

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología  
Departamento de Teoría Sociológica

321.7  
ROU

R. 48177

**DEMOCRACIA Y PATRIARCADO EN  
JEAN JACQUES ROUSSEAU**

**DONATIVO**

Rosa Cobo Bedia  
Madrid, 1993

Colección Tesis Doctorales. N.º 102/93

X-53-082649-5

© Rosa Cobo Bedía

Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía.  
Escuela de Estomatología. Ciudad Universitaria.  
Madrid, 1993.  
Ricoh 3700  
Depósito Legal: M-12297-1993



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIOLOGIA  
DPTO. DE TEORIA SOCIOLOGICA

DEMOCRACIA Y PATRIARCADO EN JEAN JACQUES ROUSSEAU

Tesis doctoral presentada por Rosa Cobo Badía, bajo la  
dirección de la Dra. Celia Amorós Fuente

1991

	Nº Pág.
INTRODUCCION.....	4
CAPITULO I: RAZON Y MORAL.....	17
1. El origen del conocimiento .....	25
2. Razón moral versus Razon ilustrada.....	43
3. Límites y frustración moral de la razón ilustrada.	46
3.1. Ser y parecer.....	51
3.2. Los males de la razón.....	55
4. Las irracionalidades de la razón.....	58
4.1. Crítica a la noción de progreso.....	60
4.2. Fracaso moral de la razón.....	62
4.3. La razón de los filósofos.....	72
4.4. Razón y unidad social.....	75
4.5. Razón y desigualdad.....	78
4.6. Razón y sujeción.....	85
5. Poullain de la Barre o la razón antipatriarcal....	87
CAPITULO II: EL ESTADO DE NATURALEZA Y EL SURGIMIENTO DE LAS DESIGUALDADES.....	DE 96
1. Ideas en torno al concepto de estado de naturaleza	102
2. Otras nociones antropológicas acerca del estado de naturaleza.....	119
3. El estado de naturaleza.....	125
3.1. La igualdad natural.....	125
3.2. La era patriarcal.....	135
3.3. Quiebras lógicas: el otro estado de naturaleza o la desigualdad invisible.....	147
3.4. La desigualdad visible.....	162
3.5. El estado de guerra.....	164
4. La noción de estado de naturaleza en Poullain de la Barre.....	170

CAPITULO III: DEMOCRACIA Y PATRIARCADO.....	176
1. El contractualismo medieval.....	181
2. El contrato social.....	185
2.1. Concepto de soberanía.....	191
2.2. La voluntad general.....	199
2.3. Concepto de ley.....	203
2.4. El gobierno.....	209
2.5. Representación y diputados.....	218
2.6. La democracia directa.....	222
3. La igualdad.....	231
4. El sujeto político.....	243
5. La fraternidad.....	247
6. Contrato Social y sujeción.....	257
CAPITULO IV: NATURALEZA Y EDUCACION: EMILIO Y SOFIA	264
1. Naturaleza y educación: Emilio.....	273
2. Naturaleza y educación: Sofía.....	294
3. Géneros, matrimonio, familia y sujeción.....	315
4. Mary Wollstonecraft: un caso de educación ilustrada.....	328
A MODO DE CONCLUSION.....	343
BIBLIOGRAFIA..	361

## INTRODUCCION

## INTRODUCCION

Hace algunos años, cuando estaba terminando mis estudios de 'Políticas', descubrí un Rousseau que me apasionó. Este descubrimiento culminó en una tesina, sin duda, apasionada, titulada 'El principio de Renaturalización en Jean Jacques Rousseau'<sup>1</sup>. La lectura de su pensamiento político y de su obra biográfica me sedujo de inmediato. Su apelación a la igualdad y la democracia directa, su intento desesperado por reconstruir un individuo que él juzgaba desgarrado y su apuesta por la transparencia y la autenticidad en las relaciones humanas fueron los aspectos de su pensamiento que más atractivos me parecieron.

Pocos años después, el azar me condujo a la teoría

---

<sup>1</sup> Mi acercamiento al pensamiento de Rousseau se inició en el último curso, cuya asignatura, "Ideologías políticas Contemporáneas", impartida por el Profesor Ordoñez Rovina, analizaba el pensamiento del ginebrino como una de las génesis de las ideologías políticas contemporáneas. En los dos cursos siguientes, 80-81 y 81-82, profundicé en aspectos de su pensamiento en un seminario, "Razón y voluntad en J.J. Rousseau", dirigido por el mismo profesor.



feminista. Con esta teoría crítica comenzó una nueva forma de leer los discursos teóricos y también una nueva forma de complicarlos. El estudio de los conceptos políticos ahora debía de ser abordado desde una nueva hermenéutica. Las propuestas de libertad o de igualdad de la reflexión política moderna ahora eran matizadas y cuestionadas por la teoría crítica feminista<sup>2</sup>.

Con esos nuevos bagajes teóricos pensé que podía hacerse una lectura de Rousseau desde la hermenéutica feminista. El resultado es este trabajo.

El pensamiento de Rousseau ha sido objeto de muchas y variadas interpretaciones. Desde la consideración de que políticamente es un reaccionario, o la que le presenta como uno de los orígenes del pensamiento marxista hasta la de quien le atribuye la paternidad del Terror, existe una gama notable de investigaciones. En este contexto, mi trabajo pretende ser una aportación más a la ingente cantidad de estudios que se han realizado sobre Rousseau.

Al mismo tiempo, esta lectura de Rousseau en clave feminista nace de dos constataciones no exentas de perplejidad. La primera de ellas surgió al comprobar cómo excelentes estudiosos del pensamiento rousseauiano

---

<sup>2</sup> Mi aproximación al feminismo y mi formación en esta hermenéutica se produjo a través de un Seminario, "Feminismo e Ilustración", dirigido por la profesora Amorós, que comenzó en el curso 87-88 y que aún no ha finalizado.

obviaban, bien porque no los consideraban relevantes o bien porque simplemente no los percibían, textos y problemas que a mi me parecen significativos para la comprensión de su filosofía. A modo de ejemplo, puede citarse el capítulo v de el Emilio. En este texto puede observarse el contraste entre su propuesta de educación liberadora para Emilio y autoritaria y represiva para Sofia. La segunda constatación apareció al leer algunas interpretaciones no muy rigurosas de la filosofía política rousseauiana realizadas a partir de la hermenéutica feminista. En el primer caso, no se ponía de manifiesto el problema de la sujeción de las mujeres y en el segundo, se enfatizaba este último aspecto sin comprender la complejidad de su filosofía. La convicción de que puede realizarse una lectura rigurosa del pensamiento de Rousseau desde los presupuestos metodológicos del feminismo está en el fundamento de este trabajo.

Para la mejor comprensión de esta investigación es necesario hacer dos precisiones. En primer lugar, reflexionar sobre Rousseau desde la hermenéutica feminista significa, sin duda, abordar la compleja relación entre feminismo e Ilustración. En segundo lugar, una interpretación feminista de la obra rousseauiana implica, sin duda, una ubicación de su pensamiento de acuerdo con otras coordenadas.

La pretensión de la teoría feminista es, pues, la elaboración de un discurso propio y autónomo y debe para

ello, ante todo, dirigirse a la investigación y a la crítica epistemológica y ética de las construcciones teóricas y prácticas del sistema de dominación patriarcal.

En esta dirección, este trabajo se apoya sobre tres premisas fundamentales. La primera de ellas es que "el discurso filosófico es un discurso patriarcal (el subrayado es mío), elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como su destinatario en la medida en que es identificado como el género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia"<sup>3</sup>. La segunda premisa arranca de la consciencia de que ha sido desde la Ilustración como ha podido descubrirse el sexo como construcción normativa<sup>4</sup>. Y la tercera consiste en que el feminismo arranca de la idea esencial de que el sistema género-sexo "es el modo esencial, que no contingente, en que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive experimentalmente"<sup>5</sup>. Las ideas de que todo discurso político y filosófico tiene rasgos patriarcales, de que la noción de género es descubierta por la Ilustración y, por tanto, cualquier discurso teórico debe ser analizado desde

---

<sup>3</sup> AMOROS, C.: Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 27.

<sup>4</sup> VALCARCEL, A.: Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 9.

<sup>5</sup> BENHABIB, S.: "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en BENHABIB, S. y CORNELLA, D.: Teoría feminista y teoría crítica, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, p. 125.

la perspectiva de los géneros como construcciones sociales constituyen los fundamentos metodológicos de esta tesis.

El aspecto clave de esta investigación es el punto de confluencia y encuentro entre Rousseau, como uno de los representantes más relevantes, y a la vez más peculiares, de la Ilustración, y el feminismo, como discurso emancipatorio que encuentra sus raíces más poderosas en la propia Ilustración. La relación entre el discurso feminista y el discurso ilustrado es una relación profunda y compleja, enormemente ambigua y llena de tensiones en el ámbito teórico y en el práctico. En definitiva, es una relación de permanentes encuentros y desencuentros.

La obra de Rousseau, en este sentido, constituye un objeto de estudio privilegiado porque en él coexisten, paradójicamente, un desarrollo radicalizado de los ideales ilustrados (apelación a la libertad y a la igualdad) a la vez que una inflexión muy significativa en su filosofía política en un sentido claramente patriarcal.

A este respecto se plantean dos problemas relevantes para la teoría feminista. El primero de ellos se refiere a los principios éticos que sustentan el pensamiento rousseauiano, en cuanto principios universales. Estos principios -el individuo como sujeto de razón, la autonomía moral, la igualdad- ¿pueden ser aplicados a las mujeres? O, en otros términos: la mujer rousseauiana ¿es un sujeto de

razón?, ¿es moralmente autónoma?, ¿es considerada política y moralmente como los varones?. El segundo problema, en relación con el anterior, apunta al problema de si la mujer, en la filosofía política de Rousseau, es un sujeto político. Si la respuesta es negativa en ambos casos, ¿pueden extenderse los principios ético-políticos y, en consecuencia, la ciudadanía a las mujeres en el marco del modelo político rousseauniano?. El nudo esencial de estos problemas gira por tanto, en torno a la idea de la universalidad de los principios ético-políticos.

La investigación de estos problemas se articula en este trabajo en cuatro capítulos. El punto de arranque del primero de ellos -Razón y Moral- coincide, en mi opinión, con el punto de partida de la propia reflexión de Rousseau: la existencia de un individuo desgarrado. Jean Jacques analiza las causas de este desgarramiento y llega a la conclusión de que este hecho es efecto de la desigualdad social y de la mala constitución política. Ante esta situación, el ginebrino se pregunta por la existencia de una razón que no nos ha hecho éticamente mejores. En este contexto de infelicidad y de corrupción moral y política, Rousseau impugna a la razón ilustrada -y a los filósofos que la difunden- por sus propios límites para descubrir la realidad y por el mal uso histórico que de ella se ha hecho. Sus reflexiones apuntan sin duda, a la "frustración moral de la razón."

La Ilustración concebía la razón como un instrumento de transformación social y de reforma de las mentes. El mundo debía progresar y la cultura debía constituirse en motor de ese progreso. En este sentido, la razón se configura como el paradigma desde el que se valora la emancipación de la humanidad. Sin embargo, lo que Rousseau observa no es precisamente eso. Contempla una razón impotente para realizar los ideales ilustrados. La razón, a su juicio, debe explicar la génesis de las desigualdades y sujeciones sociales, incluso de aquellas que tienen la apariencia de ser naturales; debe descubrir los mecanismos más ocultos de las opresiones, denunciar las sujeciones, poner al descubierto lo que se esconde tras las apariencias y desarticular los prejuicios que nos hacen ver como naturales situaciones que son sólo sociales. La función de la razón, por tanto, debe orientarse a mejorar éticamente al individuo y a la sociedad desde la superación de su dualidad y de su desigualdad, respectivamente.

El análisis de Rousseau, sin embargo, ofrece una quiebra profunda en la medida en que desde su ejercicio de la crítica racional no se impugnan todas las sujeciones. La desigualdad sexual, por concebirla como natural, no es denunciada. Rousseau se ve atrapado en su propia impugnación de la razón ilustrada. La presunta moralidad de su razón se ve rota al contemplar y teorizar la sujeción de las mujeres como un hecho natural. Rousseau critica la nueva subjetividad que propone la razón ilustrada por considerar

que es sólo la razón de una minoría privilegiada y en su lugar propone la construcción de una subjetividad que sea verdaderamente universal, pero cuya universalidad él extiende sólo al conjunto de los varones.

El objeto del segundo capítulo -El estado de naturaleza y el surgimiento de las desigualdades- consiste en el análisis detallado de la noción de estado de naturaleza rousseauiano. La pretensión de Rousseau en su concepción del estado natural es encontrar las bases verdaderas del hombre natural y demostrar que la igualdad y la autosuficiencia son los rasgos definitorios de dicho estado. Sin embargo, esto sólo es así en el estado de pura naturaleza. De este estadio arranca el proceso de socialización de nuestra especie cuyo comienzo se inicia con la aparición de la familia y de la división sexual del trabajo. El problema se agrava porque esta división sexual del trabajo se ve sustentada por dos concepciones de la naturaleza humana, una para el varón y otra para la mujer. Esta asignación de naturalezas sexuales distintas encuentra su origen en estadios distintos del estado natural, lo que nos lleva a plantear la hipótesis de la existencia de dos estados de naturaleza: una para el género masculino y otra para el femenino. Ambos estados de naturaleza se constituirán respectivamente en los fundamentos de los espacios público y privado de la sociedad del Contrato Social. La clave de este capítulo es la comprobación de que existe sujeción de la mujer en una fase determinada del

estado de naturaleza y que a dicha sujeción Rousseau le confiere el carácter de natural. Las quiebras lógicas y morales se van descubriendo a medida que avanza el relato del estado de naturaleza.

En el tercer capítulo -Democracia y Patriarcado- se describe la filosofía política de Rousseau. En él se analiza el origen del contrato social y la gran aportación del ginebrino: el rechazo del pactum subjectionis en la fundamentación del contrato.

Asimismo se estudia toda la técnica política de su concepción del Estado. La noción de voluntad general como la mediación política más importante entre los individuos y su crítica radical a la noción de representación desembocan en su afirmación de la democracia directa y del poder de la asamblea.

No obstante, los aspectos esenciales, a mi juicio, en la teoría política russeauniana gravitan alrededor de la exclusión del pacto de sujeción en la formación del Estado y en torno a la reconstrucción del sujeto político. El problema se centra, pues, en el establecimiento de nuevos fundamentos políticos de legitimación como respuesta a una crisis de legitimación política. Sin embargo, la hipótesis que aquí se maneja es que el surgimiento de este nuevo esquema político no emerge únicamente como respuesta a una crisis de legitimación política, sino también a una crisis



de legitimación política patriarcal. La hipótesis sería, pues, que las transformaciones políticas que necesita el nuevo orden político implican también una transformación profunda del patriarcado.

El objeto del capítulo cuarto -Educación y naturaleza: Emilio y Sofía- es el estudio de la concepción pedagógica de Rousseau a través de sus dos modelos ideales de educación: Emilio y Sofía, teniendo en cuenta que cada modelo educativo se ve sustentado por una noción diferente de naturaleza humana.

Ambas concepciones de la naturaleza respectivamente encuentran su fundamento básico en dos estadios diferentes del estado de naturaleza. El modelo de Emilio surge del estado de pura naturaleza, es decir, de ese estado en que la semejanza y la independencia entre lo salvaje son los rasgos característicos que serán traspasados al estado social bajo la definición de igualdad y libertad. El modelo de Sofía también remite a una fase del estado natural, al estado presocial, en el que emerge la familia y con ésta la división sexual del trabajo y la dedicación de las mujeres a la domesticidad.

El aspecto que más nos interesa subrayar de este trabajo apunta a la coherencia del pensamiento de Rousseau, pero teniendo en cuenta la existencia de tensiones internas muy significativas que hemos tratado de mostrar. La

coherencia de su reflexión teórica, en lo que concierne a nuestra investigación, tiene su punto de partida en la relevante división que realiza en su noción de estado de naturaleza en dos fases: el estado de pura naturaleza y el estado pre-social. La hipótesis que nos interesa enfatizar es que los rasgos definitivos de ambos estados son proyectados a la sociedad: el primer estadio (estado de pura naturaleza) proporciona los ejes vertebradores del espacio público y el segundo (estado pre-social) los del privado. En la misma dirección, su concepción pedagógica reposa sobre la construcción de dos naturalezas, la masculina y la femenina, que también tienen su primer fundamento en los dos estadios mencionados. De esta forma, el pensamiento de nuestro filósofo se interpreta sobre un encadenamiento de dualidades: dos estados de naturaleza, dos espacios, dos nociones de naturaleza humana y dos concepciones educativas.

Concluyendo, debemos señalar que las hipótesis sobre las que reposa esta tesis son las siguientes: 1) la razón moral que propone Rousseau contiene en su mismo fundamento su propia irracionalidad, en la medida en que las mujeres no son sujetos de razón. 2) El estado de naturaleza de Rousseau esconde otro estado de naturaleza en el que aparece la sujeción de las mujeres a través de la familia. 3) El contrato social no es posible si previamente las mujeres no han sido sujetadas mediante el contrato sexual. 4) El espacio público, en tanto espacio de la libertad y de la

autonomía moral, no puede existir sin el espacio privado, en cuanto lugar de reproducción de lo público y de sujeción de las mujeres mediante el contrato de matrimonio.

**CAPITULO I**

## RAZON Y MORAL

Una de las aportaciones de la Ilustración respecto a otros movimientos filosóficos históricamente anteriores radica en su nueva concepción del saber. Para la razón ilustrada no es suficiente que el conocimiento nos permita acceder a ideas claras y distintas, ni el descubrimiento de los fundamentos científicos de los procesos físicos; en definitiva, con ser muy importante, no es suficiente haber descubierto un método preciso de fundamentación de la ciencia. El saber en el siglo XVIII es concebido como una función social cuyo objeto prioritario debe ser la regeneración de la existencia moral y política, a partir de la expansión ilimitada de la cultura.

La Ilustración enfatiza, sobre todo, la necesidad de un nuevo orden político, al tiempo que considera que el instrumento apropiado de dicha transformación debe ser la razón. De esta forma, el progreso de la cultura se configura

como la fuerza motriz de renovación social y política.

Si bien la razón ilustrada hunde sus raíces en Descartes, puede afirmarse que se despega de él en un sentido claro. La razón cartesiana apunta hacia el establecimiento de reglas de un método que puede ser aplicado al mundo físico. El álgebra o la geometría son los espacios sobre los que opera la razón teórica de Descartes. Este filósofo, que, sin duda, se erige en cierto modo en 'anticipador' de la razón ilustrada, somete a crítica cualquier prejuicio que pueda existir en el ámbito de la ciencia, de tal modo que su noción de racionalidad apunta hacia la teoría: sus ámbitos de aplicación son las ciencias físico-matemáticas.

Partiremos para nuestro análisis de algunos aspectos del pensamiento cartesiano. En primer lugar, de la idea cartesiana de 'bon sens' como facultad perteneciente a la especie y, consecuentemente, como principio de igualdad básico entre todos los seres humanos. En segundo lugar, de la noción de idea clara y distinta como instrumento esencial para el establecimiento de los fundamentos de la ciencia y la destrucción de los prejuicios que han impedido el acceso a ella. En tercer lugar, la exclusión de la moral de su discurso metódico, como aparece explícito primeramente en

la mal llamada moral provisional<sup>6</sup> y posteriormente en sus cartas a la princesa Isabel del Palatinado. Como señala Celia Amorós refiriéndose a Descartes, "la lucha contra el prejuicio y la articulación del nuevo método de conocimiento para la fundamentación de la ciencia encuentran en él su momento fundacional. Sin embargo, en lo concerniente a la acción, el cartesianismo fue mucho más ambiguo"<sup>7</sup>.

La Ilustración se construirá críticamente en una de sus vetas desde la noción cartesiana de razón aunque, al mismo tiempo, arrastre múltiples reticencias respecto a las limitaciones de la metodología de Descartes. La objeción más fuerte, como hemos señalado, se refiere a la insuficiencia y ambigüedad de su concepto de razón en lo que se refiere a la moral y al prejuicio. El énfasis de la Ilustración se

---

<sup>6</sup> AMOROS, C.: El feminismo comoaxis emancipatoria. Ponencia presentada al Congreso de Ética sobre 'Los sentimientos morales'. Oviedo. Abril, 1990: "Michèle le Doeuff ha puesto de manifiesto con contundencia el malentendido de la moral 'par provision' cartesiana, traducido inadecuadamente por 'moral provisional', con lo que se sugiere algo así como que se podía esperar de Descartes la fundamentación de una moral definitiva desde los cimientos de su sistema ya formalmente asentados. Ahora bien, en primer lugar, desde un punto de vista filológico 'par provision' no significa 'provisoire'; es, aclara nuestra autora, según un diccionario del siglo XVII, un término jurídico que significa 'aquello que se adjudica por adelantado a una parte', algo así como 'lo que va por delante' a título de abastecimiento necesario y que, en cualquier caso, puede 'ser completado', incrementado, pero no retirado".

<sup>7</sup> AMOROS, C.: Cartesianismo y Feminismo. Olvidos de la Razón. Razones de los olvidos. Actas de próxima publicación del Congreso Hispano-Mexicano de Filosofía Feminista celebrado en México en noviembre de 1989 en la revista Hipatya.

encuentra en su intento de vincular la ciencia con la moral, expresada en su idea de progreso.

El Siglo de las Luces da, pues, un paso adelante sobre Descartes: va más allá de la razón cartesiana al reivindicar una razón que opere en el ámbito e la praxis. No sólo la mente del individuo, sino la sociedad se constituyen ahora en espacios de aplicación de la razón. El progreso científico será insuficiente si no va acompañado del progreso moral. De este modo, la principal aportación de la Ilustración consistirá en señalar la necesidad de unir ciencia y sociedad. Sin embargo, las razones de la importancia de esa unión será lo que investigará Rousseau. A este respecto, Ripalda apunta el fracaso de una razón, la ilustrada, incapaz de hablar un lenguaje verdaderamente universal debido al desgarramiento social e interior sobre el que reposa la propia conciencia ilustrada<sup>5</sup>.

En la Ilustración coexisten dos realidades contradictorias: por una parte, la idea de emancipación y, por otra, una sociedad dividida en clases antagónicas. El contraste entre la emergencia de la burguesía como clase social dominante y la idea de igualdad construída sobre la noción de naturaleza, entendida ésta como paradigma legitimador, dan como resultado las reflexiones de Rousseau sobre la impotencia de la razón y la crítica a la

---

<sup>5</sup> Cfr. RIPALDA, J.M.: La nación dividida, Madrid, F.C.E., 1978, pp. 36-37.



desigualdad.

En 1.750, Rousseau escribe el Discurso sobre el origen de las ciencias, las artes y las letras en el que denuncia el fracaso de la relación entre razón y moral. Critica la noción de razón ilustrada desde dos direcciones: en primer lugar, denuncia su excesivo optimismo al mostrarse incapaz de reconocer sus propios límites; en segundo lugar, impugna a la razón por su impotencia para desmontar prejuicios y apariencias. El Segundo Discurso y el prólogo al Narciso ilustran extensamente estos problemas.

Rousseau propugna una razón de otro signo, una razón moral, cuyo fundamento repose sobre el reconocimiento de su insuficiencia para iluminar toda la realidad y cuyo objeto último sea hacernos éticamente mejores.

La idea central sobre la que Rousseau criticará la razón ilustrada e intentará reconstruir una nueva noción de razón moral será la de naturaleza. Rousseau no cree, como una buena parte de la Ilustración, que la naturaleza deba ser dominada y sobre dicha dominación se deba construir la cultura. El concepto de naturaleza rousseauniano opera como paradigma legitimador. La naturaleza es el bien que ha sido ocultado por la historia humana y la cultura es el reino del mal, en cuanto ha enmascarado la auténtica naturaleza del individuo.

Rousseau parece que nos habla de una razón mucho más extensa que la de los ilustrados, en la medida en que su finalidad consiste en irracionalizar los mecanismos de poder más ocultos y aparentemente más 'naturales'. El origen de la desigualdad será uno de ellos. La denuncia de Rousseau se extiende a todas las genealogías<sup>9</sup>. Su pretensión es la impugnación y desenmascaramiento de cualquier poder ilegítimo, es decir, no basado explícitamente en el consentimiento.

El problema sobre el que debemos reflexionar ahora es el siguiente: la Ilustración critica la no extensión de la crítica cartesiana del prejuicio a la sociedad. Su énfasis se centra en una razón emancipadora que opera en el individuo y en la sociedad. Rousseau, por su parte, denuncia la razón ilustrada, primeramente, por su insuficiencia para esclarecer la realidad, después, por el mal uso social que de ella se hace y, finalmente, por su incapacidad para resolver los problemas ético-políticos.

Parecería lógico, por tanto, que la razón rousseauiana, concebida como crítica de la razón ilustrada, pasase por el tamiz de su impugnación todos los prejuicios sociales ancestrales. Parecería lógico que el filósofo que denuncia una razón incapaz de desvelar los mecanismos de

---

<sup>9</sup> AMOROS, Celia: Seminario 'Feminismo e Ilustración', Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid, 1991.

sujeción y que apela a una razón esencialmente moral, fuese capaz de percibir la sujeción de la mitad de la especie. Sin embargo, la concepción rousseauiana de la razón no sólo es incapaz de impugnar la razón patriarcal sino que, muy al contrario, la refuerza ideológicamente cuando no ha podido ocultarla. La narración del estado de naturaleza muestra el ocultamiento del más antiguo y pertinaz de los prejuicios: la sujeción de las mujeres. El Emilio, por otra parte, significa una nueva conceptualización de la familia, del espacio de la mujer y del ámbito privado en una dirección militantemente patriarcal. Asimismo, como podremos ver más adelante, su modelo político está construido desde la imposibilidad de la existencia de la mujer como sujeto político.

Así pues, la razón rousseauiana, como crítica de las sujeciones, se detiene ante el patriarcado de dos maneras distintas: en algunos escritos lo elude y en otros lo legitima teóricamente. La constante y permanente impugnación de todo poder ilegítimo, es decir, no basado en el consentimiento, se para ante la sujeción de las mujeres; no deconstruye esa irracionalidad, por el contrario, la refuerza teorizando el nuevo modelo de familia burguesa moderna. La pertinaz crítica rousseauiana a la opinión pública y a las apariencias, es decir al prejuicio, en el caso de la sujeción de las mujeres, no sólo no se produce sino que, muy al contrario, es transformado por Rousseau en una ley de la naturaleza.

La razón moral rousseauiana se configura, pues, como un discurso patriarcal, de tal forma que su presunta capacidad emancipadora queda en entredicho.

Este hecho, sin embargo, no puede ni debe llevarnos a la impugnación de la universalidad que subyace a la razón ilustrada. El ideal de emancipación surgido en la Ilustración ha operado como palanca vindicativa de la sujeción femenina. Si bien han podido observarse -y la lucha feminista es un claro ejemplo de ello- límites importantes del ímpetu liberador de la razón ilustrada, si bien la Ilustración no fue capaz de percibir que su sociedad 'racional' se constituía irracionalmente<sup>10</sup>, también es cierto que sólo la Ilustración habló de igualdad. El principio ético-político ilustrado de igualdad ha sido el que ha permitido que la razón patriarcal haya podido ser impugnada legítimamente. Como señala Celia Amorós: "El discurso ilustrado de la igualdad tiene la ventaja indudable de librarse de las ambigüedades, de ser directamente incisivo e irrenunciablemente reivindicativo, de tener un punto de referencia polémico claro al manejar en la discusión términos precisos como los de superioridad e inferioridad para establecer las impugnaciones de las definiciones patriarcales"<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. RIPALDA, J.M.: La nación, p. 73.

<sup>11</sup> AMOROS, C.: Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 140-141.

La Ilustración es, sin duda, un producto, complejo siempre y paradójico a veces, de las contradicciones sociales del momento histórico. Impugnar sus límites emancipatorios no debe significar impugnar la universalidad de la razón ilustrada. Por el contrario, el discurso político feminista debe vindicar, como dice Celia Amorós, la radicalización de la universalidad ilustrada hasta el extremo de construir desde ahí un nuevo concepto de universalidad<sup>12</sup>.

Y si hablamos de las impugnaciones de la razón, debemos hablar necesariamente de Poullain de la Barre, filósofo del siglo XVII, cuyo libre De l'égalité de deux sexes, partiendo de las premisas metódicas cartesianas impugna la razón patriarcal desde una noción de estado de naturaleza prerrousseauiana. Poullain de la Barre lleva - avant la lettre- hasta sus últimas consecuencias la idea de razón moral que Rousseau dejará paralizada al encontrarse con el patriarcado.

### 1. El origen del conocimiento

El punto de arranque de la teoría del conocimiento

---

<sup>12</sup> Cfr. AMOROS, C.: Hacia una crítica de la razón..., p. 116.

de Rousseau es la sensibilidad: "Les premières facultés qui se forment et se perfectionnent en nous sont les sens"<sup>13</sup>. El hombre rousseauiano, inicialmente, es pasivo. Sensibilidad y pasividad son los elementos primeros de la antropología rousseauiana. María Zambrano señala la pasividad como la primera propiedad del hombre natural: "Y el corazón en su pasión será a la vez pasivo y original. Pasivo al ser original porque cuanto más se ahinque en ella o cuanto más abandonado se encuentre, más reducido se verá a aquello que es su dote, a su única propiedad: la pasividad"<sup>14</sup>. El hombre rousseauiano simplemente siente su existencia; vive consigo mismo; se siente uno. Sin escisión, sin desgarramiento. ¿Qué siente el hombre natural?: Se siente a sí mismo. Desea y teme. Desea comer, beber, dormir... Teme al frío, a los animales... Su universo se reduce a sus instintos. El instinto es el motor primero de su existencia y el origen de su conocimiento: "El hombre salvaje, confiado por la naturaleza tan sólo al instinto, o, más bien, compensado del que acaso le falte por unas facultades capaces de suplir primero a ese instinto y de elevarle después muy por encima de él, empezará, pues, por las funciones puramente animales: Percibir y sentir será su primer estado, compartido y común con todos los brutos. Querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma, hasta que nuevas circunstancias determinen en ella nuevos

---

<sup>13</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 380.

<sup>14</sup> ZAMBRANO, M.: La Confesión: Género literario, Madrid, Mondadori, 1988, p. 53.

procesos"<sup>15</sup>.

Las pasiones, lo instintivo no tienen más que una finalidad instrumental: satisfacer las necesidades naturales del individuo: "y el hombre salvaje, privado de toda clase de luces, no experimenta más que pasiones..; sus deseos no van más allá de sus necesidades físicas"<sup>16</sup>.

Así pues, el hombre original de Rousseau posee principios innatos anteriores a toda razón. Principios de importancia decisiva porque sobre ellos se construya el derecho natural y sobre ellos deba fundarse la sociedad. Estos principios, que constituyen el germen y el fundamento de su concepción moral, son la piedad y el amor de sí: "creo advertir en ella -el alma humana- dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente en nuestro bienestar y nuestra conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver parecer o sufrir a cualquier otro ser sensible y principalmente a nuestros semejantes"<sup>17</sup>. Cada principio tiene una función y una finalidad específica. Sin embargo, el amor a sí mismo, por decirlo de alguna forma, tiene más potencia que la piedad.

---

<sup>15</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres en 'Escritos de combate', Madrid, Alfaguara, 1979, p. 160. Edición francesa, pp. 124-143. Edición francesa, pp. 142-143.

<sup>16</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen, p. 161. Edición francesa, p. 143.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 144. Edición francesa, p. 125.

De hecho, para Rousseau, la piedad ha desaparecido en muchos momentos de la historia del individuo y de la especie. Para el filósofo ginebrino: "La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi; passion primitive, innée, antérieure à toute autre..."<sup>18</sup>. Este principio, que inicialmente no debe valorarse negativamente, si se desarrolla en detrimento de la piedad, y así ha sucedido a lo largo de la historia en opinión de Jean Jacques, sólo genera aspectos negativos: egoísmo, competitividad, ambición... El desarrollo histórico unilateral de este principio conduce a un individualismo egoísta, a la defensa exclusiva del mero interés personal, a la exaltación del individuo en detrimento de la colectividad. Pero afortunadamente para la especie humana, hay otro principio innato: "la piedad es un sentimiento natural que, al moderar en cada individuo la actividad al amor a sí mismo, contribuye a la conservación mutua de toda la especie"<sup>19</sup>.

Rousseau concibe esta facultad humana como la única virtud natural innata, que, además, constituye el fundamento de la moral rousseauiana: "No creo que tenga ninguna contradicción que temer si concedo al hombre la única virtud natural que se ha visto obligado a reconocer el más

---

<sup>18</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 491.

<sup>19</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen de la desigualdad..., p. 173. Edición francesa, p. 156.



exagerado detractor de las virtudes humanas. Me refiero a la piedad, disposición conveniente para unos seres tan débiles y sujetos a tantos males como somos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que precede en él al uso de toda reflexión y tan natural que hasta los animales dan a veces muestras evidentes de ella"<sup>20</sup>. Sobre esta virtud natural deben asentarse las virtudes sociales: "Bien observó Mandeville que los hombres, con toda su moral, no habrían sido nunca mas que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón; pero no vio que de ésta sola cualidad dimanaran todas las virtudes sociales que quiere disputar a los hombres"<sup>21</sup>. La piedad es lo que hay de más auténticamente positivo en el ser humano. La autenticidad del hombre rousseauiano reposa sobre este sentimiento natural. El individuo, construyendo la historia desde el amor a sí mismo, ha tratado de ocultar este sentimiento. La piedad actúa en la obra de Jean Jacques como una barrera que impide el desarrollo y la expansión del mal. Sin embargo, la sociedad ha ocultado lo más irreductiblemente bueno del ser humano, la piedad, y el mal se ha constituido en elemento fundante de la historia: "Es, en suma, en este sentimiento natural, mas que en sutiles argumentaciones donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre experimenta en hacer el mal, aún con independencia de las

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 171. Edición francesa, p. 154.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 172. Edición francesa, p. 155.

máximas de la educación"<sup>22</sup>.

A juicio de Lévi-Strauss la piedad es la "facultad en la que se dan, por consiguiente, desde un principio y de manera inmediata, una serie de atributos de por sí contradictorios, aunque reunidos en ella no lo sean precisamente; facultad que es a la vez natural y cultural, afectiva y racional, animal y humana; y que sólo a condición de llegar a ser consciente puede saltar de una esfera a otra"<sup>23</sup>. La piedad y el amor de sí son los principios fundantes de una concepción del hombre, concepción en la cual el 'otro' es anterior al 'yo'<sup>24</sup>. La piedad es una facultad humana por la cual nos identificamos con el 'otro'; más aún: sobre esta facultad está configurada la noción de identidad rousseauiana. La unicidad del salvaje es posible porque yo no existo sin el 'otro'; no me conozco si antes no he percibido al 'otro'<sup>25</sup>. Existe el 'yo' porque antes ha existido el 'otro': "El pensamiento de Rousseau se desenvuelve, pues, partiendo de un doble principio: el de la identificación con los otros, incluso con el más 'otro' de todos, aunque sea un animal; y el de la negación a

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 173. Edición francesa, p. 156.

<sup>23</sup> LEVI-STRAUSS, Cl.: "Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre", en Presencia de Rousseau. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, p. 13.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>25</sup> El concepto de piedad, tal y como es formulado por Rousseau, pone de manifiesto su profundo rechazo a la filosofía cartesiana, a pesar de que su punto de partida sea el de la dualidad mente-cuerpo de Descartes.

identificarse consigo mismo, es decir el rechazo de todo lo que puede convertir el yo en 'aceptable'. Ambas actitudes son complementarias, y la segunda sirve incluso de base a la primera..."<sup>26</sup>. El estado de naturaleza rousseauiano contiene una idea-fantasma sobre la que edificará Rousseau su concepción del individuo -Emilio- y de la sociedad -Contrato Social-. Esta idea consiste en hacer compatible la absoluta autosuficiencia del individuo con la presencia, aunque sea lejana, de los otros. El otro es en Jean Jacques fuente de angustia y desasosiego; como señalaremos posteriormente, es, incluso, el primer origen del mal. Al mismo tiempo, el otro es el supremo bien, por cuanto se constituye en fundamento de nuestra propia identidad psicológica y moral. En Rousseau, existir es ser visto por los otros. Resolver la ambivalencia de que el otro sea el bien y el mal al mismo tiempo no parece tarea fácil. La solución consistirá en la completa regulación de la vida colectiva, hasta el extremo de limitar poderosamente las relaciones sociales a través de la voluntad general.

Rousseau polemiza con las consecuencias epistemológicas de la dualidad antropológica cartesiana mente-cuerpo para inscribirse "resueltamente en la corriente sensualista por lo que respecta a la teoría del

---

<sup>26</sup> LEVI-STRAUSS, Cl.: "Jean Jacques Rousseau, fundador...", p. 15.

conocimiento"<sup>27</sup>. Efectivamente, la epistemología rousseauiana parte del problema cartesiano de las dos sustancias. Nuestro filósofo toma de Descartes las ideas de sustancia pensante y sustancia extensa, pero, mientras que la resolución de la dualidad en Descartes viene a través de una tercera sustancia, es decir, de Dios, en Rousseau lo hace a través de una nueva instancia, la del sentimiento de la propia existencia, como mediación de la dualidad mente-cuerpo<sup>28</sup>. Rousseau, por tanto, sustituye en su epistemología la mediación de Dios por la del sentimiento de la existencia.

La operación que realiza Rousseau consiste en tomar prestada una parte de la metodología cartesiana para negarla continuamente. "Descartes cree pasar directamente de la interioridad de un hombre a la exterioridad del mundo sin ver que entre ambos extremos hay sociedades y civilizaciones, vale decir, mundo de hombres"<sup>29</sup>. Es decir, formas de existencia concretas dentro de la historia. Rousseau no puede aceptar ningún tipo de dualidad, ni siquiera la cartesiana. No acepta más dualidades que

---

<sup>27</sup> IGLESIAS, M.C.: "Las pasiones y el origen del conocimiento", en M.C. Iglesias y L. Rodríguez Zúñiga: Homenaje a José Antonio Maravall II, Madrid, C.I.S., 1985, p. 334.

<sup>28</sup> ORDÓÑEZ ROVINA, J.M.: Seminario: "Razón y voluntad en Jean Jacques Rousseau", Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense. Madrid, 1980-81/11981-82.

<sup>29</sup> LEVI-STRAUSS, Cl.: "Jean Jacques Rousseau, fundador...", p. 12.

aquellas que cree que pueden ser resueltas. Niega la separación entre materia y espíritu en el propio individuo introduciendo una nueva categoría: la sensación, el sentimiento de la propia existencia; niega la dualidad del individuo en la sociedad introduciendo una nueva categoría: la voluntad general; y, tras comprobar el fracaso de la solución política, introduce una nueva categoría muy fecunda para el Romanticismo: el ensueño. Sentimiento de la propia existencia, voluntad general y ensueño son conceptos que sólo muestran la no aceptación de dualidades fundantes en el individuo<sup>30</sup>.

Dualidad cartesiana y sensualismo constituyen los puntos de partida de las concepciones antropológica y epistemológica de Rousseau. Sin embargo, a medida que desarrollemos su concepto de naturaleza humana, observaremos cómo su epistemología se vuelve más compleja.

Después de ver cómo el amor a sí mismo y la piedad son dos facultades innatas y anteriores al estado de reflexión y, más aún, comunes con otras especies animales, Rousseau introduce una nueva facultad, aunque ésta es exclusiva de la especie humana: " hay otra cualidad muy específica que los distingue y sobre la cual no cabe discrepancia alguna, y es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla

---

<sup>30</sup> ORDOÑEZ ROVINA, J.M.: Seminario: "Razón y voluntad en Jean Jacques Rousseau"...

sucesivamente todas las demás y reside en nosotros tanto en la especie como en el individuo"<sup>31</sup>. Esta cualidad humana es la que separa la especie humana del mundo animal y, por tanto, la que proporciona al individuo los instrumentos necesarios para su progreso material y psicológico. Y, en este sentido, es la facultad responsable de colocar a nuestra especie en la senda de la historia: "Sería triste para nosotros vernos obligados a reconocer que esta facultad distintiva y punto menos que ilimitada es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es la que saca, a fuerza de tiempo, de esa condición originaria en la que pasaría los días de su existencia tranquilos e inocentes; que es asimismo esa facultad la que, haciendo despuntar con los siglos sus conocimientos y sus errores, sus vicios y sus virtudes, le convierte a la larga en tirano de sí mismo y de la naturaleza"<sup>32</sup>. La perfectibilidad se encuentra en el origen de la historia, aún más, sin perfectibilidad no hay historia; por eso esta facultad va unida a la idea de corrupción en Rousseau: "... el origen de nuestra decadencia es explicada por razones meramente humanas. Como el hombre es perfectible no ha dejado de añadir sus invenciones a los dones de la naturaleza. Y a partir de entonces, la historia universal, sobrecargada por el peso cada vez mayor de nuestros artificios y de nuestro orgullo, toma el aspecto

---

<sup>31</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen y fundamento..., p. 159. Edición francesa, p. 142.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 160. Edición francesa, p. 142.

de una caída acelerada en la corrupción"<sup>33</sup>. Podría decirse a este respecto que Rousseau asume el presupuesto ilustrado de la perfectibilidad para invertir su valoración.

El amor a sí mismo, la piedad y la perfectibilidad son las tres facultades que definen al salvaje rousseauiano. Los dos primeros rasgos le son innatos en cuanto especie animal y el tercero en cuanto especie humana. Sin embargo, es la perfectibilidad la que permite al hombre natural salir del reino de la necesidad y entrar en el de la libertad: "En todo animal no veo mas que una máquina ingeniosa a la que ha dotado la naturaleza de sentidos para fortalecerse ella misma y para asegurarse, hasta cierto punto, contra aquello que tiende a destruirla o a transtornarla. Las mismas cosas advierto precisamente en la máquina humana con la diferencia de que en las operaciones del animal lo hace todo la naturaleza por sí sola, mientras que el hombre contribuye a las suyas en calidad de agente libre"<sup>34</sup>. La perfectibilidad es el atributo que permite al individuo transitar desde una situación de pasividad a una posición de actividad. Cuando el salvaje encuentra obstáculos en su transcurrir vital, obstáculos que deben ser resueltos, es cuando toma conciencia de su capacidad de perfección y cuando dicha

---

<sup>33</sup> STAROBINSKI, J.: Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo, Madrid, Taurus, 1983, p. 22.

<sup>34</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen y fundamento..., pp. 158-159. Edición francesa, p. 141.

capacidad se pone a funcionar. Esta cualidad hace posible que el hombre rousseauiano pase de la interioridad a la exterioridad, del yo al mundo de los objetos, es la facultad creadora que media entre individuo y realidad. Cuando la perfectibilidad se pone en marcha, el sujeto se vuelve activo y el espacio de las sensaciones va siendo ocupado por un ámbito de operaciones más complejo, resultado de la suma de sensaciones y de ideas simples: "Ainsi ce que j'appellois raison sensitive ou puérile consiste à former des idées simples par le concours de plusieurs sensations"<sup>35</sup>. Las sensaciones son operaciones internas causadas por la aparición de algún objeto sensible que el salvaje recibe pasivamente. Sin embargo, en la formación de las ideas simples la actividad del sujeto es esencial. La formación de ideas, aunque sean ideas simples, supone una posición activa frente a la exterioridad. El pensamiento va ganando terreno lentamente a las sensaciones. Este concepto rousseauiano, la razón sensitiva, permite al individuo algo más que 'sentir' el mundo exterior, le permite descubrirlo: "Pero esa 'razón sensitiva', ese sentimiento interior coincide con la estructura de la realidad, desvela la verdad esencial de la misma"<sup>36</sup>. Esta razón primera de la que nos habla el filósofo ginebrino es la mediación entre la realidad y el pensamiento complejo del individuo. Sin embargo, esta razón sensitiva aún no ha abierto ninguna

---

<sup>35</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, p. 417.

<sup>36</sup> IGLESIAS, M.C.: "Las pasiones y el origen...", p. 335.



fisura entre individuo y realidad. Mientras la razón siga siendo sensible, el equilibrio del individuo permanece: "Transformons nos sensations en idées, mais ne sautons pas tout d'un coup des objets sensibles aux objets intellectuels. C'est par les premiers que nous devons arriver aux autres"<sup>37</sup>. La razón sensitiva es el fundamento de todo conocimiento verdadero y sobre ella se asentará la otra razón, la que se forme cuando el individuo se encuentre inmerso en la historia: "Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens, la première raison de l'homme est une raison sensitive; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle"<sup>38</sup>. Esta razón sensible tiene dos puntos de apoyo, el amor de sí y la piedad, y un motor, la perfectibilidad. Por tanto, hasta este momento la estructura de la razón es, por así decirlo, moral por cuanto afirmamos que la piedad y el amor de sí proporcionan las bases necesarias de toda moralidad.

Pero, tras la aparición de la razón sensitiva, es decir, tras la elaboración de ideas simples como suma de muchas sensaciones, aparece una operación lógica más compleja, aparece un nuevo concepto de razón que ahora es efecto de la combinación de varias ideas simples: "et ce que j'appelle raison intellectuelle ou humaine consiste à former des idées complexes par la concours de plusieurs

---

<sup>37</sup> ROUSSEAU, J.J.: *Emile*, p. 430.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 370.

idées simples"<sup>39</sup>. Efectivamente, la razón intelectual implica una operación lógica más compleja que la mera razón sensitiva. Tanto la sensación, como la razón sensitiva y la razón intelectual son operaciones que realiza el hombre natural u hombre biológico. A este respecto habría que señalar la coincidencia entre salvaje, hombre natural y hombre biológico. Estos tres términos expresan la misma realidad. En definitiva, el sujeto de esta razón es un hombre no social. Este proceso lógico-humano está impuesto por la naturaleza, no por la historia. Este mismo proceso es el que sigue Emilio y sabemos que Emilio es un hombre natural: "Si... vous vous appliquez à le tenir toujours en lui-même et attentif à ce qui le touche immédiatement; alors vous le trouverez capable de perception, de mémoire, et même de raisonnement; c'est l'ordre de la nature"<sup>40</sup>. Estos 'movimientos' del entendimiento son los que constituyen al salvaje. Esta construcción de la razón es 'natural'. Es la razón en estado puro, sin la contaminación que ha supuesto su ulterior desarrollo histórico. Es una razón mínima, antropológica, desprovista de cualquier añadido histórico, consecuencia de la relación que se establece entre el hombre biológico y la naturaleza. A este respecto, dice Rousseau, refiriéndose al salvaje: "n'étant attaché à aucun lieu, n'ayant point de tâche prescrite, n'obeissant à personne, sans autre loi que sa volonté, il est forcé de raisonner à

---

<sup>39</sup> Ibidem, p. 417.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 359.

chaque action de sa vie; il ne fait pas un mouvement, pas un pas sans en avoir d'avance envisagé les suites. Ainsi, plus son corps s'exerce, plus son esprit s'éclaire, sa force et sa raison croissent à la fois et s'étendent l'une par l'autre"<sup>41</sup>.

En un principio, pueden distinguirse dos fases en la teoría del conocimiento rousseauniana. En la primera fase aparece el binomio sensación-pasividad y en la segunda el binomio razón-actividad. Entre una y otra aparece una facultad esencial: la perfectibilidad. La primera fase se rige por la necesidad. La segunda por la libertad: "Sí, indudablemente, el hombre es parte del mundo material y físico, no se agota en él, ni es pura pasividad frente al universo. Este se presenta ante los sentidos disperso, fragmentado, multívoco; es el hombre el que le da unicidad. Le es preciso, pues, un principio activo, que únicamente pueda provenir del espíritu, de la actividad del juicio. Este no sólo realiza una 'aprehensión' también pasiva, como defendía el materialismo francés, sino que implica comparación y ordenación, y éstas son irreducibles a la sensación. Conocimiento activo se diferencia claramente, pues, de la sensación pasiva"<sup>42</sup>. Esta operación lógica se desenvuelve de tal forma que el individuo no se ve en la obligación de salir 'fuera de sí'; permanece en su unicidad.

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 360.

<sup>42</sup> IGLESIAS, M.C.: "Las pasiones y el origen...", p. 334.

Aún no se ha producido la escisión entre pensamiento y realidad. De momento, la interioridad del individuo y la exterioridad del mundo coinciden; reina entre ambos una perfecta armonía. La razón natural rousseauniana funciona a pleno rendimiento sin producir desgarraduras inútiles en el hombre natural; su razón de ser se encuentra en la búsqueda de la satisfacción de las necesidades naturales.

Entre las necesidades del espíritu y las necesidades del cuerpo se da el suficiente equilibrio para que el hombre natural esté "entero y verdadero consigo mismo"<sup>43</sup>. Los progresos que hacía el espíritu iban a la par con los de su cuerpo, porque "... el único instrumento que conoce el hombre natural es su cuerpo"<sup>44</sup>. Las auténticas necesidades en Rousseau son las puramente biológicas. Por eso, su entendimiento debe servir a sus auténticas necesidades. En este sentido, como veremos ulteriormente, sería necesario hablar de un tercer aspecto en su teoría del conocimiento; al polémico dualismo cartesiano y al sensualismo debe añadirse ahora su posición materialista. Este planteamiento materialista se pone de manifiesto en la necesidad que siente Jean Jacques de fundar el conocimiento en lo que él denomina auténticas necesidades, es decir, en las necesidades del cuerpo: "Concluyamos pues que el hombre salvaje, errante por los bosques, sin industria, sin habla,

---

<sup>43</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen y fundamento... p. 154. Edición francesa, p. 136.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 153. Edición francesa, p. 135.

sin domicilio, sin guerra, sin relaciones, sin necesidad alguna de sus semejantes, sin el menor deseo por lo demás de hacerles daño, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno de ellos individualmente, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía mas que los sentimientos y las luces propios de dicho estado, no sentía mas que sus auténticas necesidades, no miraba mas que lo que creía le interesaba ver y su inteligencia no hacía más progresos que su vanidad"<sup>45</sup>.

El problema para Rousseau sobrevendrá después, cuando el hombre natural se relacione con los otros, adquiera el lenguaje y se cree otras necesidades que desborden las de la mera subsistencia.

Incipientes formas de cooperación con los otros, la aparición del lenguaje, la adquisición de necesidades falsas... colocan a la especie en el umbral de la historia. El individuo, poco a poco, en un lento proceso cuyas causas, a juicio de Jean Jacques, son producto del azar, va entrando en la historia. El salvaje va desapareciendo a medida que se va construyendo el hombre social. La emergencia del hombre social camina a la par con la construcción social de la razón. La armonía del estado natural desaparece. La razón sensitiva se ve sustituida por un mal uso de la razón intelectual, las auténticas necesidades se sustituyen por

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 177. Edición francesa, pp. 159-160.

falsas necesidades y el aislamiento por la vida en sociedad.

En el estado de naturaleza la razón sensitiva era el instrumento de mediación entre el individuo y la naturaleza. Esta razón natural coincidía con la naturaleza. Sin embargo, cuando la especie comienza a construir la historia, la razón deja de ser un instrumento de conocimiento verdadero. La causa radica en que el desarrollo de la razón y de la historia se ha producido por falsas necesidades. Se ha producido una quiebra entre la razón del individuo y la estructura de la realidad social. La armonía anterior entre razón sensible y hombre natural se viene abajo. En consecuencia la razón se vuelve impotente para descubrir y conocer la realidad. Y este es, a mi entender, uno de los puntos esenciales del Primer Discurso. La razón, ahora, no sólo no coincide con la naturaleza sino que, por el contrario, la oculta. La entrada del hombre en el proceso social ha quebrado el equilibrio entre pensamiento y realidad.

## 2. Razón moral versus Razón ilustrada

En 1.750, momento avanzado de la modernidad y de exaltación de la razón ilustrada, la Academia de Dijon convoca un concurso para la concesión del Premio Moral. El tema propuesto es: Si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres. El premio le es concedido a Rousseau por su Primer Discurso. Este discurso, absolutamente crítico con el pensamiento ilustrado, ha estado sujeto a mil interpretaciones distintas en el momento histórico en que vivió Jean Jacques y también en el nuestro. Impugnar el discurso ilustrado dominante, como lo hizo el ginebrino, le supuso ser acusado de irracionalista y de antiilustrado. La polémica que se desató inmediatamente después de ganar el premio de Dijon da buena prueba de ello. La reacción de Voltaire a este respecto es ilustrativa<sup>46</sup>.

Lo que subyace en el discurso rousseauiano es la contraposición entre razón y moral, entre verdad y

---

<sup>46</sup> Fragmentos de la carta de Voltaire a J.J. Rousseau: "He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano; muchas gracias; dareis gusto a los hombres, a quienes decís sus verdades, pero no los corregiréis. No puede pintarse con colores más vivos los horrores de la sociedad humana, de la que nuestra ignorancia y nuestra debilidad se prometen tantas delicias. Jamás ha puesto nadie tanto ingenio en querer volvernos animales. Leyendo vuestra otra dan ganas de ponerse a andar a cuatro patas...". Notas al Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres en 'Escritos de combate', p. 636. Edición francesa, p. 1379.

costumbres. Sin embargo, es necesario señalar, para evitar equívocos de antemano, que el problema que plantea nuestro autor no es el de la capacidad de conocer del individuo sino el de la existencia social de esa capacidad. Rousseau no hace, a mi juicio, en el discurso mencionado un alegato en contra de la razón sino en contra de la existencia social de la razón. La razón, en sí misma, como facultad de conocimiento no es cuestionada por el filósofo ginebrino. El problema se origina porque el desarrollo de la razón se ha producido por falsas necesidades. Como explica Leo Strauss refiriéndose a este problema que plantea Rousseau<sup>47</sup>, el mal no es producto de la razón sino de la relación que se produce entre razón y sociedad.

El problema esencial e inicial que plantea Rousseau es el del límite o impotencia del conocimiento. Veamos por qué. En Descartes no hay impotencia del conocimiento debido a su propia inmanencia. El conocimiento al no salir de la subjetividad necesita en mucha menor medida la contratastación con la realidad. Hume, aunque también es inmanentista, sin embargo, niega las ideas innatas y afirma que el conocimiento se crea desde la experiencia. Este filósofo es el que plantea el límite del conocimiento. Para Hume la realidad no puede ser conocida por el individuo. El individuo lo más que puede hacer es operar con la realidad estableciendo reglas no necesarias que, a su vez, producen

---

<sup>47</sup> STRAUSS, L.: "L'intention de Rousseau" en Pensée de Rousseau, Paris, Editions du Seuil, 1984.



un conocimiento no necesario. El conocimiento en Descartes es verdadero y en Hume es probable. Como señala Celia Amorós, la razón humeana "lo único que puede certificar, paradójicamente, es su propia impotencia como instancia legitimadora"<sup>48</sup>. De la aceptación del límite del conocimiento es de donde parte Hume para construir su teoría del conocimiento y es éste el aspecto que toma Kant del autor del Treatise. Kant igualmente acepta este límite del conocimiento; pero desde otros presupuestos y con otro sentido: acepta que el conocimiento se debe construir desde un sujeto trascendental que no puede conocer el 'en sí' de la cosa.

Hume había dejado claro que el conocimiento que versa sobre la realidad no es necesario. Rousseau llega a la misma conclusión: expone dolorosamente que la razón ha llegado a un punto tal de desarrollo que ya no puede conocer la realidad. Pero hay una diferencia esencial entre Hume y Rousseau. Hume acepta el límite del conocimiento y opera a partir de dicho límite, mientras que Rousseau lo constata, pero no se resigna a que exista. Lo cual se relaciona con su creencia de que dicho límite tiene causas sociales. Por eso pretende destruirlo y construir una nueva noción de razón y de individuo. Para Rousseau, el límite del conocimiento se debe a la existencia de un hombre que ha

---

<sup>48</sup> AMORÓS, C.: "El filósofo y la covada epistemológica", en Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental, vol. I, Madrid, Ed. de la Universidad Autónoma, 1989, p. 7.

salido fuera de sí mismo. El hombre social rousseauniano es un hombre enajenado. Esta es la razón última de su intento de recomposición de la unidad del individuo. La recomposición de dicha unidad debe significar la desaparición de la impotencia de la razón. Lógicamente, la única forma de recomponer dicha unidad es desde la política puesto que la dualidad tiene un origen histórico-social. Como subraya José María Ordoñez Rovina<sup>49</sup>, ésta es la razón por la cual "la teoría del conocimiento de Rousseau viene siempre de la mano del Estado".

### 3. Límites y frustración moral de la razón ilustrada

En el Discurso sobre las ciencias y las artes aparecen planteados dos de los problemas fundamentales que sobrevuelan la obra de Rousseau. El primer problema es el del límite del conocimiento; el segundo, el de la moralidad. El primero es el de la impotencia de la razón para descubrir la realidad; el segundo es el de la virtud. Insuficiencia del conocimiento y, como consecuencia, imposibilidad de la virtud. Límite de la razón y frustración moral de la razón: "Si nuestras ciencias son vanas en cuanto al objeto que se proponen, todavía son más peligrosas por los efectos que

---

<sup>49</sup> ORDOÑEZ ROVINA, J.M.: Seminario: "Razón y voluntad en J.J. Rousseau"...

producen"<sup>50</sup>. Pero, ¿el individuo no puede conocer la realidad porque posee algún tipo de insuficiencia en tanto individuo biológico, o acaso no puede descubrirla y alcanzar la verdad en tanto individuo social? Jean Jacques nos ofrece una respuesta inequívoca: "el alma, alterada en el seno de la sociedad por mil causas perpetuamente renovadas, por la adquisición de un sinfín de conocimientos y de errores, por los cambios sobrevenidos en la constitución de los cuerpos y por el conflicto constante de las pasiones, ha cambiado, por así decirlo, de apariencia hasta el punto de resultar casi irreconocible, y en vez de un ser que obra siempre conforme a principios ciertos e invariables, en vez de aquella celeste y majestuosa simplicidad que su autor imprimió en ella, sólo encontramos ya el disforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento que delira"<sup>51</sup>. Este texto de Rousseau nos plantea en sus justos términos el primer problema enunciado más arriba, el de la impotencia del conocimiento. A medida que el individuo se adentra más en el proceso histórico, la razón se vuelve más impotente. A mayor desarrollo social de la razón, corresponde una mayor impotencia para conocer. La construcción del proceso social es, por tanto, el gran obstáculo que imposibilita el conocimiento. Al mismo tiempo: "Lo que Rousseau está apuntando... es la necesidad de

---

<sup>50</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre las ciencias y las artes en "Escritos de combate", p. 20. Edición francesa, p. 18.

<sup>51</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen y los fundamentos..., p. 141. Edición francesa, p. 122.

reconocer el carácter específico de los problemas morales y políticos; es decir, su dinámica no reducible al progreso de las ciencias de la naturaleza"<sup>52</sup>.

El problema del conocimiento, no debe situarse, ues, en el hombre biológico sino en el hombre social. Ni el individuo en sí mismo está incapacitado para conocer ni la ciencia en sí misma es perniciosa: "resulta progresivamente claro que la preocupación de Rousseau se refiere, más que a la validez teórica del conocimiento alcanzado, al uso social que de él se hace"<sup>53</sup>. El problema, pues, debe contemplarse desde el uso que se hace del conocimiento: "Pero ¿cómo es posible que las ciencias, cuya fuente es tan pura y cuyo fin es tan loable, engendren tantas impiedades, tantas herejías, tantos errores, tantos sistemas absurdos, tantas contradicciones, tantas ineptias, tantas sátiras despiadadas, tantas novelas lamentables, tantos versos licenciosos, tantos libros obscenos y, en los que las cultivan, tanto orgullo, tanta avaricia, tanta malignidad, tantas intrigas, tantas envidias, tantas mentiras, tantas iniquidades, tantas calumnias, tantas adulaciones vergonzosas y cobardes?. Decía que esto se debe a que la ciencia, por hermosa y sublime que sea, no está hecha para el hombre; que tiene éste el espíritu demasiado limitado

---

<sup>52</sup> SEVILLA, S.: Introducción y Comentarios al Discurso sobre las ciencias y las artes y al Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Sevilla, Universitat de València, 1990, p. 15.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 16.

para hacer en ella grandes progresos y demasiadas pasiones en el corazón para que no haga de ella un mal empleo"<sup>54</sup>. La corrupción moral del hombre y de la ciencia se produce en el seno de la sociedad. Es necesario señalar que la génesis de ambas corrupciones se encuentra en la sociedad porque, señalando el origen, tal vez pueda establecerse y buscarse un remedio para dicha corrupción. Pero si la corrupción moral y el mal uso del conocimiento no son suficientes motivos para abominar de los efectos de la relación que se ha establecido entre el individuo y la sociedad, aún hay otra razón que Jean Jacques considera definitiva: la infelicidad.

Si una de las funciones de la razón consiste en la objetivación del proceso social es, sin duda, mejor que la especie humana renuncie a semejante tarea porque ésta le hará infeliz: "La ciencia no está hecha para el hombre en general. Al ir en pos de ella, constantemente se extravía, y si alguna vez la alcanza, no suele ser mas que en su propio perjuicio. Ha nacido para actuar y pensar, no para reflexionar. La reflexión le hace infeliz, sin hacerle mejor ni más sabio; le hace lamentar los bienes pasados y le impide gozar del presente; le presenta un porvenir feliz para reducir su imaginación y atormentar sus deseos y un porvenir infeliz para hacérselo sentir por anticipado. El

---

<sup>54</sup> ROUSSEAU, J.J.: "Respuesta al rey de Polonia, Duquesa de Lorena", en Escritos de combate, p. 50. Edición francesa, p. 36.

estudio corrompe sus costumbres, trastorna su salud, destruye su temperamento y a menudo echa a perder su razón; si algo le enseña, aún considero que queda muy mal resarcido"<sup>55</sup>. La escisión entre sujeto y objeto, entre pensamiento y realidad, pone de manifiesto la enajenación y dualidad del ser social, en la medida en que para el hombre natural, entre el sujeto y el objeto y entre la realidad y el pensamiento, existe coincidencia. Entre la realidad; entre realidad y pensamiento no existe ningún tipo de separación, sino pura inmediatez. La reflexión, en este sentido, supone la expresión más significativa de la salida del hombre fuera de sí mismo y, en consecuencia, también la máxima enajenación. Enajenación e infelicidad son efectos lógicos del alejamiento del hombre de la naturaleza. Contemplada de esta forma la reflexión produce corrupción moral. El hombre no puede poseer el auténtico conocimiento, se ha corrompido moralmente y, además, su existencia está privada de la felicidad. Debemos preguntarnos el por qué de estas afirmaciones. La causa radica en que el desarrollo histórico de la razón se ha fundado en falsas necesidades. La propuesta de Rousseau es volver a soldar la dualidad originada socialmente, recuperar la unicidad originaria. El único método posible es fundar nuevamente el conocimiento en las necesidades del cuerpo: "un ternero no tiene necesidad de estudiar botánica para aprender a escoger el heno, y el lobo devora su presa sin pensar en la

---

<sup>55</sup> ROUSSEAU, J.J.: 'Prólogo' al Narciso. Edición francesa, p. 970.

indigestión. Para responder a esto ¿nos atreveremos a tomar el partido del instinto contra la razón?"<sup>56</sup>.

### 3.1. Ser y parecer

Uno de los aspectos más importante del Primer Discurso y, en general, de la obra de Jean Jacques es la oposición entre el ser y el parecer. La dualidad ser/parecer es un de los problemas que más ácidamente critica Rousseau en el contexto de las artes y las letras, en definitiva, dentro del contexto de los productos de la razón. La escisión entre el ser y la apariencia del ser es uno de los eslabones de la larga cadena que separa al hombre social del hombre natural. Es causa y efecto. Es efecto de esa facultad humana que nuestro autor denomina perfectibilidad<sup>57</sup> y es causa de muchos de los vicios sociales: "Ser y parecer llegaron a ser dos cosas totalmente distintas, y de esa distinción salieron el fausto imponente y todos los vicios que los acompañan"<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre las ciencias..., p. 96. Edición francesa, p. 92.

<sup>57</sup> Sin este atributo humano que el hombre natural posee en potencia no es posible ni la razón ni la historia. En este sentido, la perfectibilidad se encuentra en el origen de todas las desgracias del hombre social. La perfectibilidad, usada de otra forma, habría producido una historia diferente; el significado último de esta facultad no nos habla de otra cosa más que de la maleabilidad del hombre rousseauiano.

<sup>58</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen y los fundamentos..., p. 190. Edición francesa, p. 174.

No obstante, hay que señalar que el problema relativo a la dualidad ser/parecer no es una cuestión que ponga de manifiesto exclusivamente Rousseau. Es un tema muy común en el Siglo de las Luces. Muchos filósofos ilustrados trataron este problema moral. Sin embargo, Rousseau lo articula de una forma nueva, lo integra en su sistema de pensamiento como punta de lanza de su crítica moral: "Si hay un tema recurrente en el siglo XVIII es el viejo tema moralista del ser y del parecer; el del enfrentamiento entre mentira y verdad; el de la dicotomía entre la opacidad de lo real y la transparencia ideal. La máscara social y externa como ocultación de la verdad natural e interna es el leit motiv de la predicación moralista de Rousseau, quien denuncia cáusticamente tal dicotomía"<sup>59</sup>. El ser y el parecer, la verdad y la mentira, la máscara y lo auténtico, forman parte del concepto de identidad en el siglo XVIII. El parecer, la máscara, es un aspecto central en la noción de identidad que se atribuye al hombre del Antiguo Régimen. La filosofía social y política del filósofo ginebrino se configura como denuncia total del sistema moral y político del Antiguo Régimen; por eso denuncia la existencia de las máscaras como identidad social y apuesta por un individuo cuya identidad no se fundamente en la mentira sino en la autenticidad. La apuesta rousseauiana es una apuesta por el ser, por la

---

<sup>59</sup> IGLESIAS, M.C.: "La máscara y el signo: modelos ilustrados", en C. Castilla del Pino: El discurso de la mentira, Madrid, Alianza Universidad, 1988.



verdad. El individuo que postula Jean Jacques es el que rechaza la convención, la comedia... es el que se busca a sí mismo desafiando la mentira de las convenciones sociales. En este desafío, en esta búsqueda de la verdad y la autenticidad, fundamenta Rousseau su noción de virtud: "¿Qué grato sería vivir entre nosotros si la compostura exterior fuera siempre la imagen de las disposiciones del corazón, si la decencia fuera la virtud, si nuestras máximas nos sirvieran de reglas, si la verdadera filosofía fuera inseparable del título de filósofo! Pero tantas cualidades van raras veces juntas y la virtud casi nunca ostenta pompa tan grande (...). El hombre de bien es un atleta que se place en combatir desnudo; Desdeña todos esos viles ornamentos que entorpecerían el empleo de sus fuerzas y que en su mayor parte no se han inventado más que para ocultar alguna deformidad"<sup>60</sup>.

Rousseau reconoce, como veremos ulteriormente, que la razón en su desarrollo social ha proporcionado, sin duda, elementos positivos a la especie humana pero, al mismo tiempo, estos elementos casi han sido anulados por la cantidad de vicios que ha adquirido el individuo. La escisión entre ser y apariencia del ser es uno de los males que nos ha legado el desarrollo de la razón: "Los beneficios de las Luces se encuentran compensados y casi anulados por los innumerables vicios que se desprenden de la falsedad de

---

<sup>60</sup> ROUSSEAU, J.J.: discurso sobre las ciencias ..., pp. 10-11. Edición francesa, pp. 7-8.

las apariencias (...). El espíritu humano triunfa, pero el hombre se ha perdido (...) el parecer y el mal no son sino la misma cosa (...). La oposición del ser y el parecer se anima patéticamente y confiere al discurso su tensión dramática (...) se propaga un sentimiento real de escisión. La ruptura entre el ser y el parecer engendra otros castigos, como una serie de ecos amplificadas: ruptura entre el bien y el mal., ruptura entre la naturaleza y la sociedad, entre el hombre y sus dioses, entre el hombre y él mismo"<sup>61</sup>. La existencia de las apariencias es un hecho que constata Rousseau no sólo en cada uno de los individuos, sino también en sí mismo: en efecto, Rousseau observa que los auténticos sentimientos de los individuos permanecen ocultos tras el velo de las apariencias. Además, constata que el desarrollo progresivo de la razón implica la multiplicación de las máscaras sobre la autenticidad humana original. En cualquier caso, el ginebrino no duda un momento de la relación de causalidad existente entre el progreso histórico de la razón y el aumento de las apariencias. Esta es la denuncia moral de su Primer Discurso, por el que le dieron un premio los académicos de Dijon; pero éste es sólo el primer paso de la obra de Rousseau. Un poco más adelante veremos cuál es el segundo. Si el primer paso es el de la denuncia, el segundo será el de la búsqueda de las causas.

---

<sup>61</sup> STAROBINSKI, J.: Jean Jacques Rousseau. La transparencia..., p. 12.

### 3.2. Los males de la razón

Las ciencias, las artes (entendidas éstas como técnica) y las letras, en su desarrollo histórico, han desempeñado un papel negativo, no sólo porque han hecho posible la escisión del individuo sino también porque su desarrollo ha propiciado el nacimiento del lujo, la desigualdad y, además, han operado como disolventes de la virtud... "Mientras que las comodidades de la vida se multiplican, las artes se perfeccionan y el lujo se extiende, el verdadero valor desmaya, las virtudes militares se desvanecen y también esto es obra de las ciencias y de todas esas artes que se cultivan en la sombra de los trascuartos (...). Si el cultivo de las ciencias es nocivo para las cualidades bélicas lo es todavía más para las cualidades morales. Ya desde nuestros primeros años una educación insensata orna nuestro ingenio y corrompe nuestro juicio"<sup>62</sup>.

El Primer Discurso ofrece toda la apariencia de ser un elogio a la ignorancia y en cierto modo lo es, pero su condena es más aparente que real. La crítica del Primer Discurso no se dirige a la ciencia en sí misma sino a los efectos que se derivan de la relación entre ciencia y sociedad. Rousseau condena una razón que no esté dirigida a construir y, virtualmente, a reforzar el ideal de

---

<sup>62</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre las ciencias, pp. 24-25. Edición francesa, pp. 22-24.

autonomía individual. La razón debe apuntar, en última instancia, a la ética; debe ofrecer unos principios universales sobre los cuales pueda edificarse un sistema de comportamiento legítimo individual -Emilio- y social -Contrato Social-. Sin embargo, Rousseau constata que el deseo de salir de la ignorancia ha traído consigo en todas las sociedades el lujo y la esclavitud. El razonamiento que se hace nuestro filósofo es el siguiente: si las conquistas técnicas y culturales propician el lujo, la esclavitud y la desigualdad es mejor olvidarse de dichas conquistas. En la naturaleza del hombre no está escrito que nadie deba ser esclavo o inferior a otros hombres. A mi entender, este es uno de los ejes que vertebran el Primer Discurso: "He ahí como el lujo, la disolución y la esclavitud han sido siempre el castigo de los orgullosos esfuerzos que hemos hecho para salir de la venturosa ignorancia en que nos había puesto la eterna sabiduría. El velo tupido con que ella ha cubierto todas sus operaciones parecía advertirnos suficientemente que no nos ha destinado a vagas indagaciones. ¿Pero hay alguna de sus lecciones que hayamos sabido aprovechar o que hayamos desdeñado impunemente? Pueblos, sabed pues de una vez que la naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia, lo mismo que una madre arranca un arma peligrosa de manos de su hijo; que todos los secretos que os oculta son otros tantos males de que os protege, y que la pena que halláis en instruíros no es el menor de sus beneficios"<sup>63</sup>. El lujo,

---

<sup>63</sup> Ibidem, p. 18. Edición francesa, p. 15.

que nunca aparece sin las ciencias y las artes, es abiertamente contrario a la virtud. La crítica de Rousseau al lujo se debe a que lo ve como un efecto de la desigualdad económica. El lujo, la desigualdad económica y la cultura tienen, para el ginebrino, la misma génesis, la vanidad humana: "Ya es daño grande el mal uso del tiempo. Pero de las letras y las artes resultan daños todavía peores. Tal es el lujo, fruto como ellas de la ociosidad y de la vanidad de los hombres. Raramente va el lujo sin las ciencias y las artes, y jamás van éstas sin él... ¿se atreverá a negar también la filosofía que las buenas costumbres son esenciales para la duración de los imperios y que el lujo es diametralmente opuesto a las buenas costumbres?"<sup>64</sup>. Todos estos elementos coadyuvan a la destrucción de la virtud y a la decadencia de las costumbres: significan la disolución de la moralidad. La condena a las ciencias y a las artes es central en la obra rousseauiana en la medida en que expresa la frustración moral de la razón. Su hipótesis es que la razón, en su devenir histórico, ha conseguido logros materiales para la especie humana pero ha corrompido moralmente al individuo: "He formulado mi proposición general, asignando ese primer paso en la decadencia de las costumbres al primer momento del cultivo de las letras en todos los países del mundo, y hallando el progreso de estas dos cosas siempre en proporción"<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Ibidem, p. 21. Edición francesa, p. 19.

<sup>65</sup> ROUSSEAU, J.J.: Carta al Abate Raynal, en "Escritos de combate", pp. 103-104. Edición francesa, p. 32.

#### 4. Las irracionalidades de la razón

En un momento histórico de exaltación de las Luces, como el que le tocó vivir a Rousseau en Francia, parece congruente que el Discurso sobre las ciencias... no fuese entendido en toda su profundidad. La publicación de este discurso desató una lluvia de acusaciones y refutaciones entre las que primaba la de irracionalista y antilustrado. La refutación más generalizada hacía referencia al aspecto civilizatorio de la cultura. La hipótesis que sostenían los ilustrados que refutaron al ginebrino es que la cultura moralizaba a la humanidad. La noción ilustrada de progreso chocaba con la condena sistemática que realizaba Rousseau de las ciencias y las artes. Era difícil, sin duda, que fuese entendido en semejante contexto. Pero, además, había otro elemento que dificultaba la comprensión del Primer Discurso: la forma retórica que envolvía toda su argumentación. Sin embargo, habría que subrayar que la retórica de este discurso escondía una denuncia política y económica tan radical al mercantilismo capitalista que quizá despistaba a sus críticos, por cuanto se presuponía que su denuncia estaba exclusivamente dirigida al Antiguo Régimen.

Rousseau se colocó en una posición muy difícil; más aún, en una tierra de nadie. Su crítica no sólo estaba dirigida al Antiguo Régimen sino también a la burguesía

emergente. El Segundo Discurso, mucho más peligroso en su impugnación de la desigualdad económica, abundó mucho más en este último aspecto crítico. Como era de esperar, no ganó el premio de Dijon.

La polémica desatada a raíz del Primer Discurso fue perfilando poco a poco la posición de Jean Jacques. En sus respuestas va apareciendo nítidamente la insalvable contraposición entre razón y moral, entre conquistas técnicas y conductas éticas, entre verdad y costumbres. En su última respuesta plantea la primera parte del problema: "Las ciencias son la obra maestra del genio y de la razón. El espíritu de imitación ha producido las bellas artes y la experiencia las ha perfeccionado. Debemos a las artes mecánicas gran número de invenciones útiles que han aumentado los atractivos y las comodidades de la vida. Todas esas son verdades que yo admito gustoso, desde luego. Pero consideremos ahora todos esos conocimientos con relación a las costumbres"<sup>66</sup>. El planteamiento del problema no se sitúa, pues, en las ciencias en sí mismas sino en las ciencias en relación con la moralidad. La condena de Jean Jacques se dirige al uso que se hace de la razón. Rousseau plantea la relación entre razón -instrumental avant la lettre- y virtud como un combáte en el que siempre sale perdiendo la virtud. La relación entre progreso técnico y

---

<sup>66</sup> ROUSSEAU, J.J.: Ultima respuesta de Jean Jacques Rousseau, en "Escritos de combate", p. 76. Edición francesa, p. 72.

cultural y progresiva decadencia moral es puesta de manifiesto sistemáticamente: "Donde no hay ningún efecto, no hay causa que buscar: Pero aquí el efecto es cierto, la depravación efectiva, y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes se han acercado a la perfección. ¿Se dirá que es éste un infortunio peculiar de nuestra época? No, señores míos; los males causados por nuestra vana curiosidad son tan viejos como el mundo (...). Hemos visto desvanecerse la virtud a medida que la luz de artes y ciencias se alzaba sobre nuestro horizonte, y el mismo fenómeno se ha observado en todos los tiempos y en todos los lugares"<sup>67</sup>.

#### 4.1. Crítica a la noción de progreso

Existe en el Primer Discurso, así como en toda la obra de Rousseau, una poderosa crítica a la noción ilustrada de progreso. Sin embargo, es absolutamente necesario subrayar que la impugnación que realiza Rousseau de la idea de progreso no está formulada, como algunos de sus estudiosos han pretendido, desde posiciones reaccionarias; muy al contrario, la crítica rousseauiana al progreso tiene un carácter específicamente político y sólo puede ser entendida desde la idea de estado de naturaleza: "Si

---

<sup>67</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre las ciencias..., pp. 12-13. Edición francesa, pp. 9-10.



entendemos que la crítica de Rousseau al progreso se hace en nombre de una idea de libertad, cuya lógica se articula en la noción 'hombre de naturaleza', podremos entender no sólo la coherencia ilustrada de su crítica a una ilustración parcial -la que representan los cientifistas-, sino también su voluntad de ofrecer un apoyo teórico a una crítica más radical de la sociedad, que alcanzará forma de propuesta programática en el Emilio y en el Contrato Social"<sup>68</sup>.

La clave a la crítica al progreso hay que buscarla en el concepto 'nosotros' del hombre de naturaleza. "El 'nosotros' moral rousseauiano, básicamente la piedad, es el que debe aportar la infraestructura moral a la sociedad"<sup>69</sup>. La noción rousseauiana de piedad habla del 'nosotros', frente al amor de sí, que habla exclusivamente de 'mi'. A juicio de Rousseau, existe un innatismo moral (el 'nosotros') en cada individuo que el proceso histórico ha intentado ahogar. Sin embargo, este innatismo moral debe ser el germen de la virtud individual y de la virtud social: "toda moral se funda en la piedad, que es anterior a la aparición del pensamiento reflexivo... Al escribir el Segundo Discurso, había visto ya el origen de la moral en la piedad natural"<sup>70</sup>. La piedad, que es un principio moral

---

<sup>68</sup> SEVILLA, S.: Introducción y comentarios al Discurso sobre las ciencias... p. 18.

<sup>69</sup> ORDOÑEZ ROVINA, J.M.: Seminario: "Razón y voluntad en J.J. Rousseau"...

<sup>70</sup> STAROBINSKI, J.: Jean Jacques Rousseau. La transparencia... p. 259.

fundante, es decir, universal, y que apela a la idea de humanidad, debe ser expresado por el individuo a través de la virtud. De ahí su crítica al progreso: el desarrollo de la cultura es un intento de aniquilación de la piedad del hombre natural que anida en todo corazón humano. "El interés por las letras, la filosofía y las bellas artes aniquila el amor hacia nuestros deberes primordiales y la gloria verdadera. Una vez que los talentos han invadido los honores debidos a la virtud cada uno aspira a ser un hombre agradable y nadie se preocupa por ser un hombre de bien. De ahí nace, a su vez, esta otra inconsecuencia: que en los hombres sólo se recompensan las cualidades que no dependen de ellos, ya que nuestros talentos no nacen junto con nosotros y sólo las virtudes nos pertenecen"<sup>71</sup>.

#### 4.2. Fracaso moral de la razón

El Primer Discurso gira, pues, en torno a la idea del fracaso moral de la razón. La razón, inicialmente, tiene su parte de responsabilidad en casi todos los males que asolan al individuo. Sin embargo, la responsabilidad de la razón a este respecto es doble: primeramente es responsable de ocultar y velar los sentimientos naturales del individuo. Pero, en segundo lugar, lo es de impedir aniquilar lo

---

<sup>71</sup> ROUSSEAU, J.J.: "Prólogo" al Narciso. Edición Francesa, p. 966.

corrompido. Dicho de otro modo: el desarrollo histórico de la razón ha roto el equilibrio entre individuo y realidad, lo que ha producido una distorsión en la capacidad analítica y crítica de nuestra especie. Al mismo tiempo, todo el aparato lingüístico y conceptual de la razón no sirve para desenmascarar este hecho. Por el contrario, lo oscurece aún más. En este sentido, debe señalarse la existencia en el pensamiento de Rousseau de una crítica nominalista al concepto: "Su estructura -se refiere al lenguaje- dominada por las convenciones de la escritura, ya no expresa la presencia viva del sentimiento. Se abandona la verdad particular (la autenticidad) para adquirir la claridad impersonal de los conceptos generales"<sup>72</sup>.

La razón tiene en su cuenta grandes aciertos históricos pero también grandes fracasos, y el mayor de ellos es el de intentar destruir la moralidad natural del individuo, entendida ésta como epicentro sobre el que debería construirse y desarrollarse la historia de la especie humana, es decir, la sociedad. La razón, expresada a través del hombre social-racional, debe asumir la culpa de haber intentado aniquilar la posibilidad de construir una sociedad que se fundase en el 'nosotros' moral de la especie. A este respecto, las conquistas culturales y técnicas deben asumir la responsabilidad de haber impedido, hasta ese momento, el triunfo de la virtud, tanto en su

---

<sup>72</sup> STAROBINSKI, J.: Jean Jacques Rousseau. La transparencia... p. 183.

vertiente individual como en la social.

Sin embargo, Jean Jacques no descarta la posibilidad de individuos virtuosos. Existe la posibilidad de ser virtuoso en medio de la corrupción; es el caso del propio Rousseau. Todo dependerá del uso que se haga de las ciencias: "Me he atrevido a sostener que el cultivo de las ciencias corrompe las costumbres de una nación y me atrevo a creer que lo he demostrado. Pero ¿cómo hubiera podido decir que la ciencia y la virtud son incompatibles en cada hombre en particular, yo que ha exhortado a los príncipes a llamar a los verdaderos sabios a su corte y a poner en ellos su confianza, a fin de que se vea de una vez lo que la virtud y la ciencia juntas pueden hacer por la felicidad del género humano? Esos sabios verdaderos son muy escasos, lo reconozco; pues para hacer buen uso de la ciencia es menester reunir gran talento y grandes virtudes. Y eso es precisamente lo que puede esperarse de unas pocas almas privilegiadas, pero no de todo un pueblo. No cabe concluir, pues, de mis principios que un hombre no puede ser docto y virtuoso a la vez"<sup>73</sup>. Leo Strauss se pregunta a este respecto cómo pueden conciliarse ciencia y virtud en los espíritus superiores y por el contrario no ser compatibles en los pueblos. La respuesta de Strauss a este problema, aún insuficiente, a su juicio, podría resolverse a través de

---

<sup>73</sup> ROUSSEAU, J.J.: Respuesta al rey de Polonia, Duque de Lorena, en "Escritos de combate", pp. 52-53. Edición francesa, p. 39.

la violencia<sup>74</sup>. En mi opinión, la compatibilidad o coincidencia entre ciencia y virtud o sociedad y virtud sólo puede resolverse desde las mediaciones. En este sentido, la Voluntad General es la mediación entre sociedad y moralidad. Sólo la Voluntad General puede hacer que coincida la colectividad y la moralidad.

Pero queda el otro elemento: cómo hacer coincidir en un mismo individuo razón y virtud, es decir, ¿puede un individuo hacer un uso moral de la razón?. La respuesta de Rousseau es la siguiente: en una sociedad corrompida todo individuo aislado puede ser virtuoso. Como decíamos más atrás, en la sociedad del Contrato Social el individuo es virtuoso cuando obedece las leyes que el mismo se ha dado, leyes que, por otra parte, para ser legítimas, deben hablar con la voz de la naturaleza. En consecuencia, el respeto a la Voluntad General constituye la esencia de la virtud. Pero también hay que señalar que en este contexto la virtud de la que hablamos es de carácter político. Sin embargo, el acceso individual a la virtud es marcadamente diferente al

---

<sup>74</sup> "On peut répondre, de fait on doit répondre, que l'antagonisme naturel entre la science et la société, ou entre la science et la vertu, n'exclut pas la possibilité que la science et la société puissent être accordées de quelque façon par la violence, la possibilité en d'autres termes que la philosophe puisse être forcé par la société, ou par lui-même en tant que citoyen, à mettre ses talents au service de la société, en enseignant aux peuples leurs devoirs tout en s'abstenant de leur enseigner la philosophie, ou la science. Mais il est clair que cette réponse est insuffisante. Rousseau ne s'est pas borné à enseigner aux peuples leurs devoirs; il leur a bien plutôt enseigné leurs droits". STRAUSS, L.: "L'intention de...", p. 86.

social: "No es cierto que para aprender a obrar bien sea indispensable saber de cuantas maneras se puede obrar mal. Tenemos una guía interior (el subrayado es mio) mucho más infalible que todos los libros y que no nos abandona nunca en la necesidad. Con ella bastaría para que nuestra conducta fuese intachable si accediesemos siempre a escucharla"<sup>75</sup>. En el Primer Discurso dice explícitamente Rousseau que la verdadera filosofía consiste en saber escuchar la voz de la Naturaleza. Por tanto, el núcleo esencial de la virtud debe buscarse en la auténtica naturaleza del individuo. El individuo que se quiera virtuoso debe mirar hacia dentro de sí mismo, a su propio corazón. Si sabe mirar y escuchar a su corazón encontrará el germen fecundo de la virtud: la piedad. La luz interior se constituirá en criterio de acceso a la virtud. Pero las dificultades para ser virtuoso son innumerables; las ciencias constituyen el obstáculo más caudaloso, que junto, a otros que emergen con ellas, más los que las propias ciencias producen, hacen muy difícil su conquista. El desarrollo de la razón enmascara la autenticidad de los individuos hasta el extremo de crearles una falsa identidad: "Hoy cuando rebuscamientos más sutiles y un gusto más refinado han reducido a principios el arte de agradar reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad y todos los espíritus parecen haber sido fundidos en un mismo molde: La urbanidad exige siempre, la conveniencia manda; se siguen siempre usos establecidos,

---

<sup>75</sup> ROUSSEAU, J.J.: Respuesta al rey de Polonia..., p. 56. Edición francesa, p. 42.

jamás la personal inspiración. Ya no se atreve nadie a parecer lo que es; y en ese perpetuo cohibirse, los hombres que forman ese rebaño llamado sociedad, puesto en las mismas circunstancias, harán todos las mismas cosas si no hay motivos más poderosos que de ello les retraigan"<sup>76</sup>.

El desarrollo social de la razón culmina en el momento histórico que vive Rousseau de la peor forma que podría hacerlo: instaurando la uniformidad de las costumbres y de los valores morales en todos los espacios de la vida individual y social; ahogando cualquier posibilidad de creencia o comportamiento autónomos; invadiendo las conciencias a base de restablecer una falsa igualdad -la uniformidad- producto del enmascaramiento de la autenticidad natural del individuo. El cuadro que pinta Rousseau es absolutamente pesimista. La razón se ha convertido en ideología, ha falseado la realidad y ha construido una falsa identidad sobre el hombre biológico natural. La última fase de la razón -su conversión en ideología- ha configurado un sistema de creencias y valores completamente desvinculados del núcleo moral innato del individuo. La razón, ahora, se opone radicalmente al individuo; más aún, lo despersonaliza y le priva de cualquier tipo de autonomía moral. Su inserción en el reino de las apariencias le aleja más que nunca de la libertad y de la autonomía moral.

---

<sup>76</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre las ciencias..., p. 11. Edición francesa, p. 8.

Para Rousseau, el triunfo social de las ciencias, las artes y las letras tiene una génesis concreta que se localiza en ese momento de desarrollo de la especie humana en que ésta aún no ha entrado en la historia pero ya ha comenzado a cultivar facultades que le conducen directamente a ella. El problema, como ya hemos dicho, reside en que la especie humana ha fundado el proceso histórico-social sobre necesidades falsas. Se premian discursos, fórmulas químicas, poesías, cuadros... Se premia aquello que nos hace progresar técnica o estéticamente, pero no se premian, en ocasiones incluso se castigan, las acciones morales positivas. La razón social ha impuesto su propio sistema de valoración, pero eso sí, invertido. Se premia lo que se debe censurar y se castiga lo que se debe premiar. La inversión de los valores es el producto más acabado de una razón que ya es definitivamente irracional: "He ahí el efecto más evidente de todos nuestros estudios y la más peligrosa de todas sus consecuencias... Hay mil premios para los buenos discursos, ninguno para las buenas acciones (...). Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores; no tenemos ya ciudadanos, o si todavía nos quedan, dispersos por nuestras campiñas abandonadas, perecen en ellas indigentes y despreciados. Tal es el estado a que se ven reducidos, tales los sentimientos que de nosotros obtienen aquellos que nos dan el pan y que dan leche a nuestros hijos"<sup>77</sup>. La dualidad espíritu/cuerpo y las necesidades

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 27. Edición francesa, p., 25-26.



derivadas de ambas realidades está presente polémicamente en toda la obra de Rousseau dándole coherencia y sentido. Las necesidades del espíritu, como falsas necesidades, son impugnadas por Rousseau en cuanto que distorsionan la auténtica naturaleza humana. En La respuesta al señor Gautier, Jean Jacques vuelve a repetir la misma idea: "El señor Gautier no ha pensado que con un poco de trabajo siempre cabe la seguridad de hacer pan mientras que el mucho estudio es muy dudoso que consiga hacer un hombre razonable"<sup>78</sup>. Este es uno de los aspectos que, a mi juicio, permite hablar del materialismo como uno de los componentes de la antropología de conocimiento rousseauiana. Fundar la sociedad sobre una nueva relación entre el hombre y la naturaleza es una de las pretensiones del ginebrino. Hacer de esta relación el epicentro de la historia es lo que hace que Rousseau se aproxime a una concepción materialista de la misma: "El espíritu tiene sus necesidades, lo mismo que el cuerpo. Estas son los fundamentos de la sociedad, las otras son su atavío. Mientras que el gobierno y las leyes provean a la seguridad y al bienestar de los hombres mancomunados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizá, tienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud

---

<sup>78</sup> Carta de Jean Jacques Rousseau, sobre la refutación de su discurso por M. Gautier, profesor de matemáticas y de historia, y miembro de la Real Academia de Bellas Artes de Nancy..., p. 9. Edición francesa, p. 63.

y forman así lo que se llaman pueblos civilizados. La necesidad elevó los tronos; las ciencias y las artes los han consolidado"<sup>79</sup>.

Cualquier sociedad que desee edificarse sobre la base de principios morales universales debe buscar el fundamento de su constitución en las necesidades del cuerpo. En este sentido, debemos recordar las necesidades del hombre natural. Tras esta idea de las necesidades del cuerpo subyace no sólo una crítica a la sociedad de su tiempo sino también la firme creencia en la posibilidad de una nueva relación entre hombre y naturaleza. Frente a una sociedad articulada sobre la alteración de valores (se premia lo malo y se castiga lo bueno), la respuesta de la razón es inequívoca: producir discursos legitimadores de la situación social y política existente. La razón se ha convertido ya en la ideología social dominante, cuyo sentido último es velarnos la constitución real de la sociedad. La razón, lejos de cumplir el papel moral que le correspondía, ha quedado reducida a una miserable tarea: la de racionalizar lo existente.

Pero no puede impugnarse seriamente la parcialidad de la razón ilustrada sin responsabilizar a los intelectuales que la producen y la divulgan. Los filósofos

---

<sup>79</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre las ciencias, p. 10. Edición francesa, 7.

ilustrados ocupan un lugar preeminente y privilegiado en la sociedad francesa del XVIII. Su posición social ya constituye, en sí misma, un insulto al pueblo. Hablan de extender la cultura en un mundo de miseria e inseguridad: "La constatación favorita de los ilustrados es... la división 'natural' entre cultos e incultos, sabios e ignorantes, los dedicados al cultivo del espíritu y los absorbidos por las necesidades inmediatas de la vida. A los primeros corresponde mandar, sólo ellos son propiamente hombres"<sup>80</sup>. La acusación de Rousseau a los intelectuales significa asimismo una denuncia del sistema social que los produce. La crítica rousseauniana a los intelectuales que se alimentan del poder es ilustrada con su propio alejamiento de los salones parisienses. El intelectual que se nutre del poder para sobrevivir debe elogiarlo y defenderlo. La impugnación de de esta figura del intelectual está hecha, pues, desde la denuncia radical del sistema político: "Todos los príncipes, buenos y malos, serán siempre vil e indistintamente alabados mientras haya cortesanos y hombres de letras... El único elogio digno de un rey es el que llega a sus oídos no de la boca mercenaria de un orador sino en la voz de un pueblo libre"<sup>81</sup>.

La argumentación crítica, de Rousseau respecto a la razón ilustrada se perfila paulatinamente siguiendo un orden

---

<sup>80</sup> RIPALDA, J.M.: La nación dividida, pp. 65-66.

<sup>81</sup> ROUSSEAU, J.J.: Respuesta al rey de Polonia, Duque de Lorena..., p. 51. Edición francesa, pp. 37-38.

no casual; su denuncia no es producto de una manía; no es, desde luego, una mera obsesión. Por el contrario, tiene una fundamentación consistente. Aunque, como hemos señalado más atrás, la forma retórica que adquiere su escritura puede oscurecer el hilo argumental, el planteamiento del problema tiene coherencia y solidez. El problema se abre en el Primer Discurso, pasando por todas las respuestas a las refutaciones que le son dirigidas, y se cierra con el prólogo al Narciso<sup>82</sup>.

#### 4.3. La razón de los filósofos

En el contexto de la crítica a todo el aparato conceptual de la razón ilustrada, la filosofía aparece como un elemento disolvente de las relaciones sociales, desatando los lazos de estima existentes entre los hombres. ¿Qué hacen los filósofos? Vacían de contenido moral la filosofía y en su lugar producen 'vanas especulaciones'. No miran el corazón humano sino la máscara social que lo encubre. Imaginan hombres naturales malvados, atribuyen al hombre originario derechos naturales que son históricos, dicen que buscan la verdad y luego escriben inventos, se colocan bajo la protección de reyes y poderosos a los que alaban para

---

<sup>82</sup> ORDÓÑEZ ROVINA, J.M.: Seminario: "Razón y voluntad en J.J. Rousseau"...

gozar de sus favores, al amparo de reyes se creen superiores a los demás, la vanidad los alimenta, la mentira sustituye a la verdad y la virtud, es condenada: "Y, entre nosotros, los Hobbes, los Mandeville y otros mil, han afectado distinguirse de la misma manera, fructificando en tal medida su peligrosa doctrina que, aunque nos queden todavía filósofos verdaderos llenos de ardor por hacer recordar a nuestros corazones las leyes de la humanidad y la virtud, espanta el ver hasta que punto nuestro siglo razonador ha acentuado en sus normas el desprecio hacia los deberes del hombre y del ciudadano"<sup>83</sup>. Para Rousseau, las especulaciones y reflexiones de los filósofos ilustrados no tienen más que dos caminos: o bien legitimar con sus discursos pseudofilosóficos los sistemas políticos existentes, o teorizar otros venideros que, casi siempre, son peores que los vigentes. Es, precisamente, él mismo quien el que se aparta de las especulaciones inútiles dando a la filosofía un sentido eminentemente moral. Los filósofos se olvidan de su verdadera condición de hombres de naturaleza, y se construyen una identidad social que les separa de la sociedad. De nuevo puede observarse en su crítica a los filósofos la contraposición entre ciencia y sociedad. Finalmente, desaparece el hombre y el ciudadano para quedar solamente el filósofo que ipocula en la comunidad el desprecio de unos hombres hacia otros, de los superiores hacia los inferiores, mientras en ellos crece el orgullo y

---

<sup>83</sup> ROUSSEAU, J.J.: "Prólogo" al Narciso. Edición francesa, pp. 965-966.

la superioridad. La desigualdad económica camina juntamente con la desigualdad de los talentos. Pero el peor de todos los males achacable al filósofo es precisamente el de juzgar a los hombres por lo que históricamente son, sin percibir que originariamente eran bien distintos: "El interés por la filosofía desata todos los lazos de estima y benevolencia que unen a los hombres con la sociedad, y quizá sea este el más peligroso de los males que engendra. El encanto del estudio pronto convierte en insípida a cualquier otra adhesión. Además, a fuerza de reflexionar sobre la humanidad, a fuerza de observar a los hombres, el filósofo aprende a apreciarlos en lo que valen y es difícil sentir afecto por lo que se desprecia. Pronto congrega en su persona todo el interés que los hombres virtuosos comparten con sus semejantes; su desprecio por lo demás redundará en beneficio de su propio orgullo; su amor propio aumenta en la misma proporción que su indiferencia por el resto del universo. La familia y la patria se tornan para él en palabras vaciadas de sentido; no es ni pariente, ni ciudadano, ni hombre: es filósofo"<sup>84</sup>. El interés por las ciencias y las letras engendra ociosidad y deseo de distinguirse, es decir, introduce una nueva desigualdad<sup>85</sup>. En estos textos aparece ya perfilado que el gran problema moral que plantea Rousseau es, el de la existencia de la desigualdad.

---

<sup>84</sup> Ibidem. Edición francesa, p. 967.

<sup>85</sup> Cfr. ibidem. Edición francesa, p. 967.

#### 4.4. Razón y unidad social

Las ciencias, las artes y las letras, el discurso cultural en fin, afloja los lazos entre los individuos por las razones ya señaladas, pero, paradójicamente, constituyen asimismo un instrumento importante de unidad social. La cultura tiene una función doble: por una parte actúa como el elemento de disolución social y, por otra, como elemento de unidad: "Me quejo de que la filosofía afloja los vínculos de la sociedad forjados por la estima y la benevolencia mutuas y me quejo de que las ciencias, las artes y todos los demás objetos de comercio estrechan los vínculos de la sociedad por el interés personal. Es que, en realidad, no puede estrecharse uno de esos vínculos sin aflojar el otro en igual medida. No hay, pues, contradicción en esto"<sup>86</sup>. Sin embargo, las dos funciones sociales de la razón son criticadas por el filósofo ginebrino. El ejercicio de la razón, por una parte, en cuanto tarea solitaria e intransferible, (en la medida en que permite ver a los individuos tal y como son y, en consecuencia, despreciarlos), y asimismo en cuanto puede fomentar la vanidad (problema de la competencia de los talentos), afloja, según Rousseau, los vínculos sociales y por otra,

---

<sup>86</sup> Ibidem. Edición francesa, p. 968.

en cuanto ideología, uniformiza y estrecha las relaciones. Rousseau es, sin duda, el teórico de la unidad social. El Contrato Social es, a este respecto, buena prueba de ello; pero ve con gran claridad que la unidad social no debe tener más fundamento que la moral. Rousseau percibe la contradicción que existe en soldar los lazos sociales sobre la base del interés personal. Este es uno de los aspectos que diferencian a Rousseau del pensamiento político liberal: "Todos nuestros escritores consideran como la obra maestra de la política de nuestro siglo a las ciencias, las artes, el lujo, el comercio, las leyes y los demás vínculos que estrechan entre los hombres los lazos de la sociedad por el interés personal, los colocan a todos en una dependencia mutua, los atribuyen necesidades recíprocas e intereses comunes y obligan a cada uno a colaborar en la felicidad común para poder labrarse la propia. Se trata de ideas hermosas, sin duda, y se las presenta bajo una luz favorable. Pero examinadas atentamente y sin parcialidad, se encuentra mucho que rebajar en los beneficios que al principio parecen hacer"<sup>87</sup>.

No es difícil observar en el texto anterior una condena del 'laissez-faire' y de cualquier unidad social basada en el interés. Dicho de otro modo: la unidad social fundada en la competencia de intereses esconde una contradicción esencial imposible de resolver. El soporte

---

<sup>87</sup> Ibidem. Edición francesa, p. 968.



que reclama Rousseau para la unidad social es de índole moral. La voluntad y la convicción moral de los individuos son los únicos fundamentos legítimos que pueden garantizar la unidad social.

La idea de unidad social en Rousseau significa una apelación constante a la moralidad innata del individuo y un rechazo a criterios de utilidad. En este texto, Rousseau da un paso adelante en su sistema discursivo y culpa a la propiedad y al interés personal de los males que asolan a la sociedad. Ya comienza a verse nítidamente que las causas del mal tienen un origen político y que la inmoralidad social puede ser corregida. El individuo, por tanto, se configura como el responsable del mal social y, en consecuencia, también en el responsable de la transformación de su propio destino histórico: "En Europa, el gobierno, las leyes, las costumbres, el interés, todo, pone a los particulares en la necesidad de engañarse mutuamente y sin cesar, todo hace que el vicio sea para ellos un deber; es preciso que sean malvados para ser prudentes, porque no existe locura mayor que labrar la felicidad de los bribones a expensas de la propia. Entre los salvajes el interés personal habla con la misma fuerza que entre nosotros, pero no dice lo mismo: el amor por la sociedad y el cuidado de su defensa común son los únicos nexos que les unen; la palabra propiedad, que tantos crímenes acarrea a nuestras personas honradas, casi no significa nada entre ellos; no tienen ninguna discusión de intereses que las divida; nada

les impulsa a engañarse los unos a los otros; la estimación pública es el único bien a que cada uno aspira y que todos merecen (...). Lamento decirlo, pero el hombre de bien es el que no precisa engañar a nadie y ese hombre es el salvaje"<sup>68</sup>.

#### 4.5. Razón y desigualdad

Antes de concluir hay que hacer dos observaciones. La primera es que la razón, en sus diversos desarrollos (ciencias, letras, artes, en cuanto técnica,...) no es la causa de todos los males ni tampoco el mal en sí misma. La razón como mal forma parte de una genealogía cuyo origen primero debe situarse en la desigualdad: "Yo no he dicho tampoco que el lujo nazca de las ciencias sino que nacen juntos y que rara vez se ve el uno sin el otro. Voy a tratar de ordenar esta genealogía. La primera causa del mal es la desigualdad; de la desigualdad proceden las riquezas, pues los conceptos de pobre y de rico son relativos y dondequiera que los hombres son iguales no habrá ni ricos ni pobres. De las riquezas nacen el lujo y el ocio; del lujo provienen las bellas artes y el ocio da origen a las ciencias"<sup>69</sup>. La frustración moral de la razón ante la disolución de la

---

<sup>68</sup> Ibidem. Edición francesa, pp. 969-970.

<sup>69</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre las ciencias..., p. 63. Edición francesa, pp. 49-50.

virtud tiene una causa material muy concreta que es la desigualdad. En esto Rousseau es claro y explícito. En un principio parece que es posible la resolución de este problema, dadas sus raíces sociales. El mal no se encuentra en el hombre de naturaleza, es decir, en el hombre en sí mismo sino en el hombre que vive en sociedad. El mal no se encuentra en la razón en sí misma sino en una razón que se ha usado históricamente mal. Rousseau nos señala el lugar exacto en que hay que situar el mal: "¡Extraña y funesta constitución en la cual las riquezas acumuladas facilitan siempre los medios de acumularlas en mayor medida, y en la cual le es imposible al que nada posee adquirir algo; en la que el hombre de bien no cuenta con medio alguno para salir de la miseria; en la que los más bribones son los más enaltecidos y en la que necesariamente hay que renunciar a la virtud para hacerse hombre honrado!. Ya se que los declamadores han repetido esto cien veces, pero ellos lo decían declamando mientras que yo lo fundamento en razones; ellos advirtieron el mal y yo descubro sus causas, y sobre todo hago ver algo muy consolador y útil, al demostrar que todos esos vicios no son tanto propios del hombre, sino del hombre mal gobernado"<sup>90</sup>.

Ahora ya tenemos localizadas las causas del mal. El origen del mal no está en el hombre de naturaleza ni en la propia razón. El mal tiene una génesis histórica, con la

---

<sup>90</sup> ROUSSEAU, J.J.: "Prólogo" al Narciso. Edición francesa, p. 969.

relevancia que esto comporta, llamada desigualdad y una traducción social y política también muy concreta, que es el hombre mal gobernado. El mal, pues, se concreta en la desigualdad económica y en las mediaciones de carácter político. De esta forma, puede observarse la legitimidad de la crítica rousseauiana a la razón en cuanto ésta, al volverse ideología, ayuda a ahondar la desigualdad y en cuanto destruye la moralidad que anida en el individuo. Si el mal se sitúa en la historia esto significa que su resolución también está en la historia. Por tanto, Rousseau coloca al individuo (ulteriormente veremos que al individuo varón) en posición de sujeto. A partir de ahora, como señala Cassirer, ya no será posible situar el origen del mal fuera del sujeto humano. El problema, pues, es económico y político, es decir, histórico.

El mal uso de la razón ha ahondado los males sociales. Un uso ético de la razón podría ayudar a reparar los graves problemas sociales que Rousseau contempla. Pero las buenas intenciones no son suficientes aunque contasen con la ayuda de todos los filósofos ilustrados. El problema de fondo es político. Y la razón sólo puede superarse a sí misma con ayuda de la política. El Segundo Discurso, el Contrato Social y otros escritos políticos caminan en esta dirección: "Para que todo se ponga en orden no basta con propagar las luces, así fuese entre los gobernantes o entre los gobernados o incluso entre los unos y los otros. El problema político es un problema de organización. Es un

problema que excede, por decirlo así, a los hombres considerados como individuos y que se vincula a las instituciones. En política, el gran problema es poner la ley por encima de los hombres, hacer reinar la justicia en la organización social, y no tratar de despertar sentimientos de justicia entre los hombres recordándoles sus verdaderos intereses, destruyendo prejuicios e iluminándolos con razonamientos filosóficos o de otro género. Tales sentimientos serán siempre precarios, y la razón es un mal fundamento en política; es preciso organizar la justicia y someter a los hombres a las leyes de la organización, ya sean, individualmente considerados, buenos o malos"<sup>91</sup>. En cualquier caso, el filósofo ginebrino, dando muestras evidentes de realismo político, pese a las múltiples acusaciones que se le han hecho de lo contrario, contempla la posibilidad de que la historia no sea transformada o de que llegue a transformarse sólo a largo plazo. En efecto, Rousseau reflexiona con evidente amargura sobre ese período incierto que se abre hasta que se acceda al modelo político deseado. Rousseau nos advierte, por contradictorio que pueda parecer, que en ese tiempo necesitaremos de la razón, de esa razón desarrollada por falsas necesidades que él mismo tanto ha impugnado. Veamos el por qué: "las mismas causas que han corrompido a un pueblo sirven a veces para prevenir una corrupción mayor, y así es como, aquel que se ha echado a perder el temperamento por el abuso de la medicina, se ve

---

<sup>91</sup> GROETHUYSEN, B.: J. J. Rousseau. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 269.

obligado a seguir recurriendo a los médicos para conservar la vida; y así es también como las artes y las ciencias, después de haber hecho surgir los vicios, son necesarias para impedir que estos se conviertan en crímenes: por lo menos, los cubren de un barniz que no permite que el veneno se exhale muy libremente. Ellas destruyen la virtud, pero dejan el simulacro público, que siempre es algo bello. En lugar de aquella introducen la urbanidad y los buenos modales y el temor de parecer malvado lo reemplazan por el de parecer ridículo"<sup>92</sup>. El desarrollo de la razón, desde luego, no se apoya en premisas éticas, pero su virtualidad civilizatoria no es puesta en duda por Rousseau. Aunque, como se ha visto, la razón no desempeña una función positiva en lo que se refiere a la virtud, deberíamos usarla como si la desempeñase. En última instancia, Jean Jacques reconoce que la razón contiene elementos positivos que deben ser ampliados y aprovechados. A juicio de Rousseau, el mal que produce la razón debe constituirse en remedio: "Confieso, sin embargo, que el mal no es tan grande como habría podido llegar a ser. La previsión eterna, poniendo al lado de diversas plantas nocivas elementos saludables, y en la sustancia de varios animales dañinos el remedio contra sus heridas, ha enseñado a los soberanos que son sus ministros a imitar su sabiduría"<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> ROUSSEAU, J.J.: "Prólogo" al Narciso. Edición francesa, p. 972.

<sup>93</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre las ciencias, p. 27-28. Edición francesa, p. 972.

La posición teórica y política de Jean Jacques respecto a la razón es muy compleja, y no es suficiente la lectura del Primer Discurso para concluir sobre la misma. Sin embargo, la defensa de la cultura y sus instituciones es inequívoca y aprovecha a este respecto todas las polémicas que mantuvo tras las publicación del Primer Discurso para hacerla explícita: "Mi opinión es, pues, y ya la ha expresado más de una vez, dejar subsistir, y aún sostener con dedicación, las academias, los colegios, las universidades, las bibliotecas, los espectáculos y todas las demás diversiones que puedan de alguna manera desviar la maldad de los hombres e impedirles ocupar su ocio en cosas más peligrosas. Porque, en una comarca donde ya no existieran gentes honradas ni buenas costumbres, sería preferible vivir con pícaros que con bandidos"<sup>94</sup>. A este respecto, Leo Strauss dice que el Discurso sobre las ciencias, las letras y las artes contiene dos discursos paralelos y contradictorios entre sí. El primer discurso sería el del Prefacio, en el que se dirige a los verdaderos sabios de su tiempo y en el que defiende las ciencias; el segundo discurso, al de la conclusión, se dirige a los hombres vulgares y ahí es dónde condena las ciencias. En este doble discurso Rousseau estaría expresando la contradicción entre su papel de filósofo y su papel de ciudadano. Sin embargo, a mi juicio, Strauss no contempla

---

<sup>94</sup> ROUSSEAU, J.J.: "Prólogo" al Narciso. Edición francesa, p. 972.

todos los textos decisivos de Rousseau en los que éste hace explícita, aclara y amplía su postura. El 'Prólogo' al Narciso, que, a mi entender, cierra todo el problema de la razón, no es utilizado en ningún momento de su argumentación.

En mi opinión, no se puede dudar del racionalismo rousseauiano, aunque el suyo no es el racionalismo mecanicista ilustrado. Rousseau acusa y condena a los filósofos y a la filosofía de su tiempo. Eso es cierto. Pero su acusación no se hace desde posturas irracionalistas sino desde la propia insuficiencia de la razón por un lado y desde su frustración moral por otro. Rousseau condena la razón de los filósofos en nombre de otra concepción de la razón. Como explica Eric Weil, Rousseau descubre el concepto moderno de razón como unidad de teoría y acción, de pensamiento y moral, de conciencia individual y ley universal<sup>95</sup>. La razón rousseauiana es una razón moral ('razón del corazón') que trata de reconciliar y unir la existencia del hombre con la de la sociedad. Su concepción de la razón tiene más potencia y extensión que la razón mecanicista ilustrada. Su razón no es explicación teórica únicamente sino también acción moral. Por eso, cualquier individuo puede participar de la razón, acceder a ella y ser libre<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> WEIL, E.: "Rousseau et sa politique", en Pensée de Rousseau, pp. 10-11.

<sup>96</sup> Ibidem, pp. 17-18.



#### 4.6. Razón y sujeción

Parafraseando a Celia Amorós cuando se refiere a la razón en Hume, podríamos aplicar nosotros el mismo juicio a la razón rousseauiana: "Con una razón tan autocrítica, podríamos pensar que nos encontramos lejos de la razón patriarcal..."<sup>97</sup>. En efecto, si hacemos abstracción del resto de la obra de Rousseau y consideramos sólo el Primer Discurso, sus respuestas a las refutaciones que suscitó el mismo y el 'Prólogo' al Narciso, podríamos hablar de la razón rousseauiana como de una razón no patriarcal. Sin embargo, ya el Segundo Discurso nos despeja cualquier duda a este respecto. El resto del pensamiento de Rousseau no hace más que reforzar el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.

Como hemos visto, la concepción de la razón de Rousseau se configura como una crítica radical a la razón ilustrada. Las causas de tal impugnación ya han sido señaladas. Sin embargo, podemos detenernos en una de ellas: la impotencia de la razón para poner al descubierto opresiones y sujeciones que, teniendo una génesis histórica, han sido teorizadas como naturales. Esta parcialidad de la

---

<sup>97</sup> AMORÓS, C.: "El filósofo y la covada epistemológica"... p. 7.

razón es la que critica el ginebrino. La desvinculación entre razón práctica y razón teórica es lo que está en su punto de mira crítico. La moralidad de la razón debe pasar inexcusablemente por la denuncia de las dominaciones (como se pone de manifiesto en su crítica a la desigualdad) y por el desenmascaramiento de los prejuicios que las legitiman.

La más ancestral, antigua y evidente de las sujeciones, la que han padecido y padecen las mujeres por parte de los varones, sin embargo, no es impugnada por Rousseau. Algo extraño debe ocurrir. ¿Quizá Rousseau no era consciente que las mujeres se han encontrado históricamente sometidas a los varones?. Tanta ingenuidad y candor en un filósofo tan sagaz no parece muy creíble. ¿Se dirá que el tiempo en que vivió Rousseau no permitía tal reflexión?. Al fin y al cabo, muchos agudos e inteligentes filósofos de ahora razonan de este modo. Quizá podamos pensar que Rousseau era plenamente consciente de la sujeción femenina y, sin embargo, la encontraba necesaria para su modelo social y para su propia seguridad psicológica, aunque dicha necesidad entrase en evidente conflicto con sus principios éticos más generales. Mientras tanto despejemos la segunda duda, según la cual Rousseau no podía pensar en tal sujeción porque el grado de desarrollo de la autoconciencia de su época al respecto se lo impedía.

## 5. Poullain de la Barre o la razón antipatriarcal

En el año 1673 un cura de 26 años publica un libro muy moderno no sólo entonces sino también ahora, titulado De l'égalité des deux sexes. Este cura, llamado Poullain de la Barre, convertido más tarde al calvinismo, nacido en París y muerto en Ginebra, no escribió únicamente este texto sino que, además, publicó otros dos sobre el mismo tema en los dos años siguientes. En efecto, De l'Education des Dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs y De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes fueron publicados en 1674 y 1675, respectivamente.

El propósito evidente de De l'égalité... es demostrar la igualdad natural entre varones y mujeres por encima de las costumbres y los prejuicios vigentes en nuestra sociedad. La intención de De l'Education des Dames... es mostrar cómo se puede combatir la desigualdad sexual a través de un método reformador, la educación. Finalmente, De l'Excellence... es un discurso cuyo objeto es desmontar, desde la asunción irónica de la irracionalidad, los argumentos que legitiman la inferioridad natural de las mujeres.

Apelar a la igualdad natural entre los sexos, constatar la desigualdad social e histórica que siempre existió entre varones y mujeres y combatirla son los ejes

sobre los cuales articula Poullain un discurso en favor de la emancipación de las mujeres. Pero además, hay que señalar que estos propósitos son minuciosamente fundados y estructurados sobre la base de la filosofía cartesiana. En efecto, el primer aspecto que se debe señalar en la obra de Poullain es el de su adscripción al racionalismo cartesiano. No solamente el título de su primer libro, De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés, es suficientemente expresivo sino que, además, sus obras están llenas de referencias a conceptos cartesianos. La apelación a la duda como el método necesario para descubrir la verdad y la renuncia al prejuicio para acceder a conocimientos claros y distintos constituyen el soporte de sus discursos<sup>98</sup>.

Poullain de la Barre asume el concepto cartesiano de 'bon sens' tal y como lo define Descartes: "la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón es naturalmente igual en todos los hombres"<sup>99</sup>. Poullain asume, pues, el concepto de 'bon sens' en su doble vertiente, como razón originaria y como perteneciente a toda la especie, es decir, a varones y mujeres indistintamente. La tarea que emprende Poullain consiste en deslegitimar las opiniones e

---

<sup>98</sup> BARRE, Poullain de la: De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés, Paris, Fayard, p. 9.

<sup>99</sup> DESCARTES, R.: Discurso del Método, México, Espasa Calpe, 1982, p. 35.

ideas tanto de las Escrituras como de las autoridades científicas y filosóficas en lo que a la creencia acerca de la desigualdad entre los sexos se refiere, advirtiéndolo desde el primer momento que no reconocerá otra autoridad que no sea la de la razón: "Les plus fortes objections qu'on nous peut faire, se tiren de l'Authorité des grands hommes, et l'Ecriture-Sainte. Pour ce qui est des premières, on croit y satisfaire suffisamment, en disant qu'on ne reconnoist point icy d'autre Authorité, que celle de la Raison et du bon sens"<sup>100</sup>.

Sin embargo, este concepto -'bons sens'- utilizado por Descartes para desmontar prejuicios en el ámbito puramente epistemológico sufre una transformación en Poullain al usarlo éste como desarticulador de prejuicios sociales, en este caso sexuales. La operación que realiza Poullain consiste en trasladar el arsenal lógico cartesiano al terreno social o, en palabras de Celia Amorós, en pragmatizar el 'cogito'. En De l'Egalité... puede observarse cómo la lógica cartesiana en manos de Poullain es un instrumento para desarticular la argumentación tradicional de los discursos antifeministas<sup>101</sup> y, en general, de todos los discursos antiigualitaristas: "Poullain se separa de Descartes en un punto importante y significativo. Si el

---

<sup>100</sup> DE LA BARRE, P.: De l'Egalité..., p. 7.

<sup>101</sup> ARMOGATHE, D.: "De l'égalité des deux sexes, 'la belle question'", Revue de philosophie, Corpus n° 1 (Paris), 1985, p. 19.

autor del Discurso del método se limitaba a la crítica del prejuicio en el ámbito de la ciencia, como condición 'sine qua non' para intuir su nuevo método y su programa de reforma de la mente, Poullain se aplica a la impugnación racional del prejuicio 'dans les moeurs'; terreno en el que Descartes se mostraba mucho más conformista"<sup>102</sup>

La tarea de Poullain se configura, pues, como la prolongación, extensión y radicalización del racionalismo cartesiano. Extiende el 'cogito' hasta los mismos fundamentos de la sociedad y de la historia. De esta forma, nuestro filósofo se separa de la 'moral par provision' de Descartes. Si Descartes elegía "entre varias opiniones"... "las más moderadas" y "las más cómodas para la práctica"<sup>103</sup> y prefería "alterar (sus) deseos antes que el orden del mundo"<sup>104</sup>, Poullain, por el contrario, afirma en sus discursos no sólo la necesidad de elegir opiniones minoritarias sino también la de transformar el mundo. Como señala Celia Amorós: "La lucha contra el prejuicio ha de tener profundas virtualidades reformadoras no sólo en las ciencias sino en las costumbres"<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> AMORÓS, C.: "Patriarcalismo y Razón ilustrada", Razón y Fe, Madrid, 1991, p. 69.

<sup>103</sup> DESCARTES, R.: Discurso del..., p. 54.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>105</sup> AMORÓS, C.: Poder y Libertad, nº 9.

El "pienso, luego existo" de Descartes se transforma en Poullain en "j'existe moy que pense parce que j'agis". La acción es, por tanto, el espacio sobre el que opera la razón. Poullain concibe en este sentido la razón como un instrumento que desenmascara y desmonta prejuicios. De esta forma, la concepción de la razón en Poullain de la Barre se refiere a la virtud: "la science se doit uniquement rapporter à la vertu"<sup>106</sup>. Como podemos observar, la noción de razón de Poullain tiene evidente similitud con la razón moral que propugna Rousseau en el Primer Discurso. Para este último, como para Poullain el objeto de las ciencias debe ser desenmascarar las apariencias<sup>107</sup> para, así, acceder a la verdad. Pero, si en Rousseau la razón y la virtud sólo pertenecen a los varones, como veremos a lo largo de la tesis, en el caso de Poullain ambas pertenecen por igual a ambos sexos: "Car soit que l'on considere les sciences en elles-mêmes, soit qu'on regarde l'organe que sert à les acquérir, on trouve que les deux sexes y son également disposez. Il n'y a qu'une seule methode, et une seule voye pour insinuer la verité dans l'esprit"<sup>108</sup>.

La razón en Poullain se actualiza al operar en el espacio social y político. Sólo entonces se convierte en virtud. Esta pragmatización del 'cogito' que realiza

---

<sup>106</sup> DE LA BARRE, P.: De l'Egalité..., p. 38.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 71.

Poullain de la Barre le convierte, tanto a juicio de Daniel Armogathe como para Christine Fauré, en fundador de la sociología, aunque para de Armogathe, ello se traduzca en cierta pérdida de rigor teórico<sup>109</sup>.

Si antes señalábamos la práctica sistemática de la duda, la necesidad de llegar a ideas claras y distintas, la necesidad del libre exámen y el olvido necesario de los argumentos de autoridad para alcanzar la verdad, también recurre Poullain a otra idea cartesiana para mostrar la igualdad entre los sexos. En efecto, la distinción entre el alma y el cuerpo, entre la sustancia extensa y la sustancia pensante, es la otra noción que fundamenta la igualdad entre varones y mujeres. En la tradición platónica y en la Edad Media, en general, se concibió el cuerpo como imperfección, y las particularidades del cuerpo femenino -órganos sexuales y reproducción- como un nuevo añadido a la imperfección inicial. Sin embargo, al separar Descartes el alma y el cuerpo permite la afirmación de la igualdad entre el varón y la mujer<sup>110</sup>, pues funda dicha igualdad en el alma. El yo cartesiano, al no considerar ni tener en cuenta los fenómenos orgánicos, permite fundar la igualdad del hombre

---

<sup>109</sup> ARMOGATHE, D.: De l'égalité, p. 18.

<sup>110</sup> FRAISSE, G.: "Poullain de la Barre, ou le procès des préjugés", *Revue de philosophie Corpus* n° 1, París, 1985, p. 32.



y de la mujer por encima de su destino histórico<sup>111</sup>. En este sentido para Poullain el l'esprit no tiene sexo, es común a toda la especie, por lo que las diferencias del cuerpo no pueden legitimar ningún tipo de desigualdad.

Poullain de la Barre llega al lugar al que Rousseau no se atreverá a llegar. La razón de Poullain critica la sujeción que Rousseau no querrá criticar. El racionalismo de Poullain, al hundir sus raíces en la universalidad moral, pueda y debe ser calificado de antipatriarcal.

Poullain, por su noción de razón moral, por sus "reservas pre-rousseauianas ante el presunto carácter liberador del progreso técnico"<sup>112</sup>, por su reconstrucción de un estado de naturaleza en el que ya encuentra la génesis de la sujeción femenina y por su concepción reformadora de la educación, a través de la cual pretender corregir la desigualdad sexual, se configura como un pensador ilustrado, al que Celia Amorós califica de bisagra entre Descartes y Rousseau: "Esta bisagra (tan curiosa como lógica desde el punto de vista de una reconstrucción estructural de las posibilidades combinatorias susceptibles de ser explotadas desde la matriz del complejo ideológico de la Ilustración)

---

<sup>111</sup> FAURE, Cr.: "Poullain de la Barre, sociologue et libre penseur", Revue de philosophie Corpus n° 1, Paris, 1985, p. 44.

<sup>112</sup> AMORÓS, C.: "Cartesianismo y Feminismo. Olvidos de la razón. Razones de los olvidos". Actas de próxima publicación del Congreso Hispano-Mejicano de Filosofía y Feminismo (1989) en la revista Hipatyva.

entre Descartes y Rousseau, como el eslabón débil y precario en los procesos evolutivos, que se sitúa en las encrucijadas mismas de las bifurcaciones de las líneas que llegan a estabilizarse es precisamente la que se pierde y se olvida"<sup>113</sup>. Aunque: "Quizás todavía estemos a tiempo de hacernos eco de su potencial de sugerencia..."<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Ibidem.

<sup>114</sup> Ibidem.

CAPITULO II

## EL ESTADO DE NATURALEZA Y EL SURGIMIENTO DE LAS DESIGUALDADES

La noción de naturaleza se configura como uno de los nudos esenciales del pensamiento de Rousseau. Más aún, puede decirse que es el objeto de todo su pensamiento. Pero hay que preguntarse de qué naturaleza habla Rousseau, a la vista de la polisemia de este concepto. La respuesta invariablemente nos remite al hombre, a la naturaleza humana. Derathé señala que: "Toute l'oeuvre de Rousseau est axée sur la connaissance de l'homme. Rousseau ramène à l'étude de l'homme tous les problèmes qu'il se pose"<sup>115</sup>. En efecto, el estado de naturaleza del Segundo Discurso nos remite a la génesis del individuo; las técnicas pedagógicas de el Emilio nos muestran al hombre natural en cuanto hombre re-naturalizado; el Contrato Social nos muestra una organización social que ha conseguido restablecer la continuidad con el estado de naturaleza; asimismo, las Confesiones nos presentan a un hombre natural, en toda su

---

<sup>115</sup> DERAHTE, R.: "L'homme selon Rousseau", en Pensée de Rousseau, Paris, Seuil, 1984, p. 109.

singularidad, que es el propio Jean Jacques.

El concepto de naturaleza, como concepto matriz que aparece en todas y cada una de las obras de Rousseau, se abre en varias direcciones. La delimitación y distinción de todos estos subconceptos es necesaria para entender el pensamiento rousseauniano en toda su complejidad. La primera definición de 'natural' la vamos a situar en el estado de naturaleza, entendido éste como 'grado cero'. En el Segundo Discurso Rousseau usa el concepto de hombre natural como hombre original, es decir, biológico. La segunda definición de hombre natural como hombre auténtico y re-naturalizado la encontramos en el Emilio. Entre ambas definiciones de hombre natural existe una diferencia: el hombre original es el que habita en el estado de naturaleza mientras que el hombre auténtico debe vivir en sociedad. La naturaleza del hombre original es dada mientras que la del hombre re-naturalizado es conquistada. Finalmente, una tercera noción de hombre natural subyace bajo las nociones mencionadas y puede encontrarse en toda la obra autobiográfica de Rousseau: en la subjetividad de Jean Jacques y, por extensión, en las subjetividades de todos los seres humanos puede encontrarse la naturaleza más verdadera. Esta naturaleza es la más auténtica, porque es la que realmente existe, si bien ocultada por las apariencias sociales. Las Confesiones o Las Enseñanzas... nos muestran una naturaleza humana que lucha por emerger sobre las múltiples máscaras sociales. Pero si no pudiésemos desprendernos de

las máscaras, tal vez fuera viable encontrar otro camino para vernos tal y como somos: el ensueño. La verdad y la autenticidad de las Confesiones y de Las Ensoñaciones... aparecen como un proceso de interiorización de la subjetividad. Esta tercera noción de naturaleza, este proceso de autodescubrimiento pone de manifiesto la influencia de Platón en el pensamiento rousseauiano<sup>116</sup>.

Así pues, natural (hombre que vive en el estado de naturaleza) y auténtico (hombre que o bien vive en sociedad o bien está destinado a vivir en ella como es el caso de Emilio) no tienen el mismo significado para Rousseau aunque ambos nos remiten, en última instancia, a un problema político y moral. En este capítulo nos ocuparemos sobre todo del primer significado de los tres que hemos mencionado, sin poder eludir por completo el tercero que, como hemos dicho, opera de modo súb्यacente a lo largo de su pensamiento. El hombre natural y el estado de naturaleza serán, pues, el primer problema que se tratará en este apartado.

---

<sup>116</sup> La idea de naturaleza como conocimiento verdadero que Rousseau expresa con los conceptos de luz interior, ley de la conciencia o guía interior muestra la influencia del concepto de anamnesis de Platón. El verdadero conocimiento moral rousseauiano, como la noción platónica de anamnesis, es recuerdo, reconocimiento. La verdad aparece como dada: la tarea del individuo es descubrirla. En ambos, la virtud es anamnesis. Sin embargo, la influencia de Platón en Rousseau se extiende más allá del concepto de anamnesis. Como han puesto de manifiesto Celia Amorós y Amalia González, (tesis inédita: La conceptualización de lo femenino en Platón) ambos filósofos privan a las mujeres de individualidad y en ambos las mujeres aparecen como el ámbito de lo indiferenciado: su identidad es defectiva y meramente genérica.

El estado de naturaleza como reconstrucción conjetural del origen de la humanidad es relatado en sus distintos estadios con detenimiento por Rousseau, apareciendo entreverado en su descripción con polémicas y reproches a otros filósofos iusnaturalistas de su época. Sin embargo, el aspecto más notable que destaca en el Segundo Discurso es la crítica moral y política. El estado de naturaleza es una noción utilizada por Rousseau para desmitificar y criticar no sólo todas las instituciones sociales sino, incluso, la misma sociabilidad. Rousseau arremete contra las instituciones desde el primer momento en que surgen en el estado natural. En este sentido, legitima o deslegitima hábitos, valores morales e instituciones atendiendo al criterio de si son naturales o no lo son. Esta metodología le permite ejercer una crítica radical contra casi todas las instituciones sociales. Pero, para sorpresa nuestra, nos encontramos con que Rousseau no es coherente con su método al excluir de la crítica instituciones que poseen los mismos elementos de "mal" que otras instituciones a las que impugna. Nuestra sorpresa aumenta al observar que, justamente, los valores y las instituciones que se ven libres de su crítica son aquellas que dan origen a una sociedad patriarcal.

En cualquier caso, escribir o hablar sobre la burda y pertinaz misoginia rousseauiana no es decir nada nuevo

ni original. Todo el mundo sabe que Rousseau es un eslabón significativo en la larga tradición cultural patriarcal. Lo específico del segundo problema que se aborda en este capítulo lleva a analizar los momentos en que Rousseau, en lo que respecta a las mujeres, quiebra los principios metodológicos y morales sobre los que reposa su pensamiento.

Ciertamente, en una primera lectura del Segundo Discurso se puede llegar a pensar en acriticismo por parte de Rousseau al observar el papel que asigna a las mujeres en su hipótesis del estado natural. En una segunda lectura se perciben ya determinadas e importantes quiebras lógicas y, finalmente, en el contexto de toda su obra se comprueba que el problema no es de acriticismo ni de olvido sino de intencionalidad y necesidad política.

El Segundo Discurso es, sin duda, el soporte y el fundamento teórico y político de el Contrato Social y de el Emilio<sup>117</sup>. Por este motivo, la naturaleza que Rousseau

---

<sup>117</sup> "La interpretación de Engels unifica el Contrato y el Segundo Discurso a través de la idea de revolución (la 'negación de la negación'). Igualmente Kant, y más recientemente Cassirer, consideran el pensamiento teórico de Rousseau como un todo coherente... El momento final es el mismo, es la reconciliación de la naturaleza y de la cultura, en una sociedad que reencuentra la naturaleza y supera las injusticias de la civilización... Engels toma partido por pasar por las dos o tres últimas páginas del Segundo Discurso, en las que Rousseau evoca el retorno a la igualdad y la rebelión de los esclavos. Kant y Cassirer prefieren intercalar el Emilio y las teorías pedagógicas de Rousseau, a fin de establecer el vínculo necesario entre los análisis del Segundo discurso y la construcción positiva del Contrato. Revolución o educación: es el punto capital en el que se oponen esta lectura 'marxista' y esta lectura 'idealista' de Rousseau, una vez establecido que se han



atribuye a las mujeres y a los varones en el estado de naturaleza o, dicho de otra forma, el 'descubrimiento' sesgado que realiza Rousseau de las naturalezas femenina y masculina es sustancial para el ulterior papel que les otorga en la sociedad a que da lugar el contrato.

Este problema se desdobra en dos sentidos: por una parte, trataremos de ver las quiebras lógicas que se producen en la concepción del estado natural en lo que respecta a la mujer y, por otra, veremos cómo Rousseau atribuye naturalezas distintas a varones y mujeres y cómo la asignación respectiva de estas dos naturalezas encuentra su origen en un estadio diferenciado del estado natural. Comprobación que nos lleva a plantear la hipótesis de la existencia de dos estados de naturaleza, uno para el género masculino y otro para el femenino. A lo largo de la tesis se intentará mostrar cómo los dos estados de naturaleza fundamentan espacios sociales diferentes. El estado de naturaleza masculino se constituirá en soporte del espacio público y el femenino en fundamento del privado. En el origen del origen -estado de pura naturaleza- está el varón y en el comienzo posterior al origen está la mujer. Como en la Biblia, primero fue Adán y después Eva. También observaremos cómo los dos estados de naturaleza se corresponden con nociones diferentes de razón.

---

puesto de acuerdo sobre la necesidad de una interpretación global de su pensamiento". STAROBINSKI, J.: Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo..., pp. 44-45.

## 1. Ideas en torno al concepto de estado de naturaleza

La idea de estado de naturaleza es un concepto no sólo importante sino central en el pensamiento rousseauniano. El estado de naturaleza como origen histórico, idea regulativa o 'grado cero' es una idea recurrente en el pensamiento ilustrado. Rousseau es uno más entre los filósofos del siglo XVIII que utilizan esta noción como concepto fundante de su teoría moral y política. Sin embargo, no todos los filósofos iusnaturalistas manejan este paradigma de la misma forma ni le asignan el mismo significado.

El elemento común que subyace en los desarrollos de esta noción en todos los autores es el método. Lo común no es tanto el objeto -la naturaleza- como la forma de tratarlo -la razón-; lo que caracteriza a los filósofos iusnaturalistas "no es un principio ontológico (que supondría una metafísica común que de hecho jamás existió), sino un principio metodológico"<sup>118</sup>. El método que une a estos filósofos es el deductivo. El objeto de este método consiste en reducir el derecho, la ética y la política a ciencias

---

<sup>118</sup> BOBBIO, N.: "El modelo iusnaturalista", en N. Bobbio y M. Bobero: Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano, México, F.C.E., 1986, p. 19.

demostrativas. La construcción de una moral racional, definitivamente separada de la teología, capaz de garantizar la universalidad de los principios de la conducta humana es la finalidad de los iusnaturalistas. La unidad de éstos se basa en la idea de que es posible una auténtica ciencia de la moral en el sentido de las ciencias que comenzaron a aplicar con éxito el método matemático. El objetivo del iusnaturalismo es refutar la opinión de Aristóteles de que en el conocimiento de lo justo y lo injusto no se alcanza la certeza del razonamiento matemático, sino que lo único que puede conseguirse es un conocimiento probable. Los iusnaturalistas sostienen que la tarea del jurista no es la de interpretar reglas dadas, hipotecadas de antemano por las condiciones históricas en que fueron producidas, sino que su misión consiste en descubrir las reglas universales de la conducta a través del estudio de la naturaleza del hombre<sup>119</sup>. La tarea histórica del filósofo iusnaturalista, pues, no es la de interpretar sino la de descubrir. El "descubrimiento" de la naturaleza humana por parte de la filosofía iusnaturalista da como resultado la doctrina del derecho natural. Esta doctrina, cuyo topos propio es el estado de naturaleza, enfatiza los derechos del hombre sobre los deberes y su formulación se realiza fuera del marco de la teología o del derecho positivo<sup>120</sup>. El iusnaturalismo

---

<sup>119</sup> Cfr. Bobbio..., p. 30.

<sup>120</sup> Cfr. STRAUSS, L.: "Derecho Natural", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Madrid, Aguilar, 1974, pp. 572-575.

representa la reivindicación en el campo moral y político, de la autonomía de la razón que el cartesianismo afirmó en el campo filosófico y científico<sup>121</sup>. Sin embargo, aún siendo el derecho natural una sola doctrina, ésta reviste matices diferentes dependiendo de la concepción del estado de naturaleza de cada filósofo.

Todos estos filósofos se empeñan en descubrir la verdadera naturaleza del individuo social. Desde Pufendorf hasta Rousseau hay una gran variedad de teorías al respecto. Sin embargo, el camino por recorrer -del hombre social al hombre natural- no es seguido metodológicamente de la misma forma por ellos. Hay tantas nociones de estado de naturaleza y de hombre natural como filósofos que han escrito sobre la cuestión.

Rousseau relata con minuciosidad el estado natural y describe al salvaje que habita en ese estado. La conquista de las lenguas, de la razón o de las instituciones forma parte del proceso de desarrollo del estado de naturaleza.

A este respecto puede decirse que existen diversas interpretaciones sobre este concepto rousseauniano. Desde interpretaciones históricas, en tanto proceso histórico concreto o en tanto proceso histórico real de carácter

---

<sup>121</sup> Cfr. ABBAGNANO, N.: Diccionario de Filosofía, México, F.C.E., 1963, p. 705-706.

general, hasta la consideración de que es una ficción jurídico-política o un discurso utópico-revolucionario<sup>122</sup>.

Veamos qué dice Rousseau acerca del estado de naturaleza y cual es el método que sigue para conocer al hombre natural en su autenticidad y en su verdad. Primeramente hay que señalar que Jean Jacques niega la historicidad del estado natural, asignándole el papel de una hipótesis: "Las investigaciones que pueda uno acometer a este respecto no hay que tomarlas por verdades históricas, sino únicamente por razonamiento hipotéticos y condicionales más a propósito para dilucidar la naturaleza de las cosas que para revelar su verdadero origen"<sup>123</sup>. La interpretación que realiza el ginebrino sobre el estado de naturaleza y su transformación en estado social es relatada de una forma conjetural. Debe reconstruirse conjeturalmente con los datos de que se dispone. Los puntos sobre los que apoya esta reconstrucción son los relatos de los viajeros que han visto como viven los salvajes; sin embargo, los hechos etnográficos, siendo necesarios, no son suficientes. Hay un fundamento aún más decisivo: la propia subjetividad de Rousseau: "El origen, que es el punto más alejado en el pasado, es también, por suerte, el punto más profundo en

---

<sup>122</sup> Cfr. MARTIN LOPEZ, E.: "Del egocentrismo originario a la comunidad contractual. Análisis de una quiebra lógica en Rousseau", Revista de Estudios Políticos (Madrid), 8 (1979), p.119.

<sup>123</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 151. Edición francesa, p. 133.

la subjetividad de Jean Jacques. Donde otros filósofos se contentarían con una seca especulación, Rousseau se apoya en la intuición íntima y poética. Lo originario, para él, no es el punto de partida de un juego intelectual; es una imagen reencontrada en la misma fuente de la existencia consciente; el estado natural es, en primer lugar, una experiencia vivida, un fantasma de la infancia perpetuada..."<sup>124</sup>.

Sin embargo, la no existencia histórica del estado de naturaleza no obstaculiza la intención que subyace a lo largo del Segundo Discurso. Encontrar al hombre original que subsiste en todo hombre social significa, sobre todo, conocer un estado que, aunque históricamente no haya existido, nos permitirá enjuiciar a la sociedad y a las instituciones existentes. A este respecto hay que señalar con Seyla Benhabib que: "El estado de naturaleza es el espejo de aquellos primeros pensadores burgueses en el que ellos y sus sociedades son magnificados, purificados y reflejados en su verdad original y desnuda. El estado de naturaleza es a la vez pesadilla (Hobbes) y utopía (Rousseau). En él, el varón burgués reconoce sus defectos,

---

<sup>124</sup> STAROBINSKI, J.: 'Prólogo' al Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres de J.J. ROUSSEAU, Madrid, Aguilar, 1973, p. XXVII.

temores y ansiedades, así como sus sueños"<sup>125</sup>. La noción de estado de naturaleza rousseauiana significa en primer lugar condena de la sociedad del momento y en segundo lugar la posibilidad, desde su formulación, de pensar y articular otro tipo de sociedad y de política. Esta tarea metodológica y política, advierte Rousseau, no es fácil pero, en todo caso, sí es necesaria: "Pues no es empresa liviana el deslindar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás y del que no obstante es necesario tener nociones precisas para juzgar bien sobre nuestro estado presente"<sup>126</sup>.

La noción de estado natural es, pues, una hipótesis necesaria, "ya que en historia no se pueden medir las distancias más que a condición de haber determinado previamente un 'grado cero'"<sup>127</sup>. Al mismo tiempo, y siguiendo a Starobinski, hay que señalar que esta noción funciona en la obra rousseauiana sobre todo como un postulado

---

<sup>125</sup> BENHABIB, S.: "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en S. Benhabib y D. Cornella: Teoría feminista y teoría crítica, Valencia, Alfons El Magnànim, 1990, p. 311.

<sup>126</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 142. Edición francesa, p. 123.

<sup>127</sup> STAROBINSKI, J.: 'Prólogo' al Discurso sobre el origen..., p. XXXII.

teórico<sup>128</sup>. El estado de naturaleza no aparece en Rousseau como un modelo al que debemos retornar, puesto que reconoce la imposibilidad de la vuelta atrás en muchas ocasiones a lo largo de su obra, sino como la referencia ineludible que nos hace ver amargamente lo que hemos perdido y la dirección equivocada que hemos seguido.

La construcción interna del Segundo Discurso sigue los caminos de la filosofía iusnaturalista. No se trata de construir ni de interpretar sino de descubrir. La labor del iusnaturalista consiste en descubrir el origen del individuo y a partir del mismo construir una explicación causal: "... el estado de naturaleza no es más que un postulado especulativo que se da a sí mismo una 'historia hipotética': un principio sobre el que la deducción podrá apoyarse en su búsqueda de una serie de causas y efectos bien encadenados-a fin de construir la explicación genética del mundo tal y como se ofrece a nuestros ojos. Así proceden casi todos los hombres de ciencia y los filósofos de la época, quienes creen no haber demostrado nada si no se han remontado a las fuentes simples y necesarias de todos los fenómenos"<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> No obstante, el estado de naturaleza, en contra de la opinión de Starobinski, es algo más que un postulado teórico. A mi juicio, en cierto modo también es un postulado moral en la medida en que en dicho estado se encuentra el núcleo moral básico (piedad) que debe articular el modelo de hombre natural (Emilio) y el nuevo modelo de sociedad (Contrato Social).

<sup>129</sup> STAROBINSKI, J.: La transparencia y el... p. 24.



El método por seguir para encontrar al verdadero hombre natural es complejo porque entre el hombre natural y la experiencia personal de Rousseau se producen múltiples interferencias. La aspiración de Rousseau a la unidad se proyecta en el hombre del estado de naturaleza. Por eso, como señala Groethuyssen, "la idea de hombre natural no puede ser fijada de una vez para siempre. Nacida de un juego continuo entre lo general y lo particular, reviste aspectos cambiantes según se acerque a lo uno y a lo otro. Tiene la movilidad del pensamiento que la ha creado. Unas veces es el espíritu constructivo el que prevalece y entonces la idea se acerca a la abstracción, la vida se retira de ella y el sistema tiende a reemplazar la experiencia interior. El hombre natural, al que no alimenta ya la substancia de Rousseau no es más que un esquema. Otras veces, por el contrario, es la individualidad de Jean Jacques la que vuelve a prevalecer... Se diría que Jean Jacques y el hombre natural se buscan sin lograr encontrarse, que la visión ora se aleja, ora se acerca a su alma"<sup>130</sup>.

Anteriormente hablábamos de la dificultad de separar la vida y la obra de cualquier autor; dificultad que en el caso de Rousseau es casi irresoluble. La obra biográfica y la obra teórica de Jean Jacques se explican recíprocamente. Las obsesiones personales de Rousseau se expresan en claves

---

<sup>130</sup> GROETHUYSEN, B.: ~~Jean Jacques Rousseau~~, p. 16.

teóricas. Sin embargo, esta mezcla continua entre biografía y teoría y entre sentimientos y conceptos, que posiblemente en Rousseau aparezca con más evidencia que en otros autores, no despoja de rigor ni veracidad a sus planteamientos lógicos o morales.

La primera dificultad que plantea Rousseau en el Segundo Discurso es de carácter metodológico. Vislumbrar, encontrar y definir al hombre natural no es una tarea fácil: "¿Y cómo conseguirá el hombre verse tal y como le formó la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas ha debido de producir en su constitución original y discernir lo que hay en él de primigenio de lo que las circunstancias y sus propios progresos han añadido o cambiado en su estado primitivo?"<sup>131</sup>.

El conocimiento del estado de naturaleza y del hombre natural tienen como finalidad, como hemos dicho, el estudio de los fundamentos de la sociedad humana. El estado de naturaleza rousseauiano opera como un paradigma de legitimación y de impugnación al mismo tiempo: tiene una función impugnadora cuando se investiga el orden social y político de su tiempo y es un paradigma de legitimación cuando postula un nuevo orden social y político. En esta dirección, la desigualdad social sólo es legítima si se funda en la desigualdad natural. Reconstruir el hilo de la

---

<sup>131</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 141. Edición francesa, p. 122.

igualdad/desigualdad desde el estado natural hasta el estado social es una tarea necesaria para la construcción de una nueva sociedad sobre bases legítimas. Por eso no está de más recordar la unidad que subyace a los dos primeros discursos y el Contrato Social: "Este mismo estudio del hombre originario, de sus auténticas necesidades y de los principios fundamentales de sus deberes sigue siendo el único medio adecuado que puede emplearse para vencer ese sinfín de dificultades que se presentan sobre el origen de la desigualdad moral, sobre los verdaderos fundamentos del cuerpo político, sobre los derechos recíprocos de sus miembros y sobre otras mil cuestiones semejantes, tan importantes como mal esclarecidas"<sup>132</sup>.

La operación metodológica de Rousseau respecto al hombre natural tiene dos momentos: el primero es deductivo y el segundo inductivo. En este capítulo sólo estudiaremos el proceso deductivo, utilizado por Rosseau para definir al hombre biológico, que consistirá en descubrir al hombre natural que subsista en todo hombre social. El hombre social será sometido a un proceso lógico de desposesión de todos los atributos sociales. Al final del mismo, hallaremos un constructo: la del hombre del estado de naturaleza. El hallazgo de todas las propiedades sociales que revisten al hombre social constituirán los fundamentos de la crítica ética y política a la sociedad y a la política de su tiempo.

---

<sup>132</sup> Ibidem, p. 145. Edición francesa, p. 126.

La segunda fase, la inductiva, gravitará alrededor de la idea de reconstrucción de un nuevo modelo de individuo (Emilio) y de sociedad (Contrato Social) sobre la base del hombre natural o biológico que previamente se encontró. Dicho de otro modo: luego del estado de naturaleza sobreviene la corrupción moral y política y tras ésta un proceso individual y colectivo de re-naturalización. Como veremos posteriormente, el estado de naturaleza debe ofrecer los ejes articuladores del nuevo proyecto de individuo y de sociedad.

Rousseau investiga al hombre biológico; para eso inicia una operación de desenmascaramiento del hombre social. Le despoja de todos los atributos y propiedades sociales hasta hallar un ser puramente biológico; le desposee de la razón y se encuentra con el instinto; le despoja del lenguaje y se encuentra sólo con un individuo que no necesita comunicarse; le quita las necesidades culturales y sólo encuentra necesidades biológicas (comer, dormir, beber); le priva del contacto con sus semejantes y se topa con un individuo aislado que no se duele de su soledad; le roba la capacidad de soñar y se halla con un individuo sin imaginación; le desposee de la ambición y aparece un individuo pasivo. Al final, sólo descubre hombres iguales entre sí: "El hombre desnudo, despojado de todos los adornos de que lo ha revestido la cultura es el ser biológico. El hombre sería, pues, un animal o casi un animal. La humanidad es una especie. Tal es el punto de

vista zoológico, el cual, bajo cualquier forma que sea, tiende a reducir al hombre a una expresión genérica"<sup>133</sup>. El hombre natural rousseauniano es, pues, el hombre biológico despojado de todas las propiedades adquiridas en el proceso social. Es el hombre sin atributos.

Por otra parte, el descubrimiento de la auténtica naturaleza del hombre es necesario, además, para fundar el derecho natural. En el siglo XVIII existe una compleja polémica sobre la definición del derecho natural. Cada filósofo maneja una idea distinta del derecho natural, que se corresponde con una determinada noción de la naturaleza humana: "Esta ignorancia de la naturaleza del hombre es la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición del derecho natural: Pues la idea del derecho... y más aún la del derecho natural, son evidentemente ideas relativas a la naturaleza del hombre. Así pues, ... es de esta misma naturaleza del hombre, de su constitución y de su estado de donde hay que deducir los principios de dicha ciencia"<sup>134</sup>. Rousseau polemiza con los filósofos que teorizan acerca del derecho natural porque considera que aquellos fundan el derecho natural, no en la auténtica naturaleza humana, sino en principios de utilidad. La ley natural no debe fundarse en normas de utilidad común para que obligue a todos los individuos, es decir, para que

---

<sup>133</sup> GROETHUYSEN, B.: Jean Jacques Rousseau..., p. 36.

<sup>134</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 143. Edición francesa, p. 124.

sea legítima, sino que debe surgir de la propia naturaleza humana. La tarea que se propone Rousseau es la de descubrir dicha ley por lo que arremete contra quienes, a su juicio, construyen una falsa ley natural: "Se empieza por buscar aquellas normas que, en pro de la utilidad común, convendría que los hombres aceptasen de buen grado y conformidad; y luego se da el nombre de ley natural a la compilación de esas normas, sin otra prueba que el bien que se piensa que resultaría de su práctica universal. He ahí una manera bien cómoda de amañar definiciones, por cierto, y de explicar la naturaleza de las cosas mediante conveniencias casi arbitrarias. Pero mientras no conozcamos al hombre natural, en vano es que queramos determinar la ley que le fue dada o la que mejor conviene a su constitución. Lo único que podemos ver clarísimamente con respecto a esta ley es que no sólo, para que sea ley, se requiere que la voluntad del que ha de acatarla pueda someterse a ella con conocimiento, sino que, además, para que sea natural, es preciso que hable directamente con la voz de la naturaleza"<sup>135</sup>.

Los teóricos más relevantes del derecho natural moderno son Hobbes, Locke y Rousseau. El origen de la idea del mismo debe situarse en Hobbes y la culminación en Locke. Los tres filósofos parten de la misma premisa: el derecho del individuo a la autoconservación y, consecuentemente, el derecho de todos a juzgar sobre los medios adecuados para

---

<sup>135</sup> Ibidem, p. 144. Edición francesa, p. 125.

autoconservarse. Pero tras esta premisa común, cada uno de ellos elabora una antropología específica que le separa parcialmente de los otros dos. Ni Hobbes ni Locke creen que la ley natural esté impresa en el corazón del hombre. Al mismo tiempo, Hobbes considera al hombre un animal racional, pero niega la sociabilidad natural. El destino natural del hombre no es la sociedad, pero se dirige a ella movido por el cálculo. Locke, a diferencia de Hobbes, cree que la consecuencia del derecho natural a la conservación es el derecho natural de propiedad. El derecho natural de Rousseau es una modificación sustancial del de Hobbes cuyo concepto clave es la piedad<sup>136</sup>.

El reproche de Rousseau a los teóricos del derecho natural, especialmente a Hobbes, Grocio y Puffendorf, es que ninguno de ellos ha sabido remontarse hasta el verdadero estado de naturaleza, razón por la cual transfieren al estado natural ideas del estado social; trasladan al salvaje comportamientos, valores y hábitos que son propios del hombre social: "Los filósofos que han estudiado los fundamentos de la sociedad han sentido toda la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno ha logrado alcanzarlo... Finalmente, hablando todos sin cesar de necesidad, codicia, opresión, deseos y orgullo, transfieren al estado de naturaleza unas ideas que habían tomado en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y

---

<sup>136</sup> Cfr. STRAUSS, L.: Enciclopedia Internacional, pp. 572-575.

describían al hombre social"<sup>137</sup>.

De acuerdo con Rousseau, para los filósofos ilustrados las facultades humanas no pueden separarse de la historia. Reconocen al individuo una naturaleza constituida según ciertas reglas, le reconocen a veces determinados valores innatos y determinadas cualidades, pero cuando hablan de cómo debe ser dicho individuo le imponen normas del estado social. Todos los filósofos reconocen implícita o explícitamente la perfectibilidad del individuo, pero quieren perfeccionarle según valores sociales. Rousseau, por el contrario, afirma la necesidad de descubrir la naturaleza humana que no ha sido contaminada por la cultura. La naturaleza por sí misma indica al hombre su destino. Lo que el proceso histórico le ha añadido sólo ayuda a desfigurarse la naturaleza humana"<sup>138</sup>.

El hombre natural de Rousseau es, en un primer momento, a-sociable y a-racional. El hombre natural rousseauniano es el ser humano restablecido en sus operaciones más primarias. "Rousseau, al mostrar su hombre natural, les lanza un desafío... Para aprehender a este hombre-en-sí, este hombre-idea en toda su fuerza y en toda su integridad, se le aísla de sus semejantes, se le remonta

---

<sup>137</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 150. Edición francesa, p. 132.

<sup>138</sup> GROETHUYSEN, B.: Jean Jacques Rousseau..., pp. 50.51.



a su condición primitiva..."<sup>139</sup>.

La idea de hombre natural en Rousseau tiene multitud de contenidos; casi todos los conceptos rousseauianos tienen diversos niveles de significación que se mezclan, se unen o se superponen en función de intereses políticos, morales o simplemente, de obsesiones personales. El salvaje de Rousseau es mucho más que una pieza esencial de su discurso político; tan pronto es el recuerdo de la infancia como la expresión de su nostalgia por el pasado; tan pronto expresa la recurrente aspiración a la unidad como una crítica radical a la fragmentación del hombre social; unas veces aparece como aquello que somos en el fondo de nosotros mismos y otras como aquello que debemos ser; tan pronto es condena de la sociedad como nostalgia de lo que nunca existió pero deseó que existiera. El hombre natural rousseauiano oscila entre una hipótesis especulativa y "un sueño en el que se refugia un alma inquieta"<sup>140</sup>. Esta proyección personal de Jean Jacques en su noción de estado de naturaleza y de hombre natural distingue al filósofo ginebrino del resto de los filósofos ilustrados: "El ser imaginario sale entonces de las manos en que le había encerrado la lógica; al contacto de las angustias y de las tribulaciones de Jean Jacques, sus rasgos se animan, reflejan algo del alma humana, de sus sufrimientos, de sus

---

<sup>139</sup> Ibidem, pp. 8-9.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 12.

esperanzas. Y a esto se debe que el hombre natural de Rousseau tenga lo que les falta a otros hombres naturales; tiene una alma. Aunque ocupe su lugar en un sistema es refractario en sí mismo a todo espíritu de sistema, desafía toda definición. Si quisieramos reducirlo a fórmulas, nos quedaríamos sólo con la sombra..."<sup>141</sup>. También Starobinski interpreta en este sentido las nociones de estado de naturaleza y de hombre natural. En efecto, el Segundo Discurso comienza planteando el estado de naturaleza como una hipótesis, pero, a medida que avanza en su descripción, el texto transmite la impresión de que la hipótesis desaparece para dejar lugar a una evocación de un lugar para vivir. La descripción del estado natural parece en algunos momentos la excusa perfecta para que emerja la obsesiva nostalgia rousseauiana<sup>142</sup>.

Llegados a este punto no estará de más preguntarnos qué es el estado de naturaleza y el hombre natural para Rousseau. En primer lugar es, indudablemente, un recurso metodológico útil para conocer los fundamentos de la sociedad humana. En segundo lugar se configura como el instrumento adecuado de impugnación del poder político del momento. En tercer lugar expresa la aspiración más recurrente en Jean Jacques: la idea del hombre no dualizado, no fragmentado, la idea del hombre en sí mismo, en su

---

<sup>141</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>142</sup> Cfr. STAROBINSKI, J.: 'Prólogo' al Discurso sobre el origen..., p. XXIV-XXV.

unicidad. En cuarto lugar, y en consonancia con el punto anterior, representa una crítica del modelo de individuo del Antiguo Régimen que, a su juicio, vive en un permanente estado de representación. En esta dirección, el hombre natural rousseauiano emerge en el contexto de su pensamiento como una denuncia obstinada del parecer, de la máscara, de la apariencia, de las mentiras sociales. En quinto lugar significa la reivindicación del sentimiento como expresión de la propia singularidad frente a una razón concebida como falsa uniformización. En sexto lugar es una evocación del pasado, una nostalgia de lo que pudo haber sido y no fue. En séptimo lugar el estado de naturaleza es la parte más profunda de nosotros mismos: en nuestra propia subjetividad habita la naturaleza como una impronta, como una sensibilidad y casi como un instinto. En octavo lugar, como pone de manifiesto en el Emilio, el hombre natural se encuentra en cada niño: respetando la ley interior del niño, la naturaleza se realiza en él.

## 2. Otras nociones antropológicas acerca del estado de naturaleza

Como decíamos anteriormente, todos los filósofos iusnaturalistas han teorizado sobre el estado de naturaleza y a todos les une el método deductivo a la hora de abordar esta cuestión. Sin embargo, cada filósofo tiene una

antropología determinada que consecuentemente, funciona como un instrumento de legitimación de un modelo político.

En este sentido, Rousseau polemiza frecuentemente con aquellos filósofos que tienen concepciones antropológicas diferentes de la suya. El Segundo Discurso está lleno de referencias polémicas cuyo primer destinatario suele ser Hobbes. El primer reproche que Rousseau lanza a los filósofos "consiste en haber proyectado sobre el 'hombre salvaje' la imagen deformadora del hombre que vive en sociedad o... haber hecho de la sociabilidad y del lenguaje criterios de humanidad y haber fijado, de tal modo, 'límites' a la naturaleza"<sup>143</sup>.

En el contexto de esta crítica general, Rousseau recrimina a Hobbes dos ideas fundamentales de su antropología. La primera es que su estado de naturaleza es un estado de guerra: "Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra de todo hombre contra todo hombre"<sup>144</sup>. Más aún, existe en los hombres una predisposición a la guerra<sup>145</sup>. El segundo reproche a Hobbes

---

<sup>143</sup> DUCHET, M.: Antropología e historia en el siglo de las Luces, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 291.

<sup>144</sup> HOBBS, T.: Leviatán, (Edición: C. Moya y A. Escotado), Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 224.

<sup>145</sup> Cfr. Hobbes, p. 225.

es que éste considera que el estado natural no puede ser un estado de aislamiento porque existen ciertas tendencias hacia la sociabilidad en el hombre natural<sup>146</sup>.

Rousseau no cree que el hombre sea por naturaleza agresivo y malvado: "Pretende Hobbes que el hombre es, por naturaleza, intrépido y no busca otra cosa más que atacar y combatir. Un filósofo ilustre (se refiere a Montesquieu) opina, por el contrario, y Cumberland y Puffendorf lo aseguran también, que no hay otro ser más tímido que el hombre en el estado de naturaleza, que está siempre temblando, y dispuesto a huir al menor ruido que le sobresalta, al menor movimiento que advierte"<sup>147</sup>. A juicio de Rousseau no se puede concluir con Hobbes que el salvaje sea malo por no tener ninguna idea de la virtud. El estado de naturaleza no puede ser un estado de guerra que ponga en peligro la conservación de la especie a no ser que atribuyamos al hombre natural "la necesidad de satisfacer un sinfín de pasiones que son obra de la sociedad y que las leyes han hecho necesarias"<sup>148</sup>. Finalmente, Rousseau acusa a

---

<sup>146</sup> Como ya tuvimos ocasión de exponer, Hobbes considera al hombre natural un animal racional, pero niega su sociabilidad natural. No cree que exista una inclinación innata en el individuo que le conduzca naturalmente a la sociedad, pero sí que los hombres se dirigen siempre a ella movidos por el cálculo. (L. STRAUSS: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Madrid, Aguilar, 1974, pp. 572-575).

<sup>147</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 154. Edición francesa, p. 136.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 170. Edición francesa, p. 153.

Hobbes de no ver "que la misma causa que impide a los salvajes usar de su razón... les impide también abusar de sus facultades..."<sup>149</sup>. Rousseau hace del estado de naturaleza un estado de no violencia y de aislamiento, frente a Hobbes que concibe el estado natural como un estado de guerra y a causa de este hecho, con una clara tendencia hacia la sociabilidad.

Asimismo Buffon, Diderot y Helvecio son objeto de crítica por parte del ginebrino. Estos tres filósofos conciben el estado de naturaleza como un estado próximo a la animalidad en el que los hombres viven en un estado de rebaño como ocurre en ciertas especies -por ejemplo, monos o ciervos-. Rousseau, sin embargo, aún reconociendo el parentesco entre el animal humano y otras especies, sostiene que el hombre se distingue de todos los demás en que no vive naturalmente en manada<sup>150</sup>. El retrato del hombre salvaje dibujado por Rousseau se opone por completo al de Buffon y Diderot en cuanto que el salvaje que imagina Jean Jacques no tiene ninguna necesidad de sus semejantes.

Rousseau se muestra de acuerdo con Buffon respecto a la idea de que el hombre es el animal más ventajosamente organizado; sin embargo, esta idea le sirve para "mostrar que, gracias a esta superioridad natural, no está de ninguna

---

<sup>149</sup> Ibidem, p. 171. Edición francesa, p. 154.

<sup>150</sup> cfr. DUCHET, M.: Antropología e historia..., p. 285.

manera obligado, para asegurarse su subsistencia, a asociarse con un semejante"<sup>151</sup>. Esta comparación que lleva a cabo Rousseau entre las especies animales y la especie humana le sirve para oponer mejor el hombre al resto de las especies. El salvaje rousseauiano se encuentra bajo el signo de la libertad y no bajo el de la necesidad. Esta distinción es la que le sirve a Rousseau para apartarse de los filósofos que consideraban al salvaje como un ser próximo al animal. Es importante señalar que uno de los aspectos más significativos de la concepción antropológica rousseauiana consiste en que, en su modelo, el hombre natural no es definido como un animal racional sino aracional. En este aspecto, Rousseau cuestiona la concepción tradicional que considera al individuo humano un animal racional. La racionalidad del hombre del estado de naturaleza emerge cuando comienza a funcionar en éste otro atributo: la perfectibilidad. Las ideas de Buffon sobre la debilidad del hombre primitivo que se encuentra abandonado a sus propias fuerzas es refutada por Rousseau en el Segundo Discurso con el argumento de la autosuficiencia: mientras que cada especie sólo tiene su instinto, el salvaje se apropia de todos<sup>152</sup>.

La antropología de muchos filósofos ilustrados se articulaba sobre la idea de la sociabilidad natural como

---

<sup>151</sup> Ibidem, p. 285.

<sup>152</sup> cfr. DUCHET, p. 286.

expresión de un instinto superior del animal humano. Rousseau, por el contrario, se separa de Buffon y Diderot cuando define al hombre por su calidad de agente libre, y no por esa facultad razonable ni por ese orden de conocimientos y de ideas particulares que emanarían de su dignidad y constituirían a la especie humana de la que hablaba Diderot. El salvaje rousseauiano no posee las propiedades que le atribuye al hombre Diderot. Sólo posee la facultad de perfeccionarse, facultad que le convierte en un agente libre y le excluye del reino de la necesidad. El hombre natural, como señala Derathé<sup>153</sup>, tiene en potencia todas las facultades que se derivan de la perfectibilidad. Existe una estrecha relación causal entre la noción de perfectibilidad y la de hombre social, en la medida en que la perfectibilidad, como pone de manifiesto Strauss, significa sobre todo maleabilidad, plasticidad. El hombre natural rousseauiano puede proyectarse socialmente como lo desee en función de su propia voluntad. El estado social actualiza sus facultades: "Para que la perfectibilidad deje de ser una facultad virtual, para que el hombre comience a usar el entendimiento y adquiriera algunas 'luces' es preciso que una serie de acontecimientos le arranque insensiblemente a este puro sentimiento de la existencia, a este reposo 'narcisista', que constituye la dicha del hombre salvaje y parecen alejar de él, para siempre jamás, 'la tentación y los medios para dejar de serlo'. Mientras que el hombre de

---

<sup>153</sup> DERATHE, R.: "L'homme selon Rousseau", en Pensée de Rousseau., pp. 112-13.



Buffon está inmerso en la historia desde el origen de los tiempos, el hombre de Rousseau es, primero, un ser sin historia, hombre entre los animales y no entre los hombres, para sí y no para otro, sin conciencia y sin memoria. El estado de naturaleza excluye lo accidental, lo histórico...<sup>154</sup>.

### 3. El estado de naturaleza

#### 3.1. La igualdad natural

El estado de naturaleza en Rousseau se desarrolla en un proceso que parece ser muy largo, incluso podría decirse que en una duración casi indefinida. Existen dos obras del filósofo ginebrino en las que aparece desarrollada esta hipótesis especulativa. Primero en el Segundo Discurso, en sus dos partes, y en segundo lugar en el Ensayo sobre el origen de las lenguas. En ambos escritos se habla del origen de los tiempos y del inicio de nuestra especie. Sin embargo, hay que señalar que el Ensayo... no sólo es posterior cronológicamente al Segundo Discurso sino que, además se exponen en él aspectos del estado de naturaleza distintos de los que aparecen en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. A juicio

---

<sup>154</sup> DUCHET, M.: Antropología e historia..., p. 288.

de Michèle Duchet en la primera parte del Segundo Discurso se relata el puro estado de naturaleza y en la segunda se habla del estado pre-social y el surgimiento de la propiedad privada, mientras que en el Ensayo sobre el origen de las lenguas se estudia el origen de las instituciones humanas, fundamentalmente el lenguaje y la escritura.

Si en el inicio de este capítulo señalábamos la necesidad de precisar los diferentes 'significados del concepto de naturaleza, ahora debemos realizar otra distinción metodológica en lo que se refiere a este concepto. Señala Michèle Duchet<sup>155</sup> a este respecto la necesidad de distinguir entre el 'estado de pura naturaleza' y el 'estado de naturaleza' al objeto de entender uno de los usos del adjetivo 'natural'. Pero no es solamente Duchet quien subraya esta diferencia que se escapa a muchos estudiosos de Rousseau: también Moller Okin destaca esta fase primera del estado de naturaleza que tan necesaria es para la investigación que estamos realizando.

Comencemos por la definición que hace Rousseau del salvaje que habita en el estado de pura naturaleza "... el hombre salvaje, errante por los bosques, sin industria, sin habla, sin domicilio, sin guerra, sin relaciones, sin necesidad alguna de sus semejantes, sin el menor deseo por lo demás de hacerles daño, quizá incluso sin reconocer

---

<sup>155</sup> DUCHET, M.: Antropología e historia..., p. 297.

nunca a ninguno de ellos individualmente, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propios de dicho estado, no sentía más que sus auténticas necesidades, no miraba más que lo que le interesaba ver y su inteligencia no hacía más progresos que su vanidad"<sup>156</sup>.

El hombre natural rousseauiano que habita en el estado de pura naturaleza vive, pues, en una situación de absoluto aislamiento. No posee aún ningún elemento de sociabilidad<sup>157</sup>. Su comportamiento está dirigido por el instinto<sup>158</sup>. La satisfacción de sus auténticas necesidades<sup>159</sup> constituye la materia de sus instintos: "... considerándole, en una palabra, tal como debió de salir de las manos de la naturaleza, veo un animal menos fuerte que unos, menos ágil que otros, pero, mirándole bien, el más ventajosamente organizado de todos. Lo veo saciando su hambre debajo de una

---

<sup>156</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 176-177. Edición francesa, 159-160.

<sup>157</sup> Cfr. Discurso sobre el origen..., p. 169. Edición francesa, 152.

<sup>158</sup> Cfr. Discurso sobre el origen..., p. 170. Edición francesa, 153.

<sup>159</sup> Rousseau es un eslabón más de una larga cadena de filósofos que han escrito sobre la distinción entre auténticas-y falsas necesidades del individuo. Desde los cínicos hasta Agnes Heller, pasando por el mismo Rousseau, Freud o Marcuse, cada uno de ellos ha matizado este problema con los instrumentos teóricos propios de su momento histórico, pero todos expresan el malestar que produce la cultura. Uno de los elementos centrales de impugnación de la idea de progreso por parte de Rousseau es, precisamente, el de las falsas necesidades del hombre social frente a las auténticas del hombre natural.

encina, apagando su sed en el primer arroyo, disponiendo su lecho al pie del mismo árbol que le proporcionó su yantar: He ahí sus necesidades satisfechas"<sup>160</sup>. El salvaje vive entregado al sentimiento de su existencia actual, sin proyectos ni ideas de futuro<sup>161</sup>. No es ni bueno ni malo porque no puede serlo. Su estado de aislamiento le impide mantener relaciones con los otros salvajes. En la medida en que no existen relaciones con los otros, no puede hablarse de moralidad. Por tanto, estos conceptos no pueden ser aplicados al hombre natural. Incluso, aunque en un momento determinado mantenga una relación agresiva con otro salvaje, la violencia desatada no tiene consecuencias que vayan más allá de dicho acto: "... como miraban en las violencias que podían sufrir un mal fácil de reparar y no una injuria que hubiera que castigar, y como no pensaban siquiera en la venganza a no ser quizá de una forma maquinal e inmediata, igual que muerde el perro la piedra que le tiran, raramente hubiesen tenido sus disputas consecuencias sangrientas..."<sup>162</sup>. Además, posee un sentimiento natural, la piedad, a la que ya nos hemos referido, que corrige en cada individuo el amor a sí mismo, contribuyendo a la conservación de la especie. La piedad es la que hace acudir al salvaje instintivamente en auxilio de aquellos a quienes

---

<sup>160</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., pp. 152-153. Edición francesa, pp. 134-135.

<sup>161</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 161. Edición francesa, p. 144.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 174. Edición francesa, p. 157.

ve sufrir<sup>163</sup>. Entre los salvajes ni siquiera hay lucha por la conquista de la mujer: "De los combates de ciertos animales por la posesión de las hembras no se puede, por tanto, concluir que lo mismo le sucedería al hombre en el estado de naturaleza"<sup>164</sup>. Al hombre salvaje "cualquier mujer le parece buena"<sup>165</sup>.

Así, puede decirse que en el estado de pura naturaleza no existen instituciones de ninguna clase. Polemizando con Locke, que creía que la familia era una institución natural, Rousseau le reprocha que traslade a ese estado ideas adquiridas en la sociedad: "Podría yo decir, como tantos otros, que las lenguas se originaron con el trato doméstico de los padres, las madres y los hijos; pero además de que esto no resolvería en absoluto las objeciones, sería incurrir en el mismo error de quienes al razonar sobre el estado de naturaleza trasladan a ésta las ideas adquiridas en la sociedad, ven siempre a la familia reunida en una misma habitación, manteniendo sus miembros entre sí una unión tan íntima y tan permanente como entre nosotros, donde tantos intereses comunes les reúnen; cuando en aquel estado primitivo, al no tener ni casas ni cabañas, ni propiedad de ningún género, cada cual se albergaba a la buena ventura, y a menudo para una sólo noche; varones y

---

<sup>163</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 173. Edición francesa, p. 156.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 176. Edición francesa, p. 159.

<sup>165</sup> Ibidem, p. 175. Edición francesa, p. 158.

hembras uníanse fortuitamente, según lo deparase la ocasión o el deseo..."<sup>166</sup>. Ni la familia, ni la propiedad, ni el lenguaje, ni la escritura pueden existir en un estado de total aislamiento. Un individuo aislado, autosuficiente y entregado exclusivamente al sentimiento de su propia existencia, en el que coexisten armoniosamente necesidades y satisfacciones de las mismas, es un hombre sin pasiones. La ausencia de pasiones y de relaciones con los otros impiden la emergencia de cualquier tipo de moralidad que no sea la moralidad natural basada en el derecho de autoconservación y en la piedad. Por tanto, la autosuficiencia es, quizá, el rasgo más acusado del hombre natural rousseauiano. No hay en él ningún deseo que le sea imposible de satisfacer. El deseo del salvaje siempre tiene como correlato la satisfacción. Vive en sí mismo, sin las dualidades propias de la vida social. La inmediatez excluye la noción de tiempo y el presente la idea de futuro.

La uniformidad en la vida natural conlleva la inexistencia de cualquier tipo de desigualdad que no sea física. La dicotomía fuerza/debilidad física es la que señala las diferencias entre los salvajes. La desigualdad, en fin, "no se nota apenas en el estado de naturaleza"<sup>167</sup>. En efecto, como podremos observar en el siguiente capítulo, la fuerza carece de legitimidad para Rousseau; en ningún caso,

---

<sup>166</sup> Ibidem, p. 164. Edición francesa, pp. 146-147.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 179. Edición francesa, p. 162.

en principio, (después veremos la excepción), puede constituirse en fundamento del derecho.

Por otra parte, la vida del hombre natural discurre en medio de la abundancia. En el estado natural rousseauniano no cabe la idea de la lucha tenaz y desmedida por la satisfacción de las necesidades. Todo se le ofrece al salvaje fácilmente. No tiene que luchar sino tomar. No existen obstáculos o esfuerzos que vayan más allá de estirar la mano o inclinarse para coger comida o dormir. En este estado está excluida la escasez: "La tierra, abandonada a su fertilidad natural y poblada de selvas inmensas que jamás mutiló el hacha, ofrece por doquiera provisión y cobijo a los animales de toda especie"<sup>168</sup>. Concluyamos, pues, la descripción del estado de pura naturaleza con un fragmento del Segundo Discurso en el que Rousseau expresa la forma de vida del hombre natural: "El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado, el de su conservación. Los productos de la tierra le proporcionaban todos los recursos necesarios, y el instinto le movió a utilizarlos. El hambre y otros apetitos le hacían experimentar alternativamente diversas maneras de existir, entre las cuales hubo una que le invitaba a perpetuar su especie; y esta inclinación ciega, desprovista de todo sentimiento del corazón, daba lugar a un acto puramente animal. Satisfecha la necesidad, los dos sexos no volvían

---

<sup>168</sup> Ibidem, p. 153. Edición francesa, p. 135.

ya a reconocerse, y el hijo mismo no era nada para la madre tan pronto como podía pasarse sin ella. Tal fue la condición del hombre en sus orígenes; tal fue la vida de un animal limitado al principio a las puras sensaciones y que se aprovechaba apenas de los dones que la naturaleza le ofrecía, lejos de pensar en arrancarle cosa alguna; pero muy pronto se presentaron dificultades, y hubo que aprender a vencerlas"<sup>169</sup>.

En el estado de pura naturaleza no aparecen entre los miembros de la especie humana más elementos de desigualdad que los que se refieren a la fuerza. El sexo no constituye un factor de desigualdad en este estadio del estado natural. Rousseau señala que las mujeres tienen una propiedad añadida, la procreación, respecto a los varones, pero dicha especificidad no se configura como un hecho que produzca desigualdad. Incluso apunta que las hembras de la especie humana tienen más facilidades en el proceso de alimentación del hijo que las de otras especies: "Y aún observo, con respecto a la infancia, que por llevar la madre a su hijo a todas partes consigo, tiene mucha más facilidad para alimentarlo que las hembras de otros varios animales, los cuales se ven obligados a ir y venir sin tregua con mucha fatiga, por un lado en busca de su pasto y por el otro a dar de comer o amamantar a sus pequeños"<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> Ibidem, pp. 180-181. Edición francesa, pp. 164-165.

<sup>170</sup> Ibidem, p. 155. Edición francesa, p. 137.



El rasgo predominante en el estado de pura naturaleza es el de la uniformidad y la igualdad. Las diferencias existentes se derivan en mayor medida de la fuerza que del sexo. Rousseau no constata diferencia entre la naturaleza femenina y la masculina más allá del hecho biológico de la procreación. Tampoco atribuye Rousseau a las mujeres instinto maternal. Ni siquiera aparecen las mujeres en este estadio como objeto de lucha entre los varones. Susan Moller Okin también opina que en este primer momento del estado de naturaleza el sexo no constituye un factor de desigualdad: "... considerando que la mujer natural y aislada es considerada capaz de alimentarse a sí misma y a sus crías mientras que el hombre sólo tiene que cuidarse de sí mismo, sería difícil de sostener que ella es distinta de un varón"<sup>171</sup>. El hecho clave del estado de pura naturaleza, en relación a la investigación que estamos llevando a cabo, es que entre varones y mujeres existe una diferencia biológica que en ningún caso se traduzca en diferencia social ni política porque la propia definición de este estado impide dicho paso.

En lo relativo a la familia, hay que señalar que Rousseau niega explícitamente su existencia en el estado de pura naturaleza. A este respecto, polemiza con Locke

---

<sup>171</sup> MOLLER OKIN, S.: Women in Western Political Thought, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p.111. Traducción: María Luisa Femenías.

cuando este último sostiene el origen natural de la familia. La respuesta de Rousseau es que si los individuos se encuentran aislados, si no se conocen entre sí y, por tanto, no puede surgir afecto entre ellos ¿cómo podrían continuar juntos un hombre y una mujer por un largo periodo de tiempo?: "Satisfecho el apetito, el hombre no tiene ya necesidad de tal mujer, ni la mujer de tal hombre. Este no se preocupa lo mínimo de las consecuencias de su acción, de las que tal vez no tiene siquiera la menor idea. Uno se va por un lado y otro por otro y no parece verosímil que al cabo de nueve meses se acuerden de haberse conocido..."<sup>172</sup>.

Sin embargo, habría que hacer una observación crítica a la descripción del estado de pura naturaleza de Rousseau. Aunque efectivamente no puedan señalarse juicios sexistas por parte de nuestro filósofo en este estadio, aunque reconozca explícitamente 'grandes dosis' de igualdad natural no sólo entre los varones y las mujeres sino también entre todos los componentes de la especie humana, Rousseau aborda el relato desde la asunción acrítica del sistema de género-sexo<sup>173</sup>. Este hecho, que aquí es un dato apenas perceptible,

---

<sup>172</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 251. Edición francesa, p. 217.

<sup>173</sup> "Para la teoría feminista el sistema género-sexo es el modelo esencial, que no contingente, en que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive experimentalmente. Entiendo por sistema de 'género-sexo' la constitución simbólica e interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos". (Benhabib, S.: "El otro generalizado y el otro concreto...", p. 125).

nos preparará el terreno para las fases siguientes del estado de naturaleza. La crítica radical de Rousseau a las instituciones y a determinadas formas de socialización, como tendremos ocasión de ver a continuación, no se extiende a la noción de género.

En esta dirección, habría que criticar a Rousseau en lo concerniente al estado de pura naturaleza que, a pesar de señalar la escasa diferencia entre varones y mujeres, esa diferencia se configura desde la idea de que las mujeres y los varones constituyen géneros sociales. En este sentido, Rousseau comete el mismo error que reprocha a los filósofos de su época: trasladar ideas del estado social al natural. No habla de sexos, sino de géneros. Los varones hablan en posición de sujetos, mientras que las mujeres salvajes aparecen como lo otro. La descripción del hombre natural se refiere siempre al varón. Las salvajes son definidas sistemáticamente respecto a los varones o respecto a las hembras de otras especies. El esfuerzo del ginebrino por relatar el inicio del estado de naturaleza a salvo de cualquier conquista social no puede evitar transmitirnos que ese estadio está descrito desde una mirada androcéntrica.

### 3.2 La era patriarcal

En la segunda parte del Discurso sobre el origen de

la desigualdad entre los hombres continúa la descripción del estado de naturaleza, una vez que ha finalizado el estado de pura naturaleza. Se describe en esta parte del Segundo Discurso lo que Michèle Duchet denomina "las posiciones intermedias"<sup>174</sup>. Mientras que en el estado de pura naturaleza "el tiempo se prolonga en una duración que no parece que había de terminar jamás, los puntos de referencia temporales se multiplican en la segunda parte: a la plenitud de la dicha primitiva se opone una historia humana invadida por el acontecimiento"<sup>175</sup>.

No se puede comenzar la descripción de este segundo momento del estado de naturaleza sin señalar la importancia decisiva de la 'perfectibilidad' en la transición entre los dos momentos. En el mismo sentido, también hay que destacar la influencia determinante de las circunstancias exteriores en este proceso. Perfectibilidad o, en otras palabras, libertad, y circunstancias externas se erigen en causas principales de la entrada de los individuos en la historia. En efecto, "esta facultad suplementaria es lo que hace posible todos los desarrollos superiores pero, al mismo tiempo, subordina los progresos del espíritu a circunstancias exteriores que bien podrían no haberse presentado. El juego de las necesidades y de las pasiones

---

<sup>174</sup> DUCHET, M.: Antropología e historia... p. 281.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 282.

no basta para arrancar al hombre a su estado de inercia feliz"<sup>176</sup>.

Primero, descubriremos los hechos que caracterizan este momento del estado de naturaleza y posteriormente, tomando como base el Ensayo... señalaremos las circunstancias que transformaron al hombre natural en un hombre sociable e histórico.

El estado de pura naturaleza tiene un final concreto: la desaparición del aislamiento como forma de vida de los salvajes y el inicio de formas elementales de cooperación: "Instruido por la experiencia de que el amor al bienestar es el único móvil de las acciones humanas, se halló en condiciones de disfrutar las raras ocasiones en que el interés común debía hacerle contar con la ayuda de sus semejantes y aquellas otras más raras todavía en que la competencia debía hacerle desconfiar de ellos"<sup>177</sup>. Pero la cooperación significa formas de relacionarse y las relaciones humanas, si no están absolutamente reguladas, degeneran en relaciones de competencia.

El hombre primitivo va perdiendo el mundo de la pura sensibilidad de una forma progresiva e irreversible. Los

---

<sup>176</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>177</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 182. Edición francesa, p. 166.

obstáculos naturales a los que se enfrenta el individuo activan su perfectibilidad: el trabajo y la reflexión son sus frutos más notables. Este enfrentamiento entre hombre y naturaleza origina, por una parte el progreso técnico y, por otra el progreso intelectual y moral. La separación entre hombre y naturaleza se va agrandando y la causa de tal distancia es el artificio<sup>178</sup>. Su propia descripción del estado de naturaleza va perfilando la crítica moral a la noción de progreso. El artificio, que primero se interpone entre el hombre y la naturaleza, posteriormente fagocita lenta e irremisiblemente al individuo hasta hacer de él mismo también un artificio y un medio.

Este estadio se caracteriza, sobre todo, por dos hechos: en primer lugar, por la aparición de formas de organización social y, en segundo lugar, por una mayor complejidad psicológica de los individuos. El fin de la asociabilidad y el comienzo de la cooperación para resolver problemas concretos de subsistencia no fueron hechos aislados, sino que se integraron en un proceso dinámico que generó formas cada vez más sofisticadas de organización social: "Aquellos primeros progresos pusieron finalmente al hombre en disposición de efectuar otros más rápidos. Cuanto más se ilustraba el entendimiento más se perfeccionaba la industria ... Fue la época de una primera revolución que tuvo por efecto la instauración y la diferenciación de las

---

<sup>178</sup> Cfr. STAROBINSKI, J.: La transparencia y el..., pp. 39-41.

familias, y que introdujo cierta especie de propiedad, de donde acaso se originaron ya bastantes querellas y combates"<sup>179</sup>.

En efecto, en esta época no sólo surge la familia como organización social sino que también se inicia la diferenciación en la manera de vivir de los sexos: "Cada familia vino a ser una pequeña sociedad tanto más unida cuanto que el afecto recíproco y la libertad eran sus únicos lazos; y fue entonces cuando se estableció la primera diferencia en la manera de vivir de los sexos, que hasta ese momento sólo habían tenido una"<sup>180</sup>. Dicha diferenciación entre la manera de vivir de los hombres y las mujeres naturales se expresa a través de la división sexual del trabajo: "las mujeres hiciéronse más sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común"<sup>181</sup>. El hecho de vivir en una misma habitación común maridos y mujeres, padres e hijos "dió origen a los más tiernos sentimientos que se conocen entre los hombres: El amor conyugal y el amor paternal"<sup>182</sup>. El asentamiento de las familias engendra relaciones entre ellas y consecuentemente entre jóvenes de

---

<sup>179</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen, p. 183. Edición francesa, p. 167.

<sup>180</sup> Ibidem, p. 184. Edición francesa, p. 168.

<sup>181</sup> Ibidem, p. 184. Edición francesa, p. 168.

<sup>182</sup> Ibidem, p. 184. Edición francesa, p. 168.

ambos sexos de familias vecinas. La costumbre hace el resto: "Un sentimiento tierno y dulce se insinua en el alma, y a la menor oposición tórname en un furor impetuoso: Con el amor se despiertan los celos; triunfa la discordia y la más dulce de las pasiones obtiene sacrificios de sangre humana"<sup>183</sup>. Todavía estamos en ese momento primero de la socialización en que ésta aún no es abiertamente perniciosa. Las emergentes formas de socialización no han opuesto en exceso el hombre a la naturaleza ni al hombre respecto de sí mismo.

La diferenciación en la manera de vivir de los sexos, el establecimiento de la familia y de la división sexual del trabajo, el surgimiento del amor conyugal, paternal y filial, de los celos y de la discordia subsiguiente constituyen pasos muy importantes en el proceso de socialización de la especie. En cualquier caso, estas formas de socialización se han generado como respuesta a la aparición de factores externos; hay que señalar que, si estos elementos externos no hubiesen surgido a través de procesos azarosos, estas instituciones no existirían. Rousseau es muy explícito en esto: el rumbo que ha tomado la especie es producto del azar. Si otros hubiesen sido los obstáculos que se hubiesen presentado a los individuos y otra la respuesta de éstos, la dirección tomada por la especie humana hubiese sido otra. Este dato es tanto más

---

<sup>183</sup> Ibidem, p. 185. Edición francesa, p. 169.



importante cuanto que pone de manifiesto la enorme maleabilidad y plasticidad del ser humano para Rousseau. Como hemos dicho anteriormente, la clave de dicha plasticidad se encuentra en la perfectibilidad. La asunción de este carácter azaroso no se impide, por su parte, condenar el camino seguido por los hombres. Rousseau propugna otra forma de socialización diferente a la realizada. Puesto que la perfectibilidad conduce a la socialización, habría sido deseable que ésta se hubiera producido sin violentar a la naturaleza. Aquí debe situarse la acusación del ginebrino: estas instituciones que, debido a su escaso desarrollo, aún no han violentado a la naturaleza, están en vías de hacerlo. Poner esto de manifiesto es, presuntamente, uno de los objetivos de su relato del estado de naturaleza.

El establecimiento de las relaciones de cooperación y su consiguiente resultado: la dependencia- no tiene más objeto que servir a la realización de trabajos concretos necesarios para la subsistencia. Inicialmente, la cooperación acaba la finalizar el trabajo emprendido. Pero los participantes en estos trabajos se dan cuenta de los beneficios que les reporta dicha cooperación, por lo que la prolongan hasta convertirla en una forma definitiva de organización social: "Pero desde el momento en que un hombre hubo menester la ayuda de otro, no bien se dieron cuenta de que era provechoso que uno sólo tuviera provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, hizose necesario el trabajo y los inmensos bosques se

transformaron en rientes campiñas que hubo que regar con el sudor de los hombres y en las que pronto se vió a la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses"<sup>184</sup>.

El surgimiento de todas las instituciones domestica al género humano, extiende las relaciones y estrecha los lazos entre los hombres<sup>185</sup>. La configuración de esta nueva forma de vida tuvo como consecuencia la aparición del tiempo libre. La cooperación entre los hombres para la conquista de la comida y el vestido, con el consiguiente ahorro de tiempo se tradujo en ocio. Pero nunca pudo imaginarse el hombre natural que ese tiempo libre se constituiría poco a poco en fuente de sus desdichas: "En este nuevo estado, con una vida sencilla y solitaria, necesidades muy limitadas y los instrumentos que habían inventado para satisfacerlas, gozaban los hombres de un ocio extraordinario, y lo empleaban en procurarse diversas clases de comodidades desconocidas para sus padres. Este fue el primer yugo que se impusieron sin pensarlo, y la primera fuente de males que prepararon a sus descendientes"<sup>186</sup>.

Tan vastos progresos transforman psicológicamente al hombre natural. Su entendimiento y sus sentimientos se vuelven más complejos. Las necesidades aumentan y los medios

---

<sup>184</sup> Ibidem, p. 187. Edición francesa, p. 171.

<sup>185</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 185. Edición francesa, p. 169.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 184. Edición francesa, p. 168.

para satisfacerlas también. Así se inicia una lucha entre el hombre y el medio que lo transforma en la dirección de la superioridad respecto al resto de los animales. El entendimiento y la imaginación pasan a ser elementos constitutivos de su nueva conciencia. De esta manera, el hombre se separa y se distancia de la naturaleza. La semilla del mal ya está plantada. Con todo, aún faltará tiempo para que germine. La historia acaba de comenzar: "Pero es preciso señalar que una vez implantada la sociedad y ya establecidas las relaciones entre los hombres exigían en ellos unas cualidades distintas de las que tenían por su constitución primitiva; que como empezara a introducirse la moralidad en las acciones humanas, y antes de que las leyes existiesen fuera cada cual único juez y vindicador de las ofensas recibidas, la bondad conveniente en el puro estado de naturaleza no era ya la que convenía a la sociedad naciente; que era preciso que los castigos se hiciesen más severos a medida que las ocasiones de ofender se hacían más frecuentes, y que el terror de las venganzas era el llamado a suplir al freno de la ley. Así, aunque los hombres se hubieran vuelto menos sufridos, y la piedad natural hubiera experimentado ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, mantenido en un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió de ser la época más feliz y la más duradera. Cuanto mejor se mira, más claro resulta que aquel estado era el menos propicio a las revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió de

salir de él por causa de algún funesto azar que, para bien de todos, jamás debiera haber sobrevenido. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él, que tal estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie"<sup>187</sup>.

Las características más notables de esta fase del estado de naturaleza son la instauración de la familia y la implantación de ciertas formas de desigualdad social. Rousseau, sin embargo, no hace resaltar el elemento principal de la desigualdad que comienza a emerger en este 'momento' del estado de naturaleza. En efecto, Rousseau hace surgir una familia cuya columna vertebral es la división sexual del trabajo. También aquí se le puede reprochar el haber trasladado una institución básica de la sociedad (la familia patriarcal nuclear) alejado de naturaleza y haber instituido como natural una forma específica de desigualdad: la sexual.

Si las instituciones o las formas de socialización significan la primera introducción del mal por no ser propias del estado de pura naturaleza, no podemos dejar de

---

<sup>187</sup> *Ibidem*, pp. 186-187. Edición francesa, pp. 170-171.

preguntarnos el por qué de la complacencia de Rousseau con una institución -la familia- fundada sobre la sujeción de las mujeres.

En el Ensayo sobre..., Rousseau habla de las causas por las cuales la especie humana ha llegado a ese tipo de estado pre-social que califica como la edad de oro de la humanidad. Ese justo medio en el que el hombre ha salido del estado de naturaleza pero aún no ha llegado al estado de guerra que dará origen a un pacto ilegítimo. Rousseau se pregunta por el origen de la sociabilidad, tras haber asegurado que ésta no es algo innato al hombre natural o, mejor dicho, al hombre que vive en el estado de pura naturaleza. El filósofo ginebrino fija el origen de la sociabilidad en circunstancias exteriores. A pesar de que su teoría de la naturaleza humana deja entrever que la sociabilidad se origina a partir de la perfectibilidad, él, de una forma sistemática, establece sus causas en la necesidad, necesidad originada por motivos climáticos, geográficos, etc. En efecto, el rigor de las estaciones climáticas fuerza a los hombres a abastecerse para el invierno y este hecho los empuja a unirse<sup>188</sup>. En los países fríos, el fuego, necesario para cocer la carne y calentarse deviene centro de reunión; en los países cálidos las fuentes y los ríos-son otros tantos puntos de reunión, sobre todo en el caso de los bárbaros, que viven de sus rebaños y

---

<sup>188</sup> ROUSSEAU, J.J.: Ensayo sobre el origen de las lenguas, Madrid, Akal, 1980, p. 71.

necesitan de abrevaderos comunes; en los países áridos se impone la cooperación para cavar pozos y trazar canales para abrevar el ganado ...<sup>189</sup>. Estas necesidades, cree Rousseau, están en el origen de las sociedades y de las lenguas. Pero estos hechos no acabaron ahí sino que trajeron consigo otros: "Allí se formaron los primeros lazos de las familias; allí fueron las primeras citas de los dos sexos. Las muchachas venían a buscar agua para los quehaceres domésticos, los jóvenes venían a abrevar sus rebaños. Allí los ojos, acostumbrados a los mismos objetos desde la infancia, comenzaron a ver otros más dulcemente. El corazón se conmovió ante aquellos nuevos objetos, un atractivo desconocido lo hizo menos salvaje, sintió el placer de no estar solo ... En esta edad feliz ... Bajo viejos robles vencedores de los años, una ardiente juventud olvidaba gradualmente su ferocidad, se familiarizan poco a poco unos con otros ... Allí se hicieron las primeras fiestas, los pies saltaban de alegría ... Allí estuvo, en fin, la verdadera cuna de los pueblos, y del puro cristal de las fontanas salieron los primeros juegos del amor"<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>190</sup> Ibidem, pp. 75-76.

### 3.3 Quiebras lógicas: El otro estado de naturaleza e la desigualdad invisible

Estudiar profundamente la génesis de la familia en el estado pre-social es muy importante a fin de localizar esas quiebras de las que hablamos en la introducción de este capítulo. En el comienzo de este estado no existían relaciones de preferencia ni de amor entre los sexos. El instinto y el hábito constituían la materia de las relaciones: "Cada familia se bastaba a sí misma y se perpetuaba sólo por su sangre. Los hijos nacidos de los primeros padres crecían juntos y hallaban poco a poco las maneras de explicarse entre ellos; los sexos se distinguían con la edad, la inclinación natural bastaba para unirlos, el instinto ocupaba el lugar de la pasión, el hábito ocupaba el de la preferencia, se convertían en maridos y mujeres sin haber dejado de ser hermano y hermana"<sup>191</sup>. La familia en el estado de naturaleza se organiza espontáneamente por razones de supervivencia; surge espontáneamente, pero no es una institución natural.

Tampoco la diferenciación entre los sexos, el amor en sus diferentes expresiones -conyugal, paternal y filial- y los celos son sentimientos naturales. La génesis de estos sentimientos se produce al mismo tiempo que la familia.

---

<sup>191</sup> ROUSSEAU, J.J.: Ensayo sobre el origen..., p. 77.

Existe cierta confusión cronológica sobre la aparición de los primeros sentimientos. Pero lo que, sin duda, es evidente es que el marco de desarrollo de aquellos es la familia. En cualquier caso, el aspecto más importante de esta cuestión es dilucidar si la familia es o no una institución natural. Respecto a la génesis de la familia existen en Rousseau dos posiciones teóricas distintas. En el Contrato Social dice que: "La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia"<sup>192</sup>. Por el contrario, en el Segundo Discurso se observa que la familia surge espontáneamente en la era patriarcal del estado de naturaleza, pero no puede decirse, siguiendo el sistema de argumentación de Rousseau, que sea natural. En la polémica que mantiene con Locke, Rousseau postula explícitamente el origen convencional de la familia. En cualquier caso, esta confusión de Rousseau sobre el origen natural o convencional de la familia pone de manifiesto la dificultad de encontrar una explicación convincente acerca de cómo se lleva a cabo la transformación de la vida natural animal a la vida social humana, al tiempo que deja claro que el comienzo de la vida social se inicia con la familia patriarcal<sup>193</sup>: "Toda la cuestión de si la familia patriarcal es natural o convencional es, por tanto, de importancia crítica para el tratamiento que Rousseau hace de la mujer"<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social, en Escritos de combate, p. 402. Edición francesa, p. 352.

<sup>193</sup> Cfr. PATEMAN, C.: The sexual contract, p. 97.

<sup>194</sup> MOLLER OKIN, S.: Women in Western..., p.120.



La familia a pesar de no ser una forma de relación natural (ninguna forma de relación duradera puede serlo siguiendo el razonamiento del Segundo Discurso), articula lo que podríamos denominar el estado pre-social. Todos los sentimientos que aparecen en un primer momento convergen en la familia de una u otra forma. La familia aparece, sin duda, como el primer elemento potente de socialización. La clave de la confusión de Rousseau acerca del origen de la familia puede resolverse si llegamos a la conclusión de que el problema no es tanto la socialización como la mala socialización. En este sentido, originalmente la familia es un instrumento de la buena socialización. Debido a este núcleo "espontáneo" surgen los sentimientos de amor y afecto. Asimismo en el marco de esta institución aparecen los géneros masculino y femenino como construcciones sociales. Y finalmente, en el seno de esta forma de convivencia emerge la división sexual del trabajo: "las mujeres hicieronse más sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común"<sup>195</sup>. La familia, pues, genera nuevas formas de relación social pero, al mismo tiempo, acaba con otras formas primitivas y naturales como el incesto. La prohibición del incesto es una norma tan poco natural como la familia pero, sin embargo, igual de necesaria. A pesar de ser el tabú del incesto una creación

---

<sup>195</sup> ROUSSEAU, J.J. Discurso sobre el origen, p. 184.

social, "la ley que lo prohíbe no es menos sagrada por ser institución humana"<sup>196</sup>. Ninguna de las dos instituciones son naturales pero la legitimidad de su existencia histórica está fuera de duda para Rousseau. La actitud ante la prohibición del incesto y la complacencia en la existencia de la familia pone de manifiesto lo paradójico de la argumentación de Rousseau. Ninguna de las dos instituciones son naturales, pero ambas son necesarias. La paradoja surge porque la concepción del estado de naturaleza está pensada desde su modelo de sociedad. Finalmente, la valoración de los hechos del estado natural no depende tanto de sus principios teóricos como de las necesidades de su estado social.

La familia es, pues, la condición de posibilidad de la existencia de los géneros, del amor, de los celos y de la división sexual del trabajo. No deja de sorprendernos la sensibilidad de Rousseau para detectar cualquier rasgo de desigualdad y el hecho de que considere obvia la desigualdad entre los sexos. La división del trabajo entre hombres y mujeres -las mujeres cuidarán la choza y los hijos y los varones se ocuparán de la subsistencia familiar-, junto a la institucionalización de la paternidad confiere a la familia un carácter claramente patriarcal, al tiempo que sienta las bases de la asignación a las mujeres de un papel subordinado respecto de los varones. El desarrollo

---

<sup>196</sup> ROUSSEAU, J.J.: Ensayo sobre el origen..., p. 77.

dialéctico de la razón y de las formas de socialización es simultáneo a la creación y el desarrollo de la diferencia sexual; diferencia que lleva irremisiblemente a la mujer a una situación de dependencia del varón<sup>197</sup>.

En el tránsito entre el estado de pura naturaleza y el estado pre-social es donde se perciben las primeras quiebras lógicas en el pensamiento rousseauniano. La primera quiebra aparece cuando Rousseau, quien sostiene que 'lo natural' es el criterio adecuado de legitimación, considera la familia como natural, siendo sin embargo convencional: está rompiendo su primer principio metodológico. En segundo lugar, dado que considera la igualdad como el elemento esencial del estado de naturaleza, quiebra su segundo principio al dar por sentado la subordinación de la mujer en el seno de la familia patriarcal. En tercer lugar, se produce otra quiebra en la noción de derecho natural al considerar natural la sujeción de la mujer y, en consonancia con este supuesto, establecer dos códigos de moralidad distintos. En último lugar, la quiebra más profunda se produce cuando esta sujeción se produce al parecer sin el consentimiento de las mujeres.

El carácter patriarcal del estado pre-social no es, por otra parte, una observación exclusiva del feminismo teórico. También Starobinski establece una cronología del

---

<sup>197</sup> Cfr. PATEMAN, C.: The contract..., P. 97.

estado de naturaleza denominando a esta época "era patriarcal"<sup>198</sup>. El mismo Rousseau, al afirmar que la familia no es una institución natural, dice que: "La edad patriarcal que nosotros conocemos (se refiere al estado al que hacemos mención) está muy lejos de la primera edad"<sup>199</sup>.

Las quiebras lógicas tienen unas raíces muy profundas en el pensamiento de Rousseau. Como hemos apuntado en el capítulo anterior, la genealogía del mal es muy compleja en el sistema de pensamiento del ginebrino. En esta dirección, la construcción de dicha genealogía debe realizarse a la luz de todos sus textos porque, de otro modo, corremos el peligro de estar en un proceso permanente de rectificación y reconstrucción.

En el pensamiento de Rousseau está presente un problema importante: la especie humana está condenada a la sociabilidad y, al mismo tiempo, la sociabilidad es la primera fuente de mal. Razones personales y teóricas confluyen en este problema. La elección de la soledad en tantos momentos de su vida quizá explique en una pequeña parte esta cuestión. La idea de 'el otro' como fuente de distorsión es un dato recurrente en su obra. Sin embargo, por ser irreversible e inevitable este hecho, traslada la solución al problema de la sociabilidad como mal a otros

---

<sup>198</sup> STAROBINSKI, J.: 'Prólogo' al Discurso sobre el origen... p. XL.

<sup>199</sup> ROUSSEAU, J.J.: Ensayo sobre el origen... p. 65.

espacios: la política y la educación. Puesto que la sociabilidad es inevitable y su progreso ha producido todos los males existentes, corriamos la dirección de la socialización. Los instrumentos adecuados a este respecto serán la política y la educación, y su objetivo más claro la reconstrucción de un sujeto (varón) responsable de su destino histórico: "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"<sup>200</sup>.

La sociabilidad como génesis del mal es una explicación recurrente en el Engayo . . . . La sociabilidad es el elemento responsable de los males que asolan al hombre social. Sin embargo, habría que hacer a este respecto el mismo análisis que hacíamos respecto a la razón. El problema no pertenecía tanto a la razón en sí misma como a su uso social. De la misma forma, la solución al problema de la

---

<sup>200</sup> Ibidem, p. 69.

sociabilidad, dado su carácter inevitable, - puesto que no podemos suprimirla-, debe consistir en cambiar su dirección, es decir, en reconstruir no sólo al individuo sino también sus formas y modos de relación con los otros. El problema de la familia es, pues, el siguiente: en la medida en que su origen no es natural, constituye uno de los eslabones en la larga cadena del mal; pero al mismo tiempo, puede constituirse en un elemento positivo de socialización si se la usa adecuadamente: en este sentido se configuraría como una de las formas de neutralizar el mal. Esto tal vez explique la paradójica explicación de Rousseau acerca de esta institución. Pero, al mismo tiempo, debemos reflexionar acerca del mal que debe neutralizar la familia.

En cualquier caso, parecen incomprensibles, a primera vista, las rupturas que hemos señalado más arriba. Parecen incomprensibles los lapsus o los olvidos metodológicos que le llevan a realizar una selección bastarda en el enjuiciamiento de las instituciones sociales. Preguntarnos qué operación selectiva realiza para valorar negativamente la propiedad, el comercio, el arte, las ciencias o el lujo y, por el contrario, complacerse en la existencia de la familia patriarcal es imprescindible en nuestra investigación.

En mi opinión, estas fisuras lógicas que rompen la coherencia de sus principios metodológicos y éticos deben ser interpretadas a la luz de una concepción total y

unitaria, más aún, orgánica de su pensamiento. La selección intencionada que realiza Rousseau a la hora de enjuiciar las instituciones sociales, cuyo resultado más visible es la exclusión de la familia patriarcal de su crítica, sirve a dos finalidades: en primer lugar, su concepción de la familia, como veremos posteriormente, será el instrumento adecuado de la sujeción de la mujer; en la familia patriarcal, se le asignará a la mujer exclusivamente la tarea de la reproducción. Todas las vías de acceso al exterior, a lo público, se le cerrarán. El mal que es la mujer, como veremos, (su propio cuerpo es subversivo) se contendrá y neutralizará a través de los estrechos márgenes de esta institución. En segundo lugar, la familia se configurará como un elemento imprescindible en el modelo de sociedad diseñado en el Contrato Social.

Estas reflexiones nos conducirán a mostrar la existencia de dos estados de naturaleza en Rousseau. Esta distinción metodológica es tanto más relevante cuanto que debe ayudarnos a descubrir las conexiones que existen entre los diversos estadios del estado de naturaleza y la estructura del sistema social. Las formas en que están tramadas las conexiones entre el estado natural y el social nos señalarán asimismo cuáles son las vías de legitimación.

La noción de estado de naturaleza es muy relevante en la medida en que los elementos que lo conforman sirven de puntos de referencia en la formación del estado social.

En este sentido, debemos señalar, como veremos más adelante, que las grandes aportaciones del modelo político rousseauiano hacen referencia al rechazo inequívoco de toda sujeción y al establecimiento de criterios de legitimidad como fundamento de su sistema político. Ahora veremos las formas en que se realiza la legitimación. Rousseau establece dos condiciones para que un poder político pueda considerarse legítimo. La primera de ellas es el consentimiento de cada uno de los individuos que formarán parte de esa sociedad; y la segunda, que la ley del estado social hable con la voz de la naturaleza<sup>201</sup>.

Esto significa que la legitimidad del estado social debe hundir sus raíces en el estado natural y que las características del estado de pura naturaleza deben ser, en cierto modo, convenientemente traspasadas al estado social. En el siguiente capítulo lo veremos con más extensión. Pero ahora debemos poner de manifiesto la relación entre la autosuficiencia e independencia del hombre natural y la autonomía y libertad del hombre social por una parte, y la igualdad natural imperante entre los salvajes y la igualdad convencional del hombre social por otra. Es decir, el estado de naturaleza y el estado social son las dos caras de la misma moneda, y la legitimidad del segundo arranca del isomorfismo con el primero. Los elementos constitutivos fundamentales del hombre natural deben

---

<sup>201</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 144. Edición francesa, p. 125.



reproducirse en el hombre social.

Esta reflexión tiene por objeto mostrar que el estado de pura naturaleza es el referente del sujeto político del Contrato Social, mientras que el estado pre-social (desde la era patriarcal hasta el fin del estado de naturaleza) es el referente de la mujer de la sociedad derivada del Contrato Social. Si avanzamos en el desarrollo del estado de naturaleza y nos situamos en el estado pre-social, es decir, en esa edad de oro en la que los hombres seguían siendo libres mientras que se había iniciado la dependencia de las mujeres en la familia, con la división sexual del trabajo, y saltamos al modelo de mujer natural que describe Rousseau en el Emilio, es decir, a Sofía, nos encontramos con que ésta tiene todas las características de la mujer del estado pre-social. La mujer del estado pre-social ha sido introducida ya de una forma absolutamente natural en un espacio cerrado y privado. Su inserción en la privacidad (ocuparse de la choza y cuidar de los hijos) prefigura a una Sofía cuya finalidad es casarse y cuidar de su casa y de su familia.

Si el estado de naturaleza nos habla de la naturaleza de los individuos, que después han de ser proyectados socialmente, no queda ninguna duda de que en Rousseau existen dos estados de naturaleza. El primer estado de naturaleza -el estado de pura naturaleza- contiene los elementos que articularán el espacio público del estado

social y cuyo sujeto es el varón. A continuación, podemos observar un segundo estado de naturaleza -el estado pre-social- que articula el espacio privado del estado social cuyo ocupante es la mujer. A mi juicio, puede hablarse de dos estados de naturaleza, en la medida en que en cada uno de ellos se construye una naturaleza (la masculina en uno y la femenina en el otro) que debe servir de referente respectivo de los dos espacios del estado social: el público y el privado.

La existencia de dos estados de naturaleza es explicada por Starobinski en el 'Prólogo' al Segundo Discurso. Sin embargo, lo que no dice Starobinski es que el primero sirve de referente al varón como sujeto político del estado social y el segundo a la mujer como representante de la privacidad de dicha sociedad. Si partimos de la existencia de relaciones entre el estado de naturaleza y el estado social, de igual manera debemos buscar en el estado de naturaleza los elementos explicativos de la composición del estado social en lo que se refiere a los géneros. El estado de naturaleza no explica sólo la construcción del sujeto político varón sino también la de un modelo de mujer condenada a la privacidad.

Esta explicación no implica de ninguna manera que Rousseau propugne en ningún momento la vuelta al estado natural, pero sí parece que busca en el estado de naturaleza los fundamentos de la sociedad civil. Esos fundamentos son:

autonomía e igualdad para los varones y sujeción para las mujeres. Estas dos caras de la sociedad civil, a mi juicio, tienen sus raíces últimas en el estado de pura naturaleza y en el pre-social, respectivamente.

La mujer -dependiente y subordinada- está definida, como señala Moller Okin, desde el estado pre-social mientras que el varón -libre e igual- está definido desde el estado de pura naturaleza. Cada sexo posee una naturaleza específica, surgida en diferentes momentos del estado de naturaleza (con las contradicciones lógicas que hemos señalado) y cada naturaleza sirve de soporte respectivo a los dos espacios que forman el modelo político anhelado por Rousseau.

En este punto debemos reflexionar sobre la sujeción de las mujeres en el estado pre-social. La historia de esta sujeción, tal y como es relatada por Rousseau, parece que se ha realizado sin oposición de las propias mujeres. El ginebrino, obviamente, no puede decir si ha existido o no violencia contra las mujeres, porque para eso habría tenido que reconocer previamente la existencia de la sujeción. En cualquier caso, lo que sí podemos afirmar es que a medida que transcurren las fases del estado de naturaleza van estrechándose las parcelas de autonomía de las mujeres, hasta perder, incluso, la capacidad de firmar el contrato. El proceso de individuación que culmina con la firma del pacto social sólo incluye a los varones. Pateman lanza al

respecto una hipótesis: el contrato social está precedido por un contrato sexual que consagraría la sujeción de las mujeres respecto de los varones. Este pacto sexual se habría desarrollado de la misma forma que el pacto original rousseauiano. El pacto original de Rousseau establece una sociedad de amos y esclavos, en la que el fuerte en razón de sus intereses vence (guerra) y convence (derecho) al débil. Sin embargo, el convencimiento tiene una contrapartida que consiste en que el fuerte proporcionará subsistencia y protección al débil. Este contrato originario que Rousseau califica de inicuo es el modelo del contrato sexual.

Las mujeres asimismo serían vencidas y convencidas para pactar su sujeción al varón a cambio de la subsistencia y de la protección. Este es el contenido del contrato sexual. No obstante, debemos hacer algunas reflexiones en este sentido: ¿Por qué la crítica de Rousseau al pacto original no se extiende a este pacto de características tan similares? Si Rousseau no creía legítimo que un individuo, se supone que varón, pactase la propiedad de su propio cuerpo, es decir, si para Rousseau la idea de propiedad no puede extenderse a la persona ¿por qué en su hipótesis de estado de naturaleza la mujer aparece ya pactada? Quizá una de las respuestas deba buscarse en la dedicatoria a la república de Ginebra que precede al Segundo Discurso, donde dice explícitamente que un individuo puede ser inferior a otro si esa subordinación se hace por propia

voluntad<sup>202</sup>. La respuesta podría estar aquí si tenemos en cuenta que el contrato sexual se proyecta en el estado social a través del contrato de matrimonio y, como ya sabemos, Rousseau fue el introductor de la idea de consentimiento (también de la mujer) en el matrimonio a través del amor.

Debemos añadir dos observaciones más: en primer lugar, el contrato sexual separa a la mujer de la pura naturaleza, pero su incorporación a la sociedad no es la suficiente como para llegar a ser un individuo. En cualquier caso, esta hipótesis debe ser relacionada con la hipótesis de los dos estados de naturaleza, en tanto que la naturaleza masculina del estado de pura naturaleza funda el espacio público del estado social y la naturaleza femenina del estado pre-social funda el espacio privado. En segundo lugar, el contrato original genera un derecho político que Rousseau invalida debido a su propia génesis -un individuo no puede pactar su propia esclavitud-, mientras que el contrato sexual da origen al derecho patriarcal que Rousseau no sólo no cuestiona sino que, por el contrario, traslada al estado social con la excusa de su supuesto origen natural.

---

<sup>202</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 136. Edición francesa, p. 118.

### 3.4 La desigualdad visible

Tras "el establecimiento y la distinción de las 'familias' (que) caracteriza a la época de la primera revolución"<sup>203</sup>, comienza un nuevo 'momento' cuyas invenciones más relevantes son la metalurgia y la agricultura. Esta segunda revolución rompe el estado de equilibrio y de autosuficiencia de la sociedad natural: Las necesidades aumentan, el entendimiento humano se hace paulatinamente más complejo, las posibilidades de elegir se multiplican, el amor de sí se transforma en amor propio<sup>204</sup>, las relaciones se extienden e intensifican ... El paso de la economía de subsistencia a la economía de producción significa la pérdida definitiva de la unidad del hombre natural. Según Starobinski, esta pérdida de la integridad del ser lanza al hombre natural a la posesión de cosas como compensación por la pérdida de la unidad original: "Pero esta compensación no restablece el equilibrio; lo compromete aún más"<sup>205</sup>. El deseo de dominar y poseer, que sólo finalizará con el contrato original, es la contrapartida a esa pérdida de la unidad que ha originado la contrastación con el otro.

---

<sup>203</sup> DUCHET, M.: Antropología e historia..., p. 309.

<sup>204</sup> El amor de sí, que no es otra cosa más que el principio de autoconservación, se transforma en amor propio merced al proceso de socialización constituyéndose en el germen del egoísmo y de la competencia entre los individuos.

<sup>205</sup> STAROBINSKI, J.: 'Prólogo' al Discurso sobre el origen..., p. XXXIX.

Con la agricultura aparece la división del trabajo y con ésta última aparece la propiedad: "Desde que hicieron falta hombres para fundir y forjar el hierro, fueron menester otros que alimentasen a los primeros. Cuanto más se multiplicó el número de artesanos, menos brazos hubo dedicados a suministrar la común subsistencia (...). Del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto, y una vez reconocida la propiedad, surgieron las primeras normas de justicia ... el reparto de las tierras había creado una nueva especie de derecho; es decir, el derecho de propiedad diferente del que resulta de la ley natural"<sup>206</sup>.

La propiedad, pues, es la consecuencia lógica de la invención de la agricultura y el inicio de los males que asolarán a partir de entonces al género humano. "El primero a quien, 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"<sup>207</sup>. Esta desdichada institución que es la propiedad privada y las subsiguientes normas de justicia legitimadoras de la propiedad se constituirán en el verdadero fundamento del orden social.

Esta segunda revolución y tercera etapa en el estado

---

<sup>206</sup> ROUSSEAU, J.J.; Discurso sobre el origen..., p. 189. Edición francesa, pp. 173-174.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 180. Edición francesa, p. 164.

de naturaleza consagra el derecho de propiedad e inaugura una modalidad de desigualdad, la económica, que pone fin definitivo al estado pre-social. La mala socialización ha concluído y el camino hacia la guerra hobbesiana está abierto: el hombre ya está definitivamente desnaturalizado. La guerra no hará otra cosa más que exasperar la desnaturalización del individuo.

### 3.5 El estado de guerra

El establecimiento de la propiedad, "compañía inseparable de la desigualdad incipiente"<sup>208</sup> introdujo la competencia, la oposición de intereses y el deseo de lucro. El placer de dominar que experimentan los ricos sólo les conduce a sojuzgar y avasallar a sus vecinos<sup>209</sup>. En este momento de desarrollo del estado de naturaleza se produce en un encadenamiento causal la quiebra definitiva de la igualdad y la expansión del desorden: "Las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres y las pasiones desenfrenadas de todos ahogaron la piedad natural y la voz todavía débil de la justicia, e hicieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados. Entre el derecho del más

---

<sup>208</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 191. Edición francesa, p. 175.

<sup>209</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 191. Edición francesa, p. 175.



fuerte y el del primer ocupante cerníase un conflicto perpetuo que solo en combates y en homicidios se resolvía. La sociedad naciente dió paso al más horrible estado de guerra: Envilecido y desolado el género humano, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a las desdichadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando nada más que para vergüenza suya por el abuso de las facultades que le honran, se puso él mismo al borde de su ruina<sup>210</sup>. El primitivo sentimiento de autoconservación (amor de sí) se ve sustituido por sentimientos de dominio y de poder. La piedad queda ahogada y el hombre natural definitivamente sepultado.

La expansión ilimitada del desorden conduce a los individuos (varones) a la guerra. El estado de guerra se produce cuando un grupo de individuos se proclaman propietarios del suelo sin estar sancionada por el derecho tal propiedad<sup>211</sup>. La guerra que dibuja Rousseau es, pues, resultado de una usurpación económica.

Sin embargo, el estado de guerra y la destrucción del

---

<sup>210</sup> Ibidem, p. 192. Edición francesa, p. 176.

<sup>211</sup> STAROBINSKI, J.: 'Prólogo' al Discurso sobre el origen..., p. XL.

derecho natural<sup>212</sup> no favorecía a nadie y en menor medida al rico, el cual, "apremiado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana: El de emplear en su favor las fuerzas mismas de los que le atacaban, trocar en defensores a sus adversarios, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como al derecho natural le era contrario"<sup>213</sup>.

En efecto, en este punto sitúa Rousseau el origen de la creación del contrato y del derecho. Sin embargo, este pacto instituye básicamente la desigualdad, a pesar de ofrecer la apariencia de ser un contrato libremente firmado. Como señala Starobinski<sup>214</sup>, este pacto hace posible que la usurpación económica se convierta en poder político. Este pacto inicuo tiene la apariencia de ser fruto de la voluntades libres, pero esconde individuos que se han vendido a sí mismos: consagra la esclavitud: "Todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad (...). Tal fue o debió ser, el origen de la sociedad y de

---

<sup>212</sup> El derecho natural de Rousseau, como el de todos los iusnaturalistas, reposa sobre la idea de estado de naturaleza. Pero el aspecto más relevante de la noción de derecho natural rousseauiano radica en la idea de piedad, en tanto sentimiento natural moderador el amor de sí. En definitiva, la piedad, en tanto 'nosotros', frente al amor de sí, en tanto 'yo', es la que articula la noción rousseauiana de derecho natural.

<sup>213</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 193. Edición francesa, p. 177.

<sup>214</sup> STAROBINSKI, J.: 'Prólogo' al Discurso sobre el origen..., p. XLV.

las leyes, que pusieron nuevas trabas al débil y dieron nuevas fuerzas al rico, destruyeron para siempre la libertad natural, establecieron definitivamente la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron un derecho irrevocable de una hábil usurpación y en provecho de unos cuantos ambiciosos sometieron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria"<sup>215</sup>.

El contrato, inicialmente, se traducía en unas cuantas convenciones generales que cada individuo se comprometía a cumplir, pero los desórdenes y las múltiples formas de eludir las convenciones hicieron que se confiara a "particulares el peligroso depósito de la autoridad pública y se asignase a magistrados la misión de hacer cumplir las deliberaciones del pueblo"<sup>216</sup>. Pero, como el contrato es insuficiente para contener los múltiples desórdenes derivados de una institucionalización del poder abiertamente ilegítima, es necesario reforzar su poder con la creación de otras instituciones.

La desigualdad que se inicia en el estado pre-social es un proceso creciente cuyo progreso atraviesa distintas fases: la primera de ellas es la instauración de la ley y el derecho de propiedad; la segunda es la instauración de la magistratura; y la tercera y última es la transformación

---

<sup>215</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., pp. 193-194. Edición francesa, pp. 177-178.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 195. Edición francesa, p. 180.

del poder legítimo en poder arbitrario: "de suerte que la condición de rico y de pobre fue autorizada por la primera época, la de poderoso y débil por la segunda, y la tercera autorizó la de amo y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término al que vienen a parar finalmente todos los demás, hasta que nuevas revoluciones disuelven totalmente el gobierno o lo aproximan a la institución legítima"<sup>217</sup>. Este proceso de degradación y corrupción que se inicia en el estado pre-social se constituye en modelo de todos los procesos políticos que no están fundados en un contrato libremente pactado por todos los individuos.

La respuesta inicial del pueblo a este estado de cosas es la preferencia del orden a la violencia: "el pueblo, acostumbrado ya a la dependencia, al descanso y a las comodidades de la vida, e incapaz ya de romper sus cadenas, consintió que se aumentara su servidumbre para consolidar su tranquilidad ..."<sup>218</sup>. Sin embargo, la servidumbre de los súbditos sometidos al imperio del más fuerte induce al pueblo a un nuevo estado de naturaleza, esta vez por exceso de corrupción: "Llegamos aquí al último límite de la desigualdad y al punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido. Aquí todos los individuos vuelven a ser iguales puesto que no son nada y cómo los-súbditos no tienen ya otra ley que la voluntad

---

<sup>217</sup> Ibidem, p.203. Edición francesa, p. 187.

<sup>218</sup> Ibidem, p. 203. Edición francesa, p. 187.

del amo, ni el amo otra norma que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia desvanecense de nuevo. Todo retorna en este punto a la sólo ley del más fuerte, y por consiguiente, a un nuevo estado de naturaleza que difiere de aquel por el que comenzamos en que uno era el estado natural en su pureza, mientras que este último es el fruto de un exceso de corrupción"<sup>219</sup>. La rebelión, pues, es a juicio de Rousseau, la respuesta de todos los individuos esclavizados. Dicha rebelión debe poner al descubierto la impostura de los poderosos. Por otra parte, la ruptura de un contrato ilegítimo abre la posibilidad de un nuevo pacto que Rousseau teorizará en el Contrato Social. En este texto, el ginebrino fijará las condiciones necesarias de un pacto legítimo.

Pero debemos ahora hacer otra reflexión: la no participación de las mujeres en la guerra no sólo refuerza su situación de reclusión en el ámbito privado sino que consagra definitivamente su exclusión de la categoría de sujeto político, en la medida en que este hecho las aparta definitivamente del pacto. En el contrato legítimo no sólo pactarán los varones su propia libertad y su autonomía sino que, además, las mujeres serán uno de los objetos del pacto. El núcleo esencial del patriarcado ya está, por fin, configurado.

---

<sup>219</sup> Ibidem, p. 207. Edición francesa, p. 191.

#### 4. La noción de estado de naturaleza en Poullain de la Barre

La relevancia de Poullain de la Barre se extiende más allá de su potente crítica al prejuicio o de su defensa de la igualdad sexual. Señala Christiene Fauré que la principal aportación filosófica de Poullain se sitúa en el campo del derecho natural<sup>220</sup>. En efecto, Poullain es, sin duda, uno de los teóricos del iusnaturalismo.

Poullain, al igual que todos los filósofos iusnaturalistas, construye desde un punto de vista conjetural un estado de naturaleza que muestra evidentes analogías con el estado natural rousseauniano. No en vano existen datos que inducen a pensar que Rousseau había leído a Poullain<sup>221</sup>. El estado de naturaleza de nuestro filósofo está habitado por individuos naturalmente buenos. La bondad natural, la inocencia y el buen sentido -'bon sens'- son los rasgos articuladores del hombre y de la mujer<sup>222</sup> naturales de Poullain: "Dans le premier age du monde, dont il nous reste

---

<sup>220</sup> FAURE, Ch.: "Poullain de la Barre, sociologue et libre penseur", Revue de philosophie 1 (Paris), 1985, p. 45.

<sup>221</sup> La posible influencia de Poullain sobre Rousseau es subrayada por Daniel Armogathe y por Geneviève Fraisse. Esta última señala la posibilidad de que los libros de Poullain llegasen a conocimiento de Rousseau a través de Madame Dupin, en cuya casa trabajó Rousseau.

<sup>222</sup> Poullain pone al individuo del estado de naturaleza en boca de una mujer, la 'bonne sauvage', por poseer por excelencia el 'bon sens'.

encore quelque ombre dans les amours innocens de bergers et des bergeres et dans les plaisirs de la vie rustique, quand elle n'est point troublée par la crainte des puissances ne des ennemies, tous les hommes estoient egaux, justes et sinceres, n'ayant pour regle et pour loix que la bon sens"<sup>223</sup>.

La igualdad original es uno de los rasgos definitorios del estado natural. De la misma forma que en Rousseau las únicas diferencias existentes entre los individuos se refieren a la fuerza. La igualdad entre los sexos es total. La única diferencia "comienza y cesa con la fecundidad"<sup>224</sup>. La reproducción constituye el punto de inflexión más alto en la diferencia entre los sexos, pero en ningún momento dicha diferencia se traduce en dependencia, porque la dependencia "étant un rapport purement corporel et civil, elle ne doit estre considérée que comme un effet du hazard, de la violence, ou de la coutume"<sup>225</sup>. La misma razón que impide que exista dependencia en el estado de naturaleza impide la existencia de la división sexual del trabajo. Los trabajos se reparten entre los salvajes de una forma aleatoria en lo que se refiere al sexo: "les hommes et les femmes qui estoient alors simples

---

<sup>223</sup> DE LA BARRE, P.: De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes, Paris, Jean du Puis, 1675, pp. 323-324.

<sup>224</sup> BADINTER, E.: "Ne portons pas trop loin la différence des sexes", *Revue de philosophie...*, p. 14.

<sup>225</sup> DE LA BARRE, P.: De l'égalité des deux sexes: discours physique et moral..., p. 54.

e innocents s'employent également à la culture de la terre ou à la chasse comme font encore les sauvages. L'homme alloit de son côté et la femme alloit du sien; celui que apportait davantage estoit aussi le plus estimé"<sup>226</sup>.

Para Poullain, la desigualdad no se inicia a causa de la reproducción sino de la extensión de la familia. Da la impresión de que la familia (siempre que se entienda por ésta el padre, la madre y los hijos), es decir, la familia nuclear, es para Poullain es de origen natural. La introducción de nuevos miembros en la familia primitiva es lo que provoca la dependencia de las mujeres: "la dépendence s'étendit, et devint ainsi plus sensible. On vid la maitresse se soumettre à son mary, les fils honorer le pere, celui-cy commander à ses enfants"<sup>227</sup>.

La extensión de la familia está, pues, en el origen de la división sexual y funcional del trabajo. Las mujeres cuidan de la casa y de su familia y los varones se ocupan de la subsistencia familiar. Los hijos, por su parte, deben reproducir las tareas de los padres y las hijas las de las madres. Al mismo tiempo, todo este proceso se ve acompañado de la interiorización de las nuevas normas y costumbres por parte de todos.

---

<sup>226</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>227</sup> Ibidem, p. 22.



En cualquier caso, la extensión de la familia pone fin al estado de naturaleza. El estado natural de Poullain culmina asimismo con la guerra. Sin embargo, las causas de la guerra, aunque ligadas a la propiedad, tienen otro escenario distinto al de Rousseau. La guerra comienza dentro de la propia familia, al rebelarse los hijos pequeños contra la propiedad y autoridad del primogenito. La desposesión de la propiedad de los hermanos de los primogenitos hace que aquellos se unan entre sí. En este punto comienza la guerra<sup>228</sup>.

Pero, ¿cuál es la situación de las mujeres en la guerra? Para Poullain, la guerra es el inicio de la verdadera sujeción de las mujeres, en la medida en que éstas ya aparecen como parte del botín. En la guerra no sólo se roban bienes sino también mujeres. Pero cuando las mujeres son conquistadas como parte del botín, -dado que la guerra consagra la fuerza como valor- ya son contempladas por los usurpadores como inferiores a los hombres a causa de las funciones -funciones que requerían menos fuerza- que desempeñaban en el interior de la familia.

A juicio de Poullain, una de las claves de la desigualdad sexual se encuentra en la no participación de las mujeres en la guerra<sup>229</sup>. La guerra consolidó la sujeción

---

<sup>228</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>229</sup> En este punto cabe destacar la influencia de Poullain en Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir.

de las mujeres al desempeñar el papel de conquistadas en lugar del de conquistadoras. Poullain cree que el asentamiento de las mujeres en la familia ha sido el que la ha separado de las guerras (y viceversa).

A causa de la guerra, se formaron los primeros estados de los que las mujeres quedaron excluidas, debido a su ausencia de la misma. A partir de entonces, en opinión de Poullain, el desarrollo de la historia no ha significado otra cosa más que el agravamiento de su dependencia y sujeción.

El estado de naturaleza de Poullain no tiene, desde luego, el mismo grado de elaboración teórica que tiene el de Rousseau, como tampoco su calidad literaria. Sin embargo, desarrolla otros aspectos relevantes que Rousseau oculta. Si la hipótesis del estado de naturaleza sirve para establecer criterios de racionalidad y, por tanto, de legitimidad, no queda ninguna duda que la potencia de irrationalizar poderes y desigualdad es mayor en Poullain que en Rousseau. En lo que respecta a nuestra investigación, el aspecto que nos interesa subrayar de su hipótesis del estado de naturaleza es que la existencia social de la desigualdad entre los sexos al no tener un origen natural, es decir, al carecer de base racional, carece de legitimidad.

**CAPITULO III**

## DEMOCRACIA Y PATRIARCADO

En la obra de Rousseau existen dos tipos fundamentales de escritos: los críticos y los normativos. Los primeros, entre los que se encuentran el Primer Discurso y el Segundo discurso, contienen críticas a distintos ámbitos y espacios de la sociedad y los segundos, entre los que se encuentran el Contrato Social, el Emilio y otros textos de carácter político, son estrictamente normativos. Esta distinción es probablemente la que ha llevado a diversos estudiosos del ginebrino a hablar de dos Rousseau, el bueno y el malo. Sin embargo, a nuestro juicio, su obra debe ser pensada de nuevo desde una perspectiva unitaria, lo cual, obviamente, no impide que entre estas dos clases de textos exista cierta tensión.

Diversos autores, entre ellos Cotta, Cassirer o Derathé, han estudiado su pensamiento atribuyendo a la política un espacio central y fundamental, de forma tal que el resto de su obra deba ser leído desde sus escritos políticos. Desde esta lectura, la política constituiría la

respuesta a los múltiples problemas que plantea en los escritos morales, al tiempo que haría posible una lectura unitaria de su obra y evitaría dividir la obra del filósofo en dos tipos de escritos inconexos entre sí. El mismo Rousseau es explícito a este respecto: "ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucune des deux"<sup>230</sup>.

La política, a mi juicio, debe ser contemplada como uno de los dos instrumentos necesarios (el otro es la educación), para conseguir la re-naturalización de la sociedad. En este sentido, a través de la política puede conseguirse la unidad social, y, a través de una pedagogía adecuada, puede lograrse la unidad individual.

Sus escritos políticos, especialmente el Contrato Social, tampoco pueden ser desligados de sus primeros textos, especialmente del Segundo Discurso; ambos se insertan en el modelo dicotómico del iusnaturalismo. La noción de estado de naturaleza y la de contrato social son nociones que van unidas; ambas constituyen el haz y el envés del mismo problema o, en otros términos, una plantea el problema y la otra da la solución a dicho problema.

El modelo político contractualista que se inicia en el siglo XVII y que se perfila en varias direcciones en el

---

<sup>230</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 524.

siglo XVIII surge de un doble movimiento: como negación del pensamiento político medieval y, al mismo tiempo, como producto de la reflexión filosófica política de los siglos precedentes, especialmente de Duns Escoto y Occam.

Este modelo político surge, como surgen todos los nuevos modelos políticos, como respuesta a una crisis de legitimación política. Sin embargo, la hipótesis que aquí se maneja es que el surgimiento de este nuevo esquema político no emerge únicamente como respuesta a una crisis de legitimación política sino también a una crisis de legitimación política patriarcal. La hipótesis sería que las transformaciones políticas que necesita el nuevo orden político implican también una transformación profunda del patriarcado. El problema se centra, pues, en el establecimiento de nuevos fundamentos políticos de legitimación y en la reconstrucción de un nuevo sujeto político. No obstante, hay que señalar que tanto en la teoría política medieval, como en casi toda la teoría política contractualista el sujeto político es un varón, pero con sistemas políticos de legitimación en su base sensiblemente distintos.

En principio, el sujeto político de la teoría política medieval es un varón padre de familia mientras que el sujeto político del contractualismo es todo individuo varón, independientemente de que éste sea padre de familia

o no lo sea. Sin embargo, el propio contractualismo, a partir de la idea de que todos los individuos son iguales por naturaleza, está estableciendo nuevas premisas para la construcción de un nuevo sujeto político. La polémica que mantienen Locke y Rousseau con Filmer muestra que el problema que se discute no es sólo el de una crisis política de legitimación sino que en dicha crisis también está contenida, de una forma subyacente, una crisis de legitimación patriarcal.

Cualquier reajuste social o político, en este caso la construcción de un modelo político desde un nuevo pacto social, implica necesariamente, como señala Celia Amorós, una nueva reordenación y recodificación del espacio de las mujeres. En Rousseau podemos encontrar ambas cosas: por una parte, la elaboración de un modelo político y, por otra, una nueva conceptualización de la mujer en sintonía con la especificidad de su propio pacto social patriarcal.

Si en el capítulo anterior, -'El estado de naturaleza y el surgimiento de las desigualdades'-, hablábamos de la noción de estado de naturaleza como una hipótesis o como un postulado teórico, en este capítulo que trata fundamentalmente de la noción de contrato social en Rousseau, también debemos comenzar con la misma precisión metodológica. La idea de contrato social opera como un postulado teórico en casi todos los contractualistas, y en Rousseau, que es un clásico entre ellos, también aparece a

título de tal. Como señala Javier Muguerza, ambos conceptos, el de estado de naturaleza y el de contrato social, no son más que suposiciones o hipótesis<sup>231</sup>. Cuando Rousseau investiga el origen del contrato no confunde el problema histórico del origen del Estado con el problema ético de su posible legitimación. Respecto al primer problema carece de respuesta pero concentra todo su arsenal teórico para resolver el segundo<sup>232</sup>. Poco importa, parece decir Rousseau, si existió o no existió el estado de naturaleza y poco importa también la historicidad del contrato social. Lo verdaderamente importante es como debe constituirse el Estado. El problema fundamental de la filosofía política rousseauiana se resuelve en el campo del deber ser, es decir en el espacio normativo. A este respecto Charles Eisenman, para mostrar que el Contrato Social es un texto normativo, señala el título completo del libro: El Contrato Social o Principios de Derecho Político<sup>233</sup>.

El contrato social, como apunta Carole Pateman, no es un acontecimiento de carácter histórico sino una ficción política. A finales del Siglo XVIII se produce una polémica acerca de si el contrato social es una hipótesis especulativa o una realidad histórica: "Le débat est donc

---

<sup>231</sup> MUGUERZA, J.: Desde la perplejidad, Madrid, FCE, 1990 p 264

<sup>232</sup> Ibidem, p 264

<sup>233</sup> EISENMANN, Ch.: "La cité de Rousseau", en Pensée de Rousseau Paris Editions du Seuil 1984, 95-108, p. 98-99



ouvert sur la question de savoir si le contrat social est une idée de la raison ou une réalité de fait<sup>234</sup>. En cualquiera de los casos, lo que es indiscutible es que la noción de contrato social tiene el valor de una idée-force para una burguesía que desea traducir al espacio político sus conquistas económicas. Esta ficción, que Charles Eisenman denomina ficción consciente, es útil, en primer lugar, para explicarnos cómo debe construirse una sociedad política legítima y, en segundo lugar, porqué la sociedad debe ser explicada y comprendida como si se originase en un contrato<sup>235</sup>. La noción de contrato social es, pues, una hipótesis de gran capacidad explicativa.

El contractualismo surge a partir del movimiento iusnaturalista, pero teniendo en cuenta que cada teórico del contrato elabora una teoría específica de contrato social; sin embargo, debajo de todas las nociones de contrato social subyace la idea de establecer formas políticas y éticas nuevas.

### 1. El contractualismo medieval

---

<sup>234</sup> GOYARD-FABRE, S.: L'interminable querelle du contrat social, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 201.

<sup>235</sup> Cfr. PATEMAN, C. The sexual contract, California, Stanford University Press, 1988. p.102. Traducción: M.L. Femenias.

El contractualismo medieval parte de la existencia de un pueblo ya constituido -populus- y de un príncipe con autoridad para hacer leyes "según el cual lo que el príncipe delibera tiene fuerza de ley porque el 'populus' le ha conferido el poder del que originalmente sólo él es el titular."<sup>236</sup>. En esta variante contractual, entre el pueblo y el príncipe existe un pacto mediante el cual una parte hace las leyes y la otra las acata. Sin embargo, a juicio de los contractualistas modernos, este pacto de sujeción (pactum subjectionis) esconde el problema fundamental: la génesis de la formación del 'populus' (pactum societatis). Explica Bobbio que del pacto de sujeción se desprenden "dos interpretaciones opuestas del contenido de esta relación, ya fuera que conferir la autoridad al príncipe fuese interpretado como una alienación total, consecuentemente no sólo del ejercicio sino también de la titularidad del poder (o 'translatio imperii'), o bien fuese interpretado como una concesión limitada en el tiempo o también en el objeto, de donde el príncipe recibía del pueblo el ejercicio pero no la titularidad del poder (o 'concessio imperii')"<sup>237</sup>.

Contra esta unilateralidad del pacto o, mejor dicho, contra el pacto concebido únicamente como sujeción se

---

<sup>236</sup> BOBBIO, N.: "El modelo iusnaturalista", en Bobbio, N. y Bóvero, M.: Sociedad y Estado en la filosofía moderna, México, Ed. FCE, 7-145, p. 90. En este texto Bobbio se refiere al fragmento de Ulpiano sobre la lex de imperio.

<sup>237</sup> Ibidem, p. 90-91.

construyó el contractualismo moderno. No obstante, esto no significa que el nuevo contractualismo descartase el pacto de sujeción como fundamento del nuevo orden político sino que más bien éste debía ir acompañado de un pacto de asociación: "Según una opinión de los escritores de derecho público son necesarias dos convenciones sucesivas para dar origen a un Estado: 'el pactum societatis', en la que un cierto número de individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, y el 'pactum subiectionis', en la que los individuos reunidos de tal manera se someten a un poder común"<sup>236</sup>. La polémica que mantienen Locke y Rousseau contra Filmer se centra, precisamente, en la sujeción como elemento fundante del Estado.

El pacto de sujeción se constituyó en la Edad Media en fundamento legitimador de todas las sujeciones: la de los hijos y la madre por el padre, la de los esclavos por los amos y la de los súbditos por los gobernantes. Rousseau es más explícito y habla de la de los pobres por los ricos. Los contractualistas modernos, sin embargo, no critican todas las sujeciones, ya que consideran naturales las dos primeras; su objeto de crítica es la sujeción no voluntaria, es decir no legítima, de los gobernados por parte de los gobernantes. Esta distinción entre la sociedad doméstica, la 'sociedad patronal' y la sociedad política es fundamental, como posteriormente veremos, a efectos de

---

<sup>236</sup> Ibidem, p. 94.

comprobar cómo la crítica contractualista a la sujeción se centra básicamente en la sujeción que padecen los varones.

Por otra parte, esta aclaración no debe ocultar que el pacto de sujeción coexiste junto al pacto de asociación de maneras diversas en todos los contractualistas a excepción de Rousseau (no obstante, habría que adelantar que el pacto de sujeción en Rousseau tiene existencia, pero deslizado al espacio de lo femenino). En cualquier caso, es necesario poner de manifiesto la especificidad del pensamiento de Rousseau frente a los otros teóricos contractualistas que inician la reflexión social y política del liberalismo<sup>239</sup>. La conceptualización de la soberanía y la alienación marcan la diferencia entre el ginebrino y los otros filósofos, puesto que el pacto de sujeción está en él excluido de la soberanía.

En el siglo XVII se inicia una polémica entre patriarcalistas y contractualistas. El poder absoluto de origen divino y el poder limitado que resulta de un contrato pactado voluntaria y libremente están en el centro de esta polémica. El problema esencial es, pues, dónde se origina el derecho político. Para Filmer<sup>240</sup> el derecho político se

---

<sup>239</sup> Cfr. DE MURALT, A.: "La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau": Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève, 1978, 3-84.

<sup>240</sup> Filmer fue un escritor político inglés, autor de una obra titulada Patriarcha, or the natural power of kings, en la que defendió el absolutismo y el derecho divino de los reyes.

deriva del derecho paternal y monárquico que Dios entregó a Adán<sup>241</sup>. Este autor cree que el poder paternal y el poder político son idénticos. Los hijos nacen bajo la sujeción del padre y, por tanto, bajo sujeción política<sup>242</sup>.

Sin embargo, la concepción de que el poder familiar y conyugal constituía la génesis del poder político fue duramente combatida por los contractualistas, especialmente por Locke. Esta teoría, cuyo origen se encuentra en el poder generativo del padre, excluía por completo la idea de consentimiento, que, por otra parte, era la piedra angular sobre la que descansaba la idea de contrato.

Frente a la justificación genética natural del poder, los contractualistas afirman que todos los individuos nacen libres e iguales y que las relaciones de subordinación no son naturales. Para que tales relaciones sean legítimas deben fundarse en el libre consentimiento.

## 2. El Contrato Social

Entre el Segundo Discurso y el Contrato Social existe, a mi juicio, una relación de continuidad en el

---

<sup>241</sup> Cfr. PATEMAN, C.: The Sexual Contract., p. 82.

<sup>242</sup> Ibidem, p. 24.

sentido de que donde termina el primer texto comienza el segundo. En el Discurso sobre el origen. se describe un hipotético estado de naturaleza en el que aparecen subyacentes los ejes articuladores del Contrato Social. La línea seguida sería ésta: estado de pura naturaleza-estado presocial (propiedad)-estado de guerra-contrato original-estado de corrupción-disolución de los lazos sociales-necesidad de un nuevo contrato.

El problema sería, pues, el siguiente: el estado presocial finaliza en una guerra total a causa de lo que Rousseau denomina 'las cosas', es decir a causa del control de la propiedad. La guerra se origina cuando ciertos individuos se apropian de animales y tierras que, al no pertenecer a nadie, pertenecían a todos. A partir de ese momento se abre un espacio de desorden y caos en el que aparece el temor a la destrucción de la especie: "No es la relación de los hombres sino la de las cosas la que constituye la guerra, y como el estado de guerra no puede surgir de las simples relaciones personales, sino de las patrimoniales, la guerra privada o de hombre a hombre no pueda darse, ni en el estado de naturaleza, en que no existe ninguna propiedad constante, ni en el estado social en que todo está bajo la autoridad de las leyes"<sup>243</sup>. Este estado de cosas finaliza cuando los usurpadores, mediante engaños,

---

<sup>243</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato social, en "Escritos de combate", Madrid, Alfaguara, 1979, p. 407. Edición francesa, p. 357.

convencen a quienes de nada se apropiaron de la necesidad de pactar: los ricos ofrecerían protección a los pobres a cambio de su sumisión. Este pacto viene, pues, marcado por el hecho de haberse realizado en una situación de violencia y de fuerza. Se pactó en condiciones límites ante el miedo de que la especie se autodestruyese y prevaleció el derecho del más fuerte. Este hecho, a juicio de Rousseau, invalida el pacto. Pero, además, hay otro elemento que coadyuva a deslegitimar el pacto y es que las partes contratantes pactan cosas desiguales. Un individuo no puede pactar su libertad, es decir, no puede abdicar de su voluntad y transferírsela a otros individuos.

Este problema le conduce a Rousseau a reflexionar sobre la formación de un nuevo pacto: ¿puede existir un gobierno legítimo?, ¿se puede conciliar el derecho y el interés?, ¿la justicia y la utilidad?, ¿el hombre y la ley?<sup>244</sup>. Si se han de poder conciliar tantas cosas, desde luego deberá hacerse teniendo presente que, una vez que el hombre ha sido socializado, no puede ya regresar al estado de naturaleza, por ser éste un estado asocial. Por tanto, la sociedad que se establezca a partir del contrato debe tener en cuenta que: "Este tránsito del estado natural al civil produce en el hombre, un cambio muy notable, sustituyendo en su comportamiento el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que antes le

---

<sup>244</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social., p. 401. Edición francesa, p. 351.

faltaba. Sólo en ese momento en que la voz del deber ocupa el lugar del impulso físico y el derecho el del apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar conforme a otros principios y a consultar su razón antes de atender a sus caprichos"<sup>245</sup>. La diferencia entre el estado de naturaleza y el estado social es que éste último se fundamenta en convenciones: "... el orden social es un derecho sacrosanto que sirve de base a todos los demás. Este derecho no proviene, sin embargo, de la naturaleza; se funda en convenciones. La cuestión es saber qué convenciones son esas"<sup>246</sup>.

Como decíamos más arriba, Rousseau descarta la violencia y el derecho del más fuerte como condición del pacto social<sup>247</sup>, por eso la primera condición de establecimiento del pacto no es la de elegir un jefe o un rey sino la de la propia constitución del conjunto de los individuos en un pueblo: "Antes de examinar el acto en virtud del cual un pueblo elige a un rey, sería oportuno examinar el acto en virtud del cual un pueblo es tal pueblo. Pues al ser este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad"<sup>248</sup>. El propio pacto de asociación (pactum societatis) es, pues, el que da lugar

---

<sup>245</sup> Ibidem, p. 414. Edición francesa, p. 364.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 402. Edición francesa, p. 352.

<sup>247</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato social, p. 404. Edición francesa, p. 354.

<sup>248</sup> Ibidem, p. 409. Edición francesa, p. 359.



al contrato social que el ginebrino define de esta forma: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social"<sup>249</sup>. El pacto social de Rousseau parte de la libertad absoluta de cada asociado, incluido el derecho a la propiedad que se poseía antes de pactar, pero con la condición inexcusable de: "la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad"<sup>250</sup>. Es condición necesaria que esta enajenación se efectúe sin reservas, sin que ningún ciudadano se guarde para sí ningún derecho. Los contratantes, al asociarse de esta forma, se convierten inmediatamente en un cuerpo moral con una voluntad general: "Este acto de asociación produce inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su voluntad y su vida"<sup>251</sup>. ¿Qué es, pues, el pacto social?: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte

---

<sup>249</sup> Ibidem, p. 410. Edición francesa, p. 360.

<sup>250</sup> Ibidem, p. 411. Edición francesa, p. 360.

<sup>251</sup> Ibidem, p. 411. Edición francesa, p. 361.

indivisible del todo"<sup>252</sup>. El resultado del pacto social es la creación de un cuerpo político o soberano<sup>253</sup>.

Los individuos que contratan se convierten instantáneamente en ciudadanos. Sin embargo, un ciudadano es también un hombre, un individuo particular. El pacto de asociación crea una voluntad general, pero junto a esta voluntad general subsisten o coexisten voluntades particulares. El contratante es individuo y ciudadano. Pero el imperativo moral para Jean Jacques es que el derecho de la comunidad esté por encima del derecho del individuo particular: "El que en el orden civil quiera conservar la primacía a los efectos naturales, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, fluctuando siempre entre sus inclinaciones y sus obligaciones, nunca será hombre ni ciudadano, nunca útil, ni para sí ni para los demás"<sup>254</sup>. El ciudadano, y no el hombre, es el sujeto del contrato. Si este hecho no se traslada hasta su límite último no existirá ni vínculo social ni soberanía. El conflicto entre el ciudadano y el hombre, entre los intereses particulares y los generales (en términos kantianos el problema de la sociable insociabilidad), expresa en última instancia la antinomia entre naturaleza y sociedad, al tiempo que constituye uno de los grandes

---

<sup>252</sup> Ibidem, p. 411. Edición francesa, p. 361.

<sup>253</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato social, p. 413. Edición francesa, p. 363.

<sup>254</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emilio I, México, UNAM, 1975, p. 6.

problemas de la teoría política rousseauiana. El primer gran problema, a mi juicio, que se deriva de la noción de pacto social es que, pese a que persigue la unidad social como fin primordial, el sujeto del pacto no sólo es ciudadano, sino que no puede dejar de ser hombre. De esta forma, la dualidad que tanto teme Jean Jacques condiciona la sociedad rousseauiana al tiempo que abre la primera fisura en su modelo político social. Toda la técnica política del Contrato Social está organizada a partir del intento de eliminar este conflicto. La filosofía política de Rousseau descansa sobre el intento de construcción de un sujeto social que no padezca esta dualidad. Sin embargo, el contrato social por sí solo no es suficiente para resolver la dualidad mencionada. La política es uno de los dos instrumentos necesarios para la reconstrucción del individuo. El otro instrumento es la educación. La re-naturalización del individuo sólo es posible a través de una socialización adecuada y de una organización política dirigida en ese sentido.

### 2.1. Concepto de soberanía

Anteriormente ya esbozábamos el concepto de soberanía. Ahora vamos a tratar de precisarlo y concretarlo. Decíamos, primeramente, que la soberanía surge del pacto social en forma de voluntad común, formando un cuerpo moral

y político. Y, en segundo lugar, decíamos que en esta modalidad contractual no tiene cabida el pacto de sujeción.

La teoría de la soberanía popular se apoya sobre dos pivotes: 1) la inalienabilidad; y 2) la indivisibilidad. La soberanía cobra existencia en el mismo momento en que entra en funcionamiento la voluntad general: "Digo, pues, que al no ser la soberanía otra cosa que el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y que el soberano, que sólo es un ente colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: El poder puede transmitirse, pero no la voluntad"<sup>255</sup>. La soberanía, al no ser más que la expresión de la voluntad general, no puede enajenarse porque si se enajena, el cuerpo moral y político que se ha creado a partir del pacto, se disuelve. Los ciudadanos no pueden obedecer más que a la voluntad general, es decir, a ellos mismos. Si obedecen a alguien ajeno a sí mismos pierden su cualidad de pueblo: " si el pueblo prometa simplemente obedecer, con este acto se disuelve, pierde su cualidad de pueblo; desde el momento en que hay un señor ya no hay soberano, y con ello el cuerpo político queda destruido"<sup>256</sup>.

Pero si la soberanía no puede enajenarse porque entonces pierde su propia existencia, por el mismo motivo

---

<sup>255</sup> Ibidem, p. 421. Edición francesa, p. 368.

<sup>256</sup> Ibidem, p. 422. Edición francesa, p. 369.

no puede dividirse. Si la voluntad general no es de todo el pueblo es porque sólo lo es de una parte; y si lo es de una parte, entonces deja de ser soberanía para convertirse en la expresión de una voluntad particular. La soberanía, a juicio de Rousseau, es indivisible porque la voluntad o es general o es particular. Si es particular ya no expresa a todo el pueblo: "Por la misma razón que es inalienable, la soberanía es indivisible. Porque la voluntad o es general o no lo es; es la de todo el pueblo o sólo la de una parte. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley. En el segundo, no es más que una voluntad particular, o un acto de magistratura o, cuanto más, un decreto"<sup>257</sup>. La soberanía no establece relaciones entre superiores e inferiores sino entre el cuerpo moral y político y cada uno de sus miembros. La soberanía es legítima porque todos los individuos contrataron, es equitativa porque a todos pertenece y útil porque su objeto es el bien general<sup>258</sup>.

Sin embargo, la soberanía, a pesar de su carácter total y absoluto, tiene unos límites precisos que no puede traspasar. El espacio que queda fuera del alcance de lo pactado no puede ser regulado, en ningún caso, por ningún acto de soberanía: "el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no traspasa ni puede traspasar

---

<sup>257</sup> Ibidem, p. 422. Edición francesa, p. 369.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 427./374

los límites de las convenciones generales y (...) todo hombre puede disponer plenamente de aquella parte de su libertad y de sus bienes que en virtud de tales convenciones se le ha dejado..."<sup>259</sup>.

No obstante, es necesario hacer algunas precisiones en torno al carácter absoluto de la soberanía y respecto a su indivisibilidad, en la medida en que la configuración de estos conceptos repercute en la noción de sociedad civil.

Desde luego, en Rousseau, así como en Hobbes y Spinoza, el poder del soberano puede considerarse absoluto siempre y cuando esto no signifique que ese poder carece de límites. Como hemos visto más arriba, el poder del soberano no puede traspasar los límites de las convenciones que constituyen la materia del pacto.

Respecto a la indivisibilidad del poder soberano - Hobbes y Rousseau-, hay que señalar que esta noción no contradice la idea de la división de poderes que defienden Locke o Montesquieu<sup>260</sup>. Rousseau, al tiempo que defiende la indivisibilidad de la soberanía, propugna la división del poder legislativo y del poder ejecutivo con la subsiguiente subordinación del segundo al primero: "De ninguna manera son incompatibles la indivisibilidad del poder soberano, por la

---

<sup>259</sup> Ibidem, p. 428. Edición francesa, p. 375.

<sup>260</sup> Cfr. BOBBIO, M.: op. cit. p. 113.

que se entiende que aquel o aquellos que detentan el poder soberano no pueden dividirlo en partes diferentes e independientes, y la división del poder legislativo del ejecutivo, por la cual se considera deseable que las dos funciones sean ejercidas de manera y por órganos diversos... Como ha sido observado en diversas ocasiones.., la paradoja de Rousseau consiste en el hecho de que con su teoría del contrato social ha creado una fórmula con la que tiende a salvar al mismo tiempo la unidad del Estado (por la que se declara admirador de Hobbes) y la libertad de los individuos (por la que ciertamente es un seguidor de Locke) "261.

El tercer aspecto que debe ser tenido en cuenta por sus enormes repercusiones en la sociedad civil, siguiendo el esquema de Bobbio, es el de la irresistibilidad o resistibilidad del poder soberano, es decir, la obediencia y la resistencia al poder. A este respecto, hay que señalar que Rousseau defiende la obediencia absoluta al poder del soberano. El compromiso con la obediencia del ciudadano a la voluntad general tiene un carácter absoluto: "Así pues, a fin de que el pacto social no sea una vana fórmula, entraña tácitamente el compromiso único que puede dar fuerza a los demás, de que quienquiera se niegue a obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por el cuerpo entero, lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser

---

<sup>261</sup> Ibidem, pp. 114-115.

libre"<sup>262</sup>. La idea de obediencia absoluta a la voluntad general se apoya sobre dos supuestos: en primer lugar, en la noción de consentimiento que sustenta el contrato. Y, en segundo lugar, en la identificación que establece entre el derecho del ciudadano y el derecho emanado de la voluntad general. Cuando un ciudadano vulnera las leyes que él mismo se ha dado, rompe el cuerpo moral y político. Entonces comienza el tan temido mal rousseauniano de la ruptura de la unidad política y del comienzo de la degradación del sistema político. La disidencia es formulada en términos de traición: "todo malhechor que vulnera el derecho social se hace con sus fechorías rebelde y traidor a la patria, deja de ser miembro suyo al violar sus leyes, e incluso puede decirse que le hace la guerra. Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya, es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se da muerte al culpable es menos como a ciudadano que como a enemigo"<sup>263</sup>. El pacto social se basa en relaciones de reciprocidad; y dentro del espacio que regula el pacto social la reciprocidad no tiene límites. Si el Estado garantiza al ciudadano la conservación de la vida, el ciudadano debe corresponder al Estado con la misma moneda: "El contrato social tiene como fin la conservación de los contratantes. Quien desee el fin quiere también los medios, y estos medios son inseparables de ciertos riesgos y aún de algunas pérdidas. Aquel que quiere conservar su

---

<sup>262</sup> ROUSSEAU, J.J. Contrato Social, p. 414. Edición francesa, p. 364.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 429. Edición francesa, p. 376.



vida a expensas de los demás debe darla también por ellos cuando hace falta. Ahora bien, el ciudadano no es ya pues del peligro al que la ley quiere que se exponga y cuando el príncipe le dice: 'Es conveniente para el Estado que mueras' debe morir, puesto que sólo con esta condición ha vivido seguro hasta entonces, y puesto que su vida no es ya únicamente un bien recibido de la naturaleza, sino un don condicional del Estado"<sup>264</sup>.

La aportación más importante de la teoría de la soberanía rousseauiana la enuncia Colletti<sup>265</sup> en el mismo sentido en que señalábamos al principio: Rousseau acaba con la dualidad contractualista pacto de asociación/pacto de sujeción, al atribuir la soberanía en su totalidad al pueblo. La desaparición del pacto de sujeción hace posible la existencia de un concepto unitario de soberanía. Rousseau, y en sentido opuesto Hobbes, se desmarca del pensamiento contractualista tradicional, en el que pueblo y soberano están claramente separados -el poder es del pueblo y la decisión es del soberano-. En efecto, la teoría de la soberanía de Rousseau ofrece un aspecto absolutamente insólito: si los contractualistas habían dicho que el origen de la soberanía se encuentra en el pueblo, sólo Rousseau sostiene que el pueblo debe conservar para él el ejercicio

---

<sup>264</sup> Ibidem, p. 429. Edición francesa, p. 376.

<sup>265</sup> Cfr. COLLETTI, L.: Ideología y sociedad, Barcelona Fontanella, 1975, p. 261.

de la soberanía<sup>266</sup>.

Esta conceptualización de la soberanía es muy trascendente en la medida en que conduce a una concepción del gobierno como órgano meramente ejecutivo carente de soberanía. La eliminación del pacto de sujeción impide que la soberanía pueda ser transmitida al gobierno. Esta forma de concebir la soberanía popular "...funda en Rousseau la democracia más radical, en la que se reabsorbe todo principio político, toda autoridad, toda jurisdicción y toda moral pública y privada"<sup>267</sup>.

Esta construcción de la soberanía lleva consigo un rechazo completo y una crítica radical de la noción de representatividad en nombre de la democracia directa y del predominio de la asamblea. Como veremos, el poder ejecutivo y el poder de los 'representantes' se convierten en la teoría política rousseauiana en meras comisiones de trabajo o funciones bajo el control del soberano, léase de la

---

<sup>266</sup> Cfr. DERATHE, R.: "Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean Jacques Rousseau", Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, (Genève), 1978, p. 117.

<sup>267</sup> Cfr. MURALT, A., op. cit., p. 80. A juicio de Muralt, con esta conceptualización de la política Rousseau cierra la teoría política moderna, como Kant cierra la filosofía teórica moderna. Muralt establece una estrecha conexión entre la metodología escotista de la distinción formal y la noción de pueblo en Rousseau, en la que la unidad de aquel constituye la soberanía: "... el pueblo es pueblo por sí mismo antes de toda constitución política, como para Escoto la materia es una identidad actual antes de toda determinación por la forma".

asamblea, que puede revocarlos en el momento en que no cumplan la función encomendada.

La eliminación del pacto de sujeción en la teoría política del ginebrino no afecta sólo a la constitución misma de la comunidad sino a todo el sistema político. Toda la técnica política del Contrato Social se ve condicionada por este hecho. Con esta conceptualización de la soberanía se separa de todos los escritores políticos de su tiempo, y aún de muchos del nuestro, al tiempo que se convierte en referente de las ideologías revolucionarias que consideran que el poder debe estar en las manos del pueblo.

## 2.2. La voluntad general

La teoría de la soberanía es una noción inseparable de la de voluntad general. Este último concepto es, sin duda, la categoría política más importante de la teoría política rousseauiana en la medida en que se constituye la voluntad del cuerpo moral resultante del pacto de asociación. Antes del pacto de asociación sólo existían voluntades individuales. Pero el acto asociativo tiene un carácter sintético por el cual todas las voluntades se transforman en una sola voluntad general. De este modo, la soberanía y la voluntad general son conceptos inseparables: no sólo porque afirman el exclusivo protagonismo del pueblo

en la formación de la sociedad y del Estado, sino también porque la soberanía es el ejercicio de la voluntad general. ¿Pero qué es la voluntad general?: "La voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia y... pierde su rectitud natural cuando tiende a algún objeto individual y determinado..."<sup>268</sup>. Más aún, "... la voluntad general... cambia de naturaleza cuando apunta a un objeto particular..."<sup>269</sup>. Para que la voluntad general tenga una existencia completa y absoluta es requisito imprescindible "que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine sólo con arreglo a su propio sentir"<sup>270</sup>. Sin embargo, hay que señalar que el ginebrino no teme los intereses de índole puramente individual, ya que no cree que éstos puedan quebrar la unidad de la voluntad general; su temor se dirige a los intereses colectivos o corporativos, ya que, a su juicio, éstos pueden no ser subsumidos por el interés común y, por tanto, podrían destruir la unidad de la voluntad general.

La doctrina de Rousseau acerca de la soberanía y de la voluntad general es, a mi juicio, impecable desde la perspectiva de la defensa de la libertad y la igualdad del individuo en la sociedad del Contrato Social. Sin embargo,

---

<sup>268</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social..., op. cit. p. 426. Edición francesa, p. 373.

<sup>269</sup> Ibidem, p. 427. Edición francesa, p. 374.

<sup>270</sup> Ibidem, p. 425. Edición francesa, p. 372.

estas garantías son más evidentes y claras en la teoría que en la práctica. El primer problema de tipo práctico hace referencia a la disociación entre la voluntad general y el cuerpo de los votantes. Rousseau reconoce que la voluntad general puede no coincidir con la voluntad de todos y lo más complejo es que cuando se materializa esta disociación entre ambas voluntades, la primera, es decir la general, sigue subsistiendo a pesar de que un grupo de individuos no asuman esa voluntad: "Suele haber harta diferencia entre voluntad de todos y voluntad general; ésta no tiene en cuenta más que el interés común, la otra contempla el interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares"<sup>271</sup>. La esencia de la voluntad general no está, pues, en el número de sufragios sino en la defensa del interés común<sup>272</sup>.

Desde un punto de vista práctico: "Dans les délibérations publiques, la volonté generale entre en conflit avec des volontés particulières dont l'influence ne peut être totalement éliminée"<sup>273</sup>. El conflicto surge, pues, cuando algunos ciudadanos eligen y defienden el interés privado sobre el público. En opinión de Derathé, este conflicto necesita para su resolución de la educación pública, puesto que sólo ésta puede formar ciudadanos. Este

---

<sup>271</sup> Ibidem, p. 424. Edición francesa, p. 371.

<sup>272</sup> Ibidem, p. 427. Edición francesa, p. 374.

<sup>273</sup> DERATHE, R.: "Souveraineté et liberté..", p. 122.

es uno de los puntos de unión del Contrato Social y de el Emilio o, dicho en otros términos: la educación del sujeto político del Contrato Social está expuesta en el Emilio.

El segundo problema práctico que presenta la doctrina rousseauiana y sobre el que nos extenderemos más adelante concierne a la igualdad que establece la ley entre todos los ciudadanos. La igualdad derivada del pacto social es una igualdad de derechos. Pero Rousseau es consciente de que la igualdad política no puede existir si no se apoya sobre cierta igualdad económica. La forma en que resuelve este problema lo veremos después.

En cualquier caso, el concepto de voluntad general constituye la mediación política más importante para devolver la unidad al individuo a través de la político. Sin embargo, como acabamos de ver es un constructo problemático, una categoría política que, contrastada con la realidad, no puede resistir los embates de aquella: "De todo lo anterior se sigue que la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública; pero no que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud"<sup>274</sup>.

No obstante, la voluntad general, sin embargo, debe ser contemplada desde otro ángulo distinto al de su eficacia

---

<sup>274</sup> Ibidem, p. 424. Edición francesa, p. 371.

política: su profundo contenido moral es su mayor virtualidad. Esta categoría política tiene como objeto constituirse en mediación de la dualidad que padece el individuo y de las desigualdades de la sociedad a fin de devolver la unidad perdida a ambos. La voluntad general, en tanto instrumento de unidad política, en cierto modo sustituye la labor de unidad que proporciona el mercantilismo a la sociedad liberal. Si, para los liberales, el principio de unidad social se encuentra en la sociedad mercantil, en Rousseau, que no acepta esta unidad, el principio de unidad es la voluntad general. De este modo, la voluntad general se constituye en el instrumento mediador adecuado para la re-naturalización del individuo y de la sociedad.

### 2.3. Noción de Ley

Las leyes son las formas en que se expresa la soberanía. Según Derathé<sup>275</sup>, la legislación constituye, en última instancia, la esencia de la soberanía. Las leyes son actos de la voluntad general, representan la forma en que se materializa en el Estado la voluntad general. La existencia de la ley presupone dos condiciones: la

---

<sup>275</sup> Cfr. DERATHE, R.: "Souveraineté...", p. 118.

universalidad de la voluntad y la universalidad del objeto<sup>276</sup>. En otras palabras, la voluntad que dirige la ley debe ser general y la materia sobre la que estatuye también debe ser general. Sólo existe ley cuando todo el pueblo estatuye para todo el pueblo. La ley debe considerar a los ciudadanos colectivamente y las acciones como abstractas<sup>277</sup>. La importancia de las leyes es máxima en la medida en que se constituyen en condiciones imprescindibles de la asociación civil<sup>278</sup>. Existen tres clases de leyes, según la materia que regulen: 1) Leyes Políticas: regulan la relación del soberano con el Estado o del todo con el todo. 2) Leyes Civiles: estatuyen las relaciones de los ciudadanos entre sí o con el cuerpo entero. 3) Leyes Penales: juzgan la desobediencia a lo prescrito<sup>279</sup>. Pero, además, "A estas tres clases de leyes viene a añadirse una cuarta, la más importante de todas, que no se graba en mármol ni en bronce sino en los corazones de los ciudadanos, que entraña la verdadera constitución del Estado, que adquiere todos los días nuevas fuerzas, que cuando las otras leyes envejecen o decaen, las reaniman o las suplen, mantiene a un pueblo en el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente

---

<sup>276</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato social..., p. 432. Edición francesa, p. 379.

<sup>277</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato social..., pp. 431-432. Edición francesa, p. 379.

<sup>278</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato social..., p. 432. Edición francesa, p. 380.

<sup>279</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato social..., p. 446. Edición francesa, pp. 393-394.



con la fuerza del hábito la fuerza de la autoridad. Me refiero a las costumbres, a los usos y, sobre todo, a la opinión"<sup>280</sup>. En efecto, esta cuarta ley es, en realidad, la más importante porque se constituye en fundamento de todas las demás. Además, esta 'ley' tiene gran valor explicativo en la filosofía que subyace a la teoría del Estado rousseauiana: la permanencia y legitimación de un Estado sólo es posible si los ciudadanos interiorizan la coacción. Si todo ciudadano no asume internamente la coacción de la ley, la legitimación del Estado queda en entredicho.

El problema de la ley, en la misma medida que todos los problemas que trata Rousseau, remite a la dualidad naturaleza/sociedad. El pacto social inventa una forma de vida colectiva radicalmente distinta a la imperante en el estado de naturaleza. En este sentido, el legislador debe percibir la diferencia y, también, las similitudes entre las leyes naturales y las sociales<sup>281</sup>. No obstante, también hay que señalar que por muy distintas que sean, las leyes sociales no deben contrariar nunca o dominar a las leyes de la naturaleza. Rousseau no cree que la creación de la sociedad deba fundarse sobre la represión de la naturaleza. Más bien parece que la garantía de un buen modelo político, en este caso de una buena ley, debe conservar una cierta relación con la ley natural. Entre ambas debe existir un

---

<sup>280</sup> Ibidem, pp. 446-447. Edición francesa, p. 394.

<sup>281</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social..., pp. 430-431. Edición francesa, p. 378.

hilo conductor basado en la negación del dominio sobre la naturaleza humana. A este respecto, hay que recordar que la noción rousseauiana de razón incluye la denuncia de la idea ilustrada de progreso en tanto expresión del sometimiento de la naturaleza a la sociedad. La garantía de legitimidad del Estado y de la ley es que éstas no se edifiquen sobre la base de su oposición a las leyes que rigen la naturaleza: "Lo que hace la constitución de un estado verdaderamente sólida y duradera es que las conveniencias sean de tal modo observadas que los aspectos naturales y las leyes coincidan siempre en los mismos puntos, y que éstas no hagan, por decirlo así, más que garantizar, acompañar y rectificar a los otros"<sup>282</sup>.

Rousseau establece dos requisitos imprescindibles de legitimidad de la ley. En primer término, el consentimiento del que ha de acatarla y, en segundo, ésta debe hablar directamente con la voz de la naturaleza: "Lo único que podemos ver clarísimamente con respecto a esta ley es que no sólo, para que sea ley, se requiere que la voluntad del que ha de acatarla pueda someterse a ella con conocimiento, sino que, además para que sea natural, es preciso que hable directamente con la voz de la naturaleza"<sup>283</sup>. Rousseau rechaza el criterio de utilidad en la formación de las leyes y reclama su fundamento en principios morales universales.

---

<sup>282</sup> Ibidem, p. 445-446. Edición francesa, p. 393.

<sup>283</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen, p. 144 (125).

El amor de sí y la piedad son los principios universales sobre los que deben reposar las leyes y los que permiten que éstas no nieguen ni contraríen a la naturaleza.

Retomando nuevamente el problema de la ley y su conexión con la voluntad general, debemos hacernos varias preguntas: ¿quién hace las leyes?, ¿cómo sabemos que una ley no traiciona la voluntad general?. Y, finalmente, ¿cómo desligarse de las voluntades particulares a la hora de hacer las leyes?. En este punto aparece la figura del legislador<sup>284</sup> como una mediación entre el cuerpo social y el individuo, entre la voluntad general y la ley. Rousseau plantea el problema en estos términos: "La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es lúcido. Es preciso hacerle ver los objetos tal como son, y algunas veces tal como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; librarle de la seducción de las voluntades particulares; acercar a sus ojos tiempos y lugares; contrarrestar el incentivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Tanto aquellos como éste tienen necesidad

---

<sup>284</sup> La figura del legislador es el Contrato Social lo que la figura del preceptor es en el Emilio. Ambas figuras mediadoras tienen encomendadas el mismo papel: dirigir hacia un fin adecuado a la sociedad y al individuo. El legislador en el Estado y el preceptor en la educación representan la metáfora de la razón en constante diálogo con la naturaleza. Ambos deben impedir que tanto el pueblo como Emilio nieguen a la naturaleza. (A este respecto acabamos de ver cómo las leyes deben hablar con la voz de la naturaleza).

de guías. A unos es preciso obligarlos a concertar sus voluntades con su razón; al otro hay que enseñarle a conocer lo que quiere. Entonces de la ilustración pública resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social: De ahí el exacto concurso de las partes, y en definitiva la mayor fuerza del todo. En esto tiene su origen la necesidad de un legislador"<sup>285</sup>

Lo primero que deberá tener en cuenta el legislador, el primer fin que debe perseguir a la hora de elaborar las leyes, es el de hacerlas coincidir con las fuerzas de la naturaleza. En la razón del hombre natural se encuentra la génesis de la razón social. Rousseau parte de la idea de que: "Sin duda existe una justicia universal que emana exclusivamente de la razón"<sup>286</sup>. Por ese motivo esa razón debe hacerse explícita en la vida social en forma de leyes. El legislador, por-tanto, debe partir de ese principio, pero sin olvidar otros a prioris. El primero de ellos debe consistir en que el legislador, antes de instituir las leyes, debe examinar al pueblo para ver si es apto para ellas<sup>287</sup>. El segundo de ellos debe dirigirse a la realización de un tipo de leyes que respondan a la verdadera naturaleza del pueblo al que se debe de dar una legislación. La tercera condición necesaria para instituir un pueblo debe ser que

---

<sup>285</sup> Ibidem, p. 433. Edición francesa, p. 380.

<sup>286</sup> Ibidem, p. 431. Edición francesa, p. 378.

<sup>287</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social, p. 437. Edición francesa, p. 384-385.

dicho pueblo disfrute de paz y abundancia<sup>288</sup>.

La función del legislador, y esto debe ser subrayado, no es de magistratura ni tampoco de soberanía: el legislador debe mandar en las leyes, pero no en los hombres. El que legisla no debe ejecutar lo legislado. En este sentido, se hace notar la influencia de Montesquieu. La funciones del Estado deben estar separadas entre sí a fin de que el interés particular no se mezcle con el interés común<sup>289</sup>.

#### 2.4. El Gobierno

El poder legislativo, como puede suponerse, corresponde a la totalidad del pueblo, mientras que el poder ejecutivo sólo corresponde a unos pocos miembros del mismo. Los actos del soberano se expresan mediante leyes, mientras

---

<sup>288</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social, p. 442. Edición francesa, pp. 389-390. En mi opinión, el concepto de abundancia es común al estado de naturaleza y al estado social. Rousseau se imagina un estado natural en el que impera la abundancia: de esta forma los salvajes no deben luchar entre sí para sobrevivir. Este concepto es trasladado por Rousseau al estado social y tiene, sin duda, su utilidad a fin de eliminar los conflictos que puedan derivarse de la escasez.

<sup>289</sup> La idea de Montesquieu de que "el poder debe parar al poder", es decir, de que "no se puede confiar en un hombre, y menos en un déspota, porque todo hombre tiene ese apetito de poder que le lleva siempre al abuso" (C. IGLESIAS: El pensamiento político de Montesquieu, Madrid, Alianza, 1984, p. 318) ha influenciado notablemente el pensamiento político rousseauiano.

que los actos del gobierno son meros actos particulares<sup>290</sup>. El gobierno, en el contexto de la técnica política de Rousseau, es "un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política"<sup>291</sup>.

La comprensión de esta institución precisa, sin embargo, el examen de su génesis. En primer lugar, el pueblo, mediante una ley, estatuye la existencia del gobierno y, en segundo lugar, el pueblo nombra a los magistrados que se encargarán del gobierno creado; este segundo paso, no obstante, no es una ley sino un efecto de la ley<sup>292</sup>. Para Rousseau, esta cuestión plantea dos problemas. El primero de ellos es cómo puede darse un acto de gobierno (el nombramiento de los magistrados) antes de que el gobierno exista y cómo el pueblo puede convertirse en magistrado en determinadas circunstancias. Rousseau responde así: "Nuevamente se descubre aquí una de esas sorprendentes propiedades del cuerpo político merced a las cuales concilia operaciones en apariencia contradictorias. Porque esto se hace mediante una conversión súbita de la soberanía en democracia, de modo que sin ningún cambio sensible, y sólo por una nueva relación de todos a todos,

---

<sup>290</sup> Ibidem, p. 451./395

<sup>291</sup> Ibidem, p. 452. Edición francesa, p. 396.

<sup>292</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato social..., p. 488. Edición francesa, p. 433.

los ciudadanos convertidos en magistrados, pasan de los actos generales a los particulares, y de la ley a la ejecución"<sup>293</sup>. Rousseau, sin embargo, muestra especial cuidado en que la creación del gobierno no se convierta, al fin, en un contrato de sujeción para el pueblo: "... el acto que instituye el gobierno no es un contrato sino una ley, los depositarios del poder ejecutivo no son los amos del pueblo sino sus empleados., pueda el pueblo nombrarlos y destituirlos cuando le plazca, lo suyo no es contratar sino obedecer, y... al asumir las funciones que el Estado les impone no hacen más que cumplir su deber de ciudadanos, sin que les asista derecho alguno a discutir las condiciones"<sup>294</sup>.

En efecto, el gobierno es un cuerpo artificial dentro del Estado con una naturaleza específica y subalterna. La idea de gobierno es utilizada, una vez más, por Jean Jacques para reafirmar el pacto de asociación, como hecho fundante y constitutivo, y excluir el de sujeción en la relación entre pueblo y soberano. Más aún, si el gobierno tratase de suplantar la voluntad del soberano, es decir, si el pacto de sujeción usurpase el de asociación, el cuerpo político quedaría instantáneamente disuelto<sup>295</sup>. Sin embargo esto no obsta para que Rousseau crea que el gobierno deba tener una existencia propia que tienda a su conservación: "Esta

---

<sup>293</sup> Ibidem, p. 488. Edición francesa, p. 433-434.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 489. Edición francesa, p. 434.

<sup>295</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato social..., pp. 454-455. Edición francesa, p. 398-399.

existencia particular supone asambleas y consejos una facultad de deliberar, de resolver, títulos, privilegios que corresponden al príncipe (sinónimo de gobierno) exclusivamente y que hacen la condición de magistrado más honorable cuanto más penosa. Las dificultades están en la manera de ordenar dentro del todo este todo subalterno, de suerte que no altere la constitución general al afirmar la suya..."<sup>296</sup>

El gobierno es, pues, un cuerpo artificial, es decir, una nueva mediación política, entre el soberano y el Estado<sup>297</sup> y cuya creación y formación se encuentra en las manos del soberano. No obstante, Rousseau insiste en que este cuerpo no es un contrato a través del cual el pueblo se somete a unos jefes: "Es tan sólo una comisión (el subrayado es mío), un empleo en el cual, como simples funcionarios del soberano ejercen en su nombre el poder de que les ha hecho depositario, y que él puede limitar, modificar y volver a tomar cuando le plazca, siendo como es la enajenación de tal derecho incompatible con la naturaleza del cuerpo social y contrario a los fines de la asociación"<sup>298</sup>.

A través de esta concepción del gobierno, como señala

---

<sup>296</sup> Ibidem, p. 455. Edición francesa, p. 399.

<sup>297</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: contrato social..., p. 452. Edición francesa, p. 396.

<sup>298</sup> Ibidem, p. 452. Edición francesa, p. 396.



Muralt<sup>299</sup>, Rousseau rechaza emprender el camino que permite a la filosofía política moderna afirmar la soberanía absoluta del príncipe sin renunciar a la soberanía del principio del cuerpo social. En la distinción que hace entre soberanía y gobierno y en el rechazo a cualquier forma de alienación política es donde radica la verdadera aportación de Rousseau a la teoría política<sup>300</sup>. La idea de que la voluntad no puede transmitirse es la que le sirve de fundamento para negar cualquier tipo de soberanía al gobierno.

No obstante, la labor ejecutiva de la magistratura puede desempeñarse mejor o peor dependiendo de determinadas cuestiones. A juicio de nuestro filósofo, algunas circunstancias facilitarían enormemente la eficacia y el buen funcionamiento del ejecutivo. Un buen gobierno requiere: "un estado muy pequeño donde el pueblo sea fácil de congregarse., una gran sencillez de costumbres... igualdad en los rangos y las fortunas... poco o nada de lujo..."<sup>301</sup>. No es difícil observar que estos requisitos son, en realidad, las condiciones de posibilidad de la democracia directa: posibilidad de congregación de la asamblea, igualdad económica, ausencia de corrupción... Estas múltiples condiciones, sin embargo, para alcanzar su

---

<sup>299</sup> Cfr. MURALT, A.: "La structure politique.", p. 93.

<sup>300</sup> Cfr. COLLETTI, L.: Ideología y..., p. 263.

<sup>301</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social..., p. 460. Edición francesa, p. 405.

plenitud, deben integrarse en una condición superior de carácter moral: la virtud<sup>302</sup>. Cualquier conquista política o económica es insuficiente para Jean Jacques si no está sustentada por la convicción moral.

La virtud es un atributo específico del estado social y sustituye, en cierto modo, al concepto de bondad del estado natural: "El atributo moral en sentido estricto del hombre evolucionado es la vertu, al salvaje...le corresponde, por el contrario, la bonté naturelle"<sup>303</sup>. Si la bondad natural (concebida como ausencia de moralidad, es decir como ignorancia del bien y del mal) es el rasgo sobre el que se construye el estado de naturaleza, la virtud (concebida como moral) es el rasgo articulador del estado social<sup>304</sup>. No puede haber pacto ni sociedad que no esté basado en la virtud. La virtud sería la socialización del interés general.

---

<sup>302</sup> Ibidem, p. 461. Edición francesa, p. 405.

<sup>303</sup> FETSCHER, I.: "Filosofía moral y política en Jean Jacques Rousseau", Revista de Estudios Políticos (Madrid), 1979, p. 10.

<sup>304</sup> "La virtud consiste, por tanto, en el dominio que... ejerce el individuo sobre sus pasiones, desarrolladas por medio de la sociedad. Este dominio representa, al propio tiempo, su 'libertad moral', por medio de la cual el individuo se emancipa de la determinación exterior de las pasiones. El 'yo' que aquí se libera no es el yo físico y material, sino el 'yo' moral que se hace visible (y se constituye) en, y a través de este acto" (I.FETSCHER: "Filosofía moral...", p. 19).

La teoría política de Rousseau expresa, de diversos modos, pero continuamente, la preocupación y el temor de que el poder del pueblo sea constreñido o usurpado. En este sentido, el magistrado, como individuo ejecutor de las funciones del gobierno, puede convertirse en un obstáculo para el Estado. Véamos las razones: "Podemos distinguir en la persona del magistrado tres voluntades esencialmente distintas. Primero la voluntad propia del individuo, que sólo tiende a su proyecto particular; segundo, la voluntad común de los magistrados, que se refiere únicamente al provecho del príncipe y que puede llamarse voluntad de cuerpo... En tercer lugar, la voluntad del pueblo o voluntad soberana, que es general tanto con respecto al Estado considerado como un todo como con respecto al gobierno considerado como parte del todo"<sup>305</sup>. Si el magistrado no quiere romper el buen funcionamiento del Estado debe regular las voluntades que coexisten en su persona de forma tal que "... la voluntad particular o individual debe ser nula; la voluntad del cuerpo propia del gobierno debe estar muy subordinada y, por consiguiente, la voluntad general o soberana ha de dominar siempre y ser la regla única de todas las demás"<sup>306</sup>. Sin embargo, el orden 'natural' es el inverso, lo cual significa que existe una tendencia inevitable a que el interés particular se despegue del interés general. Una

---

<sup>305</sup> Ibidem, p. 456. Edición francesa, pp. 400-401.

<sup>306</sup> Ibidem, p. 457. Edición francesa, p. 401.

vez más, vuelve el conflicto hombre-ciudadano. El reconocimiento doloroso de este hecho es el que obliga al filósofo ginebrino a concebir el poder distribuido en partes iguales entre todos los ciudadanos, con la convicción de que sólo la máxima distribución del poder y la creación de mecanismos de control sobre las instituciones políticas pueden frenar las tiranías.

Para Rousseau es una ley inexorable que la voluntad particular obra constantemente contra la voluntad general y que debido a la misma ley el gobierno obra contra la soberanía. Esta inexorabilidad consiste en que tarde o temprano el gobierno oprima al soberano, es decir, se instaure la sujeción del pueblo y, por tanto, se destruya el pacto social. Cuando este hecho se produzca, la resistencia al poder y la revolución contra la sujeción serán legítimas. El pesimismo de Rousseau en lo que concierne a la salud y duración del cuerpo político se apoya en la idea de que la voluntad particular tiende a destruir la voluntad general y, por tanto, el cuerpo político: "Este es el vicio inherente e inevitable que desde el nacimiento del cuerpo político tiende sin tregua a destruirlo, lo mismo que la vejez y la muerte destruyen al cuerpo del hombre"<sup>307</sup>. El cuerpo político, igual que el del ser humano, "comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas

---

<sup>307</sup> Ibidem, p. 476. Edición francesa, p. 421.

de su destrucción"<sup>308</sup>. Este pesimismo le hace concebir la historia como oscurecimiento y, consecuentemente, como corrupción. El transcurrir de la historia pervierte al hombre no sólo en su apariencia sino también en su esencia. Esta concepción de la historia que puede llevarle a calificar un cambio político como una decadencia ha dado lugar a interpretaciones conservadoras de la obra del ginebrino<sup>309</sup>. En cualquier caso, si bien la destrucción del cuerpo político es una ley inexorable, ello no obsta para que se deba robustecer ese cuerpo y se intente frenar su inevitable corrupción. De hecho, el modelo político rousseauiano contiene mecanismos orientados a retrasar ese proceso. La concepción de la historia en Rousseau, desde este punto de vista, da la impresión de ser cíclica. El transcurrir de la historia parece una continua vuelta a empezar.

En el caso concreto que nos ocupa, la corrupción sobreviene cuando el gobierno usurpa la soberanía y, por

---

<sup>308</sup> Ibidem, p. 479. Edición francesa, p. 424.

<sup>309</sup> "Rousseau no cree en el infierno, pero, en cambio, cree que la pérdida de parecido es una desgracia esencial, mientras que permanecer semejante a sí mismo es una manera de salvar la vida, o al menos una promesa de salvación. El tiempo histórico, que para Rousseau no excluye la idea del desarrollo orgánico, queda cargado de culpabilidad; el movimiento de la historia es un oscurecimiento, es responsable de una deformación más que de un progreso cualitativo. Rousseau entiende el cambio como una corrupción: en el curso del tiempo, el hombre se desfigura y se pervierte. No es solamente su apariencia, sino su misma esencia lo que se hace irreconocible" (J. STAROBINSKI: La transparencia y el obstáculo..., p.27).

tanto, el Estado se queda reducido a los estrictos límites del gobierno. Si este hecho se produce ¿qué ocurre?: "... el pacto social queda roto, y todos los simples ciudadanos, devueltos por derecho a su libertad natural, no están ya obligados a obedecer y sólo lo hacen por la fuerza"<sup>310</sup>. Por tanto, la sujeción quiebra la legitimidad del sistema político, y la resistencia al poder del tirano se convierte en la nueva legitimidad.

## 2.5. Representación y diputados

La concepción de Rousseau respecto a la representación y a los diputados está en consonancia con el resto de su teoría política. Nuevamente el rechazo a la sujeción es la posición que marca su noción de representación. Como señala Hanna Fenichel Pitkin: "La posición de un autor en esta gama de perspectivas está correlacionada con su concepción de la vida política en el sentido más amplio: sus ideas sobre la naturaleza de los temas políticos, las capacidades relativas de gobernantes y gobernados, la naturaleza del hombre y la sociedad -en resumen, lo que podríamos denominar metapolítica"<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social..., pp. 477-478. Edición francesa, p. 423.

<sup>311</sup> PITKIN, H. F.: El concepto de representación, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, p. 159.

Desde esta perspectiva, el papel de los diputados sólo puede definirse desde la absoluta reafirmación del poder del pueblo y, por tanto, de la soberanía: "La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa: o es ella misma o es otra; en esto no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; son tan sólo sus delegados; no pueden concluir nada definitivamente"<sup>312</sup>.

Como decíamos más arriba, siguiendo a Hanna F. Pitkin, la noción de representación no puede ser desligada de la metapolítica, es decir, de la cosmovisión del mundo en cada autor. En este sentido, la representación no sólo es criticada por lo que supone de sujeción en el contexto estrictamente político, sino también por otro aspecto esencial en el pensamiento rousseauiano: la noción de apariencia. Si la apariencia se puede definir como una cosa que parece y no es, y la representación "significa hacer presente algo que, sin embargo, no está presente en el sentido literal"<sup>313</sup>, está claro que entre ambos conceptos existe cierta similitud; la crítica a las apariencias tiene el mismo fundamento que la crítica a la representación. La

---

<sup>312</sup> ROUSSEAU, J.J.: El Contrato Social..., p. 484. Edición francesa, pp. 429-430.

<sup>313</sup> PITKIN, H.F., op. cit. p. 157.

apuesta de Jean Jacques es por la verdad, la autenticidad y la transparencia. En esta dirección, la representación no es más que un simulacro cuyo objeto es velar lo auténtico. La idea de representación, en consecuencia, se constituye en máscara de la voluntad del pueblo y, por tanto, no tiene más valor que el de ocultar la voluntad general y sustituirla por otra voluntad que posee la apariencia de ser legítima aun cuando lo único que hace es imposibilitar la emergencia de la auténtica voluntad.

La crítica a la idea de representación, al igual que a la de apariencia, tiene un único móvil: el rechazo inequívoco a la heteronomía. Todo poder político legítimo debe estar sometido al pueblo, a la voluntad general. La representación política desposee de libertad a los ciudadanos: "Sea lo que quiera, desde el instante mismo en que el pueblo nombra representantes, deja de ser libre, deja de ser tal pueblo"<sup>314</sup>.

Rousseau no puede contemplar la representación sino como una forma política del sistema feudal: "La idea de los representantes es moderna; procede del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en que se degradó la especie humana y el título de hombre se deshonoró"<sup>315</sup>. La crítica a la representación significa asimismo una acusación moral a la

---

<sup>314</sup> ROUSSEAU, J.: El contrato social..., p. 486. Edición francesa, p. 431.

<sup>315</sup> Ibidem, p. 485. Edición francesa, p. 430.



sociedad de su tiempo: Rousseau cree en la necesidad de que los individuos luchen por constituirse en sujetos morales y políticos. La representación supone una dejación del deber moral del sujeto. En este sentido, sus escritos políticos constituyen una apelación a la responsabilidad, al ejercicio constante de la voluntad política y moral. El hombre civil rousseauiano debe vivir en una especie de revolución permanente, su voluntad debe ejercerse continuamente y sin descanso con el único fin de servir a la voluntad general, es decir, a sí mismo: "El enfriamiento del amor a la patria, la actividad del interés privado, la inmensidad de los Estados, las conquistas, el abuso del gobierno han hecho concebir la solución de los diputados o representantes del pueblo en las asambleas de la nación. Es lo que en algunos países se llama el tercer estado"<sup>316</sup>.

El modelo político rousseauiano se fundamenta en la absoluta dedicación de los ciudadanos a la vida pública. En este sentido, Rousseau opone lo privado a lo público: lo público es, sin duda, el espacio del bien. La buena constitución del Estado requiere la primacía de lo público sobre lo privado o del ciudadano sobre el hombre: "Cuanto mejor constituido se halla el Estado, más prevalecen los asuntos públicos sobre los privados"<sup>317</sup>.

---

<sup>316</sup> Ibidem, p. 484. Edición francesa, p. 429.

<sup>317</sup> Ibidem, p. 484. Edición francesa, p. 429.

Sin duda, en Rousseau hay oposición entre democracia y representación: ambos términos se excluyen. La segunda niega a la primera. Sin embargo, hay que tener en cuenta "... que el concepto de representatividad, tal como se utiliza en el estado contemporáneo, no había sido descubierto en tiempos de Rousseau, por más que la práctica inglesa le asemejase"<sup>318</sup>. La construcción teórica de Rousseau está dominada por la imposibilidad de que la soberanía se transfiera. El rechazo a la enajenación de la voluntad, el sometimiento radical de todos los poderes al pueblo, la absoluta negación de 'toda' sujeción, domina su teoría política.

Rousseau no cree en la representación legislativa, en la medida en que ésta significa 'querer por otros' y, obviamente, ninguna persona puede querer algo por otra. No existe garantía alguna para suponer que deban coincidir la voluntad del representante y la voluntad del representado. Dado que esta coincidencia no existe, entonces no hay representación sino dominio<sup>319</sup>.

## 2.6. La democracia directa

Tanto el gobierno como los representantes deben estar

---

<sup>318</sup> TUÑÓN DE LARA, M.: 'Prólogo' al Contrato Social, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, 11-33; p. 19.

<sup>319</sup> Cfr. PITKINS, H.F., op. cit., pp. 229-230

sometidos al soberano y a la voluntad general; pero como hemos visto anteriormente, tras la soberanía y la voluntad general está únicamente el pueblo y sólo éste es el sujeto del sistema político rousseauiano. El único poder legítimo es, pues, el del pueblo que, al autodotarse de un yo común, se convierte en un todo soberano. Sus actos se expresan a través de la voluntad general. Pero ¿cuál es el modo de expresión de la voluntad general? ¿Cuál es el instrumento que le permite al pueblo expresarse y legislar sobre sí mismo?: "No teniendo el soberano más fuerza que el poder legislativo, sólo obra por medio de leyes, y no siendo las leyes sino actos auténticos de la voluntad general, sólo puede actuar el soberano cuando el pueblo está reunido. ¡El pueblo reunido!, se dirá. ¡Qué químeral. Es una químera hoy día, pero no lo era hace dos mil años. ¿Han cambiado los hombres de naturaleza?"<sup>320</sup>.

La democracia directa es, pues, el régimen político bueno para Rousseau: "Idéalement et absolument, un seul régime politique est défendable et bon, en termes modernes: la démocratie directe. C'est-à-dire un régime où le pouvoir souverain, autrement dit le pouvoir législatif, est exercé par le peuple, par le corps de citoyens"<sup>321</sup>. La idea central es que el soberano sólo puede actuar cuando el pueblo está reunido.

---

<sup>320</sup> ROUSSEAU, J.J.: El contrato social, p. 480./425

<sup>321</sup> EISENMANN, Ch.: "La cité de Rousseau", en Pensée de Rousseau, Paris, Editions du Seuil, 1984, 95-107, p. 95.

Sin embargo, los problemas comienzan a aparecer cuando se pasa del espacio normativo al espacio práctico, del terreno del deber ser al ser. Al hilo de esta reflexión debemos preguntarnos: ¿cuándo debe reunirse el pueblo?. La primera puntualización de Rousseau es la siguiente: el ejercicio de la voluntad política del ciudadano no cesa cuando se ha establecido la constitución del Estado y cuando se ha designado el gobierno. Estos acontecimientos políticos extraordinarios no sólo no ajotan la vida pública sino que son únicamente su inicio. En efecto: "No basta que el pueblo reunido haya dejado establecida la constitución del Estado sancionando un cuerpo de leyes. No basta que haya designado un gobierno perpetuo ni que haya atendido de una vez por todas a la elección de los magistrados. Además de las asambleas extraordinarias que casos imprevistos puedan exigir, es preciso que haya otras fijas y periódicas..."<sup>322</sup>. Es decir, no es condición suficiente el pacto de asociación como fundamento absoluto del modelo político rousseauniano; como se ha dicho, es sólo su comienzo. Después los ciudadanos deben revalidar el sistema político periódicamente. Tiene que haber una estrecha conexión entre la fundación del régimen político y su mantenimiento. Ese es el papel de la asamblea.

..

Quando el pueblo está reunido el poder del gobierno

---

<sup>322</sup> ROUSSEAU: J.J.: El Contrato Social..., p. 481. Edición francesa, p. 426.

cesa. En ese momento, el ciudadano alcanza su mayor plenitud. Se convierte en sujeto absoluto de su destino histórico. La noción de sujeto político alcanza su mayor apogeo. Para Rousseau, las asambleas del pueblo son la columna del Estado y el espacio privilegiado del ciudadano. ¡Qué terror experimentan los jefes disfrazados de magistrados cuando se reúne la asamblea! "Estos intervalos de suspensión en que el príncipe reconoce o debe reconocer un superior actual han sido siempre terribles para él, y las asambleas del pueblo, que son la égida del cuerpo político y el freno del gobierno, han sido en todo tiempo el terror de los jefes..."<sup>323</sup>.

Pero, ¿cuál debe ser la frecuencia con que debe reunirse el pueblo?. Rousseau dice que no existen reglas concretas al respecto, salvo una: la frecuencia de las asambleas debe aumentar proporcionalmente al aumento de fuerza del gobierno<sup>324</sup>. Toda la estructuración política del Estado tiene como finalidad evitar la debilidad del pueblo frente a otros poderes estatales.

Rousseau, que, en este asunto de la democracia directa, no elude los problemas, se pregunta cómo puede reunirse todo un pueblo en una sola asamblea. La respuesta es que la autoridad soberana no puede dividirse entre varias

---

<sup>323</sup> Ibidem, p. 483. Edición francesa, p. 428.

<sup>324</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: ~~Contrato social~~, p. 481. Edición francesa, p. 426.

ciudades ni tampoco concentrarse siempre en la misma<sup>325</sup>. El pueblo debe reunirse a la vez, como condición inexcusable de su legitimidad como soberano. Lo ideal sería que los estados fuesen pequeños. Su modelo, sin duda, es Ginebra. Pero los estados grandes existen y, pese a ello, también la democracia directa es el modelo. La solución es ésta: "si no puede reducirse el Estado a justos límites, queda todavía un recurso, y es no consentir que tenga capital, hacer que resida el gobierno por turno en cada una de sus ciudades y reunir en ellas también alternativamente a los Estados del país"<sup>326</sup>. Esta sería la solución ideal, aunque, dado el problema de espacio y de número, existe una solución no deseada, pero, en algunos casos, necesaria: los delegados: "Pero entre la autoridad soberana y el gobierno arbitrario se introduce a veces un poder intermedio del que es menester hablar"<sup>327</sup>. En el epígrafe "Representación y diputados", no obstante, ya se ha hablado de esta institución.

Decíamos al inicio de este apartado que la democracia directa es el mejor sistema político para Jean Jacques, pero ¿por qué? Porque este es el único sistema que salvaguarda la libertad del ciudadano. Es la única forma en que la voluntad general puede ser expresada. Sin asamblea no hay soberanía ni voluntad general. La asamblea tiene una

---

<sup>325</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: ~~Contrato social~~, pp. 481-482. Edición francesa, pp. 426-427.

<sup>326</sup> Ibidem, p. 482. Edición francesa, p. 427.

<sup>327</sup> Ibidem, p. 483. Edición francesa, p. 428.

cualidad: la de aunar las voluntades particulares; para Rousseau las voluntades se hacen "más activas a medida que se concentran"<sup>328</sup>. En la asamblea se logra que la suma de las voluntades se exprese como una sola, es decir, la asamblea es el nexo directo entre las voluntades individuales y la voluntad general. Pero ¿cómo saber que las voluntades particulares están conformes con la voluntad general?. La única forma de saberlo es a través de los libres sufragios del pueblo<sup>329</sup>. El pueblo debe expresarse libremente sin mediaciones de grupos políticos, económicos ni de cualquier otro tipo. El Estado rousseauniano tiene una vocación evidente de integración del pueblo y de igualdad. En definitiva, debe señalarse que todas las formas políticas del Estado rousseauniano apuntan hacia la unidad social. La primacía de los intereses particulares, de las clases sociales o de grupos guiados por intereses no generales quiebran su modelo de Estado y de sociedad. No obstante, hay que subrayar que su sistema político no se quiebra porque existan intereses particulares en la asamblea, siempre que dichos intereses sean individuales. La existencia de intereses particulares individuales no constituyen un peligro grave para el Estado puesto que pueden neutralizarse entre sí. La amenaza para la unidad del Estado surge cuando los intereses particulares se estructuran en un grupo. En esta dirección, la existencia de las clases sociales

---

<sup>328</sup> Ibidem, p. 457. Edición francesa, p. 401.

<sup>329</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Contrato social..., p. 495. Edición francesa, 439.

destruye el cuerpo político. Cuando la asamblea expresa poderosos intereses contrapuestos comienza el declive del Estado: "Cuanto más reina el concierto en las asambleas, es decir, cuanto más se acercan las opiniones a la unanimidad, más predominio tiene la voluntad general; pero los largos debates, las disensiones, el tumulto, anuncian el ascendiente de los intereses particulares y la decadencia del Estado (...). Esto parece menos evidente cuando entran dos o más clases en su constitución.; pero esta excepción es más aparente que real, porque entonces, a causa del vicio inherente al cuerpo político, hay por decirlo así, dos estados en uno; lo que no es verdad de los dos juntos lo es de cada uno por separado"<sup>330</sup>.

Rousseau reconoce que la voluntad general puede no ser aceptada por la totalidad de la asamblea e, incluso, que la voluntad general puede no coincidir con los sufragios de una asamblea. El reconocimiento de que incluso todos los ciudadanos pueden equivocarse abre el paso a la posible disociación entre voluntad general y voto. Este hecho político constituye, sin duda, una fisura dentro del sistema democrático rousseauiano, puesto que ni todo su paroxístico voluntarismo político puede solventar la aparición de esta amenazadora dualidad. La fisura parece que se profundiza cuando los resultados de los sufragios contradicen el voto concreto de determinados ciudadanos. Cuando los votos de

---

<sup>330</sup> Ibidem, p. 495. Edición francesa, p. 439.



ciertos ciudadanos son contrarios a la mayoría ¿conservan éstos su libertad?: "¿Cómo puede ser un hombre libre y estar obligado a conformarse con voluntades que no son las suyas?. Si los que se oponen son libres ¿cómo pueden verse sometidos a las leyes a las cuales no han dado su consentimiento? (...). El ciudadano consiente en todas las leyes, aún en aquellas que se han aprobado a pesar suyo, e incluso en las que le castigan si osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general, ya que por ella son ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no a la voluntad general que es la suya; cada uno, al emitir su voto, expone su parecer sobre el particular y del posterior escrutinio se deduce la declaración de la voluntad general. Así pues, cuando es la opinión contraria a la mía la que prevalece, eso no demuestra otra cosa sino que yo estaba equivocado y que lo que tenía por voluntad general no lo era"<sup>331</sup>. La no aceptación de fisuras en la política, concebida ésta como re-naturalización, conduce a Rousseau a posturas un tanto totalitarias. La afirmación de que un individuo es libre aun cuando no da su consentimiento a leyes que después legislarán sobre él no hace más que expresar la imposibilidad de que Rousseau acepte cualquier tipo de dualidad en un ámbito que para él supone la recuperación

---

<sup>331</sup> Ibidem, pp. 496-497. Edición francesa, p. 440-441.

de la unidad perdida a lo largo de la historia.

Pero, ¿qué ocurre cuando un grupo de individuos se separan de la voluntad de la mayoría?: "todo cuanto define la voluntad general sigue estando en la mayoría; cuando deja de estar en ella, se tome el partido que se tome ya no hay libertad"<sup>332</sup>. La defensa de la ley de la mayoría como expresión de la voluntad general profundiza la fisura de la que acabamos de hablar y, además, contradice el principio ético que subyace a la elección de la democracia directa como sistema político ideal. La tesis normativa de Rousseau de que la democracia directa debe asegurar la libertad y la autonomía de los miembros de la sociedad entra en evidente conflicto con la ley de la mayoría, puesto que esta ley arruina la tesis de la total libertad del individuo y significa, en cierto modo, la exclusión de la soberanía total del individuo<sup>333</sup>. Como señala Eisenmann, Rousseau abandona la idea de la universalidad de la ley y se contenta con la ley de la mayoría.

Esta aceptación de la ley de la mayoría quiebra el ideal de unidad del modelo político rousseauiano o, mejor dicho, constituye su primera gran fisura; la segunda, la exclusión de la mujer como sujeto político, constituirá, a mi juicio, la quiebra definitiva de su concepción

---

<sup>332</sup> Ibidem, p. 497. Edición francesa, p. 441.

<sup>333</sup> EISENMANN, Ch., op. cit. p. 99.

democrática. La idea de que el Estado puede legislar legítimamente, por un lado, sin el consentimiento de una parte de los ciudadanos y, por otro, excluyendo del estatuto de ciudadanía a la mitad de los individuos del Estado rompe la universalidad no sólo de la ley sino también de su sistema político.

### 3. La igualdad

La subsunción de la teoría política rousseauiana en lo que se ha llamado corriente democrática se debe no sólo a su rechazo del pactum subiectionis en la formación del contrato, sino también a dos aspectos de su teoría. En primer lugar, a su conceptualización de la libertad del individuo como autonomía total, no meramente formal, y, en segundo lugar, a su conceptualización de la igualdad política y a su crítica de la desigualdad económica. En este sentido, el modelo contractual rousseauiano tiene su propia especificidad al considerar que la propiedad debe tener unos límites concretos: ésta no debe extenderse a la persona del individuo. La noción de consentimiento no puede servir para que un individuo se convierta en esclavo. Un individuo no es libre para decretar su propia esclavitud. De esta forma, Rousseau se aparta de los pensadores

liberales y queda fuera de lo que Macpherson<sup>334</sup> denomina el individualismo posesivo. La primera reflexión útil para situar el problema no sólo de la igualdad sino también de la libertad en Rousseau viene marcada por el hecho que acabamos de mencionar<sup>335</sup>.

La segunda reflexión que puede ayudarnos a contextualizar este problema debe hacerse desde su forma de concebir la política. Los mecanismos políticos de articulación de la sociedad no son sólo jurídicamente formales sino que también, y sobre todo, son mediaciones de la voluntad. La unidad social del modelo rousseauiano no viene a través del mercado sino, a través del propio Estado. Desde el Estado surgen las mediaciones que articulan la unidad del proceso social.

El problema de la dicotomía igualdad/desigualdad en Rousseau debe ser abordado desde ámbitos muy diversos porque éste es uno de sus temas de reflexión central. Incluso me atrevería a decir que todos convergen en él. Desde sus reflexiones antropológicas hasta las económicas hay un largo recorrido, en el que no está excluido su propio problema

---

<sup>334</sup> Cfr. MACPHERSON, C.B.: La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke, Barcelona, Fontanella, 1970.

<sup>335</sup> Si Rousseau no considera legítimas todas las formas de propiedad, pues como es sabido la posesión de grandes propiedades o grandes fortunas, a su juicio, apunta a la disolución del Estado, en menor medida tampoco puede considerar legítimo que un individuo sea propietario de una persona.

personal. Sin embargo, en este apartado nos centraremos en dos desarrollos de esa noción: el político y el económico.

La apelación a la igualdad como una de las expresiones políticas y económicas de la noción de razón está en el corazón de la Ilustración. La gran aportación del Siglo de las Luces es la apelación a la universalización de la razón -cada individuo es un sujeto de razón-. Todos los individuos, en cuanto sujetos de razón, tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones. En esta dirección, la génesis de la demanda de igualdad emerge apoyada en las teorías iusnaturalistas. No obstante, la noción abstracta de igualdad puede definirse desde ámbitos diversos: igualdad política, igualdad económica, igualdad entre razas, igualdad entre los géneros... La Revolución Francesa nos habla de todas esas igualdades o, mejor dicho, de todos esos combates por la igualdad. Pero la realización práctica de este presupuesto ético es demandada desde presupuestos teóricos, políticos y vitales muy distintos. El problema de la realización de la igualdad se plantea con toda tensión a la hora de fijar los límites. Es decir, la cuestión radica en saber sobre qué espacios debe operar la igualdad y a quienes debe alcanzar.

Parece que los límites que fijó buena parte del pensamiento ilustrado no fueron excesivamente amplios. De hecho, la frialdad y el encono subyacente con que fue recibido el Segundo Discurso de Rousseau expresan con cierta

aproximación cual era la situación. A la vista, desde luego, de lo que ocurrió no sólo en la Revolución Francesa sino también en los siglos XIX y XX es fácil asentir con Amelia Valcarcel en que "da la impresión de que la parte no asumida, inasible del proyecto ilustrado es la igualdad"<sup>336</sup>. El problema es antiguo y parece que va para largo.

Rousseau, sin duda, extendió la igualdad mucho más allá de lo que lo hicieron los pensadores liberales, pero con un límite específico: la igualdad sólo alcanzará a "los iguales". En efecto, la apelación y demanda de igualdad es una de las ideas fuertes de Rousseau. Sin embargo, su espacio de aplicación sólo se extiende a quienes participaron en el pactum societates, es decir, a los varones. Propugnó, indudablemente, una sociedad de individuos iguales, pero con una pequeña salvedad sobre la que nos extenderemos más adelante: la mitad de la especie no formaba parte de la categoría de los iguales. La igualdad sólo alcanzaba a los sujetos del pacto, a los individuos.

Desde un punto de vista político, la igualdad aparece dada tras el establecimiento del pacto social: "El pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad de tal naturaleza que todos se comprometen bajo las mismas condiciones y deben disfrutar de los mismos derechos. Así, en virtud de la naturaleza del pacto, todo acto de

---

<sup>336</sup> VALCARCEL, A.: "Del miedo a la igualdad". Ponencia inédita presentada al Congreso de Filósofos Jóvenes.

soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece por igual a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce sólo el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que le componen"<sup>337</sup>. El pacto social crea un cuerpo único de ciudadanos iguales, crea una fraternidad: "... el soberano jamás tiene derecho a exigir de un súbdito más que de otro, porque entonces, al tomar el asunto carácter particular, su poder deja de ser competente"<sup>338</sup>.

En el Proyecto de constitución para Córcega, Rousseau habla de la igualdad como de una ley fundamental del Estado al tiempo que funda su legitimidad en su misma génesis: "La ley fundamental de vuestra Constitución debe ser la igualdad.; todo debe ser igual por derecho de nacimiento"<sup>339</sup>. El propósito rousseauiano de no contrariar a la naturaleza es el argumento que sirve una vez más para buscar la justificación de su demanda política: la naturaleza nos hizo iguales y el Estado debe recuperar esa igualdad aunque sea desde presupuestos radicalmente distintos. Aunque tras esta argumentación se encuentra asimismo una crítica radical a los privilegios de la

---

<sup>337</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social., p. 427. Edición francesa, p. 374.

<sup>338</sup> Ibidem, p. 428. Edición francesa, p. 375.

<sup>339</sup> ROUSSEAU, J.J.: Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma, Madrid, Tecnos, 1988, p. 13. Edición francesa, pp. 909-910.

aristocracia del Antiguo Régimen.

La igualdad es un elemento tan importante y decisivo dentro del modelo político rousseauniano que se erige en condición de posibilidad de la existencia de la libertad: "Si se inquiere en qué consiste exactamente el mayor bien de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se hallará que se reduce a dos objetos principales: La libertad y la igualdad. La libertad, porque toda dependencia particular es fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no pueda subsistir sin ella"<sup>340</sup>. A mi juicio, la noción de igualdad, entendida ésta como igualdad social que no se realiza en la libertad individual sino en la libertad colectiva, es el valor primario que concede toda su significación ideológica a la teoría política rousseauniana<sup>341</sup>.

Recapitulando, podemos decir que la libertad y la igualdad política aparecen con y por el pacto social y que la legitimidad de tal acontecimiento político radica en la idea de igualdad natural. Este es, pues, uno de los hilos conductores, sino el principal, entre el estado de naturaleza y el estado social. Al mismo tiempo, la igualdad no pueda expresarse con plenitud si no va acompañada de la libertad. Rousseau identifica la soberanía con la libertad.

---

<sup>340</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social..., p. 444. Edición francesa, p. 391.

<sup>341</sup> BOBBIO, N., op. cit. p. 126.



En efecto, el pacto de asociación hace libres a los varones de una forma inmediata. Pero la soberanía se expresa a través de las leyes, cuya finalidad debe ser la de establecer la igualdad: "D'une part le souverain n'agit que par des lois, mais d'autre part la législation a pour but de maintenir l'égalité contre la force des choses, sans quoi il n'aurait plus de liberté"<sup>342</sup>. De esta forma, la libertad es una quimera para Rousseau si no va acompañada de la igualdad. Sin duda, para el ginebrino, la otra cara de la libertad es la igualdad.

Sin embargo, es conveniente precisar más el término de igualdad en su vertiente económica: "... respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, tocante al poder, se mantenga al margen de toda violencia y no se ejerza nunca más que en virtud de la jerarquía y de las leyes; y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse. Lo cual supone, por parte de los grandes moderación de bienes y de crédito, y por parte de los pequeños, moderación de ansia y codicia"<sup>343</sup>. Este texto es revelador en la medida en que aparece la violencia ligada al problema de la igualdad. Rousseau, como ya dijimos

---

<sup>342</sup> Cfr. DERATHE, R.: "Souveraineté...", 119.

<sup>343</sup> ROUSSEAU, J.J.: El contrato social..., p. 444. Edición francesa, p. 391-392.

anteriormente, sitúa la violencia entre el estado de naturaleza y el estado social, más concretamente en el último estadio del estado de naturaleza y sabe que el pacto que se estableció al final de ese proceso fue hecho sobre la violencia, es decir, los poderosos establecieron su poder sobre los débiles transformando dicha violencia en derecho. Las raíces de la desigualdad, por tanto, son tan antiguas como la misma sociedad. Por este motivo, evitar pactar desde la violencia presupone que la desigualdad está excluida inicialmente de la vida social.

Pero la igualdad deseada por Rousseau no se reduce únicamente al espacio político sino que debe ser ampliada, en la medida de lo posible, al espacio económico. En el Proyecto de constitución para Córcega, Rousseau hace una crítica moral al dinero y al comercio. Esta crítica aparece también en las Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma y es matizada en el Discurso sobre la economía política. Pero donde, probablemente, esta crítica alcanza mayor virulencia es en el famoso prólogo al Narciso.

Para Rousseau, la idea de desigualdad tiene una génesis histórica evidente: la igualdad era uno de los rasgos del estado de naturaleza. De esto se desprende obviamente que la desigualdad es un hecho social. Pero, además de la igualdad, existía otro rasgo que definía el estado natural: la unidad del individuo consigo mismo, la

ausencia de alienación.

En este último sentido, el desarrollo de la desigualdad ha significado el desarrollo de la alienación del individuo. La alienación no es solamente el imperio de la sujeción política sino también el de la sujeción económica. La igualdad de Jean Jacques desborda los límites de la formalidad para adentrarse en una crítica de la sociedad mercantil. Sin embargo, el problema de la igualdad/desigualdad, como acabamos de decir, tiene mucho que ver con el problema de la unidad. La desigualdad social profundiza y exaspera la dualidad íntima que padece el ser humano, debido al proceso socializador, hasta constituirse en la causa más importante de dicha dualidad. Rousseau ve la necesidad de recomponer a un sujeto dual y a una sociedad desigual. Pero ¿cual será el sistema de recomposición?. En este punto es en el que se produce una agria polémica con toda la reflexión liberal contemporánea de Rousseau. Los pensadores liberales encuentran que la unidad social sólo tiene un camino: el desarrollo del interés y, consecuentemente, de la competencia. Es decir, el mercantilismo es lo que proporciona unidad a la sociedad. Rousseau, por el contrario, rechaza la competencia, como elemento fundante de la sociedad, y el progreso. El interés es percibido por nuestro filósofo como un cancer que destruye la verdadera unidad social. La unidad que proporciona el mercantilismo a la sociedad es vista por Jean Jacques como una falsa unidad. ¿Cómo es posible la

consecución de la unidad a través de la oposición de intereses?

El dinero y el comercio generan desigualdad y constituyen un germen de disolución del Estado. La necesidad de dinero y la circulación de mercancías impide "... la constitución de un Estado sólido y permanente"<sup>344</sup>. La unidad del Estado peligra cuando el dinero y el comercio circulan libremente porque sólo introducen desigualdad y pobreza<sup>345</sup>. El comercio, la industria, el lujo... son contemplados por Rousseau como la expresión fundamental del mal<sup>346</sup>: "... se apercebieron de que para mejor dominar al pueblo era necesario darle gustos más independientes. De ahí la introducción del comercio, la industria y el lujo..."<sup>347</sup>. Frente a las teorías fisiócratas, Rousseau apuesta por una concepción económica anacrónica: desea el fin de la economía desarrollada de mercado y el regreso a una economía autosuficiente de pequeñas explotaciones agrícolas<sup>348</sup>. El autoabastecimiento es el ideal económico rousseauiano: "Es necesario que todos vivan y que ninguno se enriquezca. Tal

---

<sup>344</sup> ROUSSEAU, J.J.: Proyecto de Constitución para Córcega, p. 26. Edición francesa, p. 920.

<sup>345</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Proyecto de Constitución..., p. 21. Edición francesa, p. 916.

<sup>346</sup> El mal en Rousseau siempre tiene la connotación de quiebra de la unidad, tanto se refiera al individuo como a la sociedad.

<sup>347</sup> ROUSSEAU, J.J.: Proyecto de constitución..., p. 21. Edición francesa, p. 916.

<sup>348</sup> Cfr. COLLETTI, L., op. cit. p. 227.

es el principio fundamental de la propiedad de la nación (...). Cada uno se esforzará por poseer en especie y mediante su propio cultivo todas las cosas que le son necesarias en vez de obtenerlas mediante intercambios (...). Entre todos estos movimientos de tráfico y de intercambios resulta imposible que los vicios destructores no se deslicen en una nación"<sup>349</sup>. Jean Jacques ve con claridad que la dependencia económica y la carencia de recursos constituyen obstáculos en la consecución de la libertad<sup>350</sup>.

Como señala Derathé, "Rousseau se prononce pour la classe moyenne"<sup>351</sup>. El ginebrino desea una sociedad compuesta de pequeños artesanos o pequeños propietarios rurales, es decir, una sociedad en la que no haya ni individuos muy ricos ni individuos muy pobres: postula una sociedad en la que no existan diferencias materiales (y a ser posible tampoco psíquicas).

La apelación constante a la igualdad y la crítica al dinero y al comercio no le impiden, sin embargo, hacer una defensa de la propiedad privada. En el Discurso sobre la Economía Política no sólo dice con gran claridad que el

---

<sup>349</sup> ROUSSEAU, J.J.: Proyecto de Constitución para Córcega..., p. 31. Edición francesa, p. 924-925.

<sup>350</sup> Ibidem, p. 5. Edición francesa, p. 903.

<sup>351</sup> Cfr. DERATHE, R.: "Souveraineté...", p. 123.

fundamento del pacto social es la propiedad<sup>352</sup> sino "que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad..."<sup>353</sup>. La defensa de la propiedad, a ser posible la pequeña propiedad de la tierra, coexiste en Rousseau con una crítica radical al desarrollo económico capitalista: ";Extraña y funesta constitución, en la cual las riquezas acumuladas facilitan siempre los medios de acumularlas en mayor medida, y en la cual le es imposible, al que nada posee, adquirir algo; en la que el hombre de bien no cuenta con medio alguno para salir de la miseria; en la que los más bribones son los más analtecidos, y en la que necesariamente hay que renunciar a la virtud para hacerse hombre honrado!"<sup>354</sup>.

El pensamiento político de Rousseau es enormemente complejo porque se dirige críticamente en dos direcciones: por una parte, al Antiguo Régimen y, por otra, a la sociedad capitalista. Estas dos críticas le colocan en una situación de soledad y, en cierto modo, le privan de espacio social. Situarse críticamente frente al Antiguo Régimen al tiempo que frente a la teoría del progreso económico significa quedarse sin lugar social. Al mismo tiempo, esta

---

<sup>352</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre la Economía Política, Madrid, Tecnos, 1985, p. 45. Edición francesa, p. 270-271.

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 34. Edición francesa, p. 263.

<sup>354</sup> ROUSSEAU, J.J.: 'Prólogo' al Narciso. Edición francesa, p. 969.

posición crítica nos remite al punto más recurrente de Rousseau: la unidad social. Todos sus textos acerca de la desigualdad vuelven al mismo concepto: la necesidad de la unidad social y el rechazo a que dicha unidad venga de la mano de la sociedad mercantil. Ambas críticas, las que señalábamos antes, convergen en una única solución: la unidad no puede venir de ningún otro lado que no sea el Estado.

#### 4. El sujeto político

Hasta ahora hemos visto de qué modo la política se configura como la alternativa global a los múltiples problemas que presentan el hombre y la sociedad. Asimismo, hemos podido ver que el contrato social, siguiendo el esquema contractualista, constituye el fundamento del nuevo modelo político rousseauiano en el sentido de la renaturalización. En el mismo sentido, hemos comprobado la exclusión del pacto de sujeción en su teoría del Estado. También hemos analizado la técnica política del Contrato Social y, finalmente, hemos observado que la democracia directa es el sistema político ideal. La noción de democracia, en Rousseau, es, sin duda, compleja y, a veces, paradójica; debe sustentarse en la autonomía individual y en la igualdad al mismo tiempo.

Sin embargo, hay elementos -ya nos hemos referido a algunos- que no encajan, a primera vista, en el modelo político rousseauniano. ¿Quién es el sujeto político del sistema democrático?. Aun en el supuesto de que la conclusión sea que su modelo político carece de sujeto, ¿quién es el individuo que firma el contrato social?

La respuesta a estas cuestiones nos obliga a regresar al capítulo II -"El estado de naturaleza y el surgimiento de las desigualdades"- y recordar que el estado de naturaleza rousseauniano tiene diversos estadios: el estado de pura naturaleza es un estado en el que no existe diferencia entre los sexos; sin embargo, a partir de ese estadio comienza un proceso de construcción social de los géneros masculino y femenino. Desde la era patriarcal hasta el estado de guerra tiene lugar un proceso paulatino y creciente de asignación a la mujer del espacio doméstico y de exclusión del espacio público. El dato final que corona este recorrido es la no participación de las mujeres en la guerra, que tiene lugar en el estado presocial y que inducirá a los hombres a realizar un pacto desigual.

No hay que olvidar, como señala Bobbio, que el iusnaturalismo es un modelo dicotómico en el que entre el estado de naturaleza y el estado social debe haber una relación lógica. La construcción del estado social ha de tener como fundamento un modelo de estado natural y entre ellos debe haber coherencia.



La noción de estado de naturaleza de Rousseau, leído en clave feminista, significa para las mujeres un proceso creciente de dedicación a las tareas domésticas. Más aún, las instituciones políticas que emergen al final del estado de naturaleza son de uso exclusivo de los varones. En este estado ya se ponen las bases de lo que después será la sociedad civil patriarcal, al dividirse éste en dos ámbitos diferenciados según géneros. A lo largo del estado de naturaleza van formándose los géneros en función de una diferencia sexual que a partir del establecimiento del contrato social, se traducirá en diferencia política, diferencia política que, en realidad, es diferencia entre libertad y sujeción<sup>355</sup>.

El sujeto del contrato social es el individuo que fue emergiendo como tal a lo largo del estado presocial. Sin embargo, la categoría de individuo ofrece la apariencia de ser sexualmente neutra, aunque, en realidad, detrás se encuentra siempre un varón. Pero la neutralidad en cuanto al género lingüístico de la categoría de individuo no es patrimonio exclusivo de Rousseau sino de todos los contractualistas. Todos los teóricos del contrato subsumen a las mujeres bajo la aparente universalidad sexualmente neutra de la categoría de individuo<sup>356</sup>. La aparente

---

<sup>355</sup> Cfr. PATEMAN, C., op. cit., p. 19.

<sup>356</sup> Ibidem, p. 42.

neutralidad de esta categoría es lo que hace que los contractualistas no especifiquen el sexo del sujeto que pacta. Sin duda, la construcción política contractualista tiene vocación de universalidad como condición inexcusable de su legitimidad. Esta vocación de universalidad es la que hace que sus construcciones políticas funden un nuevo orden, para todos los individuos: un orden de libertad y de igualdad, especialmente en el caso de Rousseau.

Sin embargo, cuando la noción de ciudadanía ha de ser concretada y especificada políticamente, ya no es tan fácil esconder el sexo. En el Proyecto de Constitución para Córcega aparecen tres clases de ciudadanía y en las tres clases el sujeto siempre es explícitamente un varón. El primer acto de la institución de la nación corsa "...debe ser un juramento solemne prestado por todos los corsos de veinte años o más, y todos los que presten tal juramento deben ser inscritos sin distinción en el número de los ciudadanos"<sup>357</sup>. Un día después de realizado este juramento, todos los nacidos en la isla que no tengan 20 años entrarán en la clase de los aspirantes; pero "...todo aspirante casado según la ley, que posea algún bien independiente de la dote de su mujer, será inscrito en la clase de los patriotas<sup>358</sup>; ahora bien, "todo patriota casado o viudo, que tenga dos hijos vivos, habitación propia y un fundo de

---

<sup>357</sup> ROUSSEAU, J.J.: Proyecto de Constitución para Córcega, p. 25. Edición francesa, p. 919.

<sup>358</sup> Ibidem, p. 25. Edición francesa, p. 919.

tierra suficiente para su subsistencia, será inscrito en la clase de los ciudadanos"<sup>359</sup>. Este texto clarifica aún más, si cabe, el sexo del individuo que pacta; sin embargo, no se requieren grandes esfuerzos de investigación para demostrar este hecho. El problema surge cuando han de ser desvelados los mecanismos teóricos de ocultación y legitimación del sesgo genérico en la determinación del sujeto político.

##### 5. La Fraternidad

El pensamiento contractualista, en cierta medida, se va construyendo en abierta oposición a la teoría política medieval. En este sentido, Filmer es el representante utilizado por Locke y Rousseau para poner en tela de juicio la concepción del poder absoluto de origen divino y el gobierno paternal. La teoría de Filmer según la cual los hijos nacen bajo sujeción del padre y, por tanto, bajo sujeción política, es decir, la idea de que el derecho político se deriva del derecho paternal, es criticado por Rousseau: "La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia. Así y todo, los hijos no permanecen vinculados al padre más que el tiempo en que precisan de él para subsistir. En cuanto esta necesidad cesa, el lazo natural se deshace. Una vez libres los hijos de la

---

<sup>359</sup> Ibidem, p. 25. Edición francesa, p. 919.

obediencia que deben al padre, y exento el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia. Si luego continúan unidos, no es ya natural, sino voluntariamente, y la familia misma se mantiene sólo por convención<sup>360</sup>.

Pero no sólo Rousseau sino todo el contractualismo se rebelan contra el poder político patrilcal como fuente de legitimación política y fundan el nuevo poder político sobre la libertad e igualdad de cada individuo en relación con los demás. Los padres dejan de ser los creadores del poder político, que es trasladado ahora a todos los individuos de la comunidad. Como señala Pateman, el padre es metafóricamente asesinado y todos sus hijos heredan la capacidad política del padre asesinado. La sociedad de padres es sustituida por la sociedad de los hermanos. En este sentido, el contrato es un pacto fraternal en su origen<sup>361</sup>. Los hijos, que han despojado del poder político a los padres, pactan como hermanos y se constituyen en una fraternidad civil<sup>362</sup>.

La comunidad fraternal de iguales que surge del pacto social da lugar, por una parte, a una comunidad política nueva en la que la igualdad y la libertad constituyen los

---

<sup>360</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social., p. 402. Edición francesa, p. 352.

<sup>361</sup> Cfr. PATEMAN, C., op. cit., p. 77.

<sup>362</sup> Ibidem, p. 78.

primeros sustentos de la concepción democrática de la vida política y, por otra, la concesión con carácter de universalidad de los derechos políticos a todos los varones supone una nueva forma histórica de patriarcado. En este sentido, el pacto político que da lugar a la comunidad fraternal es, sobre todo, el pacto patriarcal por excelencia. Democracia y patriarcado son las dos nociones entre las que transita el pensamiento político de Rousseau.

Sin embargo, el pensamiento político de Rousseau tiene connotaciones específicas en lo que se refiere al patriarcado. El pacto político patriarcal no tiene el fundamento único de la exclusión de las mujeres de la vida política sino que, además, dicha exclusión está apoyada por una concepción abiertamente misógina de las mujeres. El poder político debe pertenecer exclusivamente a los varones pues las mujeres, lo femenino, aparece en el conjunto de su pensamiento como el mal.

Esta conceptualización del poder y de lo femenino debe ser insertada en el contexto histórico en el que escribió Rousseau. Celia Amorós ha distinguido, basándose en la teoría de Sartre acerca de 'los conjuntos prácticos', diferentes modalidades de pactos patriarcales: "Los pactos patriarcales pueden tener, pues, diferentes grados de tensión sintética. Desde este punto de vista, lo que hemos llamado 'pactos seriales' corresponderían al grado de tensión sintética menor; son los más laxos y la misoginia

que les es correlativa se expresa como violencia en forma de exclusión de las mujeres no especialmente represiva: es más bien, ... un 'no tener en cuenta', constituyendo el topos de lo 'no-pensado'. Pero, en determinadas circunstancias -relacionadas, sobre todo, con relevos históricos del poder patriarcal: conflictos generacionales fuertes, situaciones revolucionarias- estos pactos pueden perder fluidez y estrechar sus mallas: nos encontramos, entonces, ante lo que Sartre ha llamado 'el grupo juramentado'. Este tipo de grupo es un constructo práctico que responde a una situación reflexiva del grupo en relación con su propia constitución; la situación reflexiva se produce a su vez bajo la presión de una amenaza exterior de que el grupo se disuelva o se diluya como tal, de manera que el propio grupo es percibido como condición sine qua non del mantenimiento de la identidad, los intereses y los objetivos de todos sus miembros"<sup>363</sup>.

El pensamiento político patriarcal de Rousseau se produce, precisamente, en un contexto histórico, en cierto modo, de conflicto generacional fuerte, visto éste desde el punto de vista de la polémica con Filmer y su concepción del poder paternal. En esta dirección, la teoría política del ginebrino se produce en una situación de relevo y de necesidad de una nueva legitimación. Rousseau, sin duda,

---

<sup>363</sup> AMOROS, C.: "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales", en V. Maquieira y Cristina Sánchez (comp.): Violencia y sociedad patriarcal, Madrid, Pablo Iglesias, 1990, 39-53; p. 49.

tomó parte importante, junto a los otros contractualistas, en el relevo teórico del poder patriarcal y, posteriormente, su pensamiento ofreció elementos importantes para la transformación política y patriarcal que tuvo lugar en la Revolución Francesa.

Sobre lo que no cabe dudar es que la comunidad de iguales que genera el pacto social es un "grupo juramentado" en sentido sartreano. En el Proyecto de Constitución para Córcega, la ciudadanía surge de un juramento realizado por los varones que tienen más de 20 años<sup>364</sup>. "El grupo juramentado, en la medida en que debe su consistencia a la tensión práctica de todos y cada uno de los individuos que lo componen, no pueda establecerse sino sobre la base de la relación de 'reciprocidad mediada', como lo diría Sartre, es decir, del libre pacto de fidelidad a la causa común de cada cual en el que se ponen por testigos a todos los demás..."<sup>365</sup>. En efecto, el pacto social patriarcal implica que: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo"<sup>366</sup>. La comunidad de ciudadanos resultante del pacto social actúa como un grupo juramentado

---

<sup>364</sup> ROUSSEAU, J.J.: Proyecto de Constitución para Córcega, op. cit., p. 25. Edición francesa, p. 919.

<sup>365</sup> AMOROS, C.: 'Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales', op. cit., p. 51.

<sup>366</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social., p. 411. Edición francesa, p. 361.

cuya mediación suprema es la voluntad general; el grupo juramentado es, pues, una fraternidad de individuos iguales unidos entre sí: "Cada uno garantiza a cada uno de los demás ante todos los otros su carácter... de servidor incondicional e insobornable de la causa común, y que el grupo, por lo que a él concierne, quedará inmunizado de toda posible traición en la misma medida en que él así lo exige tanto de los demás como de sí mismo, así como exige a los otros que se lo exijan... El juramento, pues, tiene una estructura bifronte denominada por Sartre 'Fraternidad-Terror', haz y envés del compromiso contraído según se mire desde el punto de vista de la libertad o de la necesidad. La libertad de cada cual en tanto que entregada libremente a todos los otros es la fraternidad; esta misma libertad, en cuanto se ha negado a sí misma, bajo el control y la coacción de todos los otros, la posibilidad de que el individuo 'se vuelva otro' para el grupo es el Terror. Dicho de otro modo: es la necesidad de ser lo que libremente se ha querido ser bajo la amenaza de ser tratado por los propios hermanos como enemigo"<sup>367</sup>. Esta estructura bifronte Fraternidad-Terror define el pacto social patriarcal rousseauniano. La voluntad general constituye la esencia de la fraternidad como máxima mediación entre los iguales mientras que la censura constituye el principio del terror<sup>368</sup>. Pero cuando la censura no es suficiente para

---

<sup>367</sup> AMOROS, C., op. cit., p. 51.

<sup>368</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social., p. 515. Edición francesa, p. 459.



paralizar al disidente, entonces sobreviene, sin más, el terror: "... todo malhechor que vulnera el derecho social se hace con sus fechorías rebelde y traidor a la patria, deja de ser miembro suyo al violar sus leyes, e incluso puede decirse que le hace la guerra. Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya, es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se da muerte al culpable es menos como a un ciudadano que como a un enemigo"<sup>369</sup>.

Como decíamos anteriormente, la noción de patriarcado rousseauniano no se agota en el supremo pacto social patriarcal sino que, además, este pacto va unido a una concepción específica de lo femenino. Si todo pacto patriarcal, como señala Celia Amorós, lleva consigo correlativamente la reubicación y la recodificación de las mujeres en un nuevo espacio, el pacto social patriarcal de Rousseau, debido a su propia estructuración interna en forma de fraternidad-terror, ubicará a las mujeres en un espacio de límites muy constreñidos y muy precisos y proyectará en ese nuevo espacio femenino la estructura Fraternidad-Terror, exaltando, por una parte, la figura de la madre y, por otra, la de la bruja, ésta última en un sentido metafórico: "El Terror es., la otra cara siniestra de la Fraternidad y, estructuralmente, cabe por tanto esperar que le corresponderá una figura de lo femenino correlativa a la de

---

<sup>369</sup> Ibidem, p. 429. Edición francesa, p. 376.

la madre de la Fratría. Pues bien: del mismo modo que se proyectaba en un lugar simbólico la unidad práctica del grupo en cuanto esquema regulador, tenderá a proyectarse asimismo la precariedad e inconsistencia ontológica de esa misma unidad práctica en algún ubi imaginario. Y si en la madre se proyectaba la unidad como sello del pacto... el escurridizo centro hemorrágico... se fijará de forma privilegiada en un punto que pueda ser percibido como la encarnación misma de la Traición: en la Bruja. Si en los grupos juramentados, en virtud de la dinámica infernal del Terror, se desencadena de forma característica la 'caza de brujas' en sentido metafórico, lo es precisamente en la medida en que existe la Bruja como analogado supremo planeando constitutivamente sobre el pacto mismo en tanto que amenazado"<sup>370</sup>.

El pensamiento político de Rousseau plantea sin duda problemas graves no sólo desde sus propios planteamientos teóricos, sino también en el terreno práctico. Sus principios políticos y morales de autonomía total del individuo, de distribución igualitaria del poder del Estado entre todos y cada uno de ellos, de crítica a la desigualdad económica y a la idea de representación política; en definitiva, su apelación a la democracia directa proporciona a los individuos todas las garantías necesarias para la salvaguardia de su libertad e igualdad. Sin embargo, estos

---

<sup>370</sup> AMOROS, C., op. cit., p. 53.

principios morales y políticos, trasladados a la práctica, presentan quiebras evidentes, de las que hemos señalado algunas. De ellas, dos me parecen especialmente relevantes por cuanto, a mi juicio, ponen en entredichos su teoría política.

La primera de ellas es la exclusión de las mujeres del espacio público. Bien es cierto que casi todos los iusnaturalistas y contractualistas no pensaron a la mujer como sujeto político; pero también es cierto que ninguno de ellos hizo una defensa tan apasionada de las ideas de libertad e igualdad ni tampoco ninguno de ellos excluyó el pactum subiectionis en la fundamentación del estado como hizo Rousseau. La apelación a la igualdad y a la libertad y la crítica a toda sujeción por parte del ginebrino habría hecho necesario que otorgase a las mujeres el estatuto de sujeto político. Su tiempo histórico se lo permitía. Condorcet<sup>371</sup>, por poner un ejemplo, pidió el estatuto de ciudadanía para las mujeres.

La segunda quiebra relevante tiene que ver con la idea de individuo en cuanto sujeto político. A mi entender, el pensamiento político de Rousseau apunta, en último término, a la reconstrucción del sujeto político. En efecto,

---

<sup>371</sup> JIMENEZ PERONA, A.: "Las conceptualizaciones de la ciudadanía y la polémica en torno a la admisión de las mujeres en las asambleas", Ponencia presentada en el Congreso Feminismo: más acá y más allá de la Revolución Francesa", Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid. Mayo, 1989.

la necesidad de que la voluntad general se exprese en cada uno de los individuos y que el interés común esté por encima del privado, hace que el individuo se deba convertir en un ciudadano cada día de su vida. En este sentido, debe interpretarse su concepción de la educación. El Emilio y algunos fragmentos del Discurso sobre la Economía Política y de las Consideraciones del Gobierno de Polonia no hacen más que hablar de una educación destinada a formar ciudadanos. La aspiración de Rousseau de que el individuo se convierta en ciudadano "c'est finalement l'intégrer et même l'aborder dans l'Etat"<sup>372</sup>. Por tanto, la segunda gran quiebra de su teoría política consiste en que el sujeto político se diluye en el poder del estado.

En un modelo político de este tipo, en el que la unidad social se extrae del propio Estado, la supervivencia del sistema político depende, en última instancia, de la vigilancia constante del propio poder. Una unidad política tan precaria, y cuya supervivencia depende del poder del Estado, debe prevenir represivamente cualquier posible intento de ruptura de dicha unidad política. Si un componente de la fraternidad puede convertirse en traidor, las mujeres que se sitúan fuera de la fraternidad aparecen como un lugar simbólico de proyección de la traición. Por eso, Rousseau elabora una construcción psicológica de las mujeres en la que se les atribuye una naturaleza específica

---

<sup>372</sup> Cfr. DERATHE, R.: "La souveraineté...", p. 122.

cuya esencia es desorden y subversión, deseo ilimitado y caos. En este sentido, la familia patriarcal debe contener y encauzar esa naturaleza ontológicamente diferente a la masculina. Pero esto lo dejaremos para el siguiente capítulo.

## 6. Contrato social y sujeción

Este epígrafe sigue básicamente las investigaciones de Pateman sobre contractualismo, en las que introduce el concepto de contrato sexual como una dimensión reprimida de la teoría del contrato social original.

La hipótesis de Pateman es que todas las descripciones del estado de naturaleza no relatan 'hechos sustanciales', es decir, no relatan la mitad de la historia. A su juicio, todas las historias contractualistas ocultan lo que Pateman denomina 'la escena primigenia'<sup>373</sup>. Tener en cuenta o desvelar esta ocultación, que ella considera decisiva, nos obligaría a reinterpretar la génesis del derecho político<sup>374</sup> y del contrato social.

La reflexión de Pateman es la siguiente: el contrato

---

<sup>373</sup> Cfr. PATEMAN, C., op. cit., p. 105.

<sup>374</sup> Ibidem, p. 108.

social no explica todo, sino sólo aquello que quiere explicar. El contrato establece una comunidad de hombres libres e iguales: pero para que hombres libres e iguales puedan construir un orden social nuevo debe haberse producido previamente un contrato sexual a partir del cual los varones hayan regulado el acceso sexual al cuerpo de las mujeres. El contrato sexual crea una relación de subordinación de las mujeres respecto de los varones, de forma tal que, cuando se llega al contrato social, las mujeres están excluidas de él como posibles sujetos del pacto.

El contrato sexual es, pues, un pacto entre varones y mujeres a partir del cual las mujeres aceptan la sujeción a cambio de protección. Este contrato se configura como un instrumento a partir del cual el derecho "natural" que los varones poseen sobre las mujeres se transforma en derecho civil patriarcal<sup>375</sup>. Los contractualistas, sin embargo, enmascaran este contrato con el contrato de matrimonio; es decir, ocultan ese contrato sexual inicuo que se produjo en el estado de naturaleza y lo recuperan legítimamente en el estado social a través del contrato de matrimonio.

El contrato sexual se pacta partiendo de que el varón y la mujer han sido construídos socialmente como géneros sobre la base de su diferencia sexual.

---

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 19./109

La historia conjetural de Rousseau relata el largo proceso de salida del hombre del estado de naturaleza. En este relato aparece minuciosamente la génesis de 'toda' opresión. Sin embargo, esta conjetura no cuenta o, mejor dicho, oculta la génesis de la sujeción femenina. En Rousseau, esta sujeción es natural porque la mujer es definida como desorden y subversión como posteriormente veremos. En este sentido, como señalábamos en el Capítulo II, haría falta un nuevo relato del estado de naturaleza en que se explicase cómo las mujeres fueron reducidas a un estado de sometimiento. De esta forma, todos los teóricos clásicos del contrato hacen una narración patriarcal - excepto Poulain- en sus descripciones del estado de naturaleza<sup>376</sup>.

Una de las conclusiones interesantes de Pateman es que el contrato social funda el espacio público mientras que el contrato sexual funda el espacio privado; aunque hay que señalar que ni ambos espacios ni ambos contratos pueden separarse.

En cualquier caso, la pregunta que se hace Pateman y toda la teoría crítica feminista gira en torno al origen del poder patriarcal. ¿Sobre qué supuestos se ha construido y legitimado el patriarcado? Una parte de la filosofía

---

<sup>376</sup> Ibidem, p. 40.

política feminista explica el poder patriarcal desde las nociones de maternidad y paternidad.

En efecto, mientras que la maternidad es un hecho natural evidente, la paternidad aparece como un hecho mucho más oscuro. Entre el coito y el alumbramiento del hijo transcurre el suficiente tiempo como para que la noción de paternidad no sea tan evidente. Socialmente, la paternidad se ha considerado y se considera como un hecho esencial y creativo. El argumento patriarcal es que los varones no son sólo los motores en la génesis de la nueva vida física sino que, además, son los procreadores de la vida política y social<sup>377</sup>. Este razonamiento rechaza cualquier capacidad creativa exclusiva de la mujer. El poder generativo del varón se extiende a otros espacios. Los varones trasladan su capacidad creativa para alumbrar el derecho político<sup>378</sup>. En este sentido, el contrato originario significa el nacimiento político masculino. Los hombres dan a luz también un cuerpo artificial: el cuerpo político<sup>379</sup>.

Esta interpretación acerca del origen del poder patriarcal le hace pensar a Pateman que todas las descripciones contractualistas comienzan con varones que son padres y, sin embargo, para que un hombre sea padre,

---

<sup>377</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>378</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>379</sup> Ibidem, p.102.



una mujer tiene que ser madre, es decir, el derecho sexual o conyugal precede necesariamente al derecho a la paternidad<sup>380</sup>.

Para concluir y como hemos dicho repetidas veces en este capítulo, la aportación más importante de la teoría política de Rousseau consiste en la exclusión del pactum subiectionis en su concepción del contrato social. Su concepción del poder como democracia directa y su crítica y rechazo radical a la representación y a toda forma de enajenación está sustentada en la no aceptación de ninguna sujeción política y, al mismo tiempo, en la afirmación del poder soberano de la asamblea.

Sin embargo, la hipótesis de la que aquí se parte es que exista pacto de sujeción en Rousseau en forma de pacto patriarcal. El pacto patriarcal o la democracia patriarcal no sólo excluye a las mujeres de la ciudadanía sino que, además, su propia génesis y mantenimiento necesita de la sujeción de las mujeres para conseguir la plenitud de la vida democrática.

El pacto de sujeción es, subyacentemente, deslizado desde el espacio público al espacio privado. Si aceptamos las tesis de Pateman, habría que decir que el pacto de

---

<sup>380</sup> Ibidem, p. 87.

sujeción rousseuniano se origina en el contrato sexual.  
La sujeción de las mujeres es así la condición de  
posibilidad de la vida política democrática rousseuniana.

## CAPÍTULO IV

## NATURALEZA Y EDUCACION: EMILIO Y SOFIA

En el Emilio, Rousseau construye dos modelos 'ideales' de educación; uno de los modelos está representado por Emilio, y el otro por Sofía. Cada modelo tiene como soporte un concepto específico de naturaleza humana. Nuestra investigación, por tanto, debe poner de manifiesto la forma en que Rousseau relaciona y articula la concepción de la naturaleza de cada género (podemos suponer, razonablemente, que Emilio y Sofía, en cuanto modelos ideales de hombre y mujer naturales, representan a los géneros masculino y femenino) con una forma específica de educación. Al mismo tiempo, debemos señalar la estrecha conexión entre las dos naturalezas, las dos pedagogías y la estructura de la sociedad en los dos espacios ya conocidos: el público y el privado.

Las ideas educativas de Rousseau pueden ser examinadas, sin duda, desde perspectivas diversas. El Emilio puede ser estudiado aisladamente (así lo hacen los estudiosos de la pedagogía: este libro, por sí solo, tiene

un lugar preferente entre los tratados educativos), o como una reflexión perfectamente insertada y coherente en el contexto de su pensamiento. La forma en que abordamos el análisis de este texto está hecha en función de esta segunda perspectiva.

Las nociones educativas de Rousseau van a ser estudiadas desde una doble perspectiva: primeramente, veremos qué significado y qué lugar tienen los escritos pedagógicos en su obra, y, en segundo lugar, estos escritos serán examinados desde el punto de vista de la crítica feminista. No solamente el Emilio, sino también los otros escritos del autor utilizados en este trabajo han sido objeto de la hermenéutica feminista. De esta forma se pretende realizar una lectura unitaria de la obra del ginebrino: unitaria porque creemos en la coherencia y organicidad de su pensamiento y unitaria porque su interpretación se realiza desde la metodología feminista.

Cualquier aspecto de la obra de Rousseau nos remite inexcusablemente a la noción de estado de naturaleza y a los diversos significados del concepto de naturaleza. La idea que unifica todos sus textos es, a mi juicio, la de naturaleza. Los escritos biográficos, políticos o pedagógicos de nuestro autor nos conducen, necesariamente, al concepto de naturaleza. Como hemos visto a lo largo de estas páginas, la noción de naturaleza reviste significados distintos en función de los aspectos específicos que

analice, pero todos ellos remiten, finalmente, a la naturaleza como deber ser. En esta dirección, la pedagogía rousseauiana no puede entenderse en su complejidad si antes no se ha estudiado exhaustivamente la hipótesis del estado natural. Y en el mismo sentido, la crítica feminista quedaría incompleta si no tuviese en cuenta los diversos estadios de la hipótesis mencionada.

De la misma forma que la construcción del modelo político encontraba su referente legitimador en el estado de naturaleza (la igualdad y la libertad del estado natural eran recuperadas como los soportes de la legitimidad del sistema político), la construcción del varón y de la mujer naturales (a pesar de que vivan en sociedad) también necesita, para su definitiva legitimación como modelos individuales, el referente de estado de naturaleza.

En mi opinión, Emilio y Sofía están contruidos en la obra rousseauiana como modelos de re-naturalización. Ambos modelos encuentran los referentes articuladores de su identidad en el estado de naturaleza. Emilio y Sofía serán respectivamente el hombre y la mujer natural en el estado social. La existencia de estos modelos será la prueba que permitirá a Jean Jacques demostrar que la naturaleza puede ser recuperada para la sociedad y que el varón puede emerger como sujeto desde la propia uniformidad impuesta por el proceso histórico. En este sentido, Emilio constituye un acto de optimismo antropológico en la obra rousseauiana.

No obstante, Emilio, mas que un tratado educativo, es, sobre todo, una crítica radical a la cultura contemporánea y a lo que sus técnicas socializadoras han hecho con el hombre natural<sup>381</sup>. Y es a partir de esta crítica desde donde construya el postulado moral que alienta su pensamiento. El mismo Rousseau, en las Cartas desde la montaña, explica que Emilio no es un método pedagógico para uso de los padres y de las madres, es decir, no es un libro para el pueblo, sino un nuevo sistema de educación dirigido a los sabios<sup>382</sup>.

Anteriormente decíamos que Emilio y Sofía encuentran el referente de su identidad en el estado de naturaleza. Efectivamente, el mantenimiento de hilos entre el estado natural y el social es la garantía de la legitimidad de los modelos individuales, expresados fundamentalmente en Emilio, y del modelo político, expresado en sus escritos políticos.

Si en el capítulo anterior señalábamos que el Contrato Social es una ficción política, aquí debemos subrayar que Emilio y Sofía también constituyen una ficción. Todorov, asimismo, señala este aspecto del Emilio: "Emilio es un trabajo mixto, a la vez personal e impersonal, de ficción y de reflexión. Es un tratado de formación del

---

<sup>381</sup> Cfr. MOLLER OKIN, S., op. cit., p. 125.

<sup>382</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Cartas desde la montaña, Sevilla, Ed. Universidad de Sevilla, 1989, p. 140. Edición francesa, p. 783.

hombre ideal... dentro de la sociedad"<sup>383</sup>.

Por otra parte, si observamos al hombre natural que es Emilio y a la mujer natural que es Sofía percibimos las enormes diferencias que existen entre ambos modelos. Su naturaleza y su ulterior proyección social son radicalmente distintas. La diferencia es la suficiente como para que Emilio reciba una educación encaminada a la autonomía moral, en tanto que el proceso educativo de Sofía se orienta a la dependencia y la sujeción respecto de Emilio.

A mi juicio, la diferencia entre Emilio y Sofía es la diferencia que existe entre la libertad y la sujeción. La clave de la diferencia entre los dos modelos sólo puede explicarse inicialmente desde la noción de estado de naturaleza. Para eso debemos realizar una operación de regreso a ese concepto. De esa forma no será difícil observar cómo Emilio surge del estado de pura naturaleza, es decir, de ese estadio en que la semejanza y la independencia entre los salvajes, incluidas en este término las mujeres, son los rasgos característicos que serán traspasados al estado social bajo la definición de igualdad y libertad. La igualdad y la libertad son los rasgos sobre los que se construye el modelo político rousseauiano y Emilio, moralmente autónomo, es el sujeto de ese modelo. La

---

<sup>383</sup> TODOROV, T.: Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 88.



educación de Emilio consiste en la construcción de la subjetividad del ciudadano del Contrato Social.

Sofía también tiene un lugar en el estado de naturaleza, concretamente en el estado presocial. Ese lugar es el ámbito de la domesticidad. Recordemos que en esa edad de oro del género humano que es el estado presocial, el salvaje caza y la mujer tiene hijos y cuida de la choza: "las mujeres hicieronse más sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común"<sup>384</sup> (este texto lo citamos en el capítulo II y volvemos a repetirlo debido a su relevancia). Esa función que tiene atribuida la mujer en el estado de naturaleza es la que Rousseau proyecta en el estado social. Si Emilio es la subjetividad del modelo político, Sofía está determinada a ocupar y a ocuparse del espacio privado y doméstico. En el Emilio observaremos con claridad el proceso de individuación que experimenta éste y cómo dicho principio es negado a Sofía. De esta forma, como señala Celia Amorós, el varón es concebido no sólo en la obra de Rousseau sino también en toda la cultura patriarcal como un elemento sustantivo, mientras que Sofía es caracterizada como un elemento adjetivo en relación a Emilio<sup>385</sup>.

---

<sup>384</sup> ROUSSEAU, J.J.: Discurso sobre el origen..., p. 184. Edición francesa, p. 188.

<sup>385</sup> AMOROS, Celia: Seminario 'Feminismo e Ilustración'. Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid, 1991.

Así pues, la hipótesis aquí manejada es que existen dos estados de naturaleza, dos contratos y dos espacios en el seno de la sociedad posterior al pacto. Una de nuestras investigaciones debe dirigirse, precisamente, a desvelar lo patriarcalmente velado, es decir, a articular el estado presocial, el contrato sexual y el matrimonio como los lugares rousseaunianos, simbólicos y reales a la vez, patriarcalmente asignados a las mujeres.

El sistema teórico rousseauniano está construido sobre una cadena de dualidades: naturaleza-cultura, ser-apariencia, instinto-razón, etc. Rousseau concibe, como hemos visto a lo largo de esta tesis, la dualidad como el mal supremo. Eliminar cualquier tipo de dualidad, situar de nuevo teóricamente y políticamente el problema de la dualidad es, en última instancia, el sentido último de su obra. En este sentido, la unidad es el máximo bien. Recuperar la unidad del individuo y la unidad social es resolver el problema que plantea desde el Primer Discurso. Es, precisamente, en este sentido en el que tanto el estado de naturaleza como la sociedad posterior al contrato son el bien: ambos modelos están contruidos desde la unidad. Por eso, tanto el Emilio como el Contrato Social constituyen modelos de re-naturalización.

Sin embargo, lo que es necesario poner de relieve es que estas construcciones teóricas no reposan sobre la unidad

mas que en apariencia. El estado de naturaleza de Rousseau esconde otro estado de naturaleza en el que aparece la sujeción de las mujeres.' El contrato social no es posible si previamente las mujeres no han sido sujetadas mediante el contrato sexual. Y el espacio público, en tanto espacio de la libertad y de la autonomía moral, no puede existir sin el espacio privado, en cuanto lugar de reproducción de lo público y de sujeción de las mujeres mediante el contrato de matrimonio.

Todas las nociones teóricas rousseauianas apuntan, inexcusablemente, a la unidad. El hombre natural está 'consigo mismo', el individuo del Contrato Social ha sido capaz de subsumir su interés particular en el interés general y Emilio se ha convertido en un individuo moralmente autónomo. La unidad o, en otros terminos, la reconstrucción del sujeto, es el objetivo último del pensamiento roussauniano. Sin embargo, su deseo de reconstrucción del sujeto sólo es viable si se ocultan todos los mecanismos de sujeción de las mujeres, entre otras posibles sujeciones. El varon rousseauiano sólo puede ejercer sus funciones públicas, de la forma tan intensa en que las ejerce, si las mujeres se ocupan de las tareas de reproducción propias del espacio privado. De la misma forma, su equilibrio psíquico (el del varón) también depende de que las mujeres interioricen la coacción que padecen por parte de los varones. Asimismo, la garantía de la transmisión masculina de la propiedad sólo es posible si la maternidad está

controlada por los varones.

Deberíamos preguntarnos cómo habría reconstruido Rousseau al individuo si no hubiese concebido a las mujeres sujetas material y psicológicamente a los varones. O, dicha de otra forma: ¿hubiese podido ser autónomo el individuo rousseauniano si las mujeres no hubiesen sido definidas desde la heteronomía?

Desde esta reflexión es desde la que cuestionamos la idea de reconstrucción del sujeto de Rousseau, lo cual no impide que no pueda cuestionarse desde otras reflexiones que, por otra parte, aquí no han sido investigadas. La idea de unidad de Rousseau debe ser, por tanto, puesta en entredicho desde un punto de vista no sólo ético, sino también teórico.

El otro aspecto importante para este capítulo atañe a la articulación entre la parte política y la parte pedagógica de la obra de Rousseau<sup>386</sup>. Ambos modelos tienen un objeto: la re-naturalización, pero el político y el educativo tienen direcciones diferentes. El primero se

---

<sup>386</sup> El pensamiento de Rousseau es tan complejo y plantea tantos problemas, muchos de los cuales están hoy aún por resolver, que es lógico que se hayan realizado interpretaciones de todo tipo sobre su obra. Sin embargo, la lectura que hacemos de Jean Jacques parte de la idea de que su pensamiento es un todo coherente y articulado, aunque no exento de tensiones y contradicciones. En este sentido, Starobinski o Derathé, entre otros, interpretan a Rousseau a partir de la coherencia entre sus textos políticos y pedagógicos.

dirige a lo público y el segundo a lo privado. El primero tiene como objeto la sociedad y el segundo el individuo. Las preguntas que debemos hacernos son las siguientes: ¿son modelos opuestos?, ¿son complementarios?, ¿están pensados para situaciones sociales distintas?, ¿cada uno de ambos modelos, por separado, significa el fracaso del otro? o, quizá, ¿forman parte los dos del mismo proceso en momentos distintos?.

### 1. Naturaleza y educación: Emilio

El objeto fundamental de la concepción educativa de Rousseau va encaminada a un fin: la reconstrucción del hombre natural. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta reconstrucción no supone de ninguna manera una vuelta al estado de naturaleza. Esta reconstrucción consiste en la formación de un individuo libre y autónomo en el seno de la sociedad: "Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. Emile n'est pas un sauvage à releguer dans les déserts; c'est un sauvage fait pour habiter les villes"<sup>387</sup>.

La cuestión es, pues, que Emilio debe ser un hombre

---

<sup>387</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 483-484.

natural que vive en sociedad. Con Emilio, Rousseau vuelve a reafirmar una vez más la irreversibilidad del hombre social<sup>388</sup>. En efecto, la única posibilidad de existencia para el individuo es la social, aunque, paradójicamente, limite su sociabilidad. Todos los esquemas de individuo que aparecen en la obra de Rousseau están marcados por el signo de una sociabilidad limitada: el salvaje rousseauiano vive en una soledad poblada de encuentros fortuitos; Emilio está sujeto a un proceso educativo con un sólo interlocutor, su preceptor; a medida que avanza el tiempo y van cumpliéndose las etapas previstas en su educación, se abre a un número muy reducido de personas; por fin, los encuentros del individuo del Contrato Social están completamente regulados por leyes y normas. Asimismo, la vida del propio Rousseau oscila entre la soledad y los encuentros, pero sin olvidar que en múltiples ocasiones expresa su deseo y vocación de aislamiento de los otros hombres. Consecuentemente, debe ser educado según la naturaleza. Es necesario, pues, discernir qué es la educación natural para Rousseau.

Lo natural no es, desde luego, privar al niño de reglas e indicaciones desde que nace<sup>389</sup>. Lo natural es más bien lo opuesto: "Voulez-vous donc qu'il garde sa forme originelle? Conservez-la dès l'instant qu'il vient au

---

<sup>388</sup> Cfr. TODOROV, T., op. cit., p. 87.

<sup>389</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 245.

monde"<sup>390</sup>. La educación es un proceso teleológico y, a este respecto, Rousseau utiliza la metáfora de la jardinería para explicar en qué consiste aquella. El niño es una planta y el preceptor es el jardinero que se ocupa de enderezar la planta: "On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation"<sup>391</sup>. Sin embargo, como señala Burgelin, es conveniente tener presente que el problema pedagógico no interesa a Rousseau más que en función de un problema mucho más general<sup>392</sup>. Este problema, a mi juicio, como hemos visto, es el de la reconstrucción del sujeto sobre la base de la unidad.

El punto de partida de Emilio reproduce la situación dual del análisis rousseauiano: Emilio debe ser educado en una situación de aislamiento social para, ulteriormente, vivir en sociedad. El único libro que puede y debe leer Emilio es Robinson Crusoe. Este libro es, a juicio del ginebrino, "le plus heureux traité d'éducation naturelle"<sup>393</sup>. Robinson Crusoe, como Emilio, sólo entabla relaciones con las cosas y sólo juzga sobre cosas. La pertinencia del modelo de Robinson reside, según Rousseau, en que en su universo no tienen existencia las palabras. Entre Robinson y las cosas no existe la mediación de los

---

<sup>390</sup> Ibidem, edición francesa, p. 261.

<sup>391</sup> Ibidem, edición francesa, p. 246.

<sup>392</sup> BURGELIN, P.: La philosophie de l'existence, Paris, VRIN, 1973, 476.

<sup>393</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 454.

discursos, de las palabras, de las máscaras, de las opiniones y de las pasiones sociales. En definitiva, del universo de Robinson y de Emilio está excluido 'el otro'; los dos modelos tienen en común la negación de la alteridad, que para Rousseau es, en última instancia, el origen del mal<sup>394</sup>. En este sentido, puede decirse que Emilio carece de historia en tanto que está excluida de su vida la presencia de los otros (excepto la figura del preceptor): la suya es una existencia sin encuentros ni confrontaciones. Burgelin ha puesto de manifiesto con gran claridad esta idea: "... el lui manque à peu près ces chocs avec le monde, ces recouplements avec d'autres aventures qui forment la trame d'une vie. C'est una existence sans rencontres. Pour lui, comme pour le primitif, la rencontre est corruptrice"<sup>395</sup>.

La reflexión que, a mi juicio, se encuentra en el origen del pensamiento de Rousseau y que tiene como efectos el Contrato Social y el Emilio se encuentra en la idea de que el individuo no es sujeto. En este sentido, parece que Jean Jacques establece una identificación entre hombre natural y sujeto. La constatación de que el hombre natural ha desaparecido en el proceso histórico social es la que le conduce, sin duda, a la búsqueda de un sujeto: "Nous n'existons plus où nous sommes, nous qu'où nous ne sommes

---

<sup>394</sup> AMOROS, C.: Seminario "Feminismo e Ilustración"...

<sup>395</sup> BURGELIN, P.: op. cit., p. 477.



pas"<sup>396</sup>. El ciudadano del Contrato Social y Emilio son, a mi juicio, la respuesta a esta búsqueda. Los dos modelos contribuyen complementariamente a la reconstrucción de ese sujeto.

Como hemos dicho, la apelación a la naturaleza es la idea explícita que articula Emilio: "quel autre bien peut atteindre un être excellent que d'exister selon sa nature?"<sup>397</sup>. La obediencia a la naturaleza es necesaria porque tiene algo que ver con nosotros, con nuestra identidad: "Obeïssons à la nature; nous connoïtrons avec quelle douceur elle régne, et quel charme on trouve, après l'avoir écoutée, à se rendre un bon témoignage de soi"<sup>398</sup>. Aunque hemos hablado de la polisemia de la noción de naturaleza, hay que señalar que tiende a un significado último que está relacionado con la unicidad del ser humano. La educación natural tiene como objeto el restablecimiento de la unidad original humana. El temor al desgarramiento y a la alienación es lo que impulsa recurrentemente a Rousseau hacia la idea de la reconstrucción del individuo desde la unidad: "O homme! resserre ton existence au dedans e toi, et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres"<sup>399</sup>. La naturaleza,

---

<sup>396</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 308.

<sup>397</sup> Ibidem, edición francesa, 591.

<sup>398</sup> Ibidem, edición francesa, 597.

<sup>399</sup> Ibidem, edición francesa, 308.

y en consecuencia la educación natural, tiene más que ver con la necesidad de la unidad del sujeto que con cualquier otra cosa. Encerrar la existencia dentro de uno mismo o establecer una educación que no nos saque fuera de nuestros límites<sup>400</sup> son nociones que no hacen más que expresar su deseo de unidad del individuo. Sin embargo, habría que señalar que estos conceptos hablan, en último término, de la alteridad: es la presencia del 'otro' la que nos saca de nuestros límites o nos señala nuestro límite. Emilio y el ciudadano del Contrato Social están contruidos sobre la base de relacionarse consigo mismos<sup>401</sup> sin la mediación del otro<sup>402</sup>. Ahí reside, precisamente, la condición de posibilidad de la existencia del sujeto. Pero, además, ser sujeto significa una exaltación de la humanidad como lo común a nuestra especie: "Hommes, soyez humanins, c'est vótre prémier devoir: soyez-le pour tous les états, pour les áges, pour tout ce qui n'est pas étranger à l'homme"<sup>403</sup>.

Cuando Rousseau habla del hombre natural (léase de Emilio) o del hombre civil (léase el ciudadano del Contrato Social) está hablando del sujeto, en tanto está en posesión

---

<sup>400</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 307.

<sup>401</sup> El ciudadano del Contrato Social se relaciona consigo mismo en la medida en que obedezca a la ley que él se ha dado a sí mismo.

<sup>402</sup> AMOROS, C.: Seminario "Feminismo e Ilustración"...

<sup>403</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, 302.

del principio de individuación. En este sentido, Emilio significa una apuesta por la individuación: "L'homme naturel est tout pour lui: il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social"<sup>404</sup>. Ambos modelos, que a mi juicio no constituyen más que uno sólo, forman parte del mismo proceso: Emilio está educándose para ser el futuro ciudadano del Contrato Social. Este individuo puede ser definido como tal en cuanto posee autonomía moral y en cuanto está en condiciones de establecer relaciones de igualdad con el resto de los ciudadanos.

La educación natural sigue el camino de la autonomía moral, que es la condición necesaria para ser sujeto. El rechazo a todo tipo de enajenación guía la educación de Emilio: "Mais considérez premièrement, que voulant former l'homme de la nature il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois, mais qu'enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes, qu'il voye par ses yeux, qu'il sente par son coeur, qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison"<sup>405</sup>. Vemos, pues, que si el ciudadano del Contrato

---

<sup>404</sup> Ibidem, p. 5 (Edaf, p. 38).

<sup>405</sup> Ibidem, edición francesa, p. 550-551.

Social no aceptaba ninguna autoridad que no fuese la que él mismo se daba mediante la voluntad general, igualmente Emilio no debe aceptar ninguna autoridad que no tenga su origen en él mismo.

Sin embargo, no debe desdesharse un dato que, aparentemente parece poco importante, pero que creo es de fundamental relevancia. La propuesta de Rousseau de la unidad como condición de posibilidad del sujeto y la exclusión de toda mediación en la relación del individuo consigo mismo no es tal, en la medida en que la autoridad que Emilio ejerce sobre sí mismo está mediada por la figura del preceptor y en el contrato social e, incluso, en los proyectos de constitución de Córcega y de Polonia aparece la figura del legislador como elemento mediador entre los ciudadanos y la voluntad general. La relación entre Emilio y su preceptor esconde otra relación más poderosa: la de la Naturaleza con la Razón. Si releemos el Primer Discurso desde el Emilio podremos observar que los problemas que aparecen planteados en el primero, reaparecen resueltos en el segundo. Si en el Discurso sobre las ciencias... se plantea el abismo existente entre la razón y la moral, en el Emilio aparece este problema resuelto. Ambos conceptos se han fundido en uno sólo: la razón o será moral o será sinrazón.

Esta reflexión es de capital importancia en cuanto Rousseau se arroga el papel de naturalista en la educación

de Emilio cuando, sin embargo, su condición<sup>406</sup> parece tener un carácter menos neutro y aséptico del que a primera vista parece: "Vos Philosophes de ruelles étudient l'histoire naturelle dans des cabinets; ils ont des colifichets, ils savent des noms et n'ont aucune idée de la nature. Mais le cabinet d'Emile est plus riche que ceux des Rois; ce cabinet est la terre entière. Chaque chose y est à sa place: le naturaliste qui en prend soin a rangé le tout dans un fort bel ordre"<sup>407</sup>. Como señala Burgelin, la Naturaleza está sujeta a ciclos y leyes internas que la Razón debe orientar y, virtualmente, corregir<sup>408</sup>. El niño nace con una naturaleza física y psicológica que constituye la condición y el límite permanente de su unidad y felicidad<sup>409</sup>.

La educación de Emilio no está encaminada exclusivamente a su libertad y a su felicidad, más bien habría que decir que está dirigida al ejercicio de la función de ciudadano. Y es, precisamente, en el ejercicio

---

<sup>406</sup> El presunto aislamiento de Emilio se encuentra muy matizado por la figura del preceptor, así como el cuerpo moral resultante del contrato social necesita de la figura del legislador para alcanzar una constitución política adecuada. La presencia del preceptor significa a fin de cuentas que la naturaleza humana debe ser educada en el sentido deseado. El educador es algo más que un simple jardinero.—Su presencia significa que Rousseau concibe la naturaleza humana como plasticidad. El preceptor es una especie de escultor: su papel es dar forma a la materia que es el alumno.

<sup>407</sup> Ibidem, edición francesa, p. 772.

<sup>408</sup> Cfr. BURGELIN, P., op. cit., p. 481.

<sup>409</sup> Cfr. BURGELIN, P., op. cit., p. 482.

de esa función donde resuelve su autonomía. Al mismo tiempo, convendría afirmar que el ideal rousseauniano de autonomía es la medida de toda felicidad. En este sentido, podría hablarse a primera vista de dos modelos educativos diferentes en función del género destinatario de la educación; de esta forma, el modelo educativo de Emilio sería "de crecimiento" y el de Sofía "de producción". Sin embargo, Jane Roland Martin cree en la existencia de un único modelo educativo rousseauniano para los dos géneros: el "de producción": "La interpretación unificada que propongo es que el modelo educativo de producción presupuesto por Rousseau en sus escritos sobre la educación de Sofía se encuentra también en sus escritos sobre la educación de Emilio"<sup>410</sup>. En efecto, a mi juicio, tanto Sofía como Emilio son educados teleológicamente a fin de desempeñar las funciones sociales necesarias para la reproducción de la sociedad patriarcal rousseauniana. La función de Emilio será la de ciudadano y la de Sofía la de esposa y madre. De esta forma, las dos funciones sociales se constituyen en los ejes fundamentales de los dos espacios de dicha sociedad: el público y el privado.

Ya hemos visto que la naturaleza es el paradigma legitimador de la concepción educativa de Rousseau. Sin embargo, sería necesario saber qué significa esto. Ya

---

<sup>410</sup> ROLAND MARTIN, J.: Sophie y Emile: Estudio de un caso de prejuicio sexista en la historia del pensamiento educativo.

avanzábamos que la naturaleza remitía a la idea de unidad. Sin embargo, es necesario precisar aún más el significado de esta idea de naturaleza. La idea de naturaleza, en este contexto, remite a la sensibilidad: "C'est dans le coeur de l'homme qu'est la vie du spectacle de la nature; pour le voir il faut le sentir"<sup>411</sup>. En efecto, la naturaleza no es una realidad histórica, sino mas bien un sentimiento. En la Profesión de fe del vicario saboyano, Rousseau identifica la naturaleza con la voz interior: "Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure"<sup>412</sup>. La autonomía moral, es decir, la libertad se funda en la conciencia, en la luz interior, en el sentimiento interno, en definitiva, en la sensibilidad. La verdad, en cuanto máxima autoridad, está presente en todos nosotros. La sensibilidad<sup>413</sup> es la fuente de todo conocimiento y el principio de toda subjetividad. Esta cualidad es, además, la que une al individuo con la sociedad, en la medida en que ésta debe estructurarse a partir de una moral fundada en la sensibilidad. A este respecto, debemos recordar que las dos facultades innatas en el ser humano son la piedad y el amor de sí y que ambas constituyen la base de toda moralidad.

---

<sup>411</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 431.

<sup>412</sup> *Ibidem*, edición francesa, p. 607.

<sup>413</sup> La sensibilidad es la primera fuente de conocimiento del hombre natural. A medida que el individuo se socializa, ésta es ocultada por todo lo que adquieren los individuos en su transcurrir histórico. Sin embargo, la socialización, aunque ha intentado enmascarar esa cualidad original, no ha podido destruirla por completo. La tarea del preceptor es descubrir ese atributo esencial que posee el individuo de forma que se convierta en principio y motor de sus acciones.

Por otra parte, la sensibilidad, por ser una cualidad común a todos los individuos, es el principio sustantivo sobre el que se construye la primera noción de igualdad. La naturaleza humana, pues, contiene los principios de libertad y de igualdad. Estos principios, que tienen su génesis en la naturaleza humana, son los que deben ser proyectados en la sociedad como formas políticas y morales.

Actuar de acuerdo con los dictados del sentimiento interno, o en otros términos, abandonarse a la subjetividad, sin tener en cuenta el mundo exterior expresado en términos de opinión pública, es decir, de ideología, significa la consecución de la unidad del individuo. En este sentido, unidad del individuo es lo mismo que individuación, que, a su vez, equivaldría a la negación de los otros. El rechazo a la alteridad y la afirmación del sujeto pueden conseguirse de dos formas: o bien sumergiéndose mediante reglas (vía preceptor) en la subjetividad o bien construyendo una subjetividad colectiva a partir de esa subjetividad individual. En ambos casos, sólo obedecemos y sólo nos relacionamos con nosotros mismos.

Pero sólo desde la afirmación y construcción de la subjetividad individual (Emilio) podemos construir la de la colectividad en forma de voluntad general (ciudadano).



En este sentido es en el que creo que debe hablarse de dos momentos del mismo proceso. Por otra parte, esta interpretación no entra en conflicto con la idea de José María Ordoñez Rovina<sup>414</sup> de que el Emilio está pensado como instrumento de transformación político en sociedades políticamente estables, mientras que la propuesta del Contrato Social estaría pensada para sociedades políticamente inestables. Ambos procesos, el político y el pedagógico, son absolutamente necesarios para resolver el conflicto entre el hombre y el ciudadano. La unidad del individuo sólo se puede alcanzar a través de estas dos vías. El problema es simplemente de prioridad y ésta debe establecerse atendiendo a criterios de estabilidad o inestabilidad social y política. Las dos vías, sin duda, son marcadamente distintas, pero, a mi juicio, ambas terminan en el mismo punto: en la reconstrucción de un sujeto que encuentra su plenitud en el ejercicio de la responsabilidad política, es decir, de la ciudadanía. La transformación puede empezarse vía socialización o vía cambio político, pero el sujeto de ambos procesos es el mismo: un ciudadano varón.

Siguiendo la reflexión anterior, puede decirse que cada individuo social esconde otro, biológico, verdadero, cuya biología y cuya verdad residen en su sensibilidad. Esta convicción hace que Jean Jacques rechace el

---

<sup>414</sup> ORDÓÑEZ ROVINA, J.M.: Seminario "Razón y voluntad en Jean Jacques Rousseau"...

conocimiento, concebido como ideología y como falsa uniformidad, y la sociedad, concebida como corrupción. Para Rousseau "l'homme est le même dans tous les états"<sup>415</sup>.

Hasta ahora, hemos visto que la concepción pedagógica de Rousseau no significa otra cosa más que la exaltación de la subjetividad del individuo. La afirmación de esa subjetividad se expresa en el uso de la libertad como preparación y ejercicio de la ciudadanía. Sin embargo, Rousseau da un paso más y dice que en este ejercicio se cifra la felicidad: "Avant que les préjugés et les institutions humaines aient altéré nos penchans naturels le bonheur des enfans ainsi que des hommes consiste dans l'usage de leur liberté"<sup>416</sup>. El hombre consigo mismo, el hombre en su unicidad, por el hecho de serlo es libre, y en su libertad radica su felicidad: "Concevez-vous quelque vrai bonheur possible pour aucun être hors de sa constitution?"<sup>417</sup>.

Si recordamos al hombre natural no podemos dejar de observar la gran semejanza que tiene con Emilio. Los atributos que definen al uno también pertenecen al otro. La visión ideal que ofrece Rousseau del mundo de los niños es semejante a la imagen de los individuos en el estado de

---

<sup>415</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 468.

<sup>416</sup> Ibidem, edición francesa, p. 310.

<sup>417</sup> Ibidem, edición francesa, p. 313.

pura naturaleza: individuos aislados, sin conflictos internos, viviendo armoniosamente el deseo y su satisfacción...

La unidad del hombre rousseauiano radica en la conservación del equilibrio entre facultades y deseos. La ruptura de este equilibrio nos reenvía a la dualidad y, por tanto, a la infelicidad. Sin embargo, uno de los soportes de la concepción antropológica rousseauiana reside, precisamente, en su creencia de que el hombre es el único animal que posee necesidades que van más allá de su propia autoconservación: "Tous les animaux ont exactement les facultés nécessaires pour se conserver. L'homme seul en a de superflues. N'est-il pas bien étrange que ce superflu soit l'instrument de sa misère?"<sup>418</sup>.

Libertad y felicidad son términos equivalentes en la obra de Rousseau. La infelicidad no es la privación de las cosas sino vivirlas como carencia. En esta concepción de la felicidad, como en otros aspectos del pensamiento rousseauiano, se puede percibir la influencia nada desdeñable del estoicismo. Como señala Starobinski, el pensamiento estoico es un componente de cierta relevancia en las reflexiones de Rousseau, que, a mi juicio, tiene relación con ese deseo recurrente de armonía interna. También Todorov pone de manifiesto la influencia de la

---

<sup>418</sup> Ibidem, edición francesa, p. 305.

tradicción estoica en Jean Jacques en lo que se refiere a las ideas de autosuficiencia y de libertad del individuo como sentimientos subjetivos<sup>419</sup>. Una de las constantes de su obra biográfica es, precisamente, el deseo de armonía, equilibrio y autosuficiencia; cuando la realidad se obstina en seguir un curso distinto al de la felicidad del individuo, a Jean Jacques se le plantean dos caminos: el primero de ellos es la transformación de la propia realidad. A este respecto sus escritos políticos son muy ilustrativos. Pero cuando esta vía se agota o fracasa, Jean Jacques vuelve los ojos a la transformación interna. El Emilio representaría, en cierto modo, ese deseo de autotransformación. En última instancia, aparece en su obra la noción de ensueño, posiblemente como el resultado de la convicción de que las dos vías anteriores no pueden realizarse plenamente. Esta noción está desarrollada al máximo en las Ensoñaciones del paseante solitario.

En el Emilio también está presente este postulado estoico, pero de forma mucho más matizada, en la medida en que la socialización de Emilio acaba en el ejercicio de la ciudadanía, que lleva implícito el cambio de la realidad política.

Unidad, y felicidad son, pues, realidades no

---

<sup>419</sup> Cfr. TODOROV, T., op. cit., p. 56.

separables en el planteamiento de Rousseau. Las dos realidades no pueden existir por separado plenamente, porque la existencia de cada una de ellas requiere la de la otra. Cuando estas realidades emergen con fuerza en su obra es cuando pueda percibirse con más nitidez la influencia estoica: "J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps je serai moi sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux: en attendant je le suis dès cette vie, parce que j'en compte pour peu tous les maux, que je la regarde comme presque étrangère à mon être et que tout le vrai bien que j'en peux retirer dépend de moi"<sup>420</sup>.

La dualidad del individuo es, desde luego, un hecho social. El salvaje no es un individuo desgarrado entre sus instintos y su razón, entre las necesidades auténticas y las artificiales; el salvaje no es esclavo de deseos que no pueda satisfacer; la ansiedad no es un estado anímico que conozca. Sin embargo, uno de los elementos de la antropología rousseauiana es la perfectibilidad: atributo que se pone en funcionamiento en el preciso momento en que aparece ante los ojos del salvaje otro individuo. El fin de la vida autosuficiente trae consigo el nacimiento de necesidades, deseos y pasiones sociales. La emergencia de estas realidades es posible porque el individuo tiene facultades innatas que le hacen ir más allá de sus

---

<sup>420</sup> Ibidem, edición francesa, pp. 604-605.

necesidades biológicas. Una vez que estas realidades 'artificiales' comienzan a desarrollarse, el individuo deviene dual, entra en un proceso enajenante hasta que, finalmente, en el estado social su ser aparece dividido. La desigualdad exaspera y profundiza esta división hasta el extremo de ser casi irresoluble. Rousseau describe la historia del varón desde el estado de naturaleza hasta el contrato social como la historia de una pérdida irreversible producida por la contrastación con el otro. La guerra, el sometimiento o la ansiedad no tienen más significado que el de actualizar y exasperar esa herida narcisista original<sup>421</sup>. Puesto que los otros no pueden ser olvidados ni tampoco aniquilados, (su aniquilación puede traer consigo la nuestra), la mejor solución es regular las relaciones con los otros. El Contrato Social o el Emilio constituyen, desde esta perspectiva, remedios desesperados por restablecer el narcisismo destruido por la presencia del otro. En esta dirección, puede observarse que la minuciosa regulación y reglamentación de la técnica política del Contrato Social o el relativo aislamiento socializador del Emilio no tienen otro objeto que el de evitar los conflictos que crea la relación con el otro.

---

<sup>421</sup> BENHABIB, Seyla: "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en S. Benhabib y D. Cornellia (eds.): Teoría crítica y teoría feminista, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, 119-149, p. 132.

En este sentido, la concepción del hombre rousseauniano no puede separarse de la forma en que se vive y se percibe a sí mismo Jean Jacques. Es un tema muy recurrente en la historia del pensamiento filosófico moderno (Kant es un buen ejemplo) la definición antropológica del individuo escindido entre sus instintos y su razón, pero a esta concepción del hombre, Rousseau le añade el sentimiento exasperado de su propio desgarramiento personal. La definición abstracta y filosófica del hombre dividido es convertida por Rousseau en uno de sus temas centrales de reflexión.

Sin embargo, Jean Jacques no investiga solo el problema de la dualidad; ese es sólo el punto de partida inevitable. El problema que le preocupa es cómo desde esa dualidad inevitable se ha construido una sociedad que la exagera hasta el punto de ocultar al hombre biológico natural que llevamos dentro.

Desde esta perspectiva es desde la que debemos analizar la crítica rousseauniana a las apariencias y a la máscara. Uno de los aspectos fundamentales de la educación de Emilio debe tener como objetivo la necesidad de que su identidad no esté desgarrada entre sus instintos y su razón, ni entre su opinión y la opinión pública. La conducta de Emilio debe tener sus resortes en la conciencia. Impedir la emergencia del disfraz y de la máscara es la condición de posibilidad de la unidad del individuo, es decir, de la

existencia del sujeto.

No obstante, la dualidad podría, a juicio de Rousseau, ser resuelta con una socialización adecuada y con la construcción de formas sociales dirigidas a ese objetivo.

Este es el motivo de que la crítica de Rousseau se dirija a una sociedad que profundiza cada vez más esa escisión primera del ser humano y la extiende a la misma estructura de la sociedad y de la política: "qu'il sache que l'homme est naturellement bon, qu'il le sente, qu'il juge de son prochain par lui-même; mais qu'il voye comment la société déprave et pervertit les hommes...qu'il voye que tous les hommes portent à peu près le même masque, mais qu'il sache aussi qu'il y a des visages plus beaux que le masque que les couvre"<sup>422</sup>.

La idea de máscara y de apariencias es un tema muy recurrente en el siglo XVIII. El mundo como un gran teatro es una metáfora muy repetida en el siglo de las Luces. Para Rousseau, el mundo de las apariencias, el mundo del artificio, como poníamos de manifiesto en el primer capítulo, es uno de los efectos de la razón<sup>423</sup> y, por tanto,

---

<sup>422</sup> Ibidem, edición francesa, p. 525.

<sup>423</sup> "La cultura establecida niega la naturaleza, tal es la afirmación patética de los dos Discursos y de Emilio. Las 'falsas luces' de la civilización, lejos de iluminar el mundo humano, velan la transparencia natural, separan a los hombres unos de los otros, particularizan los intereses, destruyen toda posibilidad de confianza recíproca y reemplazan la comunicación esencial de las almas por un



uno de los obstáculos que impide a los individuos mostrar su autenticidad. La apariencia es el polo opuesto a la transparencia, es el reverso de la espontaneidad, de la inmediatez; expresa la dificultad que tiene el hombre para ser él mismo. La existencia social de las apariencias nos señala un hombre dividido, dualizado, enajenado, extrañado... Como nos ha repetido persistentemente el ginebrino, las apariencias muestran la perversidad de la vida social: "L'homme du monde est tout entier dans son masque. N'étant presque jamais en lui-même, il y est toujours étranger et mal à son aise, quand il est forcé d'y rentrer. Ce qu'il est n'est rien, ce qu'il paraît est tout pour lui"<sup>424</sup>.

La auténtica naturaleza excluye, pues, la máscara. En este sentido, la educación de Emilio debe estar orientada a que éste sea él mismo, a que no desee ser otro, a afirmar su identidad frente al resto de los individuos. Lograr que no se sienta extraño a sí mismo significa que la socialización se ha realizado siguiendo las indicaciones de la naturaleza: "Je vois à la manière dont on fait lire l'histoire aux jeunes gens qu'on les transforme, pour ainsi dire, dans tous les personnages qu'ils voyent; qu'on

---

trato artificial y desprovisto de sinceridad; así se constituye una sociedad en la que cada uno se aísla en su amor propio, y se protege tras una apariencia engañosa" (STAROBINSKI, J.: Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo..., p. 35).

<sup>424</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 515.

s'efforce de les faire devenir, tantôt Trajan, tantôt Alexandre, de les décourager lorsqu'ils rentrent dans eux-mêmes, de donner à chacun le regret de n'être que soi. Cette méthode a certains avantages dont je ne disconviens pas; mais quant à mon Emile, s'il arrive une seule fois dans ces parallèles qu'il aime mieux être un autre que lui, cet autre fut-il Socrate, fut-il Caton, tout est manqué; celui qui commence à se rendre étranger à lui-même ne tarde pas à s'oublier tout-à-fait"<sup>425</sup>.

Concluyendo, puede decirse que la educación de Emilio debe seguir fielmente las pautas que la propia naturaleza marca. Estas pautas deben ser: la búsqueda de la autonomía moral, es decir, el completo ejercicio de la libertad y de la independencia, la convicción de que los otros son sus iguales, la lucha contra la opinión pública y la reafirmación de su propia identidad, la búsqueda de la virtud y el afianzamiento de la sensibilidad frente a otras formas de conocimiento. Todo ello, finalmente, se resume en un sólo postulado: la necesidad de ser él mismo, es decir, la necesidad de ser uno.

## 2. Naturaleza y educación: Sofia

---

<sup>425</sup> Ibidem, pp. 534-534.

Ahora vamos a ver cómo debe ser educada Sofía y cual es la naturaleza que le atribuye Rousseau, para, de esta forma, ver la estrecha relación que debe existir entre su naturaleza y su educación. Emilio (y Sofía) es un texto que tiene aspectos que van más allá de lo puramente normativo o de la crítica moral, puesto que se mezcla en él el ser con el deber ser. Observaremos cómo ambos aspectos parecen dar como resultado una perfecta coherencia en el caso de Emilio y en el de Sofía esta coherencia se resquebraja. La perfecta armonía entre la naturaleza y la educación masculina encuentra enormes fisuras en la femenina. La diferencia que existe entre las nociones de naturaleza y educación masculina y femenina respectivamente es que en el primer caso (Emilio) se produce una transición del es al debe y en el segundo (Sofía) dicha transición se produce a la inversa, es decir, del debe al es. En el caso de Emilio, lo determinante es la naturaleza y en el caso de Sofía la educación. La razón de esta disimetría entre el modelo masculino y el femenino debe buscarse en que, aún siendo definidos ambos teleológicamente, el primero se basa en la autonomía moral y el segundo en la sujeción.

El primer aspecto que es necesario subrayar para situar en su justo lugar a Sofía está en función del sentido de Sofía en el Emilio. Emilio es una ficción en la misma medida que lo es el Contrato Social. El segundo nos cuenta como debe organizarse una sociedad ideal y el primero como debe formarse el hombre ideal. La formación del hombre

natural deseable, que es Emilio, necesita para su total perfección y plenitud la presencia de una mujer a su lado, de una compañera, de una esposa: "Après avoir tâché de former l'homme naturel, pour ne pas laisser imparfait nôtre ouvrage, voyons comment doit se former aussi la femme qui convient à cet homme"<sup>426</sup>. En efecto, la educación de Emilio tiene dos direcciones finales: por una parte, como lo prueba las páginas últimas del Emilio, éste ha de ser educado para ser un buen ciudadano, para ser el sujeto político del Contrato Social; por otra parte, como lo prueba el Libro V - Sofía- del tratado de educación mencionado, también ha de ser socializado para ejercer el papel de esposo y padre; en definitiva, se le adjudica un papel específico en el ámbito doméstico en calidad de nexo entre lo público y lo privado: "Toute la cinquième partie nous propose l'initiation à la vie complète et disciplinée, la descente du philosophe vers le mariage et la vie civile, si l'on suit le schéma platonicien que l'on sent présent derrière le mouvement de l'éducation. L'ambition de faire un homme s'achève en faisant un citoyen par un libre progrès de la reflexion. Mais c'est sur la famille que se termine l'ouvrage"<sup>427</sup>.

El hecho primordial, pues, es la formación del hombre natural. Pero el hombre natural para nada serviría si la educación que se le ha dado no pudiese plasmarse de algún

---

<sup>426</sup> Ibidem, edición francesa, p. 700.

<sup>427</sup> BURGELIN, P., op. cit., p. 488.

modo y en algún lugar. Las formas en que se ejerce son las de ciudadano y las de esposo y padre y los lugares son el espacio público y el privado. El libro V del Emilio consta de dos partes: en la primera se relata cómo debe ser la esposa y compañera de Emilio y cual debe ser el papel de ambos en el espacio privado. El papel de los géneros, el amor, la familia y el resto de los elementos que intervienen en el ámbito doméstico son las cuestiones que aparecen en la primera parte del libro mencionado. En la segunda parte del mismo libro (denominado significativamente 'De los viajes') Emilio es preparado para su completa inserción, en calidad de sujeto político, en el espacio público.

Desde esta perspectiva, las páginas dedicadas a Sofía, significan una nueva forma de conceptualizar la esfera privada y, consecuentemente, la familia y los géneros. Dicha reconceptualización responde a la emergencia del nuevo tipo de mujer burguesa que trabaja para obtener un salario no indispensable para la subsistencia familiar. Como hemos apuntado anteriormente, la reflexión de Rousseau se produce en un momento histórico de transición política y económica. Las mujeres de los trabajadores agrícolas debían trabajar necesariamente porque su trabajo marcaba la diferencia, para la economía familiar, entre la subsistencia y la indigencia. Pero no eran éstas las mujeres que preocupaban a Rousseau. Quien verdaderamente constituía una preocupación para nuestro filósofo era la nueva mujer de la burguesía. Contra este reducido colectivo de mujeres se

pronuncia Rousseau. El ginebrino ni acepta ni cree conveniente que la energía y el trabajo de las mujeres deban dirigirse a su propia autonomía: "Cree que necesitan invertir su energía y actividad en una empresa útil"<sup>428</sup> Sin embargo, esto no puede ser desligado de la nueva conceptualización que Rousseau hace de la política. Más arriba hablábamos de que la reconstrucción de su modelo de sujeto requería asimismo la propuesta de un nuevo modelo de mujer o, dicho de otra forma: todo relevo del poder político y sus correspondientes replanteamientos teóricos llevan consigo un reajuste del patriarcado y, por tanto, del papel de las mujeres en el nuevo modelo político y teórico.

Rousseau tiene clara conciencia de la estructuración de la sociedad en un ámbito público y otro privado; de la misma forma, sabe que la transformación de uno de los dos espacios implica la transformación del otro. La parte final del Emilio postula la necesidad de reajustar los dos ámbitos, de modo que ambos constituyan una simbiosis perfecta. La nueva conceptualización del modelo de mujer y de familia responde a ese interés.

Desde este punto de vista, debemos, ahora, observar qué naturaleza atribuye Rousseau a Sofía; veremos cómo la naturaleza de Sofía y la de Emilio no hacen más que

---

<sup>428</sup> EISENSTEIN, Z.R.: The Radical Future of Liberal Feminism, Nueva York, Longman, 1981. Traducción inédita: Juan Rojo. P. 57.

remítirnos a los dos espacios sobre los que se estructura la sociedad.

En lo que concierne a la biología, a juicio de Rousseau, los hombres y las mujeres son iguales. Sólo el sexo marca la diferencia entre ambos: "En tout ce qui ne tient pas au sexe la femme est homme; ella a les mêmes organes, les mêmes besoins, les mêmes facultés; la machine est construite de la même manière, les pièces en sont les mêmes, le jeu de l'une est celui de l'autre, la figure est semblable, et sous quelque rapport qu'on les considère, ils ne diffèrent entre eux que du plus au moins"<sup>429</sup>. Organos, necesidades y facultades son comunes en ambos sexos. Sólo una diferencia existe: el sexo. Sin embargo, tanto lo común como lo diferente deben influir en lo moral<sup>430</sup>. En esta diferencia sobre la que pronto nos detendremos es sobre la que reposa, formalmente, la desigualdad entre los géneros. Como señala Roland Martin "... el sexo es la única diferencia que marca la diferencia"<sup>431</sup>.

Una vez sentado que la biología no establece más diferencia que la que concierne al sexo, hay que subrayar que el soporte fundamental de la razón -el bon sens- pertenece a hombres y mujeres por igual: "le bon sens est

---

<sup>429</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 692.

<sup>430</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 113.

<sup>431</sup> ROLAND MARTIN, J., op. cit., p. 135.

également des deux sexes"<sup>432</sup>. Sin embargo, a partir de aquí Rousseau pasa del es al debe con una facilidad cuanto menos sospechosa. Sofía es un texto modélico que pone de manifiesto con gran claridad lo que se ha denominado falacia naturalista: "la falacia naturalista consiste en el intento de derivar conclusiones expresadas en un lenguaje evaluativo (el lenguaje de los juicios de valor o de las normas) a partir de premisas expresadas en un lenguaje descriptivo (el lenguaje de los juicios de hecho)"<sup>433</sup>. El tránsito de la naturaleza a la educación femenina es realizado por Rousseau con una falta de rigor considerable. En efecto, primero dice que lo único que diferencia a los sexos es la diferencia sexual, con el sobreentendido de que la diferencia sólo afecta a la mujer, pero a continuación se contradice al afirmar que: "une femme parfaite et un homme parfait ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage"<sup>434</sup>. Lo que parece claro es que la naturaleza de la mujer será definida por Rousseau en términos de su función sexual y procreativa.

Rousseau extiende la diferencia sexual a todos los territorios del conocimiento, de la moral y de la política. El conocimiento debe ser dividido en dos espacios distintos; cada espacio corresponderá a un género y la pertinencia de

---

<sup>432</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 708.

<sup>433</sup> MUGUERZA, J.: La razón sin esperanza, Madrid, Taurus, 1977, p. 66.

<sup>434</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 693.



este hecho viene marcada por la propia naturaleza: "L'essentiel est d'être ce que nous fit la nature (...). La recherche des verités 'abstraites et spéculatives, des principes, des axiomes dans les sciences, tout ce qui tend à generaliser les idées n'est point du ressort des femmes: leurs études doivent se rapporter toutes à la pratique... Toutes les réflexions des femmes, en ce qui ne tient pas immédiatement à leurs devoirs, doivent tendre à l'étude des hommes ou aux connoissances agréables qui n'ont que le goût pour objet"<sup>435</sup>. Pese a que el bon sens es común a ambos géneros: "La raison des femmes est une raison pratique qui leur fait trouver très habilement les moyens d'arriver à une fin connue, mais qui ne leur fait pas trouver cette fin"<sup>436</sup>. Las mujeres tienen una ciencia específica que las diferencia de los varones: observación y sutileza; pero, al mismo tiempo, poseen un talento específico: la habilidad para usar las cualidades que acabamos de mencionar<sup>437</sup>.

En definitiva, puede decirse que Rousseau divide la razón y el conocimiento en función de los géneros: el colectivo masculino tiene asignadas la abstracción y la especulación; su espacio es el de los fines. Al colectivo femenino, por el contrario, le es atribuida la razón pragmática (instrumental, dirían los frankfurtianos), es

---

<sup>435</sup> Ibidem, edición francesa, pp. 736-737.

<sup>436</sup> Ibidem, edición francesa, p. 720.

<sup>437</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 734.

decir, el espacio de los medios<sup>438</sup>. La ciencia y el conocimiento no pueden alcanzar la perfección necesaria si hombres y mujeres no aportan la razón específica que tienen en virtud de su sexo. Llegados a este punto deberíamos preguntarnos qué sucede con la razón en lo que respecta a la educación de Sofía. Si el papel de la razón, a través del preceptor, es la de reorientar, dirigir o corregir las fuerzas innatas de la naturaleza de Emilio, en el caso de Sofía el papel de la razón perderá su carácter creativo y liberador para convertirse en instrumento de sujeción. A este respecto, deberíamos recordar el Primer Discurso y la apelación a una razón moral. (Véase capítulo I).

A juicio de Rousseau, la naturaleza proporciona a las mujeres una inteligencia agradable y delicada cuyo objeto debe ser cultivar su entendimiento y su figura. Esto no quiere decir, sin embargo, que se las deba educar en la ignorancia y se las convierta en sirvientas de sus maridos: "Elles doivent apprendre beaucoup de choses, mais seulement celles qu'il leur convient de savoir"<sup>439</sup>. Rousseau no cree que la función de la esposa deba ser la de criada del marido. El modelo de mujer que propone nuestro filósofo sería una criada exclusivamente si no introdujese en su concepción de la pareja y de la familia las nociones de amor y de virtud. La esposa y la madre rousseauiana no deben

---

<sup>438</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 720.

<sup>439</sup> Ibidem, edición francesa, p. 702.

estar sujetas al varón por la fuerza, sino por el consentimiento. Este último se consigue a través de las nociones de amor y virtud. La esposa obedece al marido y cuida a sus hijos porque les ama y porque así se convierte en una mujer virtuosa.

Lo primero que deben aprender es a estudiar profundamente el espíritu del varón, pero no desde un punto de vista general o abstracto, sino el de los varones próximos a ella, aquellos precisamente a quienes está sujeta o bien por ley, o bien por opinión<sup>440</sup>.

Toda la educación de las mujeres debe orientarse, sin duda, a los hombres. Los hijos y el marido son los objetos fundamentales sobre los que debe girar el aprendizaje femenino: "De la bonne constitution des mères depend d'abord celle des enfants; du soin des femmes dépend la première éducation des hommes; des femmes dépendent encore leurs moeurs, leurs passionss, leurs goûts, leurs plaisirs, leur bonheur-même. Ainsi toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes"<sup>441</sup>.

Formulando una primera conclusión, debemos señalar que la única diferencia que existe entre hombres y mujeres atañe exclusivamente a su diferencia sexual; incluso, la

---

<sup>440</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 737.

<sup>441</sup> Ibidem, edición francesa, p. 703.

razón primera, el bon sens, es común a ambos sexos. A este respecto, habría que decir que, en un primer momento, para Rousseau, las dos naturalezas, la masculina y la femenina, son casi iguales: la única diferencia es la que se refiere al sexo y a la procreación. Toda la subordinación deriva de este hecho; y el se construye la socialización femenina. Como hemos visto, Rousseau comienza su elaboración de la noción de género a partir de la diferencia sexual. El primer paso a este respecto consiste en atribuir a la mujer un tipo de razón diferente a la masculina. El segundo en otorgarle un objeto educativo preciso: los varones. El siguiente es proceder a una interpretación de su biología acorde con las funciones sociales que debe desempeñar en el ámbito que le ha asignado. La premisa fundamental para definir al varón rousseauiano es su humanidad, mientras que la de la mujer es su función sexual. El hombre antes de ser varón como construcción social es un individuo perteneciente a la especie; la mujer, por el contrario, no tiene existencia fuera de su genérico.

Dos elementos caracterizan la naturaleza femenina: el primero de ellos es la maternidad y el segundo la sujeción al esposo. La maternidad, más allá de ser un componente decisivo en la naturaleza de la mujer, puede decirse que constituye su destino: "Les femmes, dites-vous, ne font pas toujours des enfants? Non, mais leur

destination propre est d'en faire"<sup>442</sup>. En efecto, la exaltación de la maternidad es una de las ideas más recurrentes en sus escritos cuando se refiere a las funciones sociales de las mujeres. Además, de la maternidad saca conclusiones que desbordan el hecho biológico para convertirse en meras presuposiciones que no tienen otro valor que el del puro prejuicio. Así, Rousseau considera que la falta de valor de las mujeres es un instinto de la naturaleza contra los peligros que corren durante su embarazo. La exaltación de la maternidad va acompañada de una feroz crítica contra las madres que dan sus hijos a las nodrizas<sup>443</sup>.

La segunda cuestión que determina la naturaleza de las mujeres es, como hemos dicho, la dependencia del esposo. Esta dependencia significa su obediencia y su falta de libertad: "parce que la dépendance étant un état naturel aux femmes, les filles se sentent faites pour obeir. Par la même raison qu'elles ont ou doivent avoir peu de liberté, elles portent à l'excès celle qu'on leur laisse; extrêmes en tout elles se livrent à leurs jeux avec plus d'emportement encore que les garçons; c'est le second des inconvéniens dont je viens de parler. Cet emportement doit être modéré, car il est la cause de plusieurs vices particuliers aux femmes, come entr'autres le caprice et l'engoûement par lesquels une

---

<sup>442</sup> Ibidem, edición francesa, p. 698.

<sup>443</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: *Emile*, edición francesa, p. 255.

femme se transporte aujourd'hui pour tel objet qu'elle ne regardera pas demain"<sup>444</sup>.

Para Rousseau, según se desprende de las apariencias, no hay ninguna duda de que la naturaleza otorga la primacía al varón sobre la mujer<sup>445</sup>. La primacía del varón va acompañada, por otra parte, de la necesidad de que Sofía aprenda a padecer y a soportar la injusticia y los agravios del marido: "faite pour obéir à un être aussi imparfait que l'homme, souvent si plein de vices, et toujours si plein de défauts, elle doit apprendre de bonne heure à souffrir même l'injustice, et à supporter les torts d'un mari sans se plaindre"<sup>446</sup>.

En este punto, deberíamos preguntarnos cuáles son las razones de fondo de Rousseau para otorgar un poder casi ilimitado al varón en su concepción de la familia. El fundamento de la primacía del varón sobre la mujer es obviamente el derecho del más fuerte. A este respecto, Rousseau es explícito. Las razones del dominio del varón son varias y todas tienen la misma dirección: el reforzamiento ético y teórico de la familia patriarcal. En primer lugar, pueden encontrarse razones económicas: el padre precisa el control sobre la independencia sexual de

---

<sup>444</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 710.

<sup>445</sup> cfr. ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 730-731.

<sup>446</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 710-711.

la esposa a fin de afirmar su control sobre los hijos. En este sentido, Rousseau refuerza el énfasis del s. XVIII sobre la castidad y monogamia femenina<sup>47</sup>. En segundo término, pueden observarse razones de índole política. El ciudadano del Contrato Social, tal y como es concebido por Rousseau, es decir, dedicado por completo a lo público, requiere el suficiente tiempo para el ejercicio de la ciudadanía. Esto sólo es posible si las tareas domésticas son realizadas por las mujeres. La autonomía del sujeto político del Contrato Social hace necesario que las mujeres liberen a los varones de las tareas de reproducción y mantenimiento de la familia. En último lugar, existen razones psicológicas. El varón rousseauiano se protege de la mujer reprimiendo su sexualidad. Para eso, las convierte en esposas y madres.

El desarrollo teórico de Rousseau presenta grandes contradicciones en su mismo sistema de argumentación. Finalmente no sabemos si Sofía debe obedecer la marido porque así lo manda la naturaleza, o porque es el que la mantiene económicamente, aunque mas bien parece que las dos razones confluyen hacia el mismo objetivo: "Femme, honore ton chef, c'est lui qui travaille pour toi, qui te gagne ton pain, qui te nourrit; voila l'homme"<sup>48</sup>. En este salto en el

---

<sup>47</sup> Cfr. EISENSTEIN, Z.R.: The Radical Future.... Cap. IV: "J.J. Rousseau and Patriarchal Ideology: Liberal Individualism and Motherhood".

<sup>48</sup> Ibidem, edición francesa, p. 808.

vacío que es el relato acerca de Sofía, Rousseau pasa continuamente y sin mediación de ningún tipo del es al debe; la falacia naturalista, que consiste precisamente en la realización de ese paso, alcanza en nuestro filósofo dimensiones de escándalo. Como sostiene Okin, la mujer está definida por nuestro filósofo de un modo teleológico, en la medida en que su educación está dictada por su función<sup>449</sup>. No obstante, habría que añadir que con la educación de Emilio sucede lo mismo, puesto que está dirigida al ejercicio de la ciudadanía. A mi juicio, ambos están definidos teleológicamente, de acuerdo con las funciones sociales que deben desempeñar. Sin embargo, habría que señalar que a pesar de que ambos modelos se definen teleológicamente, no son en absoluto simétricos, puesto que ser ciudadano es un fin en sí mismo y el ejercicio de esposa y madre aparecen como un medio para el ejercicio de la ciudadanía del varón.

Ahora bien, hay que señalar ciertas incongruencias en el sistema de argumentación del misógino. Si la naturaleza de la mujer está dirigida al sometimiento al marido, no parece lógico que su socialización deba consistir en asumir dicha sujeción, puesto que ya estaría implícita en su naturaleza. El tipo de educación que imagina Rousseau para Sofía no parece que tenga por objeto reforzar su naturaleza sino, más bien, violentarla. El ginebrino se

---

<sup>449</sup> MOLLER OKIN, S., op. cit., p. 135.



esfuerzo por mostrarnos que entre naturaleza y educación existe, (en el caso de Emilio), una relación compleja en la que la naturaleza no es violentada, sino, como mucho, corregida. La naturaleza de Sofía, por el contrario, aparece permanentemente violentada: "Justifiez toujours les soins que vous imposez aux jeunes filles, mais imposez-leur en toujours. L'oisiveté et l'indocilité sont les deux défauts les plus dangereux pour elles et dont on guérit le moins quand on les a contractés"<sup>450</sup>.

En la educación de Sofía se produce una extraña coincidencia que Rousseau es incapaz de explicar: la naturaleza femenina coincide con las convenciones sociales. En efecto, Rousseau "selecciona el papel femenino tradicional de una sociedad patriarcal, imponiendo a la naturaleza de la mujer los rasgos y habilidades que conlleva esa función"<sup>451</sup>. Lo que no parece capaz de explicar Rousseau es por qué, si hay una continuidad tan fácil y fluida entre la naturaleza de la mujer y las exigencias sociales, más aún si se refuerzan mutuamente, la educación de Sofía está basada en la autoridad y el castigo. La propia concepción educativa que Rousseau propone para las mujeres desmiente que su naturaleza sea estar sometidas a los varones. Si la naturaleza de la mujer es la sujeción al varón, la educación que le corresponde no puede fundarse, como de hecho sucede

---

<sup>450</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 709.

<sup>451</sup> ROLAND MARTIN, J., op. cit. p. 135.

en su pedagogía, en el quebrantamiento de su naturaleza. La socialización a la que se somete a Sofía es fundamentalmente represiva en el fondo y en la forma.

Parecen existir algunas contradicciones en la argumentación de Rousseau en lo que concierne a la naturaleza de las mujeres y al consiguiente sistema pedagógico, por no hablar de las flagrantes contradicciones entre los principios morales que alientan su pensamiento y el destino que les ofrece a las mujeres. No obstante, observaremos más adelante cómo estas contradicciones se reabsorben cuando miramos unitariamente el modelo de sociedad rousseauiano.

Hasta ahora hemos visto como Rousseau predica (¡por naturaleza, claro!) la superioridad natural y moral del varón y la consiguiente sujeción y dependencia de la mujer. La superioridad masculina se basa en su poder: "son mérite (del varón) est dans sa puissance...Ce n'est pas ici la loi de l'amour, j'en conviens; mais c'est celle de la nature"<sup>452</sup>. Recordar a este respecto que la fuerza no es condición de legitimidad para Rousseau es importante para ver cómo los grandes principios morales y políticos que fundan su pensamiento no se extienden a las mujeres: "Convengamos, pues, que la fuerza no constituye derecho, y que no se está

---

<sup>452</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 693.

obligado a obedecer más que a los poderes legítimos"<sup>453</sup>. Sin embargo, otorga también a la mujer cierto poder sobre los varones; el poder femenino radica, precisamente, en su debilidad: el poder de la mujer "est un empire de douceur, d'adresse et de complaisance, ses ordres sont des caresses, ses menaces sont des pleurs. Elle doit régner dans la maison comme un ministre dans l'Etat, en se faisant comander ce qu'elle veut faire"<sup>454</sup>.

Así pues, el varón manda y la mujer gobierna. Esta idea debe ser relacionada con el pacto de asociación y la magistratura. El pacto de asociación es al varón lo que la magistratura o gobierno es a la mujer. La ley surge del cuerpo político que se forma tras el pactum societatis y el gobierno es un cuerpo artificial sujeto a la voluntad general. De igual modo que el gobierno debe estar sujeto a la voluntad general, la mujer debe estar sujeta al varón. Así como la voluntad general ordena y el gobierno ejecuta lo ordenado, el varón manda y la mujer ejecuta lo mandado. De la misma forma que el gobierno debe querer que le manden lo que quiere la voluntad general, la mujer debe desear hacer aquello que quiere el varón. Si en el ámbito público la legitimidad del poder descansa en el cuerpo soberano, en el ámbito privado descansa en el varón. La mujer, en ningún caso, crea la ley. Su legitimidad reposa en la sujeción al

---

<sup>453</sup> ROUSSEAU, J.J.: Contrato Social..., op. cit., p. 405.

<sup>454</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 317.

varón. Si la mujer conquista parcelas de poder atribuidas al varón, la sociedad rousseauiana se quiebra, de la misma forma que se quiebra su sistema político si el gobierno usurpa el poder del cuerpo político. Por tanto, podría decirse que los varones constituyen la voluntad general de las mujeres de dos formas diferentes: primero, en el sentido de que cada varón lleva al ámbito privado la voluntad general y, segundo, en el de que los varones en su conjunto lo son para las mujeres como genérico.

Siguiendo este esquema, la mujer puede, a través de ese poder que le concedió la naturaleza, esclavizar al hombre. Las mujeres pueden utilizar de una forma perversa los llantos, la falsa dulzura, los falsos halagos y otras cualidades 'femeninas'. Cuando esto sucede las mujeres se convierten en el mal. Rousseau encuentra el remedio a este mal en la familia, como veremos un poco más adelante.

Cuando hablábamos de la educación de Emilio nos referíamos, inevitablemente, al problema de las apariencias. Este problema, sin embargo, trasciende este libro de Rousseau y se convierte en uno de los problemas constantes de su pensamiento. La unidad del individuo es el punto de partida (estado de naturaleza) y también el punto de llegada (Contrato Social y Emilio) de la reflexión rousseauiana.

La máscara y las apariencias son vistas por nuestro filósofo como uno de los obstáculos principales que se

interponen entre el individuo social y su auténtico yo natural. El rechazo a las apariencias y la defensa de la autenticidad tienen un lugar relevante en su pensamiento, como ya tuvimos ocasión de señalar.

Sin embargo, el problema de las apariencias es planteado de una forma radicalmente opuesta cuando se refiere a Sofía en concreto y cuando concierne a las mujeres en general. El criterio que debe guiar la conducta de Emilio se genera en él mismo, en su conciencia o, en palabras de Rousseau, en su sentimiento interno. Sin embargo, el criterio que debe guiar a Sofía, como señala Diana H. Coole<sup>455</sup>, es el siguiente: ¿que pensarán los otros de mí?. La vida de Emilio es una lucha constante contra la opinión pública y una defensa pertinaz de su conciencia como guía de conducta pública y privada: "Il existe pour toute l'espèce humaine une règle que se doivent rapporter toutes les autres; elle juge le préjugé même, et ce n'est qu'autant que l'estime des hommes s'accorde avec elle que cette estime doit faire autorité pour nous. Cette règle est les sentiment intérieur"<sup>456</sup>. La existencia social de las apariencias forma parte de la noción rousseauiana de mal siempre y cuando tengan relación con los varones. Sin embargo, la idea de apariencia, se transforma en el fin en

---

<sup>455</sup> Cfr. COOLE, D.H.: Women in Political Theory, Gran Bretaña, Wheatsheaf Books, 1988. Capítulo 5: "Rousseau and Wollstonecraft: Female Virtue and Civic Virtue in the Liberal State", pp. 103-132.

<sup>456</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 730.

la vida de las mujeres.

Rousseau plantea la oposición entre sentimiento interno y opinión pública, de tal forma que la opinión pública carece de validez y legitimidad cuando se contradice con el sentimiento interno. Sin embargo, la opinión pública cobra una relevancia inusitada cuando lo que está en cuestión es la virtud de las mujeres: "Il n'importe donc pas seulement que la femme soit fidelle, mais qu'elle soit jugée telle par son mari, par ses proches, par tout le monde; il importe qu'elle soit modeste, attentive, réservée, et qu'elle porte aux yeux d'autrui comme en sa propre conscience le témoignage de sa vertu: s'il importe qu'un père aime ses enfants, il importe qu'il estime leur mère. Telles sont les raisons qui mettent l'apparence même au nombre des devoirs des femmes"<sup>457</sup>. En efecto, no es condición suficiente para Rousseau que las mujeres sean virtuosas si, además, no son capaces de aparentarlo. La vida entera de las mujeres debe transitar por la senda de la apariencia: "... todo lo que hace Sofía, y es estimulada a hacer, es en aras de la apariencia"<sup>458</sup>

Veamos más arriba en qué consistía para Rousseau el sentido interno: la exaltación de opiniones y conductas autónomas debe situarse en la base de la socialización de

---

<sup>457</sup> Ibidem, edición francesa, p. 698.

<sup>458</sup> MOLLER OKIN, S., op. cit., p. 163.

Emilio. Sin embargo, una vez más Rousseau divide los conceptos en función del género al que deban ser destinados. El sentido interno de las mujeres no tiene, en cualquier caso, nada que ver con la autonomía de opinión; muy al contrario, tiene mas bien que ver con la heteronomía: "La raison qui mène l'homme à la connoissance de ses devoirs n'est pas fort composée; la raison qui mène la femme à la connoissance des siens est plus simple encore. L'obéissance et la fidélité qu'elle doit à son mari, la tendresse et les soins qu'elle doit à ses enfants sont des consequences si naturelles et si sensibles de sa condition, qu'elle ne peut sans mauvaise foi refuser son consentement au sentiment intérieur qui la guide, ni méconoitre le devoir dans le penchant qui n'est point encore altéré"<sup>459</sup>. La educación de Sofía se articula sobre tres ejes. El primero de ellos es la castidad y la modestia; el segundo, la domesticidad; y el tercero, la sujeción a la opinión<sup>460</sup>. Una mujer casta y modesta, pronta a tener en cuenta las opiniones de los demás y dedicada por completo a su familia y a su casa es el prototipo ideal de la mujer natural.

### 3. Géneros, matrimonio, familia y sujeción

---

<sup>459</sup> ROUSSEAU, J.J.: *Emile*, edición francesa, p. 731.

<sup>460</sup> MOLLER OKIN, S., op. cit., p. 134.

En Rousseau, la familia es la institución que, por una parte, vertebrada el ámbito privado y, en este sentido, se convierte en base, sustento y soporte del ámbito público, y, por otra, es el espacio capaz de controlar, neutralizar y, en algunos casos, transformar el siempre potencial y peligroso mal que de una forma latente se encuentra en la naturaleza femenina. El mal se encuentra en la posibilidad, siempre latente, de que las mujeres se rebelen contra una sujeción a todas luces ilegítima aunque necesaria respecto al sistema de pensamiento de Rousseau. La posibilidad de que las propias mujeres pongan fin a su sujeción es fuente de paranoia para el propio Rousseau. En el conjunto de su obra, de forma dispersa, puede observarse como nuestro misógino polemiza con autores e ideas que postulan la igualdad entre los géneros.

La familia es para el misógino una institución esencial desde el punto de vista de su función social. Es obvio que el ciudadano rousseauiano no puede existir sin la familia. La diversidad de funciones que se realizan desde la familia permiten, como hemos señalado anteriormente, no sólo liberar al ciudadano de las tareas ingratas y pesadas que le restarían tiempo para el ejercicio de lo público sino que, además, de esta institución depende la socialización de los futuros ciudadanos.

La familia, además, tiene otra dimensión muy importante en el pensamiento rousseauiano: existe



imperfección e incompletud en cada sexo por separado; sólo los dos sexos juntos y unidos a través del matrimonio adquieren la perfección moral y se convierten en otra unidad: "La relation sociale des sexes est admirable. De cette société résulte une personne morale dont la femme est l'oeil et l'homme le bras, mais avec une telle dépendance l'une de l'autre que c'est de l'homme que la femme apprend ce qu'il faut voir et de la femme que l'homme apprend ce qu'il faut faire"<sup>461</sup>. Rousseau cree en la complementariedad de los sexos como garantía para la existencia del matrimonio. Si los dos sexos, en lugar de complementarios, fuesen iguales se producirían conflictos que pondrían en cuestión la institución.

La teoría de la complementariedad de los sexos en Rousseau, a fin de lograr la perfección moral de los individuos, se completa a su vez con la complementariedad de la familia y del Estado. La unión de los dos sexos se corresponde con la unión de las dos esferas (pública y privada) en una unidad moral superior. Del mismo modo que la familia es el soporte estructural del Estado<sup>462</sup>, la mujer constituye el fundamento de la autonomía moral del varón.

Sin embargo, la complementariedad de los sexos, por

---

<sup>461</sup> ROUSSEAU, J.J.: *Emile*, edición francesa, p. 720.

<sup>462</sup> EISENSTEIN, Z.R.: *The Future Radical*, ... Capítulo 4.

una parte, y de la familia y el Estado, por otra, no están ni concebidas ni organizadas simétricamente. Del mismo modo que los sexos no concurren a esa unidad moral desde la igualdad, sino desde la autonomía del varón y la sujeción de la mujer, la familia y el Estado tampoco reposan sobre los mismos valores y normas. La teoría del Estado de Rousseau se organiza en torno a la defensa y salvaguardia de la libertad y de la igualdad de los ciudadanos (varones) y la familia en la concentración de la autoridad del padre y en la completa sujeción de la mujer<sup>463</sup>.

La plenitud moral se alcanza, pues, sólo a través del matrimonio: no es concebible Emilio sin Sofía y viceversa. La familia es una idea insoslayable y necesaria dentro del pensamiento de Rousseau, hasta el extremo de que puede considerarse a este autor como el creador del ideal moderno de familia patriarcal. El sujeto político es, sin duda, el varón, pero el varón no es concebible sin una esposa. A este respecto, hay que señalar que este hecho no entra en contradicción, en absoluto, con la idea contractualista de que el nuevo sujeto político no es el padre de familia sino todo varón en tanto varón, no en tanto padre de familia. (A este respecto debemos recordar la polémica de Locke y el propio Rousseau con las teorías de Filmer) Sin embargo, Rousseau no concibe que algún varón no forme una familia. De la misma forma que el varón debe participar plenamente

---

<sup>463</sup> Cfr. EISENSTEIN, Z.R.: The Future Radical... Capítulo 4.

en la vida política, también debe hacerlo en la privada en calidad de esposo y padre.

No obstante lo dicho anteriormente sobre el matrimonio como persona moral y la incompletud de los sexos por separado, los miembros del matrimonio no acceden a éste, como ya hemos visto, desde la igualdad. Cada miembro del matrimonio aporta su naturaleza específica y las obligaciones morales y materiales que se derivan de su naturaleza: "Dans l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même manière. De cette diversité naît la première différence assignable entre les rapports moraux de l'un et de l'autre. L'un doit être actif et fort, l'autre passif et foible; il faut nécessairement que l'un veuille et puisse; il suffit que l'autre résiste peu"<sup>64</sup>. La moralidad que imponen las pautas que rigen el matrimonio nace, pues, de la naturaleza específica de cada miembro de la pareja. Sin embargo, al hablar de las naturalezas de los sexos utiliza nuevamente el verbo 'deber' ("El uno debe ser activo y fuerte..."), cuando el que, precisamente, debería utilizar es el 'ser'. Esta observación tiene por objeto poner de manifiesto que ni el mismo Rousseau se creía que la auténtica naturaleza de la mujer fuese estar sometida al hombre. La sujeción de la mujer tiene un sentido claro en el conjunto de su obra pero carece de justificación antropológica y epistemológica,

---

<sup>64</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 693.

como se desprende con claridad del Segundo Discurso.

Más allá de esta observación, sin embargo, habría que ver sobre qué soportes se funda el matrimonio rousseauiano. El amor, la ternura y la felicidad de este matrimonio tienen bases un tanto extrañas para la realización en su plenitud de lo que implican tales conceptos. Rousseau no se cansa de anhelar la unidad del ser humano (aunque después comprobemos que 'el ser humano' tiene un sexo concreto: varón). Rechaza la idea de un individuo desgarrado y escindido; la ansiedad e inseguridad del hombre que está saliendo del estado de naturaleza porque ha descubierto deseos que no pueden ser colmados le sirve a Rousseau de contrapunto adecuado para justificar la vuelta del hombre a sí mismo. A mi juicio, la familia es para el hombre social y varón el instrumento adecuado para encontrar, en cierto modo, la unidad perdida. El afecto de los miembros de la familia y la total sujeción de la mujer evitan los posibles conflictos que fragmentan al individuo. De esta forma se cierra la cadena de dualidades que desgarran al individuo: la política, la familia y la socialización sueldan definitivamente la unidad del hombre rousseauiano.

Todas estas soldaduras, sin embargo, no acaban resolviendo ni evitando ese desasosiego del hombre dividido. A pesar de que la familia, cuando funciona adecuadamente, según Rousseau, evita un gran número de conflictos al varón, no por eso cesa la lucha en el seno de la familia. La

violencia, soterrada y subyacente, puede emerger en cualquier momento. Y la emergencia de la violencia devuelve el conflicto al varón: "Si la femme est faite pour plaire et pour être subjuguée, elle doit se rendre agréable à l'homme au lieu de le provoquer: sa violence à elle est dans ses charmes; c'est par eux qu'elle doit le contraindre à trouver sa force et à en user. L'art le plus sur d'animer cette force est de la rendre nécessaire par la résistance. Alors l'amour-propre se joint au désir, et l'un triomphe de la victoire que l'autre lui fait remporter"<sup>465</sup>.

De la misma forma que le Contrato Social y el Emilio son apelaciones radicales a la razón, en la medida en que la organización social y política y la educación del individuo, respectivamente, son pensados por Rousseau desde presupuestos morales -libertad e igualdad-, las mujeres también son concebidas en términos de virtud, a pesar de que su concepción de la virtud femenina consiste en estar sujeta al varón. Rousseau cree que las mujeres son la fuente de la pasión sexual, es decir, cree que su naturaleza es profundamente irracional; por este motivo, la mujer constituye un obstáculo importante para la consecución de la racionalidad por parte del varón. Para que los varones sean libres han de ser más racionales que apasionados. Por tanto, para que los varones sean racionales, las mujeres han

---

<sup>465</sup> Ibidem, edición francesa, pp. 693-694.

de estar patriarcalmente controladas<sup>466</sup>. Este es uno de los problemas claves que plantea Rousseau en La nueva Eloisa<sup>467</sup>. Dicho control sólo puede realizarse a través del matrimonio. Tanto Sofía como Julia deben ser educadas en el amor a la virtud; y la mujer virtuosa es aquella que puede controlar sus pasiones sexuales. La virtud de Julia triunfa cuando es capaz de identificarse como esposa y como madre y cuando reprime su amor por Saint-Preux.

La pasión sexual, como acabamos de ver en el texto de Rousseau, se expresa a través de la violencia. El sexo femenino es concebido por el misógino como violencia. La represión de dicha violencia es necesaria para que el varón pueda ejercer su papel de ciudadano y para que pueda alcanzar definitivamente su unidad psíquica. Sin embargo, Rousseau es consciente de que la legitimidad de una institución, en este caso la familia, no puede fundarse sobre la violencia. El problema de la violencia en la familia es complejo, porque la mera existencia de la naturaleza femenina es de por sí violencia y porque la represión de dicha violencia por parte del varón también es violencia. Rousseau trata de neutralizar y canalizar la violencia pasiva de la mujer y la activa del varón a través de un matrimonio virtuoso fundado en el consentimiento por

---

<sup>466</sup> Cfr. EISENSTEIN, Z.R.: The Future Radical.... Capítulo 4.

<sup>467</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J.: La nouvelle Héloïse, edición francesa.

parte de ambos miembros de la pareja.

Sin embargo, a pesar de toda la retórica sentimental y de apelación a todo tipo de sentimientos y afectos, Rousseau contempla la relación de la pareja en el matrimonio como una relación, en cierto modo, sadomasoquista. Como hemos visto en el texto de Rousseau anteriormente citado, la relación entre el varón y la mujer en el matrimonio es concebido por Rousseau como una permanente lucha; aparece como un combate constante, apoyado en el binomio fuerza-resistencia. La obligación de la esposa es mostrar una resistencia que no tenga más valor que estimular al marido para que alcance una victoria total. La repetición de estas victorias en la relación matrimonial por parte del varón refuerza su papel de sujeto de poder y ayuda a combatir la inseguridad y ansiedad del varón rousseauiano.

En definitiva, la retórica sentimental rousseauiana esconde una lucha de poder soterrada entre los miembros del matrimonio. Desde el momento en que hay sujeción de una de las partes, por la otra hay violencia. Sujeción y violencia son realidades correlativas, que Rousseau analiza con gran lucidez. Sin embargo, en mi opinión, no parece nada claro que merezca la pena tanta y tan problemática sujeción, pues no es mucho más lo que resuelve que lo que problematiza. Si, por una parte, la existencia de la familia tal y como es conceptualizada por Rousseau, libera al varón de muchas energías que serán dedicadas al ejercicio del poder público,

por otra la sujeción de la mujer provoca un problema de violencia latente imposible de resolver.

Hasta ahora, hemos visto que la sujeción y el control de la mujer por parte del varón en el matrimonio conduce a la mujer a la virtud. Pero la virtud sólo se realiza si existe consentimiento por parte de la mujer. ¿Cómo se consigue este consentimiento?. En primer lugar, la mujer debe interiorizar su sujeción al varón; y, en segundo, dicha coacción y sujeción debe tener la apariencia de ser un pacto voluntario. Esta modalidad de pacto que Rousseau critica y considera ilegítima es la que ofrece a las mujeres: "Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui garde l'apparence de la liberté; on captive ainsi la volonté même"<sup>468</sup>.

La realización de la virtud por parte de la mujer rousseauiana se completa a través de la maternidad. La maternidad convierte a la mujer de Rousseau en un ser definitivamente virtuoso. La madre debe derramar ternura y solicitud hacia sus hijos. Su afecto es la garantía de la unidad familiar<sup>469</sup>. Como señala Zillah Eisenstein<sup>470</sup>, las madres transforman la sociedad civil en un orden moral. Sin un hogar con cariño, las personas aprenden a pensar sólo en

---

<sup>468</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, p. 362.

<sup>469</sup> Ibidem, edición francesa, p. 696.

<sup>470</sup> Cfr. EISENSTEIN, Z.R.: The Radical Future.... Capítulo 4.



ellas mismas. La mujer como madre y arquitecto de la vida emocional de la familia comienza cuidando a sus propios hijos. Así, vemos que las mujeres de Rousseau, a través del ejercicio de su papel de madres, representan la moralidad esencial del hombre del estado de naturaleza. Al ejercer su papel de madres, están recuperando la piedad<sup>471</sup> del hombre natural. En este sentido, la madre proyecta en el orden social el 'nosotros' que fundamentaba la noción de piedad. La mujer que desempeña su función de madre abandona la idea de 'amor de sí', abandona toda idea de desarrollo y conservación de su individualidad, para cultivar y exaltar el 'nosotros' a través de sus hijos. De esta forma, la mujer se vuelve natwuraleza: se re-naturaliza.

Pero, ¿qué ocurre cuando una mujer se niega a ejercer el papel -esposa y madre- que tiene asignado?: "la femme infidelle fait plus, elle dissout la famille, et brise tous les liens de la nature"<sup>472</sup>. La mujer que es infiel al marido y que no cuida adecuadamente de su familia comete la misma traición que el ciudadano que no respeta la voluntad general. El varón tiene una función -ser ciudadano- y la mujer otra -esposa y madre-; si ambos no cumplen con la función encomendada, cometen el crimen de la traición.

Rousseau defiende, pues, el modelo de familia

---

<sup>471</sup> Cfr. COOLE, D.H.: Women in Political... Capítulo 5.

<sup>472</sup> ROUSSEAU, J.J.: Emile, edición francesa, pp. 697-698.

burguesa: el amor entre los miembros de la pareja, la exaltación de la maternidad y del amamantamiento por parte de la madre, la familia como instrumento de transmisión de la propiedad y como instrumento primero de socialización infantil.

Esta concepción de la familia conduce a Rousseau a hacer una defensa apasionada de la privacidad, pero no en oposición a la sociedad, sino como su complemento indispensable y necesario. De la misma forma que cree firmemente en la complementariedad de los sexos, así cree en la de los ámbitos público y privado. Ambos espacios se necesitan mutuamente, siendo su nexo de unión el cabeza de familia que, al mismo tiempo, es el ciudadano: "comme la famille ne tient à la société que par son chef, c'est l'état de ce chef qui régle celui de la famille entière"<sup>473</sup>. Rousseau no deja lugar a dudas sobre la dominación del varón en el seno de la familia. El varón no sólo es sujeto político sino que también es sujeto en el espacio privado. En ambos espacios, la legitimidad del poder reposa sobre su calidad de sujeto. Ambos, el varón como sujeto político y la mujer como elemento central de la familia, son absolutamente esenciales para la creación de la sociedad moral que aparece en el Contrato Social y en el Emilio. Sobre la noción de virtud reposa la sociedad rousseauiana. El problema es que la noción de virtud reviste significados

---

<sup>473</sup> Ibidem, edición francesa, p. 766.

radicalmente diferentes para cada género. El varón es virtuoso si ejerce la ciudadanía, mientras que la mujer lo es si desempeña las funciones de esposa y madre.

Asimismo la familia se convierte en el instrumento más adecuado para la transmisión de los valores políticos. El objeto de la socialización primera es el de formar ciudadanos. En este sentido, Rousseau señala la semejanza existente entre la familia y el Estado: "comme si l'amour qu'on a pour ses proches n'étoit pas le principe de celui qu'on doit à l'Etat; comme si ce n'étoit pas par la petite patrie qui est la famille que le coeur s'attache à la grande; comme si ce n'étoient pas le bon fils, le bon mari, le bon père qui font le bon citoyen"<sup>474</sup>.

La familia rousseauiana, en último extremo, parece diseñada como el soporte material y moral básico del Estado. El sujeto de la familia es, sin duda, el varón, pero la familia es el ámbito femenino por excelencia: "Donnez sans scrupula une éducation de femme aux femmes, faites qu'elles aiment les soins de leur sêxe, qu'elles aient de la modestie, qu'elles sachent veiller à leur ménage et s'occuper dans leur maison, la grande toilette tombara d'elle même, et elles n'en seront mises que de meilleur gout"<sup>475</sup>.

---

<sup>474</sup> Ibidem, edición francesa, p. 700.

<sup>475</sup> Ibidem, edición francesa, p. 715.

La función de la familia como transmisora de los valores políticos y morales es fundamental en esta concepción de la familia. La mujer es quien ejerce la función educadora. La asignación a las mujeres de la tarea de educar a los hijos para ser futuros ciudadanos tiene su fundamento en que la mujer es la portadora de la piedad. Las mujeres, a través del ejercicio de su papel de madres, hacen posible que los niños recuperen ese 'nosotros' del hombre del estado de naturaleza. Ese 'nosotros' que aprenden los hijos en la familia lo transportarán al espacio público cuando se conviertan en ciudadanos. La educación pública completará la tarea de la madre. De esta forma, la educación se configura como el instrumento mediador adecuado y necesario de transformación del individuo en un ciudadano moral.

#### 4. Mary Wollstonecraft: un caso de educación ilustrada

Mary Wollstonecraft nace en 1.759 en Inglaterra. Primero desde una escuela de Londres y después reflexionando y escribiendo unas Reflexiones sobre la educación de las niñas en 1.787 combate a favor de un tipo de enseñanza en el que no se produzca discriminaciones con las niñas. Una apología de Catherine Macaulay, titulada Cartas sobre la educación, le sirve para denunciar la distinta educación que se imparte a los niños según al sexo que pertenezcan. Un aspecto importante de esta crítica está centrado en la

orientación moral que se da a las niñas para dirigir las hacia el matrimonio y en el escaso aprecio que se hace de sus facultades intelectuales. En estos libros sobre educación se encuentra el germen de las ideas que después aparecerán en Vindicación de los derechos de la mujer.

Cuando en 1.789 estalla la Revolución en Francia, Mary y todo el círculo de los radicales la apoya y asume con la convicción de que dicho suceso pondría fin a la opresión. Burke, sin embargo, de opinión contraria, publica en 1.790 sus Reflexiones sobre la Revolución Francesa en donde muestra el horror y desagrado que le produjo la violencia de la Revolución Francesa. Wollstonecraft le contesta de una forma inmediata con un panfleto llamado Defensa de los derechos del hombre. En este panfleto, la escritora inglesa dice que los derechos del individuo son sagrados. Expresa que la libertad civil y religiosa son derechos fundamentales, defiende la igualdad y condena la discriminación de que eran objeto las mujeres.

Animada por Thomas Payne y tras publicar Condorcet, en 1.787, las Cartas de un burqués de Newhaven y Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía en los que aboga por la igualdad política entre los sexos, Mary redacta en seis semanas, en 1.792, Vindicación de los derechos de la mujer. Es indudable que Vindicación puede ser acusado de su falta de estilo literario y de un tono entre apologético y panfletario, pero debe ser defendido por muchas y variadas

razones: la defensa de la unidad de la especie y, como consecuencia, de la igualdad entre los géneros, la lucha radical contra los prejuicios, la exigencia de una educación igual para niños y niñas, la reclamación de la ciudadanía para la mujer... El tono apasionado y la convicción con que está concebido y escrito no deja impasible a ningún lector ni, sobre todo, lectora. Este es uno de los textos fundacionales del feminismo a partir del cual es difícil ver feminismo e Ilustración como dos nociones separadas.

En 1.797, tras haber pasado una estancia en Francia, después de haber observado la Revolución y haber tomado contacto con los revolucionarios, sobre todo girondinos, y haber escrito, a consecuencia de ello, un Análisis histórico y moral de la Revolución Francesa, muere en Londres.

Si habitualmente se habla de la estrecha relación entre la vida y la obra de cualquier autor, en el caso de Mary Wollstonecraft, como en el caso de Rousseau, ambas están unidas por voluntad propia. En este mismo sentido decía Brailsford que "la vitalidad de sus ideas provenía de sus experiencias personales"<sup>476</sup>. En efecto, la preocupación por la opresión de las mujeres venía avalada por su difícil existencia, en la que ser mujer constituyó una gran dificultad para su desarrollo vital y profesional.

---

<sup>476</sup> BRAILSFORD, H.N.: Shelley, Godwin y su círculo, México, FCE, 1986, p. 149.

De la misma forma, puede relacionarse su trabajo como institutriz y profesora con su preocupación por la educación. La vida y obra de Wollstonecraft caminan por el mismo sendero y una y otra se explican mutuamente. En este contexto es donde debe situarse la crítica que Mary Wollstonecraft hizo a J.J. Rousseau. Rousseau no es un filósofo elegido al azar por Wollstonecraft, sino que es el filósofo que conceptualiza una teoría de la mujer y una teoría pedagógica de enorme influencia en su tiempo y en generaciones sucesivas.

La autora inglesa no critica únicamente a Rousseau sino también a cuantos escritores habían conceptualizado un modelo de mujer que contradecía a la naturaleza mostrándola como un ser artificial, débil e inferior al varón. Antes decíamos que la elección de Rousseau como objeto de su crítica no era casual porque su concepción de la mujer se constituyó en modelo y paradigma de su tiempo.

La crítica de Mary Wollstonecraft se dirige al capítulo V del Emilio<sup>477</sup> en el que Rousseau define

---

<sup>477</sup> Asimismo hay que señalar que M. Wollstonecraft no ha estudiado sólo el Emilio: ha estudiado toda la obra de Rousseau. Entre sus múltiples y apasionados escritos, escribió una crítica a las Confesiones de Jean Jacques. De la minuciosa lectura crítica de este texto concluyo que "todos los errores de Rousseau parten de la sensualidad... Cuando razonó, se hizo desapasionado y la reflexión inflamó su imaginación en lugar de iluminar su inteligencia. Incluso sus virtudes se descarriaron aún más lejos porque, nacido con una constitución sensual y vitalmente fantasioso, la naturaleza le condujo hacia el otro sexo con tal gusto que cayó en la lascivia. Si hubiera dado paso a sus deseos, el fuego se habría extinguido de manera natural, pero la virtud

pormenorizada y minuciosamente el paradigma de mujer. Como hemos señalado, la mujer natural, es decir Sofía, constituye el contenido de dicho paradigma. Ser y deber ser se funden en una unidad en Rousseau. Naturaleza y cultura renaturalizada se expresan en un mismo nombre: Sofía. El juicio crítico de Wollstonecraft a Rousseau es hecho desde dentro del propio pensamiento rousseauiano, utilizando las mismas nociones e incluso los mismos paradigmas que utiliza Rousseau, pero dándoles la vuelta, mostrando sus propias contradicciones, oponiendo continuamente al deber ser de Rousseau un es concreto y real. Mary Wollstonecraft, conocedora de la Ilustración y ferviente partidaria de las Luces, toma nociones de Rousseau a las que da un contenido diferente e, incluso, contrario. Estado de naturaleza, virtud, máscara, educación... son conceptos utilizados por la autora inglesa en un sentido radicalmente ilustrado.

La primera observación de Mary Wollstonecraft consiste en explicar que Sofía es un modelo de mujer que habita en la imaginación de Rousseau pero que careca de realidad histórica. Sofía no es como las mujeres ni las

---

y su tipo romántico de naturaleza, le hicieron asumir la abnegación (...). El entonces buscó la soledad, no para dormir junto al hombre natural, o investigar sossegadamente las caudas de las cosas bajo la sombra en la que Isaac Newton se abandonaba a la contemplación, sino para dar rienda suelta a sus sentimientos. Y pintó con tanto calor aquello que él sentía con fuerza, que, interesando el corazón e inflamando la imaginación de sus lectores en proporción a la amplitud de su fantasía, llega a pensar que sus mentes se convencen cuando lo único que sucede es que simpatizan con un escritos poético...(Cfr. M. Wollstonecraft, Vindicación de los derechos de la mujer).



mujeres son como Sofía. La artificialidad de Sofía es una de las reiteradas críticas de Wollstonecraft: "La estructura artificial de Rousseau ha sido construida con tanto ingenio que se me hace necesaria atacarla de una manera minuciosa y realizar yo misma su estudio"<sup>478</sup>

El primer argumento del filósofo francés respecto a la superioridad del varón descansa en su mayor fuerza física como ley inmutable de la naturaleza. Este argumento le parece a Wollstonecraft una alucinación de la razón. La autora inglesa razona de la siguiente manera: si todos somos hijos de Dios no es razonable pensar que la mitad de los hijos (es decir, el sexo femenino) esté sometido y oprimido por la otra mitad. Este argumento es juzgado irracional por Mary. Para Wollstonecraft, las mujeres, al igual que los hombres, son individuos que pertenecen al genérico humano y, por tanto, iguales.

Sin embargo, para entender en toda su extensión Vindicación y para comprender con precisión la refutación a Rousseau es necesario explicar el concepto de razón de Wollstonecraft. Lo primero que hay que decir es que esta noción no tiene el mismo significado que en el filósofo francés. El concepto de razón en la autora inglesa es similar al bon sens cartesiano pero con una nueva virtualidad y un nuevo uso: ahora, igual que en Poullain

---

<sup>478</sup> WOLLSTONECRAFT, M.: Vindicación de los derechos de la mujer, Madrid, Debate, 1977, p. 147.

de la Barre, el buen sentido opera en el espacio social como desenmascaramiento de prejuicios, tradiciones, costumbres y valores morales o sociales. A mi juicio, este concepto es el que vertebra Vindicación de los Derechos de la mujer. La razón de Wollstonecraft es una razón completamente ilustrada, es el instrumento que debe desmitificar todo aquello que damos por sentado. Ninguna opinión o acción debe escapar al juicio de la razón.

Los prejuicios constituyen uno de los objetos susceptibles de ser desenmascarados por la razón, sobre todo cuando dichos prejuicios legitiman prerrogativas injustas o despotismos inmorales. Mary Wollstonecraft pone la razón al servicio de la crítica de los prejuicios que impiden la emancipación de la mujer: "...pero, al atacar las cacareadas prerrogativas del hombre a las que categóricamente podemos denominar como el cetro de hierro de la tiranía y el pecado original de los déspotas, me declaro en contra de todo poder basado en prejuicios (...). Si la sumisión que se exige se basa en la justicia no hay necesidad de recurrir a un poder más elevado porque Dios es la justicia en sí misma. Permitásenos entonces, como hijos que somos de los mismos padres, y si el hecho de haber nacido más tarde no nos convierte en hijas bastardas, razonar todos juntos y aprender a someternos a la autoridad de la razón cuando su voz se deje oír con claridad. Pero si se llegara a demostrar que este trono de privilegios sólo descansa sobre una masa caótica de prejuicios que carecan

de un principio inherente de orden que los mantenga en coherencia... entonces, aquellos que se aventurasen a desafiar las consecuencias podrían escapar sin cometer infracción legal de ningún tipo y sin pecar contra el orden de las cosas"<sup>479</sup>. Y continúa más adelante: "Las mujeres en particular, cuya virtud se edifica sobre prejuicios mutables, raramente alcanzan esa grandeza de espíritu; y de este modo, convirtiéndose en la esclava de sus propios sentimientos, puede ser fácilmente sojuzgada por los de los otros. ¡Hasta tal punto se ha degradado su razón, su nebulosa razón, que la emplean más en dar brillo a sus cadenas que en intentar hacerlas estallar en mil pedazos"<sup>480</sup>.

A juicio de Mary Wollstonecraft, el principal error de Rousseau radica en que analiza las costumbres y los hábitos de las mujeres como si fuesen rasgos innatos, como si fuesen facultades naturales. Rousseau, a juicio de la autora inglesa, no se da cuenta que desde que nacemos nuestros gustos están socialmente dirigidos y que esta socialización dirige a las niñas hacia la coquetería y el artificio: "Resumiendo, eran tratadas como mujeres casi desde que nacían y no escuchaban más que cumplidos en lugar de recibir instrucción. En este debilitamiento de la mente, se suponía que la naturaleza había actuado como una madrastra cuando configuró esta segunda idea de creación,

---

<sup>479</sup> Ibidem, p. 172.

<sup>480</sup> Ibidem, p. 173.

la de la mujer<sup>481</sup>. En el capítulo III de Vindicación dice explícitamente Wollstonecraft que la educación de las niñas consiste en hacerlas dependientes y que cuando esto se ha conseguido se decreta que la dependencia es natural. En el mismo sentido juzga los gustos en el juego de los niños y las niñas, que según Rousseau demuestran su naturaleza diferente. A este respecto dice Mary que los niños y las niñas jugarían juntos sin problemas si la distinción de los sexos no se les inculcara antes de que la naturaleza hubiese marcado las diferencias.

M. Wollstonecraft conceptualiza una idea de naturaleza bien distinta a la de Rousseau. La autora inglesa no tiene elaborado un concepto de estado de naturaleza como Rousseau, pero sí tiene una noción de naturaleza como idea regulativa, es decir, normativa. El individuo, en su origen, no es una tabla rasa como pretendía Locke sino que es portador de unos derechos naturales que tienen su génesis en la razón. En este sentido, Wollstonecraft es iusnaturalista y dicho iusnaturalismo le sirve para afirmar la unidad de la especie, es decir, la unidad de los sexos. Si ambos sexos tienen los mismos derechos naturales, ambos tendrán los mismos derechos sociales. Al postular la unidad de la especie está postulando la igualdad entre los géneros. Este razonamiento de Mary Wollstonecraft conduce inevitablemente a un feminismo de la igualdad. La gran

---

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 154.

crítica de Wollstonecraft a Rousseau consiste en poner de manifiesto que la mujer natural rousseauiana es, en realidad, la mujer social. La operación de Rousseau, a juicio de la autora inglesa, es la siguiente: primero establece los deberes de cada sexo y, después, sobre dichos deberes construye las inclinaciones naturales. Por tanto, su concepto de estado de naturaleza tiene su génesis en la propia historia. Desde esta reflexión se pueden observar dos estados de naturaleza diferentes según se fundamenten en los deberes de los varones o en los deberes de las mujeres. Para Wollstonecraft, el sometimiento a causa de costumbres y hábitos impuestos por la sociedad han construido una segunda naturaleza en las mujeres que Rousseau confunde con el estado de naturaleza.

Una de las cualidades más importantes que Rousseau atribuye a las mujeres, la docilidad y el sometimiento al varón o a las ideas de la humanidad, es contestada por Mary Wollstonecraft con un argumento muy ilustrado: los derechos de la humanidad se violan al insistir en la obediencia ciega, y puntualiza después, a no ser que los derechos más sagrados de la humanidad sólo pertenezcan al hombre<sup>482</sup>.

Si Rousseau, por una parte, reclama la obediencia de la mujer al varón, por otra parte, opina que no le disgustaría "que se la permitiera valerse de alguna artimaña

---

<sup>482</sup> Cfr. WOLLSTONECRAFT, M.: Vindicación..., p. 156.

para librarse de la necesidad de obedecer aunque no así para eludir el castigo"<sup>483</sup>. La contestación de Wollstonecraft va dirigida directamente al concepto de virtud rousseauiana, mostrando la contradicción entre su concepto de virtud y su aplicación concreta a las mujeres: "No tengo intención - dice Mary Wollstonecraft- de retroceder sobre palabras cuyo significado directo es la mentira y la falsedad y me contentaré con observar que si cualquier tipo de sociedad se construye de tal modo que se haga necesaria una educación basada en las reglas no estrictamente deducibles de la verdad, la virtud es entonces cuestión de costumbre"<sup>484</sup>.

Sin embargo, el concepto de virtud en Mary Wollstonecraft es racional en un sentido ilustrado. Si la razón es universal, la virtud que es su expresión moral, también será universal. Mary Wollstonecraft concibe la virtud al modo de Kant como autonomía de la razón<sup>485</sup>. La virtud alcanza a cualquier individuo que quiera practicarla; no se funda en intereses particulares o en funciones sociales sino en la misma razón. Razón y virtud constituyen los dos polos sobre los que se asienta Vindicación: "Permitasenos, queridos contemporáneos, superar estos prejuicios estrechos. Si la sabiduría es deseable en sí misma, si lo es la virtud, para merecer tal nombre, debe

---

<sup>483</sup> WOLLSTONECRAFT, M: Vindicación..., p. 159.

<sup>484</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>485</sup> AMOROS, C: Seminario "Feminismo e Ilustración"...

basarse en el conocimiento; que se nos permita intentar fortalecer nuestras mentes a través de la reflexión hasta que nuestras cabezas lleguen a nivelarse con nuestros corazones"<sup>466</sup>.

Cuando Rousseau, en el Emilio, dualiza el conocimiento en dos espacios, uno para el varón, donde se halla situada la abstracción, la especulación y la facultad de crear sistemas, y otro para la mujer que contiene las facultades de observación, penetración de espíritu y sutileza, y un poco después nos dice que el objeto propio de conocimiento de las mujeres es el hombre, Mary Wollstonecraft no sólo critica a Rousseau sino que también critica lúcidamente la apropiación histórica de la razón por parte de los varones. Wollstonecraft establece una comparación entre los varones respecto a las mujeres y la aristocracia respecto al resto del pueblo oprimido. Desde esta comparación arremete radicalmente contra esa especie de aristocracia masculina que ha condenado a las mujeres a la ignorancia<sup>467</sup>.

Mary Wollstonecraft, sin embargo, ve una contradicción en este elogio rousseauiano a la ignorancia de las mujeres. Si la mujer en la obra de Rousseau es la encargada de transmitir los valores de la virtud y de la

---

<sup>466</sup> WOLLSTONECRAFT, M: Vindicación..., p. 170.

<sup>467</sup> Cfr. WOLLSTONECRAFT, M.: Vindicación..., p. 163.

ciudadanía en los niños que más tarde se convertirán en sujetos políticos del contrato social "¿de qué modo podría educar a sus hijos una mujer incapaz de reflexionar? ¿Cómo podría inclinarles hacia aquellas virtudes con las que no está familiarizada y aquellos méritos que desconoce?... ¿Cómo podría, en efecto, si su marido no está siempre a su lado para darle sus razones?"<sup>488</sup>.

La reflexión que se hace Wollstonecraft es la siguiente: si la mujer es por naturaleza más débil que el hombre ¿de dónde se desprendería que es bueno para ella intentar ser aún más débil de lo que la naturaleza quiso?<sup>489</sup>. La autora inglesa pone en cuestión desde una perspectiva moral toda la obra rousseauiana en torno a la mujer. Si la igualdad es el rasgo fundamental del estado de naturaleza ¿por qué la mujer debe estar socialmente sometida al varón?. Si el modelo político esbozado en el Contrato Social pretende restablecer la igualdad del estado natural ¿por qué las mujeres deben ser excluidas de la Voluntad General que es quien convierte a los individuos en libres e iguales?. Pero si contrariando la noción de estado de naturaleza rousseauiana se decide que las mujeres naturalmente son más débiles e inferiores que los hombres ¿por qué no establecer mecanismos de carácter social o político para

---

<sup>488</sup> WOLLSTONECRAFT, M: Vindicación..., p. 165.

<sup>489</sup> Cfr. WOLLSTONECRAFT, M: Vindicación..., véase capítulo III.



compensar su supuesta inferioridad natural?

Si el pensamiento de Rousseau se reconstruye desde los paradigmas de estado de naturaleza y de contrato social su teoría acerca de la mujer contradice dichos paradigmas. Los grandes principios de Rousseau tienen la pretensión de la universalidad pero cuando dichos principios deben ser concretados tanto en la naturaleza como en el estado social, la igualdad se quiebra por el flanco de las mujeres. Las mujeres para Rousseau no son iguales que los varones ni en el estado de naturaleza ni en la nueva sociedad que conceptualiza.

Pero, se pregunta Mary Wollstonecraft ¿desde donde se puede desmontar toda una concepción pedagógica que aspira a formar personas virtuosas y sólo consigue construir seres artificiales y corrompidos? Sólo el buen sentido puede transformar las concepciones educativas de su siglo. Sólo el buen sentido de la humanidad puede poner fin a una situación inmoral y, además, contradictoria: "Apelaré ahora al buen sentido de la humanidad para saber si el objeto de la educación que prepara a las mujeres para que sean esposas virtuosas y madres sensatas, a partir del embelesamiento de la razón y la inmoralidad refinada... es el que mejor se ha estudiado para alcanzar aquellos fines"<sup>490</sup>.

---

<sup>490</sup> Ibidem, p. 167.

A MODO DE CONCLUSION

#### A MODO DE CONCLUSION

Estas conclusiones no pueden empezar si no es volviendo a las preguntas que nos hacíamos en la introducción. Las dos preguntas, en realidad, pueden sintetizarse en una sola: ¿el modelo ético-político de sociedad y de individuo que postula Rousseau podría, con las pertinentes readaptaciones, admitir a las mujeres en calidad de sujetos de razón y, en consecuencia, de sujetos políticos?. Dicho de otro modo: ¿el pensamiento del ginebrino puede ser aprovechado por y para el feminismo?

Las respuestas, a mi juicio, no pueden desligarse de la inserción de Rousseau en el contexto de la Ilustración. Nuestro filósofo inicia su andadura intelectual *con un texto, Discurso sobre las ciencias, las artes y las letras*, en el que, precisamente, cuestiona la concepción de la razón ilustrada. La ideal central sobre la que Rousseau criticará la razón ilustrada e intentará reconstruir una nueva noción de razón moral será la de naturaleza. Rousseau no cree, como

una buena parte de la Ilustración, que la naturaleza deba ser dominada y sobre dicha dominación se deba construir la cultura. El concepto de naturaleza rousseauniano opera como un paradigma legitimador: la naturaleza es el bien que ha sido ocultado por la historia humana y la cultura es el reino del mal, en cuanto ha corrompido la auténtica naturaleza del individuo.

La Ilustración desde Poullain critica la no extensión de la crítica cartesiana del prejuicio a la sociedad. Su énfasis se centra en una razón emancipadora que opera en el individuo y en la sociedad. Rousseau, por su parte, denuncia a la razón ilustrada primeramente por su insuficiencia para esclarecer la realidad y después por el mal uso que de ella se ha hecho. Ambas críticas apuntan, en definitiva, a la incapacidad de la razón para resolver los problemas ético-políticos.

Rousseau postula una razón mucho más extensa que la de los ilustrados, en la medida en que su finalidad consiste en irracionalizar los mecanismos de poder más ocultos y aparentemente más 'naturales'. El origen de la desigualdad será uno de ellos. La denuncia de Rousseau se extiende a las genealogías de todo tipo de poder. Su pretensión es la impugnación y el desenmascaramiento de cualquier poder ilegítimo, es decir, no basado explícitamente en el consentimiento.

En este contexto de denuncia de la razón, parecería lógico que la razón rousseauniana, concebida como crítica de la razón ilustrada, pasase por el tamiz de su impugnación todos los prejuicios sociales ancestrales. Parecería lógico que el filósofo que denuncia una razón incapaz de descubrir los mecanismos de sujeción y que apela a una razón esencialmente moral, fuese capaz de criticar la sujeción de la mitad de la especie. Sin embargo, el uso crítico de la razón rousseauniana no sólo es incapaz de impugnar la razón patriarcal sino que, muy al contrario, la refuerza ideológicamente cuando no ha podido ocultarla.

Así pues, la razón rousseauniana, como crítica de las sujeciones, se detiene ante el patriarcado de dos maneras distintas: en algunos escritos lo elude y en otros lo legitima teóricamente. La constante y permanente impugnación de todo poder ilegítimo, es decir, no basado en el consentimiento, se paraliza ante la sujeción de las mujeres; no deconstruye esa irracionalidad, al contrario, la refuerza teorizando el nuevo modelo de familia burguesa moderna.

Este hecho, sin embargo, no puede ni debe llevarnos a la impugnación de la universalidad que subyace a la razón ilustrada. El ideal de emancipación surgido en la Ilustración ha operado como palanca vindicativa contra la sujeción femenina. Si bien han podido observarse -y la lucha feminista es un claro ejemplo de ello- límites importantes del ímpetu liberador de la razón ilustrada, si bien la

Ilustración no fue capaz de percibir que su sociedad 'racional' se constituía irracionalmente, también es cierto que sólo la Ilustración habló de igualdad. El principio político ilustrado de la igualdad ha sido el que ha permitido que la razón patriarcal haya podido ser impugnada legítimamente.

Y, sí hablamos de las impugnaciones de la razón, debemos hablar necesariamente de Poullain de la Barre, filósofo francés del XVII, cuyo libro De l'égalité des deux sexes, partiendo de las premisas metódicas cartesianas impugna la razón patriarcal desde una noción de estado de naturaleza pre-rousseauiano. Poullain de la Barre lleva hasta sus últimas consecuencias la idea de razón moral que en Rousseau se había paralizado al encontrarse con el patriarcado.

Anteriormente, señalábamos cómo el concepto de naturaleza operaba como paradigma legitimador en la obra del ginebrino. Al margen de la polisemia de este concepto en el contexto de su pensamiento, nos ha parecido muy importante para nuestra investigación la noción de naturaleza tal y como se desprende de su relato del estado de naturaleza y del hombre natural.

El estado de naturaleza como reconstrucción conjetural del origen de la humanidad es narrado en sus distintos estadios con detenimiento por Rousseau,

apareciendo entreverada la descripción con polémicas y reproches a otros filósofos iusnaturalistas de su época. El aspecto más notable de su Segundo Discurso es la crítica moral y política. En efecto, el estado de naturaleza es una noción utilizada por Rousseau para desmitificar y criticar no sólo todas las instituciones sociales sino, incluso, la misma sociabilidad. Rousseau arremete contra las instituciones desde el primer momento en que surgen en el estado natural. En este sentido, su único criterio de legitimación lo establece la propia naturaleza. Esta metodología le permite ejercer una crítica radical contra casi todas las instituciones sociales. Sin embargo, nos encontramos con que Rousseau no es coherente con su método al excluir de la crítica instituciones que poseen los mismos elementos de "mal" que otras instituciones a las que impugna. En efecto, los valores y las instituciones libres de su crítica son aquellas que justamente dan origen a una sociedad patriarcal.

En este sentido, debe subrayarse que el ginebrino en su relato del estado de naturaleza, en lo que respecta a las mujeres, quiebra los principios metodológicos y morales sobre los que reposa su pensamiento.

El relato del estado de naturaleza rousseauiano está compuesto de diversos 'momentos'. El primero de ellos, el estado de pura naturaleza, se caracteriza por la igualdad, de forma tal que el sexo no constituye un elemento de

desigualdad. Sin embargo, tras este 'momento' vendrán otros marcados por el signo de la socialización. Las formas de socialización que en un principio son incipientes, posteriormente se intensificarán y el conjunto de todas ellas formará lo que llamaremos el estado pre-social. Pues bien, en el tránsito entre el estado de pura naturaleza y el estado pre-social es donde se perciben las primeras quiebras lógicas en el pensamiento rousseauniano. La primera quiebra aparece cuando Rosseau sostiene que 'lo natural' es el criterio adecuado de legitimación: al considerar la familia como un hecho convencional está rompiendo su primer principio metodológico. En segundo lugar, dado que considera la igualdad como el elemento esencial del estado de naturaleza, quiebra su segundo principio al dar por sentado la subordinación de la mujer en el seno de la familia patriarcal. En tercer lugar, se produce otra quiebra en la noción de derecho natural al considerar natural la sujeción de la mujer cuando por naturalezaa todos los individuos osn libres e iguales. En último lugar, la quiebra más profunda se produce en la medida en que esta sujeción parece tener lugar sin el consentimiento, al menos explícito, de las mujeres.

Estas fisuras, en lo que respecta a la familia, sirven a dos finalidades: en primer lugar, su noción de familia se configura como el instrumento adecuado de sujeción de la mujer; y, en segundo lugar, esta institución es el fundamento imprescindible en el modelo de sociedad que



postula en el Contrato Social.

La noción de estado de naturaleza es muy relevante puesto que los elementos que lo conforman sirven de puntos de referencia en la formación del estado social. En este sentido, debemos señalar que la legitimidad del estado social debe hundir sus raíces en el estado natural. La noción de estado natural de Rousseau comprende dos estados de naturaleza. El primer estado de naturaleza -el estado de pura naturaleza- contiene los elementos que articularán el espacio público del estado social y cuyo sujeto será el varón. A continuación, podemos observar un segundo estado de naturaleza -el estado pre-social- que vertebrará el espacio privado del estado social. En el estado pre-social tiene lugar el surgimiento de la desigualdad sexual y de la familia; en el origen de estos hechos sociales se localiza la sujeción de la mujer. A mi juicio, puede hablarse de dos estados de naturaleza en la medida en que en cada uno de ellos se construye una naturaleza (la masculina en uno y la femenina en el otro) que deben servir de referente respectivo de los dos espacios del estado social: el público y el privado.

Si partimos de la existencia de relaciones entre el estado de naturaleza y el estado social, de igual manera debemos buscar en el estado de naturaleza los elementos explicativos de la composición del estado social en lo que se refiere a los géneros. El estado de naturaleza no explica

sólo la construcción del sujeto político varón sino también la de un modelo de mujer condenada a la privacidad.

La mujer -dependiente y subordinada- está definida desde el estado pre-social mientras que el varón -libre e igual- está definido desde el estado de pura naturaleza. Cada sexo posee una naturaleza específica, surgida en diferentes momentos del estado de naturaleza y cada naturaleza sirve de soporte respectivo a los dos espacios que forman el modelo político anhelado por Rousseau.

La historia de la sujeción de las mujeres en el estado pre-social, tal y como es relatada por Rousseau, parece que se ha realizado sin oposición de las propias mujeres. En cualquier caso, lo que si podemos afirmar es que a medida que transcurren las fases del estado de naturaleza van estrechándose las parcelas de autonomía de las mujeres, hasta perder, incluso, la capacidad de firmar el contrato. El contrato social, siguiendo las hipótesis de Pateman, está precedido por un contrato sexual que consagra la sujeción de las mujeres respecto de los varones. Este pacto sexual se ha desarrollado de la misma forma que el pacto original rousseauiano. El pacto original de Rousseau establece una sociedad de amos y esclavos, en la que el fuerte en razón de sus intereses vence (guerra) y convence (derecho) al débil. Sin embargo, el convencimiento tiene una contrapartida que consiste en que el fuerte proporcionará subsistencia y protección al débil. Este contrato originario

que Rousseau califica de inicuo si tiene lugar entre varones es el modelo del contrato sexual que se realiza entre varones y mujeres en el estado pre-social.

El contrato sexual separa, pues, a la mujer del referente de la pura naturaleza, y por ello mismo su incorporación a la sociedad no es la suficiente como para llegar a convertirla en individuo. Por otra parte, este contrato da origen al derecho patriarcal, que Rousseau traslada al estado social con la excusa de su supuesto origen natural.

Frente a Rousseau, Poullain de la Barre construye una hipótesis de estado de naturaleza irreprochable desde el punto de vista de nuestra investigación. La igualdad original es uno de los rasgos configuradores de su modelo de estado natural. Este filósofo señala que el surgimiento de la familia, con el que se inicia la sujeción de la mujer, pone fin al estado de naturaleza. Por tanto, para Poullain, la sujeción de la mujer no tiene un origen natural sino histórico.

El estado de naturaleza constituye, sin duda, en el pensamiento de Rousseau el referente simbólico del estado social. Desde esta perspectiva, el estado social debe encontrar sus referentes esenciales en el estado natural. El desarrollo de estas dos nociones, el estado natural y

el estado social, entendido éste como el estado que surge a partir del contrato social, deben su génesis al intento de construir un modelo político alternativo al que propone la filosofía política medieval.

El modelo político en Rousseau se centra en dos aspectos: primero, en el establecimiento de nuevos fundamentos políticos de legitimación y, segundo, en la reconstrucción de un nuevo sujeto político. Ambas cuestiones, tanto la de la legitimación como la de la reconstrucción del sujeto se sustentan en el rechazo al pactum subjectionis en la formación del contrato social.

Puede decirse, sin duda, que la exclusión del pacto de sujeción en la fundación del contrato es el elemento central de la filosofía política rousseauiana: todo su sistema político se ve determinado por este hecho. En efecto, no sólo su noción de democracia directa y su crítica radical a la representación son efectos de esa exclusión, sino que tampoco sus conceptos de libertad e igualdad pueden entenderse sin el rechazo al pactum subjectionis.

El modelo político que postula Rousseau en el Contrato Social, como el surgimiento de todos los nuevos modelos políticos, emerge como respuesta a una crisis de legitimación política. Sin embargo, la hipótesis que se ha manejado en este trabajo es que el surgimiento de este nuevo esquema político no emerge únicamente como respuesta a una

crisis de legitimación política sino también a una crisis de legitimación política patriarcal. En este sentido, cabría decir que como respuesta rousseauniana a esta crisis, el pacto de sujeción es, subyacentemente, deslizado desde el espacio público al espacio privado.

El pacto que propone Rousseau es, por tanto, un pacto patriarcal y su modelo de democracia es igualmente patriarcal, puesto que no sólo excluye a las mujeres de la ciudadanía sino que, además, la propia génesis y mantenimiento de su modelo democrático necesita de la sujeción de las mujeres para conseguir la plenitud de la vida democrática.

El modelo político que diseña Rousseau tiene una génesis patriarcal, como por otra parte la de todos los contractualistas, en la medida en que las mujeres son sujetadas mediante un contrato sexual que, a su vez, les impide la participación en la formación del contrato social. En consonancia con este hecho, no pueden constituirse en sujetos políticos. El sujeto político de este modelo, más que el varón, es la fraternidad de los varones que se constituye como tal a través de la voluntad general. Las mujeres deben desempeñar las funciones relacionadas con la privacidad. La maternidad es su función social principal y la familia su ámbito.

Sólo desde esta concepción dual de la sociedad (dos

espacios: público y privado) y desde el doble pacto (sexual y social) se explica su concepción educativa y la construcción de dos naturalezas, una para el género masculino y otra para el femenino, respectivamente.

De la misma forma que la construcción del modelo político encontraba su referente legitimador en el estado de naturaleza (la igualdad y la libertad del estado natural eran recuperados como los soportes de la legitimidad del sistema político), la construcción del varón y de la mujer naturales (a pesar de que vivan en sociedad) también necesita, para su definitiva legitimación como modelos individuales, el referente del estado de naturaleza.

Emilio y Sofía están contruidos en la obra rousseauniana como modelos de re-naturalización. Ambos modelos encuentran los referentes articuladores de su identidad en los dos estados de naturaleza.

Por otra parte, si observamos al hombre natural que es Emilio y a la mujer natural que es Sofía percibimos las enormes diferencias que existen entre ambos modelos. Su naturaleza y su posterior proyección social son radicalmente distintas. La diferencia es lá suficiente como para que Emilio reciba una educación encaminada a la autonomía moral, en tanto que el proceso educativo de Sofía se orienta a la dependencia y la sujeción respecto de Emilio.

La diferencia entre Emilio y Sofía es la diferencia que existe entre la libertad y la sujeción. La clave de dicha diferencia sólo puede ser explicada desde la noción de estado de naturaleza. De esta forma, pueda observarse cómo Emilio surge del estado de pura naturaleza, es decir, de ese estadio en que la semejanza y la independencia entre los salvajes, incluidas en este término las mujeres, son los rasgos característicos que serán traspasados al estado social bajo la definición de igualdad y libertad. La igualdad y la libertad son los rasgos sobre los que se construye el modelo político rousseauiano y Emilio, moralmente autónomo, es el sujeto de ese modelo. La educación de Emilio consiste en la construcción de la subjetividad del ciudadano del Contrato Social.

Sofía también tiene un lugar en el estado de naturaleza, concretamente en el estado pre-social. Las funciones que tiene atribuida la mujer en el estado pre-social son las que Rousseau proyecta en el estado social. Si Emilio es la subjetividad del modelo político, Sofía está determinada a ocupar y a ocuparse del espacio privado y doméstico. En el Emilio observamos con claridad al proceso de individuación que experimenta éste y cómo dicho principio es negado a Sofía. \*

Concluyendo, debemos decir que la hipótesis que se ha utilizado en este trabajo es que existen dos estados de naturaleza, dos contratos (sexual y social), dos espacios

(público y privado), dos concepciones educativas y dos nociones de naturaleza humana.

Tras la exposición de estas conclusiones, volvemos a la pregunta inicial, pero esta vez, formulada de otra forma: ¿podría extenderse la noción de sujeto político a las mujeres readaptando el modelo político rousseauiano?. En mi opinión la respuesta es negativa. Véamos las razones. El individuo del Contrato Social se caracteriza por su absoluta dedicación a la vida pública. La vida política en Rousseau no sólo no se agota con con la firma del contrato social, sino que más bien ésta constituye su comienzo. El ciudadano rousseauiano debe vivir en un permanente proceso de autovigilancia y de vigilancia de los otros. Su voluntad y su energía están dirigidas a la realización de la voluntad general. Cada ciudadano debe tener una parcela de poder exactamente igual que los otros ciudadanos. Su obligación es que los demás individuos no tengan ni más ni menos poder que el que él mismo tiene. Diferenciar el interés particular del general cada vez que sea necesario, convencer a la asamblea de cual es el interés general, impedir que otros ciudadanos suplanten la voluntad general... es una tarea que requiere voluntades muy activas. ¿Qué ocurriría si no existiese el espacio privado y las mujeres no se dedicasen por completo a las tareas que tienen asignadas: ciudado de la casa, de los hijos, del esposo...?. Da la impresión de que la energía y el tiempo necesario para el ejercicio de la vida pública del varón quedaría muy mermado.



La noción rousseauiana de sujeto político está construída, sin duda, sobre el establecimiento del espacio privado y sobre la sujeción de las mujeres. La autonomía del varón reposa sobre el sometimiento de las mujeres. Su libertad está edificada sobre la división sexual del trabajo. Su seguridad psicológica depende, en buena medida, del afecto de una esposa sujeta a él. Si la mujer no está sujeta al varón: ¿puede este tener la seguridad de que sus propiedades no irán a parar fuera de sus auténticos descendientes?. La sujeción de la mujer en el ámbito de la familia protege la propiedad del varón. La vida pública, como espacio de la libertad de los varones, constituye un proceso dinámico. Está permanentemente sujeto a posibles cambios. Las voluntades pueden cambiar de opinión. Frente al cambio y dinamismo del ámbito público, con las inseguridades y ansiedades que pueden proporcionar al ciudadano, el espacio privado se configura como lo fijo, lo inmóvil, lo estático. Frente al siempre posible caos de lo público, la familia constituye el orden y el reposo. El ciudadano rousseauiano repone fuerzas y energía en el seno de la familia. La igualdad de la vida pública está construída desde la profunda desigualdad en la vida privada.

Ejercer la ciudadanía requiere una gran inversión de energía y de tiempo, además de un considerable desgaste psicológico. En la familia patriarcal, el varón recompone su maltrecho 'yo'. Es el espacio del descanso físico y

psíquico: el del tiempo detenido. En el espacio público el poder está repartido entre todos los varones; el desgaste que le produce al varón compartir el poder se ve compensado en el espacio privado: ahí todo el poder y toda la autoridad está concentrada en su persona.

¿Y la primera educación de los niños?. Si las madres virtuosas no hacen posible que los hijos e hijas interioricen los valores necesarios para reproducir los espacios sobre los que está construida la sociedad, ¿quien lo hará?. Si lo hacen los virtuosos padres, el tiempo y la energía necesarias para el ejercicio de la vida pública disminuirá aún más.

A mi juicio, no cabe ninguna duda de que el modelo político rousseauñiano, así como el individuo que opera en él como sujeto, tienen existencia porque el espacio privado está concebido como ámbito de reproducción del público. Si la noción de sujeto político se extendiese a las mujeres, la propia idea de sujeto se vaciaría de contenido. Implicaría un replanteamiento de su teoría del poder y una profunda transformación de las nociones de lo público y lo privado. Las fuertes contradicciones existentes entre la concepción-patriarcal de la mujer y la democrática para los varones, entre la mujer sujeta y el varón autónomo, se ahogan en las tensiones que crean.

Sin embargo, aunque la emancipación de las mujeres

no sea compatible con la concepción de sociedad y de Estado de Rousseau, ciertos principios éticos y políticos que alientan su pensamiento pueden y deben ser útiles para el proyecto emancipador que es el feminismo. Su apelación a la libertad y a la igualdad, su postulado de hacer un uso crítico de la razón, la idea de distribuir el poder igualitariamente entre todos los individuos, la crítica a la desigualdad... forman parte del bagaje moral de cualquier proyecto liberador. Rousseau es un hijo peculiar y radical de la Ilustración: no concedió a la mujer el estatuto de sujeto político, pero apuntó a la idea de construir un sujeto político responsable de su proceso histórico. Elaboró una concepción de la mujer sujeta al varón, pero privó de legitimidad a la sujeción no basada en el consentimiento.

**BIBLIOGRAFIA**

## BIBLIOGRAFIA

En primer lugar se ofrece la lista completa de los volúmenes publicados hasta ahora de las obras completas de Jean Jacques Rousseau. Bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, están editadas por Editions Gallimard, (1959- ).

En segundo lugar, por orden alfabético y en francés, se citan las obras de Rousseau utilizadas en este trabajo, y en su caso, las correspondientes traducciones al castellano. Finalmente, la bibliografía secundaria.

### JEAN JACQUES ROUSSEAU OBRAS COMPLETAS - BIBLIOTHEQUE DE LA PLEIADE

Vol. I: Les Confessions. Autres textes autobiographiques, 1959.

Vol. II: La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Essais littéraires, 1964.

Vol. III: Du contrat social. Ecrits politiques, 1964.

Vol. IV: Emile. Education. Morale. Botanique, 1969.

En preparación: Vol. V.

OBRAS DE JEAN JACQUES ROUSSEAU UTILIZADAS EN ESTE TRABAJO

-CONSIDERATIONS SUR LE GOUVERNEMENT DE POLOGNE, vol. III. Introd.: Jean Fabre.

Proyecto de Constitución para Córcega - Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma. Introd. y trad.: Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Tecnos, 1988.

-DISCOURS SUR L'ECONOMIE POLITIQUE, vol. III. Introd.: Robert Dérathé.

Discurso sobre la Economía política. Introd. y trad.: José E. Candela, Madrid, Tecnos, 1985.

-DISCOURS SUR LES SCIENCES ET LES ARTS, vol. III. Introd.: François Bouchardy.

Discurso sobre las ciencias y las artes, en 'Escritos de combate'. Trad.: Salustiano Masó, Madrid, Alfaguara, 1979.

-DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INEGALITE, vol. III. Introd.: Jean Starobinski.

Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en 'Escritos de combate'. Trad. Salustiano Masó, Madrid, Alfaguara, 1979.

Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Introd. Jean Starobinski. Trad. Jose Lopez y Lopez, Madrid, Aguilar, 1973.

-DU CONTRAT SOCIAL, vol. III. Introd. Robert Dérathé.

El Contrato Social, en 'Escritos de combate', Trad.: Salustiano Masó, Madrid, Alfaguara, 1979.

-ECRITS SUR L'ABBE DE SAINT-PIERRE, vol. III. Introd.: Sven Stelling-Michaud.

Escritos sobre la paz y la guerra, prólogo: Antonio Truyol y Serra. Trad.: Margarita Morán, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

-EMILE OU DE L'EDUCATION, vol. IV. Introd.: Pierre Burgelin.

-LA NOUVELLE HELOISE, vol. II. Introd.: Henry Coulet y Bernard Guyon.

-LETTRES ECRITES DE LA MONTAGNE, vol. III. Introd.: Jean-Daniel Candaux.

Cartas desde la montaña. Introd. y trad.: Antonio Hermosa Andújar, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1989.

-LETTRE A CHRISTOPHE DE BEAUMONT, vol. IV. Introd.: Henry Gouhier.  
Carta a Christophe de Beaumont, en 'Escritos de combate', trad.: Salustiano Masó, Madrid, Alfaguara, 1979.

-LES CONFESSIONS, vol. I. Introd.: Bernard Gagnebin y Marcel Raymond.  
Las Confesiones. Introd.: Juan del Agua. Trad.: Pedro Vances, Madrid, Espasa-Calpe, 19979.

-LES REVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE, vol. I. Introd.: Marcel Raymond.  
Las ensañaciones del paseante solitario. Prólogo y trad.: Mauro Armijo, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

-NARCISSE OU L'AMANT DE LUI-MEME, vol. II. Introd.: Jacques Scherer.

-ESSAI SUR L'ORIGINE DES LANGUES, en Origine delle Lingua e Civiltà in Rousseau, Antonio Verri, Roma, Longo Editore.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

ABBAGNANO, N.: Diccionario de Filosofía, México, FCE, 1973.

ALTHUSSER, LOUIS: "Sobre el 'El Contrato Social'", en Presencia de Rousseau, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

AMOROS, CELIA: "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales", en V. Maguieira y Cristina Sánchez (comp.): Violencia y sociedad patriarcal, Madrid, Pablo Iglesias, 1990.

- Hacia una crítica de la Razón Patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985.

- "Cartesianismo y feminismo", Poder y Libertad, nº 9, 1988.

- "El feminismo como exis emancipatoria", ponencia presentada al Congreso de Etica sobre Los sentimientos morales. Oviedo, abril, 1990.

- "Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón. Razones de los olvidos, de próxima publicación en la revista Hipatya.

- "El filósofo y la covada epistemológica", en Mujeres y Hombres en la formación del pensamiento occidental, vol. I, Madrid, Ed. de la Universidad Autónoma, 1989.

- "Patriarcalismo y Razón ilustrada", Razón y Fa, Madrid, 1991.

- Mujer, participación, cultura política y Estado, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1990.

- "El feminismo: senda no transitada de la Ilustración". Inédito.

- "Revolución Francesa y crisis de legitimación patriarcal". Inédito.

ARMOGATHE, D.: "De l'égalité des deux sexes, 'la belle question'", Revue de Philosophie Corpus, nº 1, París, Fayard, 1985.

BADINTER, ELIZABETH: "Ne portons pas trop loin la différence des sexes", Revue de Philosophie 1, París, Fayard, 1985.

BELAVAL, IVON: (Dirección) Racionalismo. Empirismo. Ilustración, Madrid, Siglo XXI, 1976.

BELLO, EDUARDO: "Rousseau político", en Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, nº 2, Madrid, 1990.

BENHABIB, S. y CORNELLA, D.: Teoría feminista y teoría crítica, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim,



1990.

- BENICHO, PAUL: "Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau", en Pensée du Rousseau, Paris, Seuil, 1984.
- BLANCHOT, MAURICE: "Rousseau", Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- BOBBIO, NORBERTO: "El modelo iusnaturalista", en N. Bobbio y M. Bobero: Sociedad y Estado en la filosofía moderna, México, Ed. FCE, 1986.
- BRAILS福德, HENRY N.: Shelley, Godwin y su círculo, México, FCE, 1986.
- BURGELIN, PIERRE: La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, Paris, Vrin, 1973.
- BURY, JOHN: La idea de progreso, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- CASSIRER, ERNST: Filosofía de la Ilustración, México, FCE, 1972.
- El problema del conocimiento, México, FCE, 1953.
- "L'unité dans l'oeuvre de Rousseau", en Pensée de Rousseau, Paris, Seuil, 1984.
- COLLETTI, LUCIO. Ideología y sociedad, Barcelona, Fontanella, 1975.
- COOLE, DIANA H.: Women in political theory, Gran Bretaña, Wheatsheaf Books Limited, 1988.
- DE LA BARRE, POUILLAIN: De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes, Paris, Jean du Puis, 1675.
- De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés, Paris, Fayard.
- DELLA VOLPE, GALVANO: Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista, Barcelona, Martínez Roca, 1978.
- DELEUZE, GILLES: Empirismo y Subjetividad. La filosofía de David Hume, Barcelona, Gedisa, 1981.
- 
- DERATHE, ROBERT: "Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean Jacques Rousseau", Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève, 1978.
- "L'homme selon Rousseau", en Pensée de Rousseau, Paris, Seuil, 1984.
- Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin, 1974.
- Le rationalisme de Jean Jacques Rousseau, Paris,

P.U.F., 1948.

- DERRIDA, JACQUES: "La linguística de Rousseau", en Presencia de Rousseau, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- DESCARTES, RENE: Discurso del Método, México, Espasa-Calpe, 1982.
- DUCHET, MICHELE: Antropología e historia en el Siglo de las Luces, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- EISENSTEIN, ZILLAH R.: The Radical Future of Liberal Feminism, Nueva York, Longman, 1981.
- EISENMANN, CHARLES: "La cité de Rousseau", en Pensée de Rousseau, Paris, Editions du Seuil, 1984.
- FIGES, EVA: Actitudes Patriarcales: las mujeres en la sociedad, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- PHILONENKO, ALEXIS: Essais sur la philosophie de la guerre, Paris, Vrin, 1976.
- FAURE, CHRISTINE: "Poullain de la Barre, sociologue et libre penseur", Revue de Philosophie 1, Paris, Fayard, 1985.  
La démocratie sans les femmes. Essai sur le libéralismo en France, Paris, P.U.F., 1985.
- FETSHER, I.: "Filosofía moral y política en Jean Jacques Rousseau", Revista de Estudios Políticos, Madrid, 1979.
- FRAISSE, G: "Poullain de la Barre, ou le procès des préjugés", Revue de Philosophie Corpus, nº 1, Paris, Fayard, 1985.
- GEFFRIAUD ROSSO, JEANNETTE: Etudes sur la féminité aux XVIIe et XVIIIe siècles, Pise, Editrice-Libreria Goliardica, 1984.
- GINZO, ARSENIO: La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau, Madrid, Cincel, 1985.
- GOLDSCHMIDT, VICTOR: "Individu et communauté chez Rousseau", en Pensée de Rousseau, Paris, Seuil, 1984.
- GOYARD-FABRE, S.: L'interminable querelle du contrat social, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1983.
- GRINSLEY, RONALD: La filosofía de Rousseau, Madrid, Alianza Editorial, 1977.

- GUEHENNO, JEAN: Jean Jacques Rousseau, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.
- GUEROULT, MARTIAL: "Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte", en Presencia de Rousseau, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- GROETHUYSEN, B.: Jean Jacques Rousseau, México, 1985.
- HOBBS, THOMAS: Leviatán (Edición: C. Moya y A. Escotado), MadFid, Editora Nacional, 1979.
- HAZARD, PAUL: La crisis de la conciencia europea (1680-1715), Madrid, Ed. Pegaso, 1975.
- IGLESIAS, CARMEN: El pensamiento político de Montesquieu, Madrid, Alianza, 1984.
- "Las pasiones y el origen del conocimiento", en C. Iglesias y L. Rodríguez Zúñiga: Homenaje a José Antonio Maraval II, Madrid, C.I.S., 1985.
  - "La máscara y el signo: modelos ilustrados", en C. Castilla del Pino: El discurso de la mentira, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- JIMENEZ PERONA, ANGELES: "Las conceptualizaciones de la ciudadanía y la polémica en torno a la admisión de las mujeres en las asambleas", ponencia presentada en el Congreso Feminismo: más acá y más allá de la Revolución Francesa, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, mayo, 1989.
- LEVI-STRAUSS, Claude: "Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre", en Presencia de Rousseau, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- LOCKE, JOHN: Ensayo sobre el gobierno civil, Madrid, Aguilar, 1976.
- MACPHERSON, C.B.: La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke, Barcelona, Fontanella, 1970.
- La democracia liberal y su época, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- MAREJKO, JAN: Jean Jacques Rousseau et la dérive totalitaire, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 1984.
- MENDUS, S. y KENNEDY, E.: Women in Western Political Philosophy, Gran Bretaña, Wheatsheaf Books Ltd.,

1987.

- MIGUEL, ANA DE: Elites y participación política en la obra de John Stuart Mill, tesis inédita. Madrid, Universidad Autónoma, 1990.
- MORNET, DANIEL: La pensée française au XVIII siècle, Paris, Armand Colin, 1969.
- MOREAU DE MAUPERTUIS, P.L.: El orden verosímil del cosmos, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- MUGUERZA, JAVIER: Desde la perplejidad, Madrid, FCE, 1990.
- La razón sin esperanza, Madrid, Taurus, 1977.
- MARTIN LOPEZ, E: "Del egocentrismo originario a la comunidad contractual. Análisis de una quiebra lógica en Rousseau", Revista de Estudios Políticos, Madrid, 1979.
- MURILLO FERROL, FRANCISCO: "Relectura ingenua del 'Discours sur l'inégalité'", Revista de Estudios Políticos, Madrid, 1979.
- MURALT, ANDRE DE: "La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau", en Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève, 1978.
- NAMER, GERARD: Rousseau. Sociologue de la connaissance, Paris, Editions Klincksieck, 1978,
- OKIN, SUSAN MOLLER: Women in Western Political Thought, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1979.
- ORDOÑEZ ROVINA, JOSE MARIA: Seminario: "Razón y voluntad en Jean Jacques Rousseau". Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid, 1980-81, 1981-82.
- PATEMAN, CAROLE: The Sexual Contract, California, Stanford University Press, 1988.
- PITKIN, HANNA F.: El concepto de representación, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- RIPALDA, JOSE MARIA: La nación dividida, Madrid, FCE, 1978.
- "Hegel y Rousseau", Madrid, Revista de Estudios Políticos, 1979.
- ROLAND MARTIN, J.: "Sophie y Emile: Estudio de un caso de prejuicio sexista en la historia del pensamiento educativo".

- ROSSO, CORRADO: Mythe de l'égalité et rayonnement des lumières, Pise, Editrice Libreria Gollardica, 1980.
- RUBIO CARRACEDO, JOSE: ¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- SEVILLA, SERGIO: 'Introducción y Comentarios' al Discurso sobre las ciencias y las artes y al Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Valencia, Universitat de València, 1990.
- SMITH, ADAM: Teoría de los sentimientos morales, México, FCE, 1978.
- SOBOUL, ALBERT: La Enciclopedia: historia y textos, Barcelona, Ed. CFítica, 1988.
- STAROBINSKI, JEAN: 'Prólogo' al Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, de Jean Jacques Rousseau, Madrid, Aguilar, 1973.
- Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo, Madrid, Taurus, 1983.
  - 1789, los emblemas de la razón, Madrid, Taurus, 1988.
- STRAUSS, LEO: "Derecho Natural", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Madrid, Aguilar, 1974.
- "L'intention de Rousseau", en Pensée de Rousseau, Paris, Seuil, 1984.
- TANNER, TONY: The Family in Political Thought, Gran Bretaña, Jean Bathka Eishtain, 1982.
- TODOROV, T.: Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau, Barcelona, Gedisa, 1987.
- TUÑÓN DE LARA, MANUEL: 'Prólogo' al Contrato Social, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- VALCARCEL, A.: "Del miedo a la igualdad". Ponencia inédita presentada al Congreso de Filósofos Jóvenes.
- Sexo y filosofía. Sobre 'mujer' y 'poder', Barcelona, Anthropos, 1991.
- VICENS, TONI: Conocer Rousseau y su obra, Madrid, Dopesa, 1978.
- WEIL, E.: "Rousseau et sa politique", en Pensée de Rousseau, Paris, Seuil, 1984.

WOLLSTONECRAFT, MARY: Vindicación de los derechos de la mujer, Madrid, Debate, 1977.

ZAMBRANO, MARIA: La Confesión: Género literario, Madrid, Mondadori, 1988.