

LA SEGUNDA PARTE DEL “DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y FUNDAMENTOS DE LA
DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES”. LA GÉNESIS IDEAL DE LA PROPIEDAD Y LAS
CONDICIONES PARA EL ESTABLECIMIENTO DE UNA COMUNIDAD POLÍTICA. ¿EL *FRACASO*
ADMIRABLE DE UNA TEORÍA SIN PRECEDENTES?²

En 1755 el naturalista Charles Bonnet, bajo el pseudónimo de Philopolis, presumía de haber dado con el argumento que dinamitaría lo esencial del proyecto político y antropológico roussoniano. El descubrimiento se resume en lo siguiente: el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (a partir de ahora citado como *Segundo Discurso* y abreviado en citas como *SD*) estaría atravesado por una queja centrada en un hecho incommovible –la procedencia de la sociedad de las facultades del hombre–, lo que delataba un anhelo melancólico –que el hombre deje de ser hombre, dado lo terrible de su naturaleza– de, cuando menos, difícil cumplimiento. Rousseau habría rechazado, pues, guiarse por una de las máximas que al menos desde la Edad Media han venido enarbolando los adalides de la «política de hechos consumados», a saber, el «quand’ non es lo que yo quiero,/ quiera yo lo que es:/ si pesar he primero,/ plazer avré después», sentencia formulada por Don Sem Tob³ como pieza fundamental de una suerte de *vademécum* para el monarca exitoso, redactado en la primera mitad del siglo XIV.

El argumento de Philopolis se ampara en la presunta autoridad de la que estaría revestida la concepción de la justicia, el honor y la libertad proclamada por una parte de los habitantes de la tierra, olvidando que basta «un error de geografía para echar por tierra toda esa pretendida doctrina que deduce lo que debe ser de lo que se ve»:

«El hombre –decís– es como lo exige el puesto que debe ocupar en el universo. Pero los hombres se diferencian de tal modo según el tiempo y los lugares que, con pareja lógica, se estaría forzado a sacar de lo particular a lo universal consecuencias fuertemente contradictorias y poco concluyentes. No hace falta más que un error de geografía para echar por tierra toda esa pretendida doctrina que deduce lo que debe ser de lo que se ve. A los castores –diría el indio– corresponde esconderse en sus cuevas, pero el hombre debe dormir al aire en una hamaca suspendida entre dos árboles. No, no –diría el tártaro–; el hombre está hecho para dormir en un carromato. Pobres gentes –dirán nuestros Philopolis con un aire de piedad–: ¿es que no veis que el hombre está hecho para construir ciudades? Cuando se trata de razonar sobre la naturaleza humana, el verdadero filósofo no es ni indio, ni tártaro, ni de Ginebra o de París, sino que es hombre» (*Respuesta de Rousseau a Philopolis*, Tecnos, p. 256).

Es mérito de Rousseau haber explicitado los flancos débiles de la idea de hombre propuesta por Philopolis, de la que cabe derivar una identificación con el hombre blanco,

¹ Estas páginas no proporcionan ningún ejemplo del ejercicio de comentario de texto que los estudiantes matriculados en el grupo 2 de créditos prácticos de la asignatura *Antropología* tienen que realizar. Se limitan a plantear unitariamente el sentido del argumento expuesto por Rousseau en la segunda parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Con el propósito de apoyar el estudio de las cuestiones allí tratadas, se ofrece un comentario de textos pertenecientes a otras obras de Rousseau que contribuyen a aclarar distintos aspectos analizados por el que ha de leerse durante el curso, de los que naturalmente el estudiante puede servirse para preparar sus propios ejercicios.

² Esta expresión está tomada del trabajo de L. Althusser sobre el sentido del contrato social roussoniano citado más adelante en este texto.

³ *Vd.* Don Sem Tob, *Glosas de sabiduría o Proverbios morales y otras Rimas*, ed. de A. García Calvo, Madrid, Alianza, 1974, p. 52.

europeo, nacido en climas templados. El vínculo que los grupos humanos mantienen con la tierra y sus accidentes meteorológicos y geográficos condiciona su aspecto físico, sus costumbres, incluso establece una jerarquía de actividades a las que debe dedicarse la comunidad, pero su estatuto es palmariamente particular. «Parece que el sentimiento de la humanidad se evapora al extenderse a toda la tierra», leemos en el *Discurso sobre la economía política* (O.C., III, 244). En una línea muy semejante, el *Manuscrito de Ginebra* que contiene una versión del *Contrato social* no publicada finalmente tilda a los filósofos cosmopolitas de corazones hipócritas, que bajo el pretendido amor dedicado a todo el mundo se adscriben el derecho a no amar a nadie (O.C., III, 287). En efecto, ha de ponerse especial cuidado en la transposición política del sentimiento pre-reflectivo de piedad, pues en aras de un constructo ilusorio bien podríamos dejar de atender a ciertas limitaciones innegables, vinculadas al poder que causas leves, si bien sumamente persistentes, ejercen sobre nosotros:

[S]i salieran de la tierra hombres ya formados, en cualquier lugar en que pudiera ocurrir, quien conociera bien el estado de todo lo que les rodea podría determinar a ciencia cierta aquello en que se convertirán. Pero, antes de emprender la historia de nuestra especie, sería menester comenzar por examinar su estancia y todas las variedades que se encuentran en ella, porque de ahí procede la primera causa de todas las revoluciones del género humano» (*Fragmento político*, “La influencia de los climas sobre la civilización”, O.C., III, p. 530).

Nada parece más alejado del ánimo de Rousseau que encerrar a los pueblos en una suerte de destino geográfico, pero una *falacia naturalista* como la propuesta por Bonnet sólo podía destruirse si se prueba que todos los hechos antropológicos merecen el mismo trato, de manera que no se permita que ninguno funcione como ley para otros. La mirada que lanzamos al mundo debería ser concebida, pues, más como oportunidad para reconocer todo el camino que habría que desandar que como confirmación de reglas naturales que algunos hombres creen poder enmendar ilusoriamente. Nunca encontramos al hombre en lo que se ve, sino en lo que queda de la antigua naturaleza divina, ya casi invisible, del dios Glauco. Cada pueblo ha de buscar de manera intransferible la constitución que mejor se le adecue, sólo que la búsqueda no debe emprenderla en tanto que persa, griego o francés, sino en tanto que hombre, aunque ese producto político se destine finalmente a los persas, griegos o franceses. Parece derivarse del método roussonian que si se quiere seguir siendo persa, griego o francés —y no depender en realidad de alguna nación con vocación imperialista— es menester recordar el tiempo —la eternidad desde la que se establece el contrato— en que se fue hombre a secas, a saber, como aquel ente que no puede consentir su propia destrucción ni la pérdida de su libertad. En otras palabras, el hombre es un ente sensible al hecho siguiente: *la historia comienza ya siempre con las acciones de hombres de variopinto origen geográfico —con hijos de la tierra—, si bien no todo lo que acontece históricamente está sancionado por ese origen empírico.*

Por supuesto que puede forzarse a cualquier hombre a ingresar en una comunidad política que le oprime y explota, pero ¿si el rozamiento representado por el miedo ante la amenaza y una supervivencia incierta se redujeran a cero, cuál sería la respuesta? Rousseau estima que nadie en su sano juicio titubearía acerca de cómo responder a la pregunta. Si tan descabellada era la vida del *hombre en estado de naturaleza*, ¿por qué hay tantas resistencias, entonces, para que las comunidades políticas recuperen un estado de, al menos, un mínimo de sentido común? Partiendo de este supuesto, las páginas del *Segundo Discurso* ponen delante de los ojos del lector que nadie puede apropiarse con legitimidad

de ningún bien, ni siquiera estar seguro del derecho a usar sus propias facultades si el conjunto de la comunidad no consiente en reconocerse, al mismo tiempo, en una *voluntad general* que ya siempre ha tomado posesión de todos los bienes posibles y anticipado la *forma* de la *ley*. En esta obra desembocamos, pues, en la necesidad del contrato social de la mano de una construcción lógica del derecho de propiedad.

Más allá de las enseñanzas recibidas de los naturalistas del siglo XVIII, Rousseau encuentra imprescindible acuñar el neologismo de la *perfectibilidad* para referir con un *signo* estable a la capacidad del ente que es el hombre para multiplicar los dispositivos que le hacen abandonar y traicionar su consistencia original. Partiendo de esta premisa, sería un absurdo teórico negar la historia, en lo que reside la fuerza principal del argumento de Philopolis, pero éste no sería inferior a negar que, puesto que son los hombres los que han contraído relaciones que avanzan hacia su destrucción, ellos mismos deben imprimir un giro salvífico a esa misma marcha. Puesto que quizás donde está el peligro surge también lo que salva, «las mismas causas que han corrompido a los pueblos sirven de vez en cuando para prevenir una corrupción mayor» (*Prefacio de Narciso*, O.C., II, p. 972). Si las casas de justicia han contribuido a la desaparición de la justicia de la faz de la tierra, sólo cabe esperar de ellas su restitución progresiva. El *Segundo Discurso* preconiza que el método más adecuado para conocer un cuerpo social es remontarse al tipo de compromiso del que procede. ¿Qué expresiones y discursos sirvieron para convencer a la comunidad de su conveniencia? Como en las primeras líneas de la segunda parte de este texto de Rousseau, en el origen de las sociedades, hasta de las más tiránicas, encontramos *actos de habla* filtrados por una en ocasiones prodigiosa tarea de selección, mediante la que sagazmente se ocultan lo males por venir y se maquillan las bondades resultantes. Ninguno de esos discursos puede ser calibrado relativamente. Podemos dedicarnos a compararlos unos con otros, pero de este trabajo no resultará ningún juicio, pues brilla por su ausencia el instrumento que nos permitiría transitar del *parece* al *es*. Rousseau encuentra este instrumento en una vara para calibrar objetivamente cuerpos políticos, que es en realidad una *consistencia*, a saber, la que encontramos descrita a lo largo de la primer parte del *Segundo Discurso*. El *hombre natural* no es en modo alguno el indígena de otra tierra que haya que soltar en el laberinto semiótico de nuestras ciudades, pues es sabido que la constitución de una comunidad de hombres surge cuando ya no es posible que cada cual permanezca por sí mismo en aquel estado ideal (*Contrato social*, I, vi “Del pacto social”, Alianza, p. 21). La ciudad nace, pues, de un punto crítico en el que hay que proyectar algún modelo deseable de comunidad política, no un retorno inviable al estado de naturaleza. Podría decirse que ninguna ciudad está en condiciones de reproducir «la primavera perpetua» de la que gozaban los hombres en el estado de naturaleza, pero sí está a su alcance contraer en su origen, considerándolo el primer paso hacia la rehabilitación de *los derechos de la humanidad*⁴, un compromiso con la conservación de ciertos bienes que consideran sagrados, a saber, por de pronto, la *libertad* y la *igualdad*.

⁴ Esta expresión es utilizada por quien seguramente sea uno de los lectores más sobrios que Rousseau ha tenido en la historia de su recepción: «Soy por inclinación un investigador. Siento toda la sed de conocimiento y la ávida inquietud de progresar en ella o incluso la satisfacción tras cada adquisición. Hubo un tiempo en el que creí que sólo esto constituía el honor de la humanidad y despreciaba al populacho que no sabe nada. Pero Rousseau me ha corregido. Esta superioridad refulgente desaparece, aprendo a honrar a los hombres y me sentiría más inútil que el trabajador común si no considerase que esta observación pueda conferir un valor a todas las restantes para restablecer los derechos de la humanidad» (Kant, *nota a Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Ak.-Auszg. XX, 44, 5).

Una vez que advertimos que «los hombres son malvados», mientras que «el hombre es naturalmente bueno» (SD, nota 9, p. 309)⁵, el mal cobra un aspecto llamativamente *accidental*, lo que al tiempo que aumenta la rabia ante la libertad con que esa mera concomitancia ha campado por sus respetos, renueva la esperanza de remediar sus efectos. Los hombres han aprendido a comportarse entre sí como lobos, son víctimas de la pedagogía de una mutua comparación sin tregua, que rechaza el sano orgullo, pero fomenta la vanidad. Lo mínimo que cabe esperar de la política —este es el saldo que arroja buena parte de la obra de Rousseau— es que no agreda mortalmente a la consistencia antropológica llamada *hombre*. Sin embargo, ese mínimo ha sido transgredido con creces y numerosos acontecimientos históricos dan cuenta de ello. La distinción de C. Lévi-Strauss entre máquinas mecánicas y máquinas termodinámicas para ensayar una clasificación, necesariamente menesterosa, de las sociedades se basa precisamente en la presencia o no de una voluntad de conservación de ciertos bienes sin los que la comunidad se precipitaría en el vacío:

«[L]as sociedades se parecen un poco a máquinas, y sabemos que existen dos grandes tipos: las máquinas mecánicas y las máquinas termodinámicas. Las primera son las que utilizan la energía que se les ha dado al comienzo y que, si estaban bien construidas, si no había en absoluto frotamiento ni calentamiento, podrían funcionar de modo teóricamente indefinido con la energía inicial que se les dio al comienzo. Las máquinas termodinámicas, por su parte, como la máquina de vapor, funcionan con una diferencia de temperatura entre sus partes, entre la caldera y el condensador; producen un enorme trabajo, mucho más que las otras, pero consumando su energía y destruyéndola progresivamente.

Yo diría que las sociedades que estudia el etnólogo, comparadas con nuestra gran, con nuestras grandes sociedades modernas, son un poco como sociedades «frías» comparadas con sociedades «calientes», como relojes comparados con máquinas de vapor. Son sociedades que producen muy poco desorden, lo que los físicos llaman «entropía», y que tienen una tendencia a mantenerse indefinidamente en su estado inicial, lo que explica, por otra parte, que nos parezcan sociedades sin historia y sin progreso. [...]

[L]as sociedades que llamamos primitivas, hasta un cierto punto, pueden considerarse como sistemas sin entropía o con una entropía extremadamente débil, funcionando con una especie de cero absoluto de temperatura — no de la temperatura del físico, sino de la temperatura “histórica”. [...]

Pero, mientras que las sociedades denominadas primitivas están sumergidas en un fluido histórico frente al que se esfuerzan por permanecer impermeables, nuestras sociedades exteriorizan, si se puede decir así, la historia para convertirla en motor de su desarrollo» (G. Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, Paris, Plon/10/18, 1961, pp. 37-38, 44-45).

Lévi-Strauss hace especial hincapié, en un juicio sumario sobre la obra de Rousseau, en la agudeza con que éste percibe que la existencia de una comunidad política exige un mínimo constante de *unanimidad*. No es necesario que esa unanimidad acontezca *de facto*, aunque no está excluido que algún rito tribal pueda celebrarla periódicamente, incluso propiciar su restitución, sino que es preferible que sirva de marco inteligible que impida que cualquier antagonismo determine la vida común. Esta convicción recorre los *Fragments políticos*, que rodean de sospechas al uso de maquinaria en el arte agrícola, precisamente el arte que puede prescindir más de la contribución de estos dispositivos a la aceleración de los cambios:

⁵ En el escrito titulado *Comienzo conjetural de una historia humana*, Kant advierte, en un tono marcadamente roussoniano, que la historia de la naturaleza sólo puede comenzar con el bien, mientras que la historia que comienza el hombre, en virtud de su libertad, comienza con el mal. Si bien Rousseau se sitúa en la historia de la filosofía del lado de quienes niegan algo parecido a un *mal radical* en el hombre, sí es cierto que la *perfectibilidad* es la compleja potencia causal que nos introduce en la senda, antes desconocida, de los males de la técnica y de la falsa moral.

«En todo lo que depende de la industria humana debe proibirse toda máquina y toda invención que pueda acortar el trabajo, ahorrar la mano de obra y producir el mismo efecto con menos esfuerzo [...].

Si se encontrara algún medio para facilitar la labor y ahorrar el número de bueyes que se emplea, de esta invención resultaría necesariamente una disminución de precio para el trigo y un aumento del precio de la carne. Está por ver si esta industria será tan útil para los pobres como será perjudicial para los enfermos, que tienen más necesidad de potaje que de pan» (*Fragmentos políticos*, III, 525).

§ I. EL ESTADO DE NATURALEZA NO CONTIENE LAS CONDICIONES DE SU PROPIA SUPERACIÓN.

Rousseau adscribe a catástrofes naturales, ligadas a la tradición del texto bíblico, la única «voluntad» en condiciones de activar —inclinando con el dedo el eje del mundo— el éxodo de una suerte de «primavera perpetua» que había descrito en la primera parte del *Segundo Discurso*:

«Suponed una primavera perpetua sobre la tierra; suponed por doquier agua, ganados, pastos; suponed a los hombres saliendo de las manos de la naturaleza una vez dispersados entre todo esto: no me imagino cómo habrían renunciado nunca a su libertad primitiva y abandonado la vida aislada y pastoril tan convenientes a su indolencia natural para imponerse sin necesidad la esclavitud, los trabajos, las miserias inseparables del estado social.

Quien quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. A este ligero movimiento veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano; oigo a lo lejos los gritos de alegría de una multitud insensata; veo edificar los Palacios y las Villas; veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo a los pueblos formarse, extenderse, disolverse, sucederse como las olas del mar: veo a los hombres reunidos en algunos puntos de su morada para devorarse mutuamente y hacer del resto del mundo un horroroso desierto, digno monumento de la unión social y de la utilidad de las artes» (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. IX, Alianza, pp. 68-69).

Frente al tiempo, previo a la historia, en que los factores geográficos acontecen, el surgimiento del hombre social tiene su inicio en una suerte de *momento crítico*, en el que siente la propia carencia de fuerzas para mantenerse en el estado originario. Verificada la pérdida del equilibrio monádico inicial, cada uno busca apoyos antes innecesarios y contrae compromisos hasta entonces desconocidos. Si este es el caso, el hombre no cambia de vida por sí mismo, de suerte que la historia inicie con una muestra de espontaneidad, sino en virtud de una causa externa, cuya intervención, no en la prehistoria de lo político, sino en el mundo de los hombres que abre y ocupa este espacio, comportaría una auténtica revolución. Lejos de convertir la historia humana es una suerte de epifenómeno del orden cosmológico, «en Rousseau la catástrofe metafórica por el “ligero movimiento” del dedo de Dios no tiene lugar más que una vez y hace invisible el cambio físico. El resto pertenece a la responsabilidad humana» (J. Starobinski, “L’inclinaison de l’axe du globe”, en: Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, Folio, 1990, p. 189). La única intervención que le está permitida a Dios en la obra de Rousseau asume los rasgos de un *deus ex machina*, que se ocupa de provocar el paso de la naturaleza a la historia tan asépticamente como lo haría un cirujano:

«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 encendidos por el rayo y que destruían los bosques; todo lo que debió asustar y dispersar a los salvajes habitantes de una comarca debió reunirlos para reparar en común las pérdidas comunes. Las tradiciones sobre las desgracias de la tierra, tan frecuentes en los tiempos antiguos, muestran de qué instrumentos se sirvió la Providencia para forzar a los humanos a acercarse. Desde que las sociedades se

establecieron, esos grandes accidentes han cesado y se han vuelto más raros; parece que eso debe ser aún: las mismas desgracias que reunieron a los hombres diseminados dispersarían a los que están reunidos. [...]

El primer estado de la tierra difería mucho de aquél en que hoy está, en que se ve adornada o desfigurada por la mano de los hombres. [...]

Hay entre las necesidades del hombre y las producciones de la tierra tal relación que basta que sea poblada para que todo subsista; pero antes de que los hombres reunidos hicieran, mediante sus trabajos comunes, un balance entre sus producciones, era preciso, para que todas ellas subsistieran, que la naturaleza sola se encargara del equilibrio que la mano de los hombres conserva hoy día; ella mantiene o restablece ese equilibrio mediante revoluciones como ellos lo mantienen o restablecen mediante su inconstancia» (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. IX, Akal, p. 70 y 73).

Es carácter de lo que sólo puede haber sido puesto en marcha por la divinidad la inconsciencia con que los hombres experimentan el cambio: «Inclinar con el dedo el eje del mundo o decir al hombre: “cubre la tierra y sé sociable”, fue una y la misma cosa para Aquel que no tiene necesidad ni de mano para actuar ni de voz para hablar» (*Fragmento político*, “La influencia de los climas sobre la civilización”, O.C., III, Seuil, p. 531). Este tipo de textos parecen indicar que lo divino equivale o está aquí por el comienzo de la historia de los hombres, que comporta la salida de un estado anterior, en el que el tiempo no contaba literalmente nada, y una reacción a un cambio del equilibrio entre fuerzas y obstáculos que habían permitido sobrevivir al hombre primitivo. También se advierte que la máquina de vapor o el potente motor de explosión en el que se ha convertido el sistema económico por el que todos nos regimos actualmente se ha arrogado el derecho a imitar este movimiento del dedo divino tantas veces como sea necesario con el fin de generar el desorden requerido para el mantenimiento de un orden basado en la desigualdad. Ya hemos encontrado a lo largo del curso, en la primera parte del *Segundo Discurso*, alguna alusión importante a esta causalidad divina, representada por la mano de Dios, a propósito de la meditación sobre el origen del lenguaje humano. Entonces, la realidad denominada en el texto «lógica del discurso» se había adscrito, si bien en el tono hipotético habitual, a causas que no podían ser exclusivamente humanas (*SD*, p. 231), como si la divinidad fuese el recurso más aconsejable allí donde nos topamos con la génesis de fenómenos cooriginarios al hombre. La afirmación siguiente aísla la paradoja que convierte en imprescindible esta misma intervención de lo divino, un poco más arriba del pasaje al que aludimos antes: «[s]i los hombres necesitaron la palabra para aprender a pensar, mayor necesidad tuvieron de saber pensar para encontrar el arte de la palabra» (p. 227).

La lectura del *Segundo Discurso* anima a afirmar que, en principio, ningún texto podría estar más alejado de los argumentos roussonianos acerca del origen de la sociedad que el siguiente pasaje de Kant, perteneciente a la cuarta proposición de *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. En él Kant rechaza colocar el valor propio de la naturaleza humana en «aquella edad antigua a la que hemos dado el nombre de Edad de Oro [...] feliz con los frutos de los árboles y con las hierbas que engendra la tierra, y no manchó sus labios con sangre» (Ovidio, *Metamorfosis*, XV), pues el hombre no podrá inventariar como «propio» ningún don que no esté atravesado por el esfuerzo y trabajo que está dispuesto naturalmente a emprender:

«El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado se siente más como hombre, esto es, el despliegue de sus disposiciones naturales. Pero tiene también una gran propensión a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra al mismo tiempo en sí mismo la insociable propiedad de querer dirigirlo todo con arreglo a su querer y, de ahí, espera resistencia por todos lados, tanto como sabe que él mismo tiende, por su parte, a oponer resistencia a los demás. Ahora bien, esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre, la que le conduce a superar su propensión a la pereza e, impulsado por el afán

de honores, de dominio y de posesión, a procurarse un lugar entre sus compañeros, que, desde luego, no puede soportar, pero de los que tampoco puede prescindir. Así acontecen los primeros pasos verdaderos desde la tosquedad hacia la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; así se despliegan paulatinamente todos los talentos, se forma el gusto e incluso, mediante una ilustración continuada, se comienza a fundar un modo de pensar, que con el tiempo puede transformar la grosera disposición natural para la distinción moral en principios prácticos determinados y, así, finalmente se fuerza una concordia *patológicamente* en un todo *moral*. Sin aquellas propiedades, desde luego nada amables en sí, de la insociabilidad, de la que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente en sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían eternamente ocultos en sus gérmenes en una arcádica vida de pastores en perfecta armonía, suficiencia y amor recíproco: los hombres, bondadosos como ovejas que apacientan, difícilmente proporcionarían a su existencia un valor mayor que el que tiene su ganado; no llenarían el vacío de la Creación en consideración de su fin, como naturaleza racional» (Kant, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, prop. IV, VIII 120-121).

Es claro que el planteamiento kantiano se ocupa también de un problema crucial para Rousseau, a saber, el desajuste entre el fin político que representa la convivencia civil y la propensión natural a reducir el mundo a uno mismo y a considerar que podemos manejar a voluntad lo que hay en él. Rousseau encuentra en la *perfectibilidad* (vd. § II) la causa correspondiente a lo que Kant denomina *racionalidad* o *susceptibilidad para la Razón* [*Vernunftfähigkeit*] (*Anthrop. prag.*, VII 321), propia del *animal rationale* que es el hombre, a la que sólo el contrato permite escapar de una ambigüedad irreductible. En efecto, el hombre está destinado a encontrar en sí mismo su pertenencia a la ley, lo que no acontece sin recurrir a una instancia inteligible que nos permite dejar de ser libres sólo en apariencia. Por ello, Rousseau pone en boca de Saint-Preux en *La nueva Heloísa* que Dios «nos ha entregado la razón para conocer lo que está bien, la conciencia para amarlo y la libertad para elegirlo» (Flammarion, p. 520). La coexistencia de los hombres basada en el progreso técnico, para lo que la metalurgia y la agricultura son suficientes, promete un descenso a los infiernos en caso de que la enorme maquinaria de producción de desigualdad que es la técnica —que impone su razón con la seguridad que detenta *la fuerza de las cosas*— no sea disciplinada con ayuda de un cuerpo legal, brazo ejecutor de *la fuerza de la legislación* (*Contrato social*, III, xi, Alianza, p. 58). Si por la técnica fuera, no se comprendería por qué el hombre puede considerarse como *fin final* de la Creación, con un vocabulario más kantiano que roussonian, ni siquiera se podría prevenir la distorsión de su estatuto como *fin último* en un absurdo *último de los fines*, en caso de decidirlo así el sistema de finanzas. Si algo manifiesta la evolución de la economía-política, que Rousseau esboza proféticamente en el *Segundo Discurso*, es que los absurdos lógicos encuentran un ayudante muy eficaz en la ciega materia, que no opone por sí misma obstáculos a las variopintas figuras a las que se la quiera reducir.

Sin embargo, quizás la expresión kantiana de «insociable sociabilidad» haya contraído una deuda con Rousseau que no se subraya con frecuencia. Por un lado, en el *Segundo Discurso*, por ejemplo, la insociabilidad originaria sigue manifestando sus efectos en el logro civil que es la sociedad. La expresión kantiana parece efabilizar un estado que Rousseau se limitó a describir, pero no a elevar a concepto. Por otra parte, no hay posible lectura unilateral en el pensador ginebrino de lo insociable de nuestra naturaleza y lo sociable de nuestras manos. Si tomamos como punto de referencia la historia del hombre, no encontramos en ninguno de sus textos que el «estado de naturaleza» se haga valer como un bien en sí mismo. Su función es muy otra y, en todo caso, se trata de un *instrumento teórico* imprescindible para quien quiera enderezar los pasos de la civilización y arrojar nueva luz a propósito de qué pueda significar el progreso de los hombres sobre la

tierra. Algún texto del *Segundo Discurso* disuelve eficazmente una ambigüedad que ha contribuido a fijar cierta presencia de Rousseau en la historia del pensamiento político:

«¡Vaya! ¿Hay que destruir las sociedades, aniquilar lo tuyo y lo mío, y volver a vivir en los bosques con los osos? Consecuencia propia de mis adversarios, que me gusta tanto anticipar como dejarles la vergüenza de sacarla!» (SD, nota 9, p. 315).

El autor ha moteado su obra con avisos solapados dirigidos al lector y denuncias de los errores típicos del lector “interesado”. El *Tercer Diálogo* recuerda, asimismo, uno de los principios sobre los que, a su juicio, más ha insistido en su obra, a saber, que «la naturaleza humana no retrocede y nunca se remonta hacia el tiempo de inocencia y de igualdad una vez que se ha alejado de él» (Flammarion, p. 363). Tampoco estima que se haya valorado suficientemente su exhortación a conservar, una vez reformadas, las instituciones existentes, pues su destrucción arrebataría los únicos instrumentos a nuestro alcance para detener los efectos destructivos del progreso. La posición contraria ampararía la sustitución de la corrupción por el pillaje y se compadecería poco con la máxima roussoniana de «hacer útil el error mismo» (*Tercer Diálogo*, ed. cit., p. 365).

§ II. LA PERFECTIBILIDAD Y LA DESTITUCIÓN DE LA CAUSA FORMAL A PROPÓSITO DEL HOMBRE.

Rousseau sortea las dificultades para realizar un seguimiento de una causalidad desconocida, por inconmensurable con las realidades que nuestras acciones introducen en el mundo, mediante el recurso a hipótesis que rellenen el espacio vacío entre dos hechos documentados como reales. Desde el comienzo del *Segundo Discurso* se nos habla de causas muy ligeras que, actuando sin descanso, conforman el ritmo seguido por la perfectibilidad, de suerte que uno de sus primeros efectos sea la destitución de la afirmación válida para el hombre en estado de naturaleza: «el arte perecía con el inventor» (SD, p. 244). Esta misma perfectibilidad pone de manifiesto que es un argumento débil aquel que localiza la diferencia entre animal y hombre en la estupidez y afasia del primero, pues «aunque el órgano de la palabra es natural al hombre, la palabra misma no le es, sin embargo, natural» (*Segundo Discurso*, nota 10, p. 319). La perfectibilidad es la causalidad discontinua responsable del recorrido que el hombre realiza desde su estado originario hasta su estado civilizado.

«Esto me dispensará de ampliar mis reflexiones sobre la manera en que el lapso de tiempo compensa la poca verosimilitud de los acontecimientos; sobre la potencia sorprendente de causas muy ligeras cuando actúan sin descanso; sobre la imposibilidad en que uno está, por un lado, para destruir ciertas hipótesis si, por el otro, no se halla en situación de darles el grado de certidumbre de los hechos; sobre el hecho de que, dados dos hechos como reales, para ser vinculados por una sucesión de hechos intermediarios, desconocidos o considerados tales, es a la historia, cuando la hay, a quien corresponde dar los hechos que los vinculan; y, en su defecto, corresponde a la filosofía determinar hechos semejantes que puedan vincularlos» (SD, p. 248).

El término permite pensar el despliegue de las facultades humanas como un acontecimiento propiciado por las circunstancias. Éstas no son las únicas responsables de que contemos con lenguaje o con entendimiento, pero sin su aparición no estaríamos hablando de hombres. Los Pongos, con su rechazo al uso del fuego, manifiestan algo así como una suerte de «perfectibilidad negativa»⁶ (SD, nota 10, pp. 319-320), en la que cabe

⁶ *Vd. Cohen-Halimi, “Rousseau et la géographie de la perfectibilité”, Corpus, n° 34 (1998) p. 99.*

reconocer un efecto del ejercicio de la propia libertad, pues «por libertad rehúsan el aumento de esfuerzo y de trabajo que engendraría inevitablemente el dominio del fuego» (*ibíd.*). La historia le brinda a Rousseau numerosas ocasiones para prevenir al lector de los efectos perniciosos de buena parte de los bienes responsables del progreso cultural e intelectual. No está en juego una condena de esos bienes en sí mismos, sino del uso irresponsable que los hombres puedan darles, especialmente cuando ninguna legislación pone freno a lo indiscriminado de su manejo. El *pongo* aludido por la nota 10 del *Segundo Discurso* acredita con su comportamiento que se enfrenta a los nuevos bienes formulándose a sí mismo una pregunta previa, a saber, ¿la introducción de este bien en la comunidad la beneficiará o, más bien, la esclavizará a nuevas y desconocidas dependencias? El compromiso del *pongo* con la conservación del *bien común* de su comunidad —en una especie de reivindicación antropológica de la *voluntad general*— da una lección a los hombres civilizados que han olvidado hacer preguntas acerca del interés que no conciernan más o menos directamente a su profesión o a su partido. Si la respuesta se decide por lo segundo, puede afirmarse de manera nada aventurada que el *pongo* *decide* libremente rechazar el progreso, es decir, una perfección consumada al precio de la destrucción de su *cultura*. La nota 16 del *Segundo Discurso* recuerda las múltiples anécdotas de los salvajes conducidos como atracciones de feria a distintas ciudades europeas, sin conseguir que las riquezas, instrumentos y entretenimientos civilizados despertasen en ellos, no ya codicia, sino siquiera un mínimo de atención. «[E]s la costumbre la que, apegando a cada uno a su manera de vivir, impide a los salvajes sentir lo que hay de bueno en la nuestra» (*SD*, p. 331). No hay que olvidar que la mirada del «salvaje» es asombrosamente objetiva, de suerte que no encuentra en las artes y el lujo europeos las bondades que los lectores a los que Rousseau se dirige están acostumbrados a encontrar en ellas. Podemos servirnos de sus ojos para pasar revista a las penosas y costosas relaciones que los hombres han de aceptar para el establecimiento de la dinámica del progreso técnico. Lejos de no poner en marcha previsión alguna, los «salvajes», tan denostados por los científicos y el público culto, muestran una previsión admirable e inflexible: no cambiarán ninguna de sus costumbres a menos que se les convenza de que hacerlo es más justo y útil para su comunidad. El hecho requiere el ejercicio de cierta *previsión*, que ahora entra en escena con unas vestiduras bien distintas de las habituales en el curso histórico, a saber, no como elemento que impulsa a la humanidad al progreso, sino como instrumento empleado por un pueblo para someter la aceptación de nuevos bienes al examen de su *coexistencia* con la cultura establecida. «La previsión subordina los factores geográficos al tiempo lineal en que se inscribe» (Cohen-Halimi, *op. cit.*, p. 100).

El *punto de equilibrio* alcanzable entre naturaleza y sociedad, una vez sobrevenido el momento crítico que fuerza a abandonar el estado de naturaleza, podría ser el siguiente:

«Así, aunque los hombres se hubieran vuelto menos pacientes y aunque la piedad natural hubiera sufrido ya alguna alteración, este periodo del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y más duradera. Cuanto más se piensa en ello, más se llega a la conclusión de que ese estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió salir de él por algún funesto azar que, en bien de la utilidad común no hubiera debido ocurrir jamás. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre en él, que ese estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad, hacia la decrepitud de la especie» (*SD*, p. 257).

El *Segundo Discurso* ilustra que cierta mirada dirigida a la naturaleza encierra el secreto de la transformación de un reloj –incluso de un reloj que no marca las horas, como es el caso del hombre en el estado natural o de algunas sociedades primitivas– en una máquina de vapor. Circunstancias extraordinarias como los volcanes, que el hombre se representa como si vomitasen metales en proceso de fundición, despiertan en los hombres un valor y una previsión que prometen considerables ventajas si ese comportamiento natural es sometido al control de la industria humana. Por ello, si bien el principio de la agricultura fue conocido desde antiguo, «su industria probablemente sólo se volvió muy tarde hacia ese lado» (p. 259). Las razones pueden ser muy variadas, pero no será la menor la falta de previsión acerca de las necesidades futuras. Battel, el explorador aludido en la nota acerca del indígena pongó, marra en sus observaciones sobre este pueblo, porque juzga desde la historia. Como suele ocurrir entre los científicos occidentales, presupone lo que hay que demostrar. Se priva así de los medios para comprobar que el hombre natural no es consciente de su propia individualidad. Vive en un espacio «isomorfo, isótropo y homogéneo» (Cohen-Halimi, p. 101), que, sin embargo, no es incompatible con las diferencias geográficas: «si no tienen la piel velluda, no la necesitan en los países cálidos, y en los países fríos, saben pronto apropiarse la de las bestias que han vencido» (SD, p. 217). El estado de naturaleza tolera que se den diferencias entre los hombres, bajo el supuesto de que se encuentren de vez en cuando, sin contar los unos con los otros, casi como si se chocaran entre sí, sin que el encuentro azaroso funde ninguna relación duradera. Pero en ese espacio, fingido por la hipótesis de la vida del hombre más ligada a su determinación geográfica, no se percibe desigualdad alguna (SD, p. 247). La pasión que pretende que el enriquecimiento y poder de uno se asiente sobre la explotación y esclavitud de otros, a los que les falta algo que poseemos o a los que podemos convencer de que sólo lo podrán obtener con nuestra mediación, no dispone aún de suelo sobre el que arraigar y comenzar a marcar con su paso el ritmo de la historia. La perfectibilidad, al distinguir al hombre del animal, también lo aleja del pueblo al que pertenece, sustrayéndolo a una variedad ambiental determinada.

El clima forma un pueblo de la mano de su causalidad natural, mientras que las instituciones nacionales «forman el genio, el carácter, los gustos, las costumbres de un pueblo, que le hacen ser él y no otro» (*Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, O.C., III, p. 960), pero a estas dos causas ha de añadirse otra, a saber, aquella que procede del «acto por el que un pueblo es un pueblo» (*Contrato social*; II, 7). Esta vez la causalidad no pertenece ni a la naturaleza ni a la industria humana, sino exclusivamente a la razón. También ésta está llamada a dejar su huella en la historia. No es baladí que sea en el *Discurso sobre la economía política*, O.C., III, p. 251 donde se lea que «[e]s cierto que los pueblos son a la larga lo que el gobierno les ha hecho ser», incluso con mayor determinación que lo que hacen de ellos los climas y las regiones de la tierra. Cuando en las *Confesiones* se haga arqueo del esfuerzo invertido en la elaboración de unas *Instituciones políticas*, de las que el *Contrato social* debería ser el núcleo, Rousseau reconoce haber visto «que todo tendía radicalmente a la política y que, fuera cual fuese la forma en que se hiciera, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser» (libro IX, p. 555). El orden económico no es indiferente a este ascendente ejercido por el gobierno con respecto a la elevación del hombre a ciudadano o a su rebajamiento al estado del desposeído.

§ III. EL «SISTEMA RÚSTICO» FRENTE AL «SISTEMA DE FINANZAS». ¿PUEDE UN ESTADO CONSTITUIDO POR EL CONTRATO SOCIAL CONVIVIR CON UNA ECONOMÍA BASADA EN LA GANANCIA?

Un cuerpo político está perdido cuando permite que uno solo de sus ciudadanos, tras haber perjudicado gravemente a sus conciudadanos, se permita hablar de la manera siguiente:

«Esa amenaza no me afecta [...], y fácilmente puedo decirlo que no se cuelga a un hombre que dispone de cien mil escudos» (SD, nota 15, p. 332).

Estos ejemplos de impunidad no sacan a relucir fallas puntuales de la maquinaria judicial, sino que, al tiempo, como ocurre con las sutiles, pero insistentes causas geográficas, consiguen reducir la justicia al arte «de poner al grande y al rico a salvo de las justas represalias del pobre» («Fragmentos políticos» [De las leyes], in: *Escritos políticos*, Trotta, 2006, p. 73), de suerte que los magistrados dejan de cumplir con la función que la voluntad general ha delegado en ellos y más bien confirman la protección que el enriquecimiento proporciona a ciertos ciudadanos. La lectura del *Segundo Discurso* pone en evidencia que Rousseau no es un pensador que haya proclamado una objetiva «separación de bienes», por así decirlo, entre política y economía⁷. Por el contrario, encuentra en la incipiente economía de mercado —en las propuestas para dejar en libertad al «sistema de finanzas»— una amenaza sin precedentes para la vida civil, en condiciones de convertirse en el nuevo «vínculo civil» que deforme la vida en comunidad. El orden político requiere que la economía se rija por el interés común o, al menos, que lo respete y no se esfuerce por laminarlo. Pero, lo cierto es que si, cuando el hombre empieza a pensar, ya no cesa de hacerlo (*Emilio*, l. IV, p. 378), cuando la ley del intercambio hace eclosión en la sociedad civil, lo que hay que empezar a justificar es la irreductibilidad de los bienes, por tanto, su resistencia al intercambio⁸.

Según se formula en el texto siguiente,

«Si quiero determinar en qué consiste la Economía pública, encontraré que sus funciones se reducen a tres principales, administrar las leyes, mantener la libertad civil y cuidarse de las necesidades del Estado» (O.C., Seuil, t. II, p. 294).

Rousseau no parece concebir la economía como disciplina independiente de la política. Por el contrario, la primera disciplina es poco imaginativa, más que inventar expedientes para incrementar el enriquecimiento ha de ocuparse —incluso con arreglo a su etimología: el reparto [*nomía*] de lo que hay en la casa [*oikos*]— de la redistribución de la riqueza entre los ciudadanos, evitando la formación de tensiones debidas al enriquecimiento de ciertos grupos y a la depauperación de otros, que histórica y paradójicamente contribuyen como mayoría a la conservación del estado en que se encuentran los primeros. Esa parece ser la *virtud* de los pactos, a saber, su *fuerza* para perpetuar ciertos estados y modos de relación entre distintos entes. Rousseau previene

⁷ Una fuente tan autorizada como J. Starobinski ha subrayado la estrecha unidad de ambas disciplinas en la obra de Rousseau: «Rousseau ha enlazado constantemente los problemas de conciencia con los problemas económicos: a su juicio no puede haber independencia de la conciencia más que apoyada y garantizada por una independencia económica» (*La transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971, p. 130).

⁸ Vd. F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, Visor, 2006, 6. “El intercambio”, pp. 51-55.

con vehemencia acerca de los males procedentes de una creencia en la autonomía de la economía, especialmente evidentes allí donde «[un hombre] se dio cuenta de que era útil para uno solo tener provisiones para dos», de la misma manera que cuando se advierte que «cada cual halla su provecho en la desgracia del prójimo», o que «la pérdida de uno hace casi siempre la prosperidad del otro» y que «las calamidades públicas son la expectativa y la esperanza de una multitud de particulares» (SD, p. 258 y nota 9, pp. 309-310). En la nota 9 del *Segundo Discurso* se recoge un auténtico registro de profesiones que fomentan la perpetuación de la desigualdad: los contratistas de víveres de los ejércitos y de los hospitales siegan más vidas que las guerras. Es, pues, cierto sistema de crecimiento económico el que emboza por completo lo que debería ser la sociedad, poblándola con «vínculos mal formados» (SD, p. 313). El medio empleado es análogo al que deberá emplear el *contrato social*, a saber, una *combinación* de fuerzas humanas, ahora bien, la determinada por la economía comercial del siglo XVIII⁹ produce que el provecho extraído del perjuicio perpetrado a otro sea siempre superior a cualquier suma de provechos derivados de la contribución al servicio que los ciudadanos se prestan mutuamente. El *dictum* de la economía a la que se enfrenta Rousseau recuerda las razones esgrimidas por Trasímaco y Glaucón ante Sócrates en el libro I de *La república: en sí mismo es preferible para cada cual sacar provecho de la injusticia, siempre que cuente con los medios para garantizarse la plena impunidad*.

El *Discurso sobre las ciencias y las artes* enumera los indicios físicos que manifiestan el grado de decadencia económica de un Estado:

«[E]l hombre sano y robusto se reconoce por otras señales; es bajo el atuendo rústico de un labrador, y no bajo los dorados de un cortesano, donde se encuentra la fuerza y el vigor del cuerpo» (*Discurso sobre las artes y las ciencias*, p. 150).

Lo saludable del agricultor obedece a que no ha caído aún bajo la influencia de los talentos agradables, que acaban por imponerse y ocultar a los verdaderamente útiles e incluso imprescindibles:

«Tal es lo que a la larga debe producir por doquiera la preferencia de los talentos agradables sobre los talentos útiles, cosa que la experiencia no ha hecho sino confirmar sobradamente desde la renovación de las ciencias y las artes. Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores; no tenemos ya ciudadanos, o si aún nos quedan dispersos en nuestras campiñas abandonadas, perecen en la indigencia y despreciados. Tal es el estado al que están reducidos, tales son los sentimientos que obtienen de nosotros quienes nos dan el pan, y quienes dan la leche a nuestros hijos» (*loc. cit.*, p. 171)

El centro en torno al que orbitan el conjunto de «talentos agradables» se localiza bajo el título de *finanzas*, a saber, la ganancia ligada a la especulación monetaria y el provecho que sitúa los beneficios en un desigual porvenir. Por ello no hay que dejar de prevenir a las naciones menos desarrolladas acerca de los efectos perniciosos del nuevo modelo de funcionamiento económico, especialmente porque sus presuntos efectos positivos pueden alcanzarse por otras vías:

⁹ Vd. M. Henaff, «Rousseau et l'économie politique. «Système rustique» et «système de finances»», *Études françaises*, 25, 2/3 (1989), pp. 109-110: «Pero, a partir del siglo XVIII, la teoría económica deja de formularse en los términos procedentes de un pensamiento del patrimonio y de la redistribución; lo que se afirma es un pensamiento de la producción y de la inversión: habla el lenguaje del crecimiento, de la extensión de los mercados. Lo que no quiere decir que las prácticas no hayan existido antes (ese movimiento, según F. Braudel y su escuela, se manifiesta desde el siglo XV), sino que no eran pensadas ni pensables en esos términos».

«Los Gobiernos antiguos ni siquiera conocían la palabra *finanzas*, y lo que hacían con los hombres es prodigioso. El dinero es poco más que el suplemento de los hombres, y el suplemento no valdrá jamás lo que vale la cosa. Polacos, dejad todo ese dinero a los otros o contentaos con lo que os den, puesto que tienen más necesidad de vuestro trigo que vosotros de su oro. Es preferible, creedme, vivir en la abundancia que en la opulencia; sed mejores que pecuniosos, sed ricos. Cultivad bien vuestros campos, sin preocuparos del resto, bien pronto cosecharéis oro y más del necesario para procuraros el aceite y el vino que os faltan, porque Polonia abunda de él o puede abundar de todo. [...]

En una palabra, el dinero es al mismo tiempo el recurso más débil y el más vano que conozco para hacer que la máquina política avance hasta su meta, el más fuerte y el más seguro para alejarla de él.

No se puede hacer que los hombres actúen más que por su interés, lo sé; pero el interés pecuniario es el más malvado de todos, el más vil, el más apropiado a la corrupción e incluso, lo repito con confianza y lo sostendré siempre, el menor y el más débil a los ojos de quien conoce bien el corazón humano. En todos los corazones hay naturalmente grandes pasiones en reserva; cuando no queda más que la del dinero, se enerva y ahoga el resto, que había que excitar y desplegar. El avaro no tiene en absoluto propiamente pasión que le domine; no aspira al dinero más que por previsión, para contentar las que podría tener. Sabed fomentarlas y contentarlas directamente sin este recurso; pronto perderá todo su precio» (*Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, III, 1004).

Rousseau experimenta un sentimiento inequívoco por lo que respecta a esta novedad introducida por la *libertad de los modernos*. «Puede decirse que un gobierno ha alcanzado su último grado de corrupción cuando no tiene otro nervio que el dinero» (*Discurso sobre la economía política*, III, 266). En efecto, en ese caso el vínculo social se encontrará en una franca crisis y el orden de la *apariciencia* afectará no sólo al individuo, sino claramente a toda una nación. El juego de las *finanzas* prohíbe tácitamente a la realidad, por ejemplo, a la potencial riqueza en materias primas o a su notable producción agrícola, hacer valer sus razones en el espacio público:

«El gusto por el dinero les hizo sentir que eran pobres. [...] La pobreza no se ha dejado sentir en Suiza más que cuando el dinero ha comenzado a circular. Ha introducido la misma desigualdad en los recursos que en las fortunas; se ha convertido en un gran medio de adquirir sustraído a quienes no tienen nada» (*Proyecto de constitución para Córcega*, III, 916; trad. cast., Tecnos, 1989, pp. 20-21).

Como ocurre con el lujo, la moda y los bienes prescindibles, el «gusto por el dinero» impide que los países puedan verse *como lo que son*, en lo que realmente valen y disponiendo de la riqueza que sus tierras proporcionan bajo la disciplina menos violenta. Eso cuando no se le obliga al actor social y político menos avisado a participar en un juego cuyas reglas reales desconoce. Pues, como ocurre con el contrato fraudulento contenido en el *Segundo Discurso* (p. 265), la clave del éxito del usurpador consiste en invitar aparentemente a otros a su mesa, ahora bien, bajo la condición de que tan sólo puedan recoger las migajas que caigan de ella y, además, cargando a los nuevos invitados con la cuenta final del banquete, a sabiendas de que esa deuda permitirá ejercer un control férreo sobre las acciones de los falsos invitados. De esto último proporciona un ejemplo sumamente ilustrativo la estrategia de sometimiento promovida por la república de Génova con el propósito de someter a la isla de Córcega. El plan, expone Rousseau, constaba de los pasos siguientes, ligados por una coherencia aterradora, que la incipiente economía de mercado se encargará de engarzar sin desajustes: a) asegurar las dificultades que tendría la isla para hacerse con recursos monetarios propios, de suerte que tuviera que pedirlos prestados a otra nación; b) hacer todo lo necesario para que en la vida de la isla empezara a resultar imprescindible el uso del dinero y c) impedir que la isla reintegrara alguna vez mediante los beneficios producidos por su producción agrícola el dinero que sólo podría recibir de otros:

«[Génova] tenía por objeto hacer más onerosas las mismas tallas que no se atrevía a aumentar, de mantener constantemente a los corsos en la humillación al ligarles, por así decir, a su gleba, al apartarles del comercio, de las artes, de todas las profesiones lucrativas, al impedirles educarse, instruirse, enriquecerse; Génova se proponía obtener a un precio irrisorio todos los productos mediante los monopolios de sus funcionarios. Tomaba todas las medidas para saquear la isla de dinero, para hacerlo necesario, y para impedir, sin embargo, que volviese. La tiranía no podía emplear maniobra más refinada: pareciendo favorecer la agricultura terminó por aplastar la nación; se proponía reducirla a un amasijo de campesinos envilecidos, viviendo en la más deplorable miseria» (*Proyecto de constitución para Córcega*, Tecnos, p. 23).

Una vez consumada la operación, la república genovesa podía ufanarse hipócritamente de haber tutelado el ingreso de Córcega en el circuito de países desarrollados. Los tres pasos reflejan la taimada «liberación» de una comunidad perteneciente a la edad media, por así decirlo, con el fin de trasplantarla a la Modernidad, no sin antes haberle arrebatado todos los medios posibles para sobrevivir dignamente en ese nuevo escenario, que, por así decirlo, se evaporan en el aire. Cuando la moneda se convierte en un bien de primera necesidad, el pueblo abandona *naturalmente* la agricultura para dedicarse a otras actividades más lucrativas. La pereza y otros vicios proliferan allí donde el esfuerzo humano nada vale, mientras que el robo promete un pago puntual de los impuestos. Las nuevas actividades hunden sus raíces en una cultura de la riqueza, bien distinta del hesiódico espacio idealizado por Rousseau, pues de hecho difunde la *lógica de la usurpación* y la *declaración de la insignificancia económica del hombre*, de suerte que los nuevos trabajadores urbanos se acostumbran a confundir su deseo de liberación con la entrega del testigo de la opresión a otros. Aquí basta de nuevo un «error de geografía» para trasladarse del purgatorio al infierno, sin que sepamos si a Bonnet le seguiría pareciendo que lo que debe ser ha derivarse de lo que se ve. Rousseau concibe a estos trabajadores que han renunciado a la independencia albergando la esperanza de emplear las ganancias acumuladas a lo largo de toda una vida en la compra de tierra que trabajen otros (*Proyecto de constitución...*, III, p. 920). La actualidad de las observaciones de Rousseau apenas requieren comentario. El ideal estoico de suficiencia es el medio propugnado con el fin de proteger la actividad del trabajo. Los hombres, una vez perdidas las condiciones para recoger o extraer de la naturaleza lo que necesitaban en cada momento, luchan por conservar la propia independencia, lo que sólo se produce si se resisten a ingresar en la espiral de la rentabilidad futura. «Cuando la ciudad se vuelve más rica, el campo se hace más miserable» (*Discurso sobre la economía política*, III, 274).

§ IV. ¿Qué hace de un pueblo un pueblo? La causalidad inteligible de la *voluntad general* y su prelación con respecto a todo acto civil.

Pese a la idea que pudiera formar una lectura superficial, la segunda parte del *Segundo Discurso* no condena diametralmente el derecho a la propiedad, sino que escenifica una corrección del primer paso dado en dirección a ese derecho que el *Emilio* resume con pericia pedagógica:

«Si es sobre el derecho de propiedad sobre lo que está fundada la autoridad soberana, este derecho es el que más debe respetar ella; es inviolable y sagrado para ella mientras siga siendo un derecho particular e individual; tan pronto como sea considerado como común a todos los ciudadanos, está sometido a la voluntad general, y esa voluntad puede aniquilarlo. De este modo, el soberano no tiene ningún derecho a tocar el bien de un particular ni de varios; pero puede legítimamente apoderarse del bien de todos, como se hizo en Esparta en tiempos de Licurgo» (*Emilio*, l. V, p. 694).

El planteamiento roussoniano de este derecho distingue con nitidez dos aspectos, de los que uno es meramente fáctico, mientras que el otro pone en juego una legitimidad que hay que esclarecer cuidadosamente. Por de pronto, el mero sentido común excluye que este derecho pueda proceder de una mera “ocurrencia” como la siguiente:

«El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado el género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes!: «¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie». Pero es lógico suponer que, para entonces, las cosas habían llegado ya al punto de no poder durar como estaban; porque esa idea de propiedad, dependiente de muchas ideas anteriores que sólo han podido nacer sucesivamente, no se formó de golpe en el espíritu humano» (SD, pp- 239-240).

Puesto que «las cosas habían llegado ya al punto de no poder durar como estaban» o, como leemos en el *Contrato social*, «los obstáculos que se oponen a [la] conservación del estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado» (I, vi “Del pacto social”, p. 21), lo que la humanidad requiere es ver fundados sus derechos mediante el reconocimiento de la prelación *de iure* de la propiedad declarada y asumida por la voluntad general frente a la que puedan pretender potestativamente las voluntades particulares de entes que, a diferencia de aquélla, las más de las veces tan sólo tienen ocurrencias. Dejar el origen de la sociedad civil en manos del cálculo de intereses realizado por un individuo semejante, considerando su gesto astuto la única fundación posible de ésta, sería tanto como dejar el cálculo de proyectiles practicado en una escuela militar al *clinamen* fortuito de los metales o la construcción de ferrocarriles a la mayor o menor simpatía que muestren entre sí sus piezas: el caos se extendería a lo largo y ancho de la tierra. Sin embargo, cuesta más esfuerzo percibir en lo primero un absurdo análogo al que cualquier hombre en su sano juicio encuentra en los últimos. Más adelante, el *Segundo Discurso* revela que aquella ocurrencia originaria no se conforma con usurpar, sino que se perfecciona como fraude generalizado, transformándose en «el proyecto más meditado que jamás haya entrado en mente humana» (p. 265). El perpetrador de la usurpación originaria se empleará, pues, con el fin de «emplear a su favor las fuerzas mismas de quienes lo atacaban, hacer defensores suyos de sus adversarios, inspirarles otras máximas, y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como contrario le era el derecho natural» (*ibid.*). Es el rico y su acumulación de bienes tan indebida como blindada quien invita a pronunciar que «el demonio de la propiedad infecta cuanto toca» (*Emilio*, libro. IV, Alianza, p. 530).

Si la primera impresión recibida del *Segundo Discurso* puede invitar a demonizar la propiedad como origen de buena parte de los males sociales, la lectura demorada del pasaje citado, sobre todo en conexión con las piezas restantes del argumento *more platónico* replegadas en el *Segundo Discurso*, evidencia que la usurpación no puede sustituir al derecho, ni éste confundirse con una aceptación pretendidamente voluntaria de la servidumbre y la opresión. Es propósito de Rousseau exponer con los medios retóricos más elocuentes que el hombre que acepta «renunciar al más precioso de sus dones» (SD, p. 273) depende de ciertas relaciones que le fuerzan a necesitar a otro, bien para resolver los embrollos en los que ya está atrapado, bien para asegurarle una parte en la opulencia. Quien corre al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad (SD, p. 266) la perdió en realidad hace mucho tiempo, sin olvidar que las letras y las artes han

desempeñado un papel especial en la extensión de «guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados» los hombres (*Discurso sobre las artes y las ciencias*, Alianza, p. 149). No sonará en absoluto lejana la reducción del arte a instrumento de narcotización de masas, que Rousseau, en una reivindicación del sentido preciso de la expulsión platónica de los artistas, dibuja en unos términos que serán recogidos más adelante por la obra de Walter Benjamin, bajo el aspecto de una *politización del arte*. Un contrato establecido en términos como los expuestos en el *Segundo Discurso*, tan sólo concede apariencia de legalidad a un pacto del que el débil sale cargado de nuevos obstáculos y el rico con fuerzas renovadas (*SD*, p. 266). Lo que se juega en este acto, imprescindible allí donde obstáculos externos impiden el mantenimiento en el estado pre-social, es precisamente *lo que hace de un pueblo un pueblo* (*Contrato social*, I, v), a saber, el fundamento de toda sociedad:

«Ese sueño está realizado en el Contrato social, que otorga la Soberanía al pueblo reunido en asamblea. El acto de legislación no es más, en efecto, que el Contrato social continuado, retomado y reactivado en cada instante. El “instante” originario, que “hace de un pueblo un pueblo” no es un “instante” histórico; es el “instante” originario siempre actual, que revive en todos los actos del Soberano, en cada una de sus decisiones legislativas, expresión de la voluntad general» (L. Althusser, “Sobre el *Contrato social*”, en: VV.AA., *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, 1972).

Como veremos más adelante al hilo de las observaciones sobre ese capítulo recogidas por L. Althusser en su comentario de *Contrato social* (I, vi), la principal novedad introducida por Rousseau en el pensamiento político se concentra en la expulsión de la trascendencia de la solución del problema político, sin perjuicio de que se conserve como *ilusión óptica* experimentada por el cuerpo social. Es el Pueblo el que debe coincidir con la persona del Soberano, de suerte que «todos los movimientos de la máquina no [tiendan] jamás sino al bien común» (*SD*, p. 181). Es cierto que, a pesar de todo, esta inmanencia debe considerar su propio establecimiento, sus condiciones de posibilidad, su *éidos*, como un *hecho trascendente*, hasta el punto de que tenga sentido instaurar y practicar una *religión civil* (*Contrato social*, IV, viii, p. 131 ss.), entre cuyos dogmas positivos se halla la creencia en una divinidad providente y benefactora y en la santidad del contrato social y las leyes. ¿Quién salvaguarda entonces la libertad y la igualdad sobre la Tierra? ¿Se necesitará de nuevo una mano divina que cambie levemente la inclinación del eje terrestre? Estas preguntas no deben responderse recurriendo a un *deus ex machina* o a un demiurgo, que sólo son requeridos retóricamente, con el fin de ilustrar el modo en que la máquina política se ve a sí misma, a saber, como una entidad enteramente transformada con respecto al momento inicial, el de la mera agregación de individuos. El arte política permite crear algo enteramente novedoso a partir de fuerzas ya existentes, de suerte que no es extraño que el legislador solicite una interpretación religiosa de sus actos. Una vez dejado a un lado el tono retórico —la elocuencia ciceroniana que Rousseau echa tanto en falta en la Modernidad—, ha de afirmarse que no hay más mano salvadora que la de la *voluntad general*, es decir, la de los hombres constituidos en una comunidad civil que pactan desde esta renovada identidad el carácter sagrado del mantenimiento de la libertad y la igualdad por encima de cualesquiera otros intereses espurios:

«[E]n lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y [...], pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho» (*Contrato social*, I, ix, p. 31).

Althusser ha definido esta solución al *impasse* representado por la salida forzosa del estado de naturaleza como combinación de dos pasos, que reunidos forman una paradoja —es conocido el gusto de Rousseau por esta construcción lógica—, igualmente imprescindibles para la firma del pacto. Por un lado, la comunidad de los hombres se enajena en su totalidad, acto que, por de pronto, parece entrar en contradicción con la crítica furibunda dirigida por Rousseau a aquellos teóricos del derecho natural, piénsese en el «razonamiento pésimo» de Pufendorf (SD, pp. 273-274), que encuentran el derecho de esclavitud razonable o simplemente permitido bajo ciertas circunstancias, mediante el que un hombre vende su *dignidad* a otro y aniquila su *ser*. Ahora bien, *si hay una condición capaz de poner fuera de juego la alienación universal es la alienación sin fisuras ni excepciones de la entera comunidad*. Es la comunidad en su conjunto la que toma la distancia suficiente como para concebirse en tanto que agrupación de individuos *al mismo tiempo* que lo hace, al legislar, como voluntad general. Esta doble percepción obliga al ciudadano a preguntarse a sí mismo, allí donde el bien común está en juego si lo que él propone —su máxima política— podría favorecer *al mismo tiempo* a la voluntad general —como fundamento del cuerpo político. Althusser llama la atención del lector del *Contrato social* a propósito de una ausencia llamativa en la presentación del contrato: la segunda parte que interviene en el contrato carece de entidad con anterioridad él, más bien reconocemos en ella un producto suyo. Los atributos del poder hobbesiano —absoluto, inalienable, indivisible— resultan conservados en la teoría contractualista de Rousseau, pero esta vez reinscritos en la interioridad de la alienación, de suerte que los individuos no contraten su entrega incondicionada a un tercero, a saber, el soberano absoluto, sino a ellos mismos considerados desde un punto de vista más elevado¹⁰. El soberano absoluto no aceptaría las restricciones introducidas en su capacidad de acción por el interés común, lo que es la mejor prueba de que no puede coincidir con él, pues sus siluetas no se ajustan. Pero mediante el contrato:

«lo que pierde el hombre [...] es su libertad natural y un deseo ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee» (*Contrato social*, I, viii, p. 27).

Las consecuencias que de aquí se derivan para el reconocimiento de una propiedad legítima son inmediatas. Los individuos que se han convertido en cuerpo político «han adquirido, por así decir, todo lo que han entregado» (*Contrato social*, I, ix, p. 31). Las ventajas que contiene el intercambio sancionado por el contrato son la igualdad de todos los individuos por lo que concierne a la condición alienada y la imposibilidad no ya lógica, sino física, de que alguno de los ciudadanos intente convertir la unión en onerosa para otros. Algo recuerda aquí a la presentación roussoniana de la *piEDAD* como sentimiento pre-rreflexivo que regula y disciplina al *amor de sí* (*Segundo Discurso*, pp. 239-240). Como experimenta el joven Emilio, el hombre debe luchar por no ser libre únicamente en apariencia (*Emilio*, I, V, p. 666). El pacto comporta, y ésta no es la menor de sus cláusulas, que no se tolere que ninguna causalidad técnica o económica se imponga a la política —a las que, si se les permite dar ese paso, no hay duda de que lo harán—, pues de lo contrario la marcha de la historia escaparía del control de la comunidad legisladora y los intereses de unos cuantos volverían a campar por sus respetos en el espacio público cuando la ley les impida recortarla en su beneficio. Rousseau recoge

¹⁰ *Vd. L. Althusser, op. cit.*, especialmente pp. 79-80 y 82.

en la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* los peligros que comporta tolerar que la riqueza monetaria constituya una autoridad política:

«Jamás en una monarquía la opulencia de un particular puede colocarlo por encima del príncipe; pero en una República puede colocarlo fácilmente por encima de las leyes. Entonces el gobierno no tiene ya fuerza y el rico es a partir de entonces el verdadero soberano» (p. 171).

La voluntad general no adoptaría figura alguna en caso de no darse lo que Rousseau denomina *interés general*, esto es, si sólo hubiera meras preferencias en el mundo (*Contrato social*, II, 1, p. 32). El conflicto entre intereses particulares fue la mecha que desencadenó la historia, pero no hay que olvidar que el acuerdo entre esos mismos intereses ha constituido la urdimbre de las sociedades y ha impedido su desmembración. En coherencia con este hecho tiene que poder reconocerse algo parecido a un interés que se compadezca con la generalidad del objeto de la ley, que nunca toma en consideración a un individuo ni a una acción particular (*Contrato social*, II, vi, p. 43). En efecto, su mayor virtud y la confianza que despierta se asientan principalmente en su incapacidad para modificar su unidad de medida. Por supuesto que «las pequeñas sociedades» pueden hacer eclosión en la sociedad e incluso «influir sobre la grande» (*Contrato social*, IV, 1, pp. 106-107), en lo que cabe considerar el mayor fenómeno de ilusión y autoengaño que pueda padecer el hombre:

«¿Se sigue de ahí que la voluntad general esté aniquilada o corrompida? No, ésta es siempre constante, inalterable y pura; pero está subordinada a otras que prevalecen sobre ella» (*Contrato social*, IV, 1, p. 107).

Con frecuencia el vínculo social se rompe porque los individuos confunden —y se les deja que se acomoden a la práctica de esta permuta— la pregunta por lo que es ventajoso para el Estado por la pregunta por lo conveniente o no de una opinión para tal hombre o tal partido. Una vez más, la única salida a este engaño reside en quien lo padece. Confirma el peso que Rousseau concede a esta ilusión la inclusión de un cuarto tipo de leyes, las que regulan las costumbres y usos, en el marco de la legislación, junto con las leyes políticas, civiles y penales, de suerte que de las primeras depende seguramente buena parte del éxito que logren las restantes (*Contrato social*, II, xii, pp. 60-61). Este paso es calificado por Althusser como la combinación, de éxito incierto, de una evasión hacia delante en la ideología y una regresión en la economía (*vd. op. cit.*, p. 101), de suerte que se aconseja retomar el comercio independiente vinculado al modo de producción feudal porque sencillamente se considera mejor y más justo con vistas al bien común. La preocupación roussoniana por el lenguaje y la educación pertenecen al intento de resolver esta cuestión, pues el interés que movió en su día a quien advirtió la ganancia derivada de la acumulación de bienes contiene los gérmenes adecuados para comprometerse en alcanzar un bien inconmensurable con los meramente particulares.

Todo en el derecho depende de la fórmula que determine la combinación de las fuerzas. Éstas siempre serán las mismas, pero el orden con el que se establezca el nexo producirá consecuencias bien distintas. Cassirer ha visto, creemos que con acierto, en la pregunta roussoniana por los principios del sistema político no tanto una meditación sobre el poder, cuanto una definición del *Estado de derecho*:

«Un radicalismo tal se encuentra en pensadores que no son solamente hombres dominados por la reflexión, sino seres movidos por un imperativo ético. He ahí por qué [Rousseau] es el único moralista

absoluto que haya producido el siglo XVIII, el primero en combatir por el “primado de la Razón práctica”, que Rousseau fue prácticamente el único en comprender perfectamente, al menos en ese punto. El pensamiento y el sentimiento son auténticamente roussonianos en esta idea de Kant de que la existencia de los hombres sobre la tierra no tendría ya *valor* alguno si no se pudiera ayudar a que la justicia triunfe. [...]

No se plantea la pregunta acerca de la felicidad o de la utilidad; le importan la *dignidad* del hombre, la garantía y la realización de esta dignidad» (Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, 1987, pp. 50-51).

Cassirer subraya igualmente que no hay en Rousseau ninguna exhortación para alcanzar un presunto Estado-Providencia, que se encargase de suministrar a cada uno su parte de felicidad, separándose con ello —como ocurre con la concepción de lo que sea el estado de naturaleza— de Diderot y del resto de enciclopedistas.

Pero, ¿cuál es la génesis de la idea de propiedad y, especialmente, por qué su monopolio fue disputado por los hombres como garantía de dominio sobre los otros? V. Goldschmidt¹¹ previene contra la creencia en que el usurpador que ha cercado el terreno sea uno de aquellos primeros hombres que se repartieron la tierra, de manera que al menos reconocería «las primera leyes de justicia» (SD, p. 260). Lejos de ello, es el precipitado final de la combinación del establecimiento de títulos de propiedad con la actuación como árbitro de la mera desigualdad física natural. *Que allí donde la naturaleza ha dejado de ser regla, a saber, en la sociedad, aquélla siga considerándose fundamento de las leyes constituye una de las falacias más incommovibles de la lógica de la opresión en que unas escuálidas élites mantienen a una muchedumbre popular.* Una componenda semejante da rienda suelta a la proliferación de la desigualdad, dejándonos además desprovistos de cualquier salida a esta escalada hacia la fractura social más perniciosa. El usurpador, con todo, tiene su origen en un pensamiento y un cálculo, que nada en la comunidad que sufre sus acciones estaba aún en condiciones de detener o restringir en sus propósitos. La advertencia de que «era útil para uno solo tener provisiones para dos» (SD, p. 258) señala la primera aparición del hombre que se convierte en opresor de otro. El hombre primitivo se apodera de los entes terrestres que puedan satisfacer puntualmente sus necesidades, sin que de esa relación quede nada estable en el mundo. Incluso puede llegar, en las primeras *asociaciones libres*, a romper los gérmenes de la idea de compromiso mutuo si le parece estar en condiciones de apropiarse por sí mismo de un bien deseado en un momento determinado (SD, p. 252). No olvidemos que se trata de un hombre que carece de sensibilidad para la comunidad, pues no ha hecho aparición aún la oportunidad para el despliegue de la noción de bien y de mal:

«Parece, en primer lugar, que, no teniendo entre sí los hombres en ese estado ninguna clase de relación moral, ni de deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, y no tenían ni vicios ni virtudes, a menos que, tomando estas palabras en un sentido físico, se llame vicios en el individuo a aquellas cualidades que pueden perjudicar su propia conservación, y virtudes a las que pueden contribuir a ella; en cuyo caso, habría que calificar como virtuoso a quien menos resistencia oponga a los simples impulsos de la naturaleza» (SD, p. 233).

Como Hobbes sostiene en *De cive* (I, 10) «la naturaleza ha dado a *cada uno derecho a todas las cosas*», derecho terrible al que debe renunciarse en beneficio del abandono de un estado de guerra originaria. Recordemos que Hobbes, a juicio de Rousseau, no atiende al principio por el que no puede *abusarse* de una facultad que aún no se está en

¹¹ *Vd. Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, 1974, especialmente “De l’institution de la propriété à la guerre universelle”, pp. 535-542.

condiciones de *usar* (SD, p. 235), corolario de la noción de perfectibilidad humana. Rousseau sitúa en el surgimiento y diferenciación de las familias el inicio de la propiedad (SD, p. 252), que no tiene por qué ser continua, sino que bien puede limitarse en un principio a la cosecha y a la recolección, al sistema más primario de necesidades. Al establecimiento de la propiedad contribuye el reparto de tierras, de manera que será el trabajo y fuerza física de cada cual, junto con la concomitancia de otros factores difíciles de predecir, el responsable del despliegue de la desigualdad que desde entonces aparezca entre los hombres. ¿Este inicio era inevitable? Locke sostiene que no conocemos otra salida del estado de naturaleza, pues la conexión entre trabajo y propiedad es una *ley de la razón* que

«hace que el ciervo sea posesión del indio que lo ha matado; es de su propiedad, porque él se ha tomado el trabajo de cazarlo, aunque todos tuvieran un derecho comunitario sobre él antes» (*Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, Alianza, p. 58).

La propuesta de Locke es tan válida que la educación de Emilio recurrirá a ella:

«[A] la espera de que tenga brazos, labro para él la tierra; toma posesión de ella plantando un haba, y seguramente esa posesión es más sagrada y respetable que la que tomaba Núñez de Balboa de la América meridional en nombre del rey de España plantando su estandarte en las costas del mar del Sur» (*Emilio*, l. II, p. 133).

Pero el planteamiento de Locke sigue siendo demasiado fisiológico: si bien expone una historia empírica de la propiedad, no prueba qué derecho tenemos o no a ella. Esta pregunta sin respuesta es la que inquieta a Rousseau, que, enfrentándose a la ya larga tradición del derecho natural, responde positivamente a la pregunta anterior, no libérrimamente, sino guarnecido por un expediente hasta entonces desconocido, en virtud del que la propiedad ha de considerarse antes como *acto inteligible* que como *hecho civil*. Así, pues, la simultaneidad entre la aparición de la propiedad y la desaparición de la igualdad puede desmontarse, al menos reducirse todo lo posible, hasta el punto deseable en que la desigualdad pueda existir de hecho, pero no por ello tener efectos sensibles en la vida de los hombres (SD, p. 258). No hay logro mayor para la civilización a juicio de Rousseau. El *Segundo Discurso* señala que en estas condiciones la desigualdad de las capacidades entre los hombres y las que por su parte introducen las circunstancias se encargan de decidir, en ausencia de leyes que lo impidan, el destino de los hombres. Lo que comenzó siendo un accidente, un reparto accidental, termina por detentar la prerrogativa de la ley. No debe pasar desapercibido el juicio que Rousseau cree necesario emitir acerca del fenómeno:

«La metalurgia y la agricultura fueron las dos artes cuyo invento produjo esta gran revolución. Para el poeta son el oro y la plata, pero para el filósofo son el hierro y el trigo los que civilizaron a los hombres y perdieron al género humano. [...]

La invención de las demás artes fue, pues, necesaria para forzar al género humano a aplicarse a la de la agricultura. Desde que hubo menester de hombres para fundir y forjar el hierro, hubo menester de otros hombres para nutrir a aquéllos. [...]

Del cultivo de tierras se siguió necesariamente su reparto, y de la propiedad, una vez reconocida, las primeras reglas de justicia: porque para dar a cada uno lo suyo es preciso que cada cual pueda tener algo; además, al empezar a poner los hombres sus miras en el futuro y verse todos con algunos bienes que perder, ninguno había que no tuviera que temer para sí la represalia de los daños que pudiera causar a otro. Este origen es tanto más natural cuanto que es imposible concebir la idea de la propiedad surgiendo de otra parte que de la mano de obra; porque no se ve cómo, para apropiarse cosas que no ha hecho puede poner

en ella algo más que su trabajo. Sólo el trabajo es el que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha laborado, se lo da consecuentemente sobre el suelo, a menos hasta la recolección, y así de año en año, lo cual, al hacer continua una posesión, se transforma fácilmente en propiedad. Cuando los antiguos, dice Grocio, dieron a Ceres el epíteto de legisladora, y a una fiesta celebrada en su honor el nombre de Tesmoforias, hicieron entender con ello que el reparto de tierras había producido una nueva clase de derecho. Es decir, el derecho de propiedad diferente del que resulta de la ley natural.

Las cosas, en este estado, hubieran podido permanecer iguales si los talentos hubieran sido iguales y si, por ejemplo, el empleo del hierro y el consumo de alimentos hubieran estado siempre en exacto equilibrio; pero la proporción, que nada mantenía, pronto fue rota; el más fuerte hacía más labor; el más diestro sacaba mejor partido de la suya; el más ingenioso hallaba medios para abreviar el trabajo; el campesino tenía más necesidad de hierro, o el forjador más necesidad de trigo y, trabajando lo mismo, el uno ganaba mucho mientras el otro apenas tenía para vivir. Así es como la desigualdad natural se despliega insensiblemente con la de combinación, y como las diferencias de los hombres, desarrolladas por las de las circunstancias, se vuelven más sensibles, más permanentes en sus efectos, y comienzan a influir en igual proporción sobre el destino de los particulares» (SD, p. 258-261).

Sólo un acuerdo que se ponga a salvo de las decisiones que los hombres toman potestativamente podía impedir que nos hallemos al albur de la fuerza de las cosas. Desde esta perspectiva, el *Discurso sobre la economía política* puede pronunciarse en una dirección que, una vez más, sólo aparentemente contradice el comienzo de la segunda parte del *Segundo Discurso*:

«Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y más importante en ciertos aspectos que la libertad misma. [...] Hay que recordar aquí que el fundamento del pacto social es la propiedad, y su primera condición que cada cual sea mantenido en el disfrute de lo que le pertenece» (O.C., III, p. 263).

Lejos de ser un don de la libertad natural, el derecho de propiedad sólo puede ser una ganancia derivada de la libertad civil (*Contrato social*, I, viii, p. 27). No resolvería nada limitar la cantidad de fuerza humana, con la esperanza de disminuir así las propiedades espurias, pues con ello podrá restringirse exteriormente el *ejercicio* de lo arbitrario, pero no se abolirá su *principio* (Cassirer, op. cit., pp. 82-83). El texto del *Emilio* con el que comenzaba este párrafo sólo puede entenderse a la luz de un contrato por el que los propietarios, tras «haber adquirido todo lo que han dado» (op. cit., I, ix, p. 31), se reconocen «depositarios del bien público», entre el respeto de sus conciudadanos y protegidos por un Estado que les defiende frente a potencias extranjeras. J. Starobinski encuentra en la siguiente observación contenida en la *Dedicatoria* del *Segundo Discurso* la combinación de igualdad natural y desigualdad civil que el contrato social ha de conservar, huyendo de la caída, siempre destructiva, en una visión unilateral, que *de facto* siempre ha marcado el ritmo de la historia:

«¿Cómo podría meditar sobre la igualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres, y sobre la desigualdad que éstos han instituido, sin pensar en la profunda sabiduría con que una y otra, felizmente combinadas en este Estado, concurren, de la manera más cercana a la ley natural y más favorable para la sociedad, al mantenimiento del orden público y a la felicidad de los particulares» (SD, p. 180).