de ocultarse. Debe disiparse la inocencia, intervenir un obstáculo que instale la negación y el deseo. Primero una privación, como en el norte, luego esa luz que se fija en un objeto y deja el todo en penumbra. Entonces estamos *frente* al espectáculo, la escena dispuesta como tal.

Es sabido que la desnudez de la mujer, dice Rousseau en las mismas páginas finales que venimos citando, pierde su inocencia «cuando una mezcla de vestidos [la] vuelve obscena...».<sup>161</sup> Entonces la «imaginación» «se ocupa de excitar los deseos, dando a sus objetos más atractivo del que la propia naturaleza les dotó... No hay vestido modesto que una mirada inflamada por la imaginación no pueda atravesar con su deseo».<sup>162</sup> A lo dado directa e inmediatamente a la percepción, se superpone la representación. Sustrayéndose a la inocente luz del día, la astucia femenina monta la escena que en adelante ocupa. Pues, qué otro efecto se busca cuando

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 169, n. 77.

<sup>160</sup> Derrida lo enfatiza en relación al valor de presencia afirmado en el texto: «Con esta diferencia [entre el comediante y el espectador, lo representado y el representante, el objeto mirado y el sujeto que mira], toda una serie de oposiciones se desconstituirán en cadena. La presencia será plena pero no a la manera de un objeto, *presente* por ser visto, por darse a la intuición como un individuo empírico o como un *eidós* que está *ante* o *muy próximo*; sino como la intimidad de una presencia consigo, como conciencia o sentimiento de la proximidad consigo, de la propiedad. Esta fiesta pública tendrá pues una forma análoga a la de los comicios políticos del pueblo reunido, libre y que legisla: la diferencia representativa se borrará dentro de la presencia consigo de la soberanía» (*op. cit.*, p. 385). Sobre esta analogía hemos hecho hincapié más atrás: v. *supra*, cap. III, 3, Consecuencia políticas (*passim*). Derrida también ha llamado la atención acerca de la posibilidad de leer a Rousseau de acuerdo con la exaltación del teatro como fiesta en los términos del teatro de la crueldad de Artaud, donde la fiesta también sustituye a la representación: «En el espacio festivo abierto por la transgresión, no debería ya poder extenderse la distancia de la representación». Para Artaud, a su vez, «la fiesta [o sea el teatro] debe ser un *acto* político. Y el *acto* de la revolución política es *teatral*» (J. Derrida, *El teatro de la crueldad y la clausura de la representación*, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 335-336). J. Starobinski, a su vez, pone énfasis en esta misma relación: «Reléase la última obra política de Rousseau, las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. A la pregunta inicial: ¿cómo “colocar la ley por encima del hombre? ¿Cómo llegar hasta los corazones?”, Jean-Jacques responde mediante una teoría de la fiesta y de los “juegos públicos”. Y he aquí lo que propone a los polacos: “Muchos espectáculos al aire libre, donde los rangos estén cuidadosamente diferenciados, pero donde todo el pueblo tome parte *igualmente*, como entre los antiguos”» (J. Starobinski, *La transparencia y el obstáculo*, ed. cit., p. 126. La cita de Rousseau corresponde al cap. III).

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 167. Volvemos a dar cita a este pasaje (v. *supra*).

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

se viste con tanto arte como con la poca exactitud de las mujeres de hoy día, cuando no se enseña menos sino para hacer desear más, cuando el obstáculo que *se pone ante los ojos* sólo sirve para excitar más la imaginación, cuando *se oculta* una parte del objeto con el único fin de adornar la que *se expone*,...

Este significante, el atavío que hace de la presencia manifiesta una exhibición, vela el interior. Ninguna de estas tretas propias a la seducción femenina tiene lugar en la fiesta pública. ¿Por qué? En ella la participación de la mujer queda atada al matrimonio o a la patria. Esta mujer, fiel a los designios del interior, rechaza los de la opinión. El centro de convergencia patrio, pero también la casa, detienen su circulación, sujetan la soltura y arbitrariedad del signo, impiden la adulteración de lo representado en él. La fiesta casa a la mujer, la recluye en el interior. Pero aun afuera —en ese interior extasiado de la fiesta pública, expresión del sentimiento comunitario que da forma a la patria—, convertida en madre, la mujer re-toma el lugar que le asigna la patria, el marido y el padre, la «voz del jefe», pero también la voz de la naturaleza y la voz divina. Incluso la «voz de la sangre».

Si estas voces guardianas del interior se baten contra el exterior, quiere decir que la mujer no pierde nunca su potencial de amenaza. Es como si la ausencia de la madre en la mujer exigiera pronta rectificación. Es un clamor y una ley: la mujer *debe* convertirse en madre, debe integrarse a la patria, criar a los hijos y acompañar al marido, así está dictado *por ley natural*. La madre es un suplemento de naturaleza que debe impregnar la ley positiva. Aunque ajeno al imperio de lo público, el gobierno doméstico no debe descuidarse. Así al comienzo del *Emilio*: «Las leyes, que se ocupan tanto de los bienes y tan poco de las personas, porque tienen por objeto la paz y no la virtud, no dan suficiente autoridad a las madres».

La patria resiente la ausencia de la madre, perece por ella. Con todo, el elemento femenino entraña esta doble faz: como madre es presencia constitutiva, tanto de la patria como de la naturaleza; pero como mujer es su falta, el trance a enmendar, la ausencia a suplir.

La madre debe ser recuperada. En las *Confesiones* no caben dudas. El vacío, la falta en la presencia, demanda plenitud. ¿No es Terese, la conviviente de Rousseau, el suplemento de la madre extraviada desde un comienzo, e incluso de la madre sustituta?

---

<sup>163</sup> *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

<sup>164</sup> Volvemos a dar con esta cita: «Si no hay madre, no hay hijo. Entre ellos los deberes son recíprocos; y si son mal cumplidos por un lado, serán descuidados por el otro. El hijo debe amar a su madre antes de saber que debe hacerlo. Si la voz de la sangre no se fortalece con el hábito y los cuidados, se apaga en los primeros años, y el corazón muere por así decir antes de nacer. Henos aquí, desde los primeros pasos, fuera de la naturaleza» (*Emilio*, p. 54).

<sup>165</sup> *Op. cit.*, L. 1, n. 1, p. 725.

En una palabra, necesitaba una sucesora de mamá [Warens, que ya lo era de su madre natural, muerta al nacer Jean-Jacques]; puesto que no debía ya vivir con ella, necesitaba alguien que viviese con su discípulo y reuniese la sencillez y docilidad de corazón que ella había hallado en mí. [...] Cuando vivía enteramente solo, estaba mi corazón vacío; pero no se necesitaba más que otro corazón para llenarlo. La suerte me había quitado, enajenado, a lo menos en parte, aquel que la naturaleza había formado para mí, y desde entonces yo estaba solo, pues para mí no había término medio entre todo y nada. En Terese hallé el suplemento que necesitaba; por su medio viví feliz cuanto podía serlo atendido el curso de los acontecimientos.<sup>166</sup>

La naturaleza misma fabrica un suplemento para reparar su ausencia originaria. El movimiento de pérdida y reintegración de la presencia nos lleva de la falta a este suplemento de presencia. Y esto sin cesar. El presente está tocado de muerte. Quizás por eso la importancia permanente de la madre, que es siempre la naturaleza capaz de suplir y hasta de suplirse, de re-nacer, de dar de nuevo vida, de reintegrar la presencia al presente. Rousseau ha condenado la representación, pero a la vez se entrega a su trabajo para reponer el origen, la presencia plena siempre en falta. Para este efecto se sirve de la lógica del suplemento. Ley y naturaleza se suplen entre sí, son suplementos uno de otro. Se pretenden ambos originarios para cada caso, pero se requieren mutuamente. Rousseau reconoce en el origen, en su salir afuera y nacer, la perpetua necesidad de re-nacer, de enmendar la pérdida que lo amenaza ya desde dentro.

Y también en su texto. Porque si la fiesta no es un espectáculo para quienes participan de ella, lo es en el texto que quiere mostrárnosla. La escritura, como sabemos, es un suplemento de presencia. Starobinski es económico a propósito de estos pasajes de la *Carta*: «Rousseau se da, literalmente, fiestas en la imaginación, y se convierte en el centro y en el legislador de las mismas».<sup>167</sup> La patria de Rousseau se acusa en dolorosa ausencia. Su escritura, más que una querrela, enseña un padecimiento que nos remite a la privación de la madre, la compañera y cómplice, pero en su reemplazo, al corazón suplementario que habrá de colmar la falta en quien es, como Rousseau, espectador de sí mismo.

A veces exclamaba con ternura: “¡Oh naturaleza, oh madre mía! Heme aquí bajo tu sola custodia; aquí no hay ningún hombre sagaz y trapacero que se interponga entre tú y yo.”<sup>168</sup>

Por fin a solas con la naturaleza. Presente uno al otro, Rousseau está consigo mismo. Pero debe todavía llamarla, pues ella, la presencia, no está. La conciencia inmediata a sí en el sentimiento, la inmediatez con la naturaleza, la madre, supone, ella también, una representación. La escena habita la

---

<sup>166</sup> *Op. cit.*, L. 7, pp. 394-395.

<sup>167</sup> *Op. cit.*, p. 130.

<sup>168</sup> *Confesiones*, L. XII, p. 360.

conciencia: un deseo la atraviesa. Hace falta el otro, la otra, para producir la identidad con uno. La naturaleza –custodia de Rousseau mismo– debe ser reapropiada, reintegrada a su presencia para que Rousseau se pretenda, naturalmente, presente a sí.

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía de Rousseau:

- *Emilio*, traducción de Mauro Armiño, ed. Alianza, Madrid, 2001
- *Carta a d'Alembert sobre los espectáculos*, traducción de Quintín Calle Carabias, ed. Tecnos, Madrid, 1994.
- *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, traducción de Enrique de la Rosa, ed. Los libros del mirasol, Buenos Aires, 1961.
- *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción de Enrique de la Rosa, ed. Los libros del mirasol, Buenos Aires, 1961.
- *El contrato social*, traducción de Enrique de la Rosa, ed. Los libros del mirasol, Buenos Aires, 1961.
- *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, traducción de Rubén Sierra Mejía, ed. Norma, Bogotá, 1993.
- *Confesiones*, traducción de Álvaro Gil, ed. Garnier Hermanos.
- *Las ensoñaciones del paseante solitario*, traducción de Mauro Armiño, ed. Alianza, Madrid, 1979.

### Bibliografía general:

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, ed. Paidós, Barcelona, 1998.
- Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, ed. Taurus, Madrid, 2000.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, ed. FCE, México, 1950.
- Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, ed. Gedisa, Barcelona, 1995.
- Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la república*, ed. Gredos, Madrid, 1991.

- de Man, Paul, *Alegorías de la lectura*, ed. Lumen, Barcelona, 1990.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Champ Libre, 1967, traducción de «Maldejo» para el Archivo Situacionista Hispano, 1998.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, ed. Siglo Veintiuno, México, 2000.
- Foustel de Coulanges, Numa-Denis, *La ciudad antigua*, ed. Edaf, Madrid, 1982.
- Ginzo, Arsenio. *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, ed. Cincel, Madrid, 1985.
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro*, ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, ed. Gustavo Gil, Barcelona, 1997.
- Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis*, ed. Tecnos, Madrid, 1997.
- Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, ed. Alianza, Madrid, 1995.
- Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués*, ed. Rialp, Madrid, 1965.
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político*, ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- Oyarzún, Pablo, *El dedo de Diógenes*, ed. Dolmen, Santiago, 1996.
- Rinesi, Eduardo, *Carta a d'Alembert*, Estudio preliminar y Apéndice, ed. Lom, Santiago, 1996.
- Taylor, Charles, *Ética de la autenticidad*, ed. Paidós, Barcelona, 1994.
- Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, ed. Península, Barcelona, 2002.
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, ed. Taurus, Madrid, 1989.
- Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, ed. Siruela, Madrid, 2000.
- Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparencia y el obstáculo*, ed. Taurus, Madrid, 1983.
- Tocqueville, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, ed. Guadarrama, Madrid, 1969
- Todorov, Tzvetan. *Frágil felicidad: un estudio sobre Rousseau*, ed. Gedisa, Barcelona, 1986.
- Varios autores bajo la dirección de P. Ariès y G. Duby, *Historia de la vida privada*, t. 6, *La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI-XVIII*, ed. Taurus, Madrid, 1992.

## INDICE

PRESENTACIÓN.....	3
I.- Naturaleza y patria	
1.- La educación, el albergue, la madre.....	5
2.- El interior patrio.....	11
3.- La profesión de fe.....	15
II.- La virtud como ley	
1.- Las investiduras de la ciudad.....	28
2.- Naturaleza y ley.....	34
3.- La «virtud natural».....	42
III.- Políticas de la lengua	
1.- Lengua de la necesidad, lengua de la pasión.....	50
2.- Lengua fuerte y lengua débil.....	65
3.- Consecuencias políticas.....	75
IV.- La naturaleza como teatro	
1.- Fuerza e imaginación.....	87
2.- El teatro de la piedad.....	100
3.- La pasión del espectáculo.....	109
4.- La mujer y el teatro.....	120
5.- La fiesta y la madre.....	138
Bibliografía.....	150