

## ROUSSEAU: EL MANUSCRITO DE GINEBRA, NÉMESIS DEL CONTRATO SOCIAL

*Por Horacio Maidana.*

*Sumario: I. Clásicos y contemporáneos. II. El extraño caso del contrato social y el Manuscrito de Ginebra. III. La falacia de la “sociedad general del género humano”.*

### *I.- Clásicos y contemporáneos*

“Observa un escritor del siglo XVIII que nadie quiere deber nada a sus contemporáneos; yo, para libertarme de una influencia que presentí opresora, escribí un artículo titulado *Abrechnung mit Spengler*<sup>14</sup>...”. Esto escribe en su última confesión el oficial nazi Otto Dietrich zur Linde el día anterior a ser ejecutado. Ese alemán, exdirector del campo de concentración de Tarnowitz, condenado por torturador y asesino, es el personaje central del cuento de Borges “*Deutsches Requiem*”. El día anterior a su ejecución redacta una suerte de breve autobiografía, en la que intenta comprender y transmitir el sentido de sus actos y de su muerte inminente. Hombre con veleidades intelectuales, Zur Linde repasa en su testimonio último sus influencias juveniles. Schopenhauer, dice, lo alejó de la fe cristiana con razones directas. Shakespeare y Brahms, con la infinita variedad de su mundo. Spengler, el filósofo de la historia, tuvo sobre él una influencia singular. Pero Zur Linde se resistía a admitir esa influencia por parte de un pensador que era un “mero contemporáneo” y no había sido consagrado, como los otros, por la dignidad, el misterio y la infalibilidad de la muerte. Adoptar el patrocinio de Spengler significaba una forma de sumisión a alguien que todavía no posee el prestigio de lo inmortal. Por eso en su escrito “*Ajuste de cuentas con Spengler*” intenta distanciarse de su maestro mediante una refutación parcial de su teoría: el hombre fáustico, que según el filósofo es el primero que posee la intuición de un espacio y un tiempo infinitos, no está expuesto “en la vacilante obra de Goethe” sobre el Doctor Fausto, sino en el

---

<sup>14</sup> “*Ajuste de cuentas con Spengler*”.

poema de Lucrecio “De rerum natura”, del siglo I d.C.<sup>15</sup>. Tal era, aunque parezca extraño, la opinión del propio Borges en la vida real<sup>16</sup>: las historias imitan a la historia, y viceversa.

Es cierto que un hombre puede sacrificar mucho para no deberle nada a un contemporáneo, sobre todo si es un intelectual o un artista ¿Por qué es esto así? Porque el contemporáneo, en la medida en que es nuestro igual, en la medida en que no ha sido condecorado de modo definitivo por el éxito y la fama, puede establecer una molesta rivalidad que tal vez ensombrezca la paz que un creador necesita. Su mera presencia, a veces, hace temblar el suelo bajo nuestros pies. El razonamiento puede ser como sigue: mientras la fama de nuestro rival se equipare con la nuestra, todavía lo podemos superar, y la competencia se mantiene silenciosa (aun cuando el otro no sepa que existe tal competencia). Ahora bien, hasta que esa competencia se decida, debemos mantener a nuestro colega escondido, y no divulgar su talento. Esto es así aun cuando, si de verdad influye en nosotros, es ya nuestro secreto maestro. Como en una carrera de largo aliento, si no podemos lograr el primer puesto, tal vez podemos superar a los corredores que están a nuestro nivel y que jadean cerca de nosotros. En el campo intelectual, un clásico, sobre todo si está muerto, no compite con nosotros precisamente porque nosotros no podemos competir con él<sup>17</sup>. Por eso puede ser siempre un maestro, incluso cuando no concordamos con su pensamiento (es lo que suele suceder al citar a Kant, Hegel o Marx). Por definición, el autor clásico es insuperable en su campo y es más honroso conocerlo y comentarlo que desconocerlo o mantenerlo tácito. Pero un contemporáneo, en cuanto que es un igual, no tiene en principio “más derecho” que nosotros a ser maestro. Con más razón si además es un coetáneo y pertenece a nuestra generación. En los hechos, cuando dos contemporáneos compiten silenciosamente, son ambos a la vez maestro y discípulo.

---

<sup>15</sup> Cf Lucrecio, “De la naturaleza de las cosas”, edición de Agustín García Calvo, con una introducción de este autor y traducción del Abate Marchena, Ediciones Orbis S.A., Madrid, 1984.

<sup>16</sup> Dice Borges en un paréntesis de su artículo “Sobre una alegoría china” (publicado en “La Nación”, 25 de octubre de 1942): “Oswald Spengler, recuerdo, dictaminó que la intuición de un tiempo y un espacio infinitos era privativa de la cultura que él llamó fáustica; pero el más inequívoco monumento de esa intuición del mundo no es el vacilante y misceláneo drama de Goethe sino el viejo poema cosmológico *De rerum natura*” (Textos recobrados 1931-1955, pág 254). También afirmaba lo mismo en su juvenil y arrepentido libro “El tamaño de mi esperanza”.

<sup>17</sup> Aclaremos que Oswald Spengler, si bien hizo mucho ruido en su época, no nos parece un clásico, porque no nos parece que su obra merezca ser leída antes que las de muchos otros. Solo utilizamos la anécdota borgeana como ejemplo para fijar una hipótesis acerca de la actitud de Rousseau en un momento decisivo de su vida.

Pero es difícil que cada uno de ellos lo vea así. Esto es ciertamente lo que aconteció con Jean-Jacques Rousseau y su amigo Denise Diderot.

Rousseau es el “hombre fáustico” que aquí nos interesa. Jean-Jacques fue un hombre sin límites, ni intelectuales ni emocionales, aunque es el reflejo invertido del monstruoso e insignificante Otto Dietrich zur Linde. Si nos informamos de su historia, vemos que fue una especie de gigante emocional e intelectual, que terminó sus días con un delirio paranoico que, paradójicamente, no le impidió escribir algunas de las páginas más hermosas de su extensa obra literaria en el libro “Divagaciones de un paseante solitario”, su último escrito. Rousseau no tuvo una intuición total del universo físico como la que tiene Lucrecio en “De rerum natura” (si vamos a aceptar la teoría borgeana del arquetipo de hombre fáustico). Pero nadie tuvo como él la intuición de la infinitud del mundo espiritual. Como Lucrecio<sup>18</sup>, valoró la experiencia para confrontar sus conceptos, y su experiencia fue sobre todo “vital”—más que científica. No escribió grandes tratados filosóficos, pero las relativamente pocas páginas filosóficas que escribió (como Descartes) cambiaron el mundo. Galileo y Newton fueron los típicos hombres modernos (y también “hombres fáusticos”), revolucionando la física, la astronomía y la óptica con el uso de las matemáticas; Newton revolucionó a las propias matemáticas inventando el cálculo infinitesimal (al mismo tiempo que Leibniz, otro espíritu universal). Rousseau revolucionó la novela, la pedagogía, la antropología científica (que fundó), el Derecho Político y la filosofía política. Fue también un músico de algún talento y un escritor asombroso. Hizo del amor, la libertad, la razón y la compasión los pilares fundamentales de su sistema de pensamiento moral y político. Hasta sus propios defectos, sobre todo su resentimiento, lo ayudaron también a crear conceptos originales. Asimismo, su pertinaz recurso a la experiencia y a la conjetura experimental sobre el mundo real lo convierte en un precursor del método científico en las ciencias sociales.

En los últimos meses de su vida, vividos en la isla de Saint Pierre, en compañía de la naturaleza, con una tranquilidad apenas empañada por su desconfianza frente a todo el mundo social que en su imaginación le hacía la guerra; en esos días de paseos solitarios fuera del ajetreo citadino y acaso también fuera del tiempo en que viven el

---

<sup>18</sup> Cf Lucrecio, op cit, “Apología de los sentidos”, pág 255.

resto de los mortales; en esos paseos de convivencia con árboles y plantas (él también fue botánico, una de sus innumerables profesiones), Jean-Jacques escribió muy bellas páginas, y tuvo experiencias de meditación en medio de ese mundo natural que emulan a las de los místicos orientales y que están detalladamente descritas en su último libro<sup>19</sup>. Rousseau tenía graves y dolorosos problemas de vejiga desde 1754, el mismo año de la famosa “iluminación” en el camino de Vincennes (los médicos le auguraron entonces sólo seis meses de vida). Esos dolores lo acompañaron hasta que falleció en 1778, dejando inconclusa su última obra. Tenía 66 años.

Pero hablemos de su juventud. Luego de vivir algunos años idílicos (1738-1740) como asistente y amante de su protectora Mme. de Warens, en su casa de las Charmettes, cerca de Chambéry (antigua ciudad capital del ducado de Saboya, que entonces era parte del reino de Cerdeña), Rousseau, al volver de un viaje, encuentra que otro hombre ha ocupado su lugar. Decepcionado, decide establecerse en París. Tiene 30 años. Años atrás (1731), cuando fue por primera vez, la ciudad lo había desconcertado. El contraste entre la imaginación y la realidad, que será tan importante en su antropología filosófica, es experimentado por el propio Jean-Jacques: “Me había figurado una ciudad tan noble como grande -dice en sus “Confesiones”- de imponente aspecto, donde no se veían sino soberbias calles, palacios de mármoles y oro. Al entrar por el arrabal de Saint-Marceau sólo vi callejuelas sucias y hediondas, casas feas, negras, con todos los caracteres del descuido y la pobreza... Todo esto me causó un efecto tal que, cuando después he visto la verdadera magnificencia de París, no he podido borrar aquella impresión primera y siempre me ha quedado una secreta repugnancia a vivir en esa capital... Tal es el fruto de una imaginación demasiado activa que exagera las mismas exageraciones humanas y siempre ve más de lo que le dicen<sup>20</sup>”.

En París pierde el tiempo y el dinero, holgazaneando en bares y salones. En esos lugares conoce a Fontenelle, a Marivaux, a Condillac, y sobre todo a Diderot, que se hace su amigo. Diderot será el futuro “rival” que nos dará una de las explicaciones que pueden resolver el gran misterio que trataremos en seguida: el del

---

<sup>19</sup> Cf Rolland, Romain, “El pensamiento vivo de Rousseau”, Losada, Buenos Aires, 1939.

<sup>20</sup> Cf Rosseau, J-J, “Las confesiones”, libro IV, pág 144, Clásicos Jackson, Ed. Jackson, Buenos Aires, 1950. La versión francesa: “Les Confessions”, Gallimard, 1973, pág 211.

“Manuscrito de Ginebra”. A Diderot hemos dedicado la primera frase de este artículo, escrita por Borges. Él es el contemporáneo cuya influencia Rousseau no quiere mostrar. Es la discusión imaginaria con Diderot la que, en el Manuscrito de Ginebra, Jean-Jacques quiere mantener en secreto. Diderot, brillante como él, es su álter ego y su némesis.

En este segundo viaje a París no ve a la ciudad por su lado feo, como la primera vez, sino por su lado brillante<sup>21</sup>. Rousseau, a pesar de su confesada timidez, hace muchos amigos. “Llegué a París por el otoño de 1741, con quince luises de moneda corriente, mi comedia *Narciso*, y mi proyecto de música por todo recurso... Un joven que llega a París, teniendo una regular figura, y que se anuncia con cierto talento, está siempre seguro de hallar buena acogida. Tal fue la mía, y esto me proporcionó buenos ratos sin conducirme a gran cosa<sup>22</sup>”. Rousseau llevó un sistema nuevo de notación musical en el que había puesto muchas esperanzas. Lo presentó ante la academia de ciencias el 22 de agosto de 1742. Los comisionados, según Rousseau, le ponían objeciones sin haberlo comprendido, y rechazaron el proyecto. El músico Rameau, que él ya conocía y que había visto su proyecto de notación, le comentó la única objeción que según Rousseau era atendible: que las notas no podían verse de un solo golpe de vista, y su lectura exigía el uso de la inteligencia en vez de la pura visión.

“Mis frecuentes visitas a los comisionados y a otros académicos me permitieron trabar relaciones con lo mejor de París en cuanto a literatura.... La seguridad, la voluptuosidad, la confianza con que me entregaba a esta vida indolente y solitaria, careciendo de medios para subsistir así tres meses, es una de las particularidades de mi vida y una de las rarezas de mi carácter. La extrema necesidad de que alguien me protegiese, era precisamente lo que me quitaba el valor de presentarme, y la necesidad de hacer visitas me las hizo insoportables, hasta el punto de cesar de ver a los académicos y otros literatos con quienes me hallaba ya relacionado. Marivaux, el abate de Mably, Fontenelle fueron los únicos a los que continué viendo... Más joven que ellos, Diderot, poco más o menos de mi edad, era aficionado a la música, cuya teoría conocía, y hablábamos los dos sobre la materia;

---

<sup>21</sup> Cf “Las confesiones”, edición citada, pág 258.

<sup>22</sup> Cf “Las confesiones”, ibíd.

también me hablaba de los proyectos de sus obras, de donde en breve resultó una intimidad que ha durado quince años...”.

Luego, Rousseau nos cuenta cómo siguió holgazaneando y buscando un trabajo con el cual subsistir. Y así, al pasar, nos ha presentado a su amigo Diderot.

## II.- El extraño caso del Contrato Social y el Manuscrito de Ginebra

### a) La primera pregunta ¿Por qué Rousseau no publicó el Manuscrito?

El libro más famoso de Rousseau es “Du contrat social”, publicado en 1762. Tal vez el libro político más influyente de la modernidad, junto con el “Manifiesto comunista”. Un libro que, según Georg Jellinek, “llegó a intimidar al mundo”<sup>23</sup>. Este pequeño y clásico libro tiene una historia extraña: *fue escrito dos veces*. Existen dos versiones del Contrato social. Por eso titulamos este capítulo como “el extraño caso del Contrato social y el Manuscrito de Ginebra”: porque una de las versiones se hizo extremadamente famosa y es un libro de estudio ineludible en la filosofía política. La otra versión, llamada *primera versión* porque es anterior en el tiempo, permaneció escondida durante 120 años y es muy poco conocida en el mundo de la educación, sobre todo en los países de habla hispana. Como en “El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde”, de Stevenson, existe un *Contrato social* oficial, visible, surcado de halagos, críticas e interpretaciones, inspirador de la Revolución Francesa y de las Revoluciones Sudamericanas, libro de cabecera de Simón Bolívar y de Mariano Moreno; y otro *Contrato social* (el *Manuscrito de Ginebra*) extraoficial, desconocido, aparentemente ilegible y casi prohibido. Sobre todo, es menos conocido de lo que merecería—salvo entre los estudiosos de su autor—el capítulo segundo del libro primero, llamado “*De la sociedad general del género humano*”<sup>24</sup>, que no fue “transformado” en la versión definitiva, como los demás, sino que fue *completamente eliminado*, sin dejar rastro alguno en la versión publicada. Como los

---

<sup>23</sup> Jellinek, Georg, “Teoría general del Estado”, traducido por Fernando de los Ríos, Ed Albatros, Buenos Aires, 1978, pág 157.

<sup>24</sup> Como se puede apreciar, no solo tenemos el Mr Hyde del Contrato social “oficial”. El propio Manuscrito de Ginebra, que es en sí mismo la versión “prohibida”, tiene otro Mr Hyde dentro de sí: el capítulo “De la sociedad general del género humano”, que es el más publicado, pero es el menos entendible de todos.

manuscritos del Mar Muerto encontrados en el siglo XX, quizá el *Manuscrito* contenga alguna “heterodoxia” que lo vuelve peligroso de estudiar: no una heterodoxia religiosa, sino una que sacaría de su acrítica vida a un mundo académico bastante monótono en su fabricación de bibliografías secundarias, terciarias y cuaternarias.

La primera versión, no publicada por Rousseau, fue sin embargo escrita con gran cuidado y de modo prolijo, lo que sugiere que se encontraba lista para ser enviada a su editor<sup>25</sup>. Como esa versión consta solo de dos libros y de la primera parte del tercero, se puede suponer que el resto fue escrito por Rousseau y se extravió. Es extraño también que el capítulo sobre “La religión civil”, que está en el *Manuscrito*, está escrito en los reversos de las hojas y de modo poco legible. Debieron existir “borradores” de esa primera versión, que no se conservaron. Lo cierto es que, haya sido escrito o no, el resto de esa primera versión no se ha conservado. Algunos atisbos existen en los llamados “Fragmentos políticos”, de útil lectura y buenos para completar ciertas ideas, pero no suficientes como para completar la primera versión del *Contrato*, o formar al menos algún capítulo de alguno de los 2 libros existentes.

Ante estos eventos nos debemos formular esta pregunta: *¿por qué Rousseau no publicó esta primera versión del “Contrato social”?* Podemos contestar a esta pregunta moderando la afirmación que ella presupone. No es cierto que Rousseau no publicó, así, *tout court*, la primera versión. De alguna manera, él “publicó” el *Manuscrito de Ginebra* en la versión definitiva del *Contrato social*, transformándolo bastante, pero sin cambiar sus argumentos esenciales. Si bien la primera versión es más fácilmente legible y más profesoral, más amigable y pedagógica, y la segunda versión es más asertiva y dogmática, más dirigida a mostrar su propia coherencia como un todo que a argumentar punto por punto en cada uno de los temas; ambas versiones tienden a decir lo mismo. Muchas cosas de la primera versión se pierden en la segunda, pero también muchas cosas se dicen en la versión publicada que no se anticiparon en el *Manuscrito de Ginebra*. Por eso quien conozca ambas versiones (nos referimos a los libros I y II, porque los demás no existen en el *Manuscrito*) sabe que ambas valen la pena de ser leídas, pero quien conoce una sola de ellas ya tiene

---

<sup>25</sup> Cf Rousseau, J-J, “Du Contrat social”, version de Robert Derathé, introducción al *Manuscrito de Ginebra*, pág 21, Gallimard, 1964.

una idea bastante precisa del complejo pensamiento de J-J Rousseau.

Hemos respondido a la pregunta, quizá, con una falacia. A la pregunta ¿por qué Rousseau abandonó el *Manuscrito de Ginebra*? Respondimos: no lo abandonó, lo transformó. Pero ambas versiones del *Contrato* no son iguales. La pregunta sigue en pie, porque la primera versión, el *Manuscrito*, exigió un gran trabajo (aunque no sabemos si Rousseau escribió los dos libros que faltan, y éstos se perdieron, o si el proyecto fue abandonado al comenzar el libro III). Se trata de 66 páginas -en la versión francesa de Derathé-. 66 páginas de texto denso y apretadamente conceptual. Debe existir alguna razón para abandonar esas 66 páginas y comenzar todo de nuevo.

En la versión definitiva del *Contrato* Jean-Jacques escribe el siguiente acápite: *“Este pequeño tratado es parte de una obra más extensa, emprendida en otro tiempo sin haber consultado mis fuerzas y hace mucho abandonada. De los diversos trozos que se podían sacar de lo hecho, es éste el más considerable, y me ha parecido el menos indigno de ser ofrecido al público. El resto ya no existe”*. Afortunadamente, escribió un pequeño tratado de filosofía política sobre el cual se sigue discutiendo y no un mamotreto inalcanzable lleno de teorías sobre derecho comparado y sobre la historia de las instituciones. Escribió un libro que cambió al mundo, y que es la “Biblia” principal de todas las democracias. No parece haber razones para quejarse. Pero él no sabía que su libro tendría ese destino. ¿Será que se sintió frustrado al no poder escribir su gran obra, y esa frustración lo llevó a abandonar el *Manuscrito* y comenzar todo otra vez? Nunca podremos salir de las meras conjeturas.

La pregunta sigue siendo la misma: ¿por qué desistió de la primera versión? Los estudiosos están de acuerdo en que la primera versión no dada a la imprenta no forma parte de esa “obra más extensa”, que trataría sobre las “Instituciones políticas”. De esa obra, si es que existió, no ha quedado nada. En cuanto al “trozo más considerable”, que sería el *Contrato social*, parece demasiado coherente, denso y complejo—pensamos nosotros—como para que pueda ser considerado “un trozo”. Pero son las palabras del mismo Rousseau. Como sea, lo que es extraño en esta historia es la decisión de Jean-Jacques de olvidar esa primera versión, muy bien escrita y con algunas ideas decisivas (aunque a veces poco claras), y reescribir el pequeño tratado de modo íntegro, dejando atrás párrafos que podían cambiar el modo como su pensamiento político es interpretado. Nunca tendremos la respuesta a esta

pregunta. Es interesante, sin embargo, citar a Derathé—que cita a Vaughan y concuerda con él—respecto al estilo del *Manuscrito*: “(Vaughan) no duda en ver en el *Manuscrito de Ginebra*, una concepción “más sana y más coherente” que la expuesta en la versión definitiva... Nosotros no discutimos que la exposición del *Manuscrito de Ginebra* sea a menudo más explícita y más clara que la del *Contrato social*...”.

Si no tenemos en cuenta la voluntad de Rousseau de publicar sólo la “segunda versión”, y atendiendo a la vasta complejidad y originalidad de la primera versión, casi desconocida entre nosotros, debemos pensar entonces que (al menos en los países de habla hispana) *no conocemos “El contrato social” completo*. De modo que el verdadero Contrato social, al día de hoy, debe entenderse así: *Manuscrito de Ginebra + Contrato social*. Creemos que un pensamiento complejo como el de ambas versiones merece que ambas sean leídas, porque no hay razón para pensar que el abandono de la primera versión—nuestro *Manuscrito de Ginebra*—significó un cambio en el pensamiento de Rousseau o la advertencia de errores serios. Muy por el contrario, la versión publicada confirma, con mayor precisión y de manera dogmática, lo que el *Manuscrito* anticipa de modo más coloquial, con mayor claridad y dando mayor contexto a cada una de las ideas. El lector atento confirmará lo que ya parece surgir de estas reflexiones: que el *Manuscrito de Ginebra* es el mejor “comentario” que existe al ya conocido *Contrato social*. Un comentario del propio Rousseau. Una buena edición del *Contrato* debería incluir referencias al *Manuscrito*, a fin de comprender mejor lo dicho en la versión definitiva.

La versión castellana del Manuscrito de Ginebra con la que trabajamos es, principalmente, la de Vera Waksman, publicada en el número 3 de la revista “DEVIS MORTALIS: cuaderno de filosofía política”, año 2004, Universidad de Buenos Aires. La obra está traducida por Waksman y está precedida por una introducción de la misma autora. También presenta una traducción del artículo de Denise Diderot “Derecho natural”, de 1755, publicado por primera vez en la “Enciclopedia”, tomo V.

La versión francesa que utilizamos es la de Robert Derathé: “Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, précédé de Discours sur l’économie politique et de Du Contrat social, premiere version, et suivi de Fragments politiques, texte établi,

présenté et annoté par Robert Derathé”, Gallimard, 1964.

Antes de su muerte, Rousseau confió sus manuscritos no publicados a su amigo Paul Moulou. Esos manuscritos fueron cuidados por la familia, hasta que por intermedio de su nieta Mme. Streckeisen-Moulou, y de su bisnieto George Streckeisen, el *Manuscrito de Ginebra* llegó a la Biblioteca de Ginebra.

Dice Derathé: “La primera versión del Contrato social es un manuscrito autógrafo de Rousseau, que George Streckeisen-Moulou donó a la Biblioteca de Ginebra en 1882, y que, casi inmediatamente, Eugène Ritter, profesor de la Universidad, dio a conocer al público en un artículo del *Journal de Genève* (suplemento del 14 de abril de 1882)”<sup>26</sup>. Esa versión fue publicada también por Alexeiev en Moscú, en 1887, y por la editorial Dreyfus-Brisac en su edición del Contrato social, en París, 1896. También por Vaughan en su obra clásica *Political Writings of J.J. Rousseau*, Manchester, 1915.

La primera versión del “Contrato social” (el *Manuscrito de Ginebra*) pasó 120 años en la oscuridad, y de alguna forma sigue estándolo. En las ediciones castellanas de la obra clásica, esa primera versión no se incluye. En las ediciones francesas se suelen incluir el famoso *capítulo II del libro primero*, que llama nuestra atención, la sexta carta de las *Cartas desde la montaña*, y el resumen del Contrato social que figura en las últimas páginas del *Emilio*<sup>27</sup>. En Buenos Aires, sólo conocemos al Manuscrito gracias a la versión citada de Vera Waksman. También existe una versión castellana de José Rubio-Carracedo<sup>28</sup>, de la Universidad de Málaga, con un estudio introductorio, accesible por internet, que también utilizamos.

#### b) La segunda pregunta ¿por qué eliminó el capítulo segundo?

Si esta primera pregunta que hemos formulado puede ser contestada arguyendo que, diciendo las mismas cosas, Rousseau prefirió el estilo de su versión definitiva para hacer más un “pequeño tratado” que un “ensayo”; surge entonces otra pregunta más inquietante: ¿Por qué el capítulo II del libro primero, con el que se puede decir

---

<sup>26</sup> Derathé, Robert, “Du contrat social”, pág 21, Gallimard, 1964. La traducción es nuestra.

<sup>27</sup> Rousseau, J-J, « *Du contrat social ou principes de droit politique* », introduccion, commentaire et notes par Gérard Mairet, Librairie Générale Française, Paris, 2007.

<sup>28</sup> Accesible en internet: ver [file:///C:/Users/Horacio/Downloads/Dialnet-ManuscritDeGeneve-190419%20\(5\).pdf](file:///C:/Users/Horacio/Downloads/Dialnet-ManuscritDeGeneve-190419%20(5).pdf)

que comienza el Manuscrito de Ginebra, fue totalmente eliminado sin dejar rastros, tanto en la versión definitiva como en los otros escritos posteriores de Rousseau?

Esta es la pregunta que ha desvelado a todos los autores y también a nosotros. Nosotros sostuvimos desde el principio una teoría psicológica que puede resultar verosímil para el carácter apasionado, narcisista y desconfiado de Rousseau. Él no quiso darle protagonismo a su ex amigo en el libro más importante de su carrera literaria. Diderot fue su amigo más íntimo, le presentó a sus amigos en París, le dio un lugar para publicar en el tomo V de la Enciclopedia su artículo sobre “Economía política”, y habló con él sobre el aluvión de ideas que había embargado a Jean-Jacques en el camino de Vincennes, en su famosa “epifanía” sobre la sociedad y su efecto sobre el hombre. Al ver la cita de la Academia de Dijon, en el Mercure de France, para que los ensayistas participaran en un concurso tratando el tema de “Si las ciencias y las artes contribuyen a mejorar o a corromper al hombre”, Rousseau había sentido que todas las meditaciones de su vida acerca de la injusticia de las instituciones humanas se agolpaban en su cerebro. Esto sucedió en el camino para ver a su amigo, y en esa charla en la cárcel con Diderot, apresado por su escrito “Carta sobre los ciegos”, tal vez podía haber pasado que no fuera fácil distinguir entre lo que se le había revelado en el camino y lo que luego Diderot había interpretado y le había aconsejado. Diderot era un contemporáneo, un ex amigo y casi un rival, y como dijimos desde el principio, parece que “nadie quiere deber nada a sus contemporáneos”. Si Diderot debía ser excluido del Contrato social, y su influencia en el segundo capítulo del libro primero está en los cimientos de la argumentación y es inseparable de su redacción, entonces el capítulo entero debía ser eliminado.

En ese capítulo Rousseau dice muchas cosas, pero en la estructura general de lo que dice, y en algunas citas literales que realiza, se puede ver que, sin nombrarlo, está polemizando con Denise Diderot. El capítulo no existiría sin esa polémica, pero las ideas que aporta Rousseau, a nuestro modo de ver, valen mucho más que la polémica misma. Diderot no es la “causa” de las ideas de Rousseau: más bien sus ideas son la ocasión de pensamientos de Rousseau de cuyo inmenso valor el propio Jean-Jacques no llegó a tener conciencia. Las tachaduras realizadas en el Manuscrito sobre párrafos enteros (afortunadamente todavía legibles) del escrito original

muestran que la impecable coherencia de la que Rousseau alardeaba en la versión definitiva del Contrato no era tan clara para él en ese escrito de nueve páginas que es el capítulo segundo. Pero la presencia de Diderot, al menos del fantasma de Diderot, no puede ser negada, y sería descubierta por cualquiera que hubiese leído el artículo de este autor sobre el “Derecho natural”, publicado en el tomo V de la Enciclopedia.

Cuando escribió “El contrato social” tenía decidido que esa obra política habría de sellar su reputación para las generaciones venideras. De alguna manera, Rousseau ya sospechaba que “era Rousseau”, es decir, uno de los grandes pensadores de la Ilustración francesa, aun contra la misma Ilustración francesa. Su libro debía ser un clásico. Por eso, él podía citar a Aristóteles, Puffendorf, Hobbes y Montesquieu, pero no podía condescender a una discusión de circunstancias con un compañero y coetáneo cuyo fantasma ya lo rondaba desde muchos años atrás porque se sabía deudor de él en muchos aspectos. Jean-Jacques había escrito mil libelos de circunstancias, incluso muchos con-testando las críticas que recibió cuando se hizo famoso con el “Discurso sobre las ciencias y las artes”. No era esquivo a la confrontación con sus críticos (a los que, sin duda, consideraba muy inferiores a él). Pero “Du Contrat Social” era otra cosa. Ese libro era algo especial. Estaba llamado a ser un clásico y a ser la cifra de todo el pensamiento del pensador ginebrino. Podía Jean-Jacques escribir las “Cartas desde la montaña” para responder a un crítico del “Contrato”, pero ninguna de esas discusiones podía formar parte del propio libro que habría de publicar.

Esta es quizá la razón de que el capítulo II del libro primero del “Manuscrito de Ginebra” haya sido suprimido totalmente en la versión publicada. El capítulo II, entre importantes observaciones, refuta punto por punto el artículo de Diderot sobre “El derecho natural”. Rousseau, una vez escrito ese capítulo “contaminado” por las citas del escrito de su amigo, en algún momento decidió que era más fácil eliminar todo el capítulo que reformarlo para que ese debate desapareciera totalmente del texto. Esta es sólo una de las teorías, pero es una teoría atendible.

El primer capítulo del Manuscrito de Ginebra consta de pocas líneas, de modo que ese áspero segundo capítulo, de retórica implacable, embiste al lector apenas éste comienza la lectura de la obra. El resto del Manuscrito es mucho más legible y ameno que la menos literaria versión definitiva, y si bien no agrega muchas

novedades, hay ciertos párrafos brillantes y adelantados a su época de los que no se debería prescindir. Entre los dos “Contratos sociales” existe un importante paralelismo, una “sinopsis” (como en los tres primeros Evangelios), aun con las considerables diferencias y claridades que aporta cada versión.

Examinemos la autorizada opinión de Robert Derathé: “A nuestro modo de ver, (Rousseau) tenía el menos dos razones, sin recurrir a la presentada por Vaughan , para suprimir este capítulo que se arriesgaba a repetir lo dicho en el Discurso sobre la desigualdad. (Primero): Él había, en efecto, en esta obra, descartado en términos suficientemente claros el principio de la sociabilidad natural como para juzgar, luego de meditarlo bien, que era inútil e inoportuno retornar sobre este tema en el Contrato social. (Segundo): Pero la razón principal es, me parece, el carácter polémico de este capítulo, que es también—sobre este punto todo el mundo está hoy en día de acuerdo—una crítica del artículo “Derecho natural”, de la Enciclopedia. Uno podrá objetar sin duda que Rousseau tiene el hábito de exponer su pensamiento argumentando contra alguien y que, en este respecto, él procede en El contrato social como en sus otros escritos. La refutación de Diderot no sería aquí más inapropiada que la de Hobbes o la de Grocio. Pero esos escritores son clásicos, maestros con quienes es natural discutir en un tratado de derecho político, mientras que Diderot es un contemporáneo cuyos altercados con Rousseau son conocidos por el público. El capítulo suprimido no tenía entonces lugar en una obra en la cual el autor deseaba “incluir únicamente toda la fuerza del razonamiento, sin ningún vestigio de temple o de parcialidad” (“Confesiones”, I, IX)”.

No podemos concordar con la primera razón que aduce Derathé. Él dice que Rousseau, en el Discurso sobre la desigualdad, había descartado en términos claros la sociabilidad natural. Pero, si bien es cierto que en lo metodológico el capítulo sobre la “Sociedad general del género humano” se mantiene dentro de la dimensión de conjetura sobre la realidad que impera en ese discurso, aquello que dice en ese capítulo es bien distinto de lo afirmado en ese Discurso. En el Manuscrito Rousseau da por supuesto el hecho de la corrupción humana desde que el hombre pierde el equilibrio físico y emocional con el entorno que supone el estado de naturaleza. Allí muestra de un modo más crudo el hecho de la “interrelación” humana “sin sometimiento a una ley”, es decir, la barbarie de la “sociedad basada en las mutuas

necesidades”, la barbarie del “homo aeconomicus” que tantos sueñan como un paraíso (me refiero a las utopías anarquistas del día de hoy). En esa “sociedad” no existen ni una estabilidad cognitiva ni una estabilidad moral: toda conducta es reactiva. Las relaciones entre los hombres “no tienen medida, regla ni consistencia”. Veremos este tema en el siguiente apartado.

### III.- La falacia de la “sociedad general del género humano”.

#### a) La idea de una “sociedad general del género humano”.

El famoso capítulo segundo del libro primero del *Manuscrito de Ginebra* lleva por título: “*De la sociedad general del género humano*”. El capítulo está destinado a probar que no existe tal cosa como una “sociedad general del género humano”, al menos una regida por el “derecho natural” de tal forma que en esa “sociedad general” estén vigentes leyes (“naturales”) que protejan al ser humano contra los abusos de los poderosos y que organicen la convivencia social según principios de justicia. Este capítulo está dirigido contra varios autores—entre ellos John Locke<sup>29</sup>, al que Rousseau admiraba—que imaginan un imperio de la ley natural *sin coerción política* (una idea que persistiría durante toda la época romántica, crecería con las teorías socialistas y marxistas, y que es más fuerte que nunca al día de hoy con toda suerte de utopías anarquistas). Pero de modo puntual y explícito este capítulo polemiza con el artículo sobre “El derecho natural” de Denise Diderot<sup>30</sup>. Ese artículo figura en la primera edición de la “Enciclopedia<sup>31</sup>”, tomo V, publicado en 1755, págs. 115/116. En ese mismo volumen, pocas páginas después del artículo de Diderot, figura el artículo de Rousseau sobre “Economía Política”.

Los sucesivos nombres que Rousseau dio a este paradójicamente famoso

---

<sup>29</sup> En todos estos casos sabemos que no se puede generalizar. Ni siquiera Locke imaginó un mundo mágico regulado por las leyes de la naturaleza. Al respecto son exageradas pero válidas las anotaciones de Leo Strauss acerca del “caso Locke”. Locke declara seguir una idea de la ley natural semejante a las de los Padres de la Iglesia, que es la doctrina de Hooker, pero cuando se trata de resolver los problemas de la convivencia está más cerca de Hobbes. Cf. “Strauss, Leo”, *Derecho natural e historia*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014, pág 256 y sigs.

<sup>30</sup> Existe una buena traducción del artículo de Diderot, realizada por Vera Waksman, en “Deus Mortalis”, Cuaderno de Filosofía Política, número 3, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, año 2004, págs. 609-613.

<sup>31</sup> El título completo de la “Enciclopedia” es el siguiente: « *D. Diderot y J. D`Alembert, Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers* ».

capítulo que eliminó totalmente de la versión final del *Contrato social* ayudan a comprender luego su lectura, que es ardua. En un breve “fragmento político”<sup>32</sup>, que lo anticipa—los “fragmentos políticos” pertenecen a la obra póstuma de Jean-Jacques y prefiguran en parte sus escritos publicados—Rousseau imagina el siguiente título: “*Del derecho natural y de la sociedad general*”. En el propio Manuscrito de Ginebra, hay un título suprimido (“*biffé*”, dice Derathé, es decir, tachado pero legible). Uno puede inferir que, si está en la misma hoja en que fue escrito el título definitivo, este título tachado debió ser escrito en un tiempo mucho más cercano a la escritura del Manuscrito que el de los fragmentos póstumos, que son fragmentos aislados. Este título tachado dice así: “*Que no existe naturalmente ninguna sociedad entre los hombres*” (“*Qu’il n’y a point naturellement de société entre les hommes*”). Sabemos entonces (y así lo acredita su redacción completa) que el capítulo está destinado a probar que no hay “naturalmente sociedad general” entre los hombres, y que va a hablar también sobre el “derecho natural”.

Según Vaughan<sup>33</sup>, el capítulo refuta la existencia del derecho natural, y esa sería la causa de su supresión posterior: porque la estructura del Contrato social exige que exista un derecho natural. Suprimir el derecho natural, según el autor inglés, sería destruir las bases filosóficas del *Contrato social*. Es verdad que el Contrato social exige ese derecho, pero no parece que el Capítulo II refute su existencia (esta es la opinión de Derathé). Rousseau critica la visión de Diderot (y la de muchos autores anteriores) pero de ningún modo refuta el derecho natural. Para Rousseau existe un derecho natural inherente al ser humano que puede ser modificado por el contrato social, pero nunca destruido. El sentido del contrato social es asegurar el derecho natural, no limitarlo. La única limitación surge del respeto al derecho de los demás que el contrato impone mediante la ley. Pero en el estado social sin comunidad política (la hipótesis del capítulo II) son los hechos los que muestran que la “mera naturaleza” no pueden poner en vigencia el derecho natural, que permanece incólume en el agrupamiento humano natural, pero sin vigencia. Lo que sí demuestra el capítulo es que el derecho natural no es tan simple de conocer como otros autores

---

<sup>32</sup> “Fragments politiques”, I, 16, pág. 303 de la edición de “Du contrat social” de Derathé.

<sup>33</sup> Cf Rousseau, J-J, “Du Contrat social”, version de Robert Derathé, introducción al Manuscrito de Ginebra, Gallimard, 1964, Gallimard, 1964. El comentario sobre Vaughan figura en la pág 26. La traducción es nuestra.

parecen pretender, además de que su vigencia sea siempre tan cuestionable.

Para facilitar la comprensión anticipada de nuestro “capítulo”, entonces, repitamos cuáles fueron sus títulos tentativos:

1) “*Del derecho natural y de la sociedad general*”. Es el título que se encuentra en un fragmento político aislado, seguramente escrito en el momento en que Rousseau venía meditando este capítulo y no alcanzó a seguir adelante.

2) “*Que no existe de ningún modo sociedad natural entre los hombres*”. Es el título que figura tachado pero legible en el original del “Manuscrito de Ginebra”.

3) “*De la sociedad general del género humano*”. Repite en este título definitivo las palabras de ese gran orador y escritor que fue Bossuet.

Intentaremos una breve reseña anticipada de lo que sucede en este capítulo (más bien, una reseña de *una teoría plausible* acerca de lo que sucede en este capítulo). Debemos aclarar que Rousseau trabaja con algunos presupuestos tácitos que, al parecer, supone existentes en sus lectores. Pero esos presupuestos no son sencillos de hallar: es precisa una intensa indagación para exhumarlos y dar forma con ellos a un texto que puede comprenderse de inmediato en su exterioridad, pero que a primera vista no entrega sus secretos.

b) *La tesis de Rousseau sobre la “sociedad general”*.

La tesis de Rousseau es la siguiente: “*no existe una sociedad general del género humano*”. Derathé nos provee dos fuentes de esta expresión, verosíblemente conocidas por Rousseau. Esas fuentes nos dan una pequeña idea de su contenido. Una de ellas es de un escrito de Puffendorf. La otra, de un escrito de Bossuet. El primero sostiene que existe entre los hombres, como tales, una “*benevolencia universal*”. Derathé lo cita literalmente así: “Esta benevolencia universal no supone ningún otro fundamento ni motivo que la conformidad de una misma Naturaleza, o la Humanidad<sup>34</sup>” (“*Droit de la nature et de gens*”, libro II, cap 3, párrafo 18). Bossuet, por su parte—nos informa Derathé—nos da su idea ya en el título de uno de los artículos de su obra “*La politique tirée de l’Écriture sainte*”, que reza como sigue:

---

<sup>34</sup> Cf Rousseau, J-J, “Du Contrat social”, version de Robert Derathé, introducción al Manuscrito de Ginebra, Gallimard, 1964. La cita de Puffendorf figura en la nota 3 a la página 104 del libro, en la página 406. La traducción del texto de Derathé es nuestra.

“De la sociedad general del género humano nace la sociedad civil, esto es, la que corresponde a los estados, los pueblos y las naciones” (artículo segundo del libro I de la citada obra)<sup>35</sup>.

La sociedad general del género humano sería una sociedad “natural”, que en base a una cierta benevolencia y a la naturaleza “social” (no “política”) del hombre haría posible una convivencia según leyes de derecho natural. Ahora bien, Rousseau no está dispuesto a contradecir las ideas de sus escritos anteriores, y sigue creyendo firmemente en su acierto. En ellos identifica la evolución humana desde el hombre aislado y en consonancia con su entorno físico y biológico, hacia el estado social “inercial” (“entrópico”, se podría decir), en el que tan solo el débil sentimiento de la compasión instintiva detiene la ferocidad humana para que no se aniquilen todos unos a otros. El hombre primitivo es un animal solitario. Derathé cita el *Discurso sobre la desigualdad*, primera parte: “*Es imposible—dice Rousseau—imaginar por qué, en este estado primitivo, un hombre tendrá más necesidad de otro hombre que un primate o un lobo de su semejante*”<sup>36</sup>. Cuando la primitiva soledad del animal humano se topa con la presencia de los otros humanos y con la necesidad de la asistencia mutua para la satisfacción de los deseos, se desarrollan una corrupción y un egoísmo ineluctables. La diferencia, no conceptualmente visible de inmediato, entre la “sociedad general” y una “sociedad legítima” se muestra, primero, refutando la posible existencia de esa sociedad general. Para esto deberíamos identificar de qué tipo de *relaciones entre los hombres* habla Rousseau cuando critica la idea de la sociedad general. Pero no se trataría tanto de “refutar” como de cambiar una teoría por otra mejor. Cambiar una teoría ingenua por una teoría realista. Describir cómo son las relaciones entre los hombres antes de que, según requisitos que luego habrá de describir (el contrato social), llegue a reinar entre ellos algún tipo de “benevolencia”.

Rousseau, luego de declarar que debemos examinar “de dónde nace la necesidad de las instituciones políticas”, comienza el capítulo con este razonamiento:

---

<sup>35</sup> Cf Rousseau, J-J, “Du Contrat social”, version de Robert Derathé, introducción al Manuscrito de Ginebra, Gallimard, 1964. La cita de Bossuet figura en la nota 2 a la página 103 del libro, en la pág 406. La traducción del texto de Derathé es nuestra.

<sup>36</sup> Cf Rousseau, J-J, “Du Contrat social”, version de Robert Derathé, introducción al Manuscrito de Ginebra, Gallimard, 1964. La cita figura en la nota 1 a la página 104 del libro, en la página 406. La traducción del texto de Derathé es nuestra.

*“La fuerza del hombre es a tal punto proporcional a sus necesidades naturales y a su estado primitivo, que por poco que cambie este estado y sus necesidades aumenten, la asistencia de sus semejantes se le vuelve necesaria y, finalmente, cuando sus deseos abarcan la naturaleza toda, el concurso del género humano entero apenas basta para saciarlos. Es así como las mismas causas que nos hacen malvados nos hacen también esclavos y nos sojuzgan<sup>37</sup>”.*

En una sola frase Rousseau ha saltado desde el estado de naturaleza primitivo hasta una tiranía universal en la que un solo hombre desea el mundo entero y la humanidad entera no alcanza para satisfacer ese deseo. Los imperialismos, las guerras mundiales, la guerra fría y la ciencia ficción nos han mostrado que ese final apocalíptico no es puramente fantasioso. No se trata de insistir en un optimismo voluntarista e ingenuo. Se trata más bien de idear métodos para evitar que un final como ese se haga realidad; a nuestro juicio, esa es la misión principal de la filosofía política actual (esa fue también la misión de la Ilustración, hoy tan denostada y mal interpretada). Los intentos de dominación mundial han existido, pero todavía ninguno ha tenido pleno éxito. Rousseau ya se ha referido en las últimas páginas de su *Discurso sobre la desigualdad* a una tiranía universal que iguale (“otra vez”) a todos los hombres. Tanto Rousseau como Tocqueville profetizan ese final de igualdad total en la esclavitud si no se construye de modo permanente una política legítima y democrática.

Rousseau considera que, en virtud de la capacidad intelectual del ser humano, sobre todo la imaginación, sus deseos se pueden volver infinitos. Es cierto que la codicia no tiene límites, porque siempre se puede querer más de lo que se tiene, y eso es lo que suele suceder. Cuando esto acontece, la asistencia de los demás se vuelve imprescindible, y como no siempre los demás hombres estarán dispuestos a satisfacer los deseos de otro de buen grado, lucharán para esclavizar a otros o para no dejarse esclavizar. Para que esto no suceda sería necesario someterse a una “instancia superior”, a la cual todo el grupo de personas considere revestida de poder legítimo. Si esa instancia superior es un hombre, volveremos a lo mismo: uno esclavizará a todos los demás para satisfacer sus deseos. Si la instancia superior fuera la “idea” de

---

<sup>37</sup> Cf Rousseau, Jean-Jacques, “*El manuscrito de Ginebra*”, introducción, notas y traducción de Vera Waksman, en “Revista Deus Mortalis, cuaderno de filosofía política”, No 3, año 2004, Universidad de Buenos Aires, pág 550.

la unidad o del bien común, podría evitarse esa consecuencia. Porque la idea es impersonal, y por ser idea no hay ningún individuo que esté “por encima” de ella. Pero eso no puede suceder en el estado natural de agregación social:

*“(El problema—continúa Jean-Jacques—es que)...entre los motivos que llevan a los hombres a unirse entre ellos por lazos voluntarios, no hay nada que se refiera al designio de la reunión... lejos de proponerse un objeto de felicidad común del que cada uno pudiera sacar la suya propia, el bienestar de uno constituye la desgracia del otro... (y) los hombres solo se acercan entre sí porque todos se alejan del bien general”<sup>38</sup>.*

Pocos párrafos después del inicio que hemos comentado está este comentario, que Rousseau tachó luego, dejándolo legible. Este párrafo, como otro que hay más adelante que también tachó, están en un nivel de abstracción superior a lo que se viene considerando. Pero el comentario es oportuno, porque es precisamente la imposibilidad de “proponerse un objeto de felicidad común” lo que provoca que luchen y se esclavicen mutuamente, en lugar de colaborar. Esa idea de “bien común” es la “instancia superior” de la que hablábamos recién. Pero para someterse a esa idea ya sería necesario (Rousseau todavía no lo dice aquí) tomar la decisión de acordar un pacto social.

Como vemos, Rousseau habla de la “sociedad general” en la cual los hombres sólo se relacionan por sus necesidades mutuas, pero prescinde de la idea de una “benevolencia universal”. Él considera que esa idea de benevolencia ya ha quedado refutada en sus dos *Discursos*. Es la experiencia de la convivencia humana la que la refuta. Pero insiste en la idea de una “sociedad general” *para forzar al máximo el concepto de “sociedad sin pacto social”*. En todo este capítulo se experimenta con esa idea: se consideran todas las hipótesis posibles, incluyendo las condiciones del estado natural primitivo, pero excluyendo la decisión explícita de un pacto social con sumisión a una idea de bien común.

El resultado es fácil de imaginar. Imaginemos nosotros la situación en concreto. Si dos personas que realizan el intercambio más simple no se someten a una idea tácita de bien común (al menos entre ellas dos), en el momento en que uno cumpla su parte del contrato el otro escapará sin cumplir la suya. No hay ninguna

---

<sup>38</sup> Ibid pág 551.

“ley natural” que impida esa conducta egoísta y maliciosa. No hay ningún “*pacta sunt servanda*”, nada que motive a cumplir los pactos. Es cierto que si alguien, por ejemplo, vende un pequeño objeto y se va corriendo con el dinero y el objeto, el comprador lo perseguirá, y probablemente lo golpee y quizá lo mate. Pero también puede matar el vendedor al comprador. De todos modos, siempre se vuelve a lo mismo: la guerra de todos contra todos. Se puede argüir que, previendo que el mal de la lucha y la posible muerte es mayor que el bien que se obtiene defraudando al comprador (esta sería la posición de Locke), el vendedor se abstendrá de estafar al comprador. Ese razonamiento es falso. En el “estado social natural” las conductas son reactivas (como entre los niños o entre los seres animalizados por la guerra o la cárcel). No se piensa en una armonía futura, ni siquiera en una exitosa “realización del contrato”, ni menos en una idea de comerciante de “conservar al cliente”, porque, como bien dice Rousseau, los hombres están aparentemente juntos “pero siguen aislados”. No viven en una verdadera “sociedad”. Rousseau describirá más adelante ese extraño estado de aislamiento en el seno de un grupo humano.

*c) Las relaciones humanas en la barbarie.*

La ley natural no tiene vigencia alguna si las partes no se someten a una ley que las comprende a ambas. Y en el estado natural, antes de las leyes políticas, los hombres no tienen conciencia del futuro: por eso el vendedor puede salir corriendo sin tener en cuenta las consecuencias. Esto que describimos es lo propio de la barbarie. Sarmiento la ha retratado bien en su libro “Facundo”. La barbarie ha sido extensamente fomentada y defendida por ciertas ideologías nacionalistas y marxistas. En los propios colegios y universidades se adoctrina a los jóvenes en base a las bondades de la barbarie: una suerte de utopía primitivista. Como hemos dicho, está siempre presente el mito de una utopía anarquista que implica la vuelta a un estado de “no civilización casi animal” que haría a los hombres felices. Como vemos—y esto es asombroso—es el propio Rousseau, que ha sido considerado el inventor de la idea del “buen salvaje”, el que argumenta de modo contundente contra la posibilidad de ese “paraíso” para un hombre que ya ha salido para siempre de su estado natural. Aquí descubrimos la infinidad de malentendidos que esa lectura pobre de la obra del

ginebrino ha provocado. Los anarquistas y socialistas del siglo XIX se encargaron de llevar al extremo las locuras derivadas de esa falsa utopía, con consecuencias políticas y humanitarias catastróficas.

En la “barbarie” del “hombre conviviendo sin contrato social” no se llega a adquirir la posibilidad del conocimiento. No sólo no se puede sentir el valor de la palabra empeñada o de la compasión. Rousseau no lo dice, pero lo sugiere: en el estado de barbarie las relaciones son “reactivas”, se reacciona a la acción del otro, pero no se puede organizar ninguna acción colectiva. Todas las acciones son estrictamente individuales, y en general se alejan muy poco de la animalidad. Tampoco es posible conceptualizar ni conocer la permanencia de las cosas en su identidad y su modo de ser. Así describe el filósofo ginebrino las “relaciones de barbarie”:

“De este nuevo orden de cosas (la agregación humana por las necesidades mutuas) nace una cantidad de relaciones sin medida, sin regla, sin consistencia, que los hombres alteran y cambian continuamente; mientras cien trabajan para destruirlas, uno trabaja para establecerlas. Y como la existencia relativa de un hombre que está en el estado de naturaleza depende de otras mil relaciones que están en un flujo continuo, no puede nunca estar seguro de ser el mismo durante dos instantes de su vida; la paz y la felicidad no son para él más que un destello; nada es permanente, salvo la miseria que resulta de todas esas vicisitudes”.

La primera lectura de este párrafo produce (al menos a nosotros nos produjo) una gran perplejidad. No se entiende esa agregación de hombres por sus necesidades mutuas que “ni siquiera están seguros de permanecer los mismos”. Esto se debe, como hemos dicho, a la falta de una “instancia superior”. Rousseau ha dicho en nuestra cita anterior: “no hay nada que se refiera al designio de la reunión... (a la) felicidad común”. Las relaciones son puramente animales y casi simétricas, si las fuerzas son equivalentes. Son como un espejo, o una pirámide. Como en una manada de animales organizada de modo jerárquico, en la que un macho somete a los demás (pirámide) e iguala a los de abajo. O como un perro mordiendo a otro perro (espejo). El perro A muerde al perro B, y éste reacciona mordiendo al perro A. Eso puede durar infinitamente. Probablemente uno de los dos perros desista de la pelea, pero algunos animales siguen la lucha hasta el fin. Pero como hemos visto, en ese tipo de

relación no se tiene conciencia del futuro. Si se pensara en ese futuro, se detendría la lucha. En el futuro están, o bien la convivencia armoniosa de ambos animales, o bien la muerte de ambos, porque uno muere y el otro queda tan herido que probablemente también muere. Pero nunca se representarán esa idea (a veces puede ser la ley natural del instinto la que impida la pelea, pero nunca una consideración de las consecuencias). Parece ser esa la idea de Rousseau, que es tremendamente cruda. El hombre sin contrato social, al menos sin un mínimo contrato social legítimo, continúa siendo “un animal estúpido”.

Esa cruda realidad, incluso entre los humanos, está a la vista de todos nosotros. Es muy evidente en instituciones o circunstancias en donde impera la ley del más fuerte; por ejemplo, las cárceles, los colegios (los niños comienzan así sus relaciones, que luego se harán poco a poco más “sociales”), las zonas suburbanas marginales alejadas de todo control estatal y, sobre todo, las zonas de guerra. Los lugares donde, a raíz de una costumbre inmemorial, todavía rige la ley de la “vendetta”, que es una venganza privada (es decir, “no social”, sino “inter-individual”, o “inter-familiar”) hay niños o jóvenes que deben vivir encerrados porque otros han decidido que ellos deben pagar los crímenes de sus padres o sus abuelos, y deben ser asesinados. Esas son formas de esa barbarie que algunos, en nuestra comunidad educativa, imaginan como un edén. Rousseau habla con crudeza de la realidad, no imagina paraísos en donde impere la ley natural. Porque tal cosa no existe, nunca existió ni nunca existirá.

En suma, aclaremos la idea. Esas relaciones—esta es nuestra propuesta para leer el capítulo II—que surgen “de las necesidades mutuas”, más que “sociales”, deberían llamarse “interindividuales”. Normalmente, las relaciones interindividuales se dan en un contexto social: todos tenemos relaciones personales hasta cierto punto irreductibles a conceptos o a expectativas generales, como son irreductibles las personalidades de quienes intervienen en la relación. Pero los conceptos con los cuales las personas se conocen mutuamente: persona-cosa, hombre-mujer, joven-viejo, amigo-pariente, compañero de trabajo-transeúnte, etc.; y los conceptos que sirven para entender el entorno y para la comunicación: el lenguaje, las leyes simples de la física, el día y la noche, el país en que estamos, el lugar, los temas de conversación, etc.; todos esos conceptos vienen de la sociedad, y no de la

individualidad íntima ni de la animalidad. Tienen esos conceptos también una referencia al pasado y al futuro. En la vida social existe el tiempo. Las relaciones interindividuales se dan, entonces, en un entorno de conceptos sociales, y requiere cierto trabajo escindir ambos lenguajes.

En el caso que Rousseau está analizando todo eso no existe. El entorno no es social, sino que sigue siendo un entorno “natural”, un entorno de la primacía del más fuerte físicamente o del más astuto (en términos también naturales, es decir, animales). Y cualquier expectativa que se extienda en el tiempo, por más efímera que sea, es frustrada inmediatamente por el aprovechamiento egoísta del que debería acatar esa expectativa. Esperar algo de alguien, creer en una promesa, hacer un favor, es caer en una ingenuidad que puede costar la vida en el contexto de un grupo humano meramente animal. Si A no puede creer en B, porque le puede costar la vida, es evidente que tampoco B podrá creer en A.

Hemos visto que, en base a estas consideraciones, no existe algo así como una “sociedad general” que alcance a todos los seres humanos por el simple hecho de serlo. Ahora bien, si no hay sociedad, entonces el decir que las relaciones no son “sociales” podría parecer una petición de principio. Parece una cuestión meramente semántica. Pero entre los hombres primitivos hay relaciones de algún tipo, se llamen o no “sociales”, y Rousseau declara que ellas, en principio, los hacen infelices. Pues bien, Rousseau, para evitar esa petición de principio, ofrece—como acabamos de sugerir—una descripción alternativa de esas relaciones entre los hombres que es asombrosa. No basta con dudar de las “relaciones sociales benevolentes”. Es necesario describir con crudeza esas relaciones “no sociales” y “no benevolentes”. Las relaciones entre los hombres que meramente se derivan de las necesidades mutuas—que no son estrictamente “sociales”—son caóticas y no están sometidas a reglas, como hemos visto, porque para que existan reglas es necesario que los hombres “establezcan una relación con el todo”, para la cual carecen de motivación natural. Lo social no es instintivo, no viene del hombre en cuanto puramente natural. Y esta frase es casi una tautología. Eso no excluye que nosotros—aunque Rousseau no lo hace en esta obra de modo explícito—podamos imaginar una gradación entre lo puramente animal y lo social. De hecho, las personas que se “animalizan” en las cárceles, en los campos de concentración, en los ejércitos o los niños que lo hacen en

los colegios son seres sociales, y se acercan a la animalidad por circunstancias especiales. Pero lo que eso nos muestra es que la animalidad, la barbarie está siempre a la vuelta de la esquina. La historia de todas las sociedades prueba esto una y otra vez. Imaginar un hombre “bueno” en circunstancias de ausencia de control legal y estatal es un verdadero disparate.

Hemos visto que, si las relaciones son solo entre los individuos como tales, no hay nada “superior” que los una. Una regla que regimenta la relación entre personas no surge sólo de su necesidad, sino de la “lealtad” que han decidido prestar a una idea superior. Fuera de ese mundo, siempre débil y siempre en construcción, de los contratos sociales, las relaciones “interindividuales” de “hombres-animales” son múltiples, caóticas e ininteligibles. No hay normas sociales estables y no hay expectativas que regule la convivencia. El propio hombre no llega a constituirse como tal porque el flujo y cambio continuo de las reglas no solo comprende a la conducta: también comprende al conocimiento. El hombre no llega a conocerse a sí mismo porque no puede hacer un concepto de sí mismo, lo cual requeriría de una estabilidad en las relaciones con el entorno; requeriría, podría decirse, de “reglas de observación o de conocimiento”.

*d) La inasible edad de oro.*

Como consecuencia, Rousseau admite que “la edad de oro” entre los humanos se ha vuelto inalcanzable.

“Imperceptible para los estúpidos hombres de los primeros tiempos, desvanecida para los hombres esclarecidos de los tiempos posteriores, la vida feliz de la edad de oro fue siempre un estado ajeno a la raza humana, bien por haberla desconocido cuando podía gozar de ella, bien por haberla perdido cuando habría podido conocerla”.

La idea del “buen salvaje” (nos atrevemos a decir) fue quizá solo un “slogan”. No hay buen salvaje ni felicidad animal. Lo que sí existe es una conjetura muy poderosa para encontrar en el hombre, o en los sótanos de su mente, ese equilibrio con su entorno natural que le hizo posible la supervivencia antes de la creación de cualquier técnica. Eso se da por grados: hay grados de equilibrio con el entorno

natural y grados de armonía con el entorno social. Ambos equilibrios son imposibles, pero nos sirven como “ideal regulativo” (según la expresión kantiana) para conocernos mejor a nosotros mismos.

Rousseau, a continuación, ensaya la conjetura de una convivencia con los demás hombres sin perder el estado de inocencia. Sabemos que ese escenario es imposible, según lo dicho una y mil veces por el ginebrino. Sin embargo, es importante ese experimento mental. A nosotros nos aclara sus ideas, y nos aleja aún más de toda pretensión utópica. Podemos llamar a este argumento “la ultra-actividad de la inocencia”:

“Más aun—dice Rousseau—esa perfecta independencia y esa libertad sin regla, aunque hubieran permanecido unidas a la antigua inocencia, habrían tenido siempre un vicio esencial y dañino para el progreso de nuestras más excelentes facultades: a saber, el defecto de esa unión de las partes que constituye el todo. La tierra estaría cubierta de hombres entre los cuales no habría casi ninguna comunicación; nos tocaríamos en algunos puntos sin estar unidos por ninguno; cada uno permanecería aislado entre los otros y no pensaría más que en sí mismo; nuestro entendimiento no podría desarrollarse; viviríamos sin sentir nada, moriríamos sin haber vivido... ”.

Vemos aquí que, aun sin no hubiese agresividad en los humanos que comienzan a convivir, su vida no valdría la pena, porque no se volverían realmente humanos. Aquí no se puede evitar pensar que algo cambió en las ideas de Rousseau. Porque la vida aislada parecía ser una vida relativamente “feliz”. Ahora vemos que el hombre está destinado a una felicidad mayor, una felicidad con el desarrollo de sus facultades. El hombre no ha nacido para ser un mero animal. Sus facultades deben desarrollarse, y si bien el progreso social lo somete a terribles peligros, no hay más remedio que atravesar ese riesgo para ser un ser humano completo. El hombre en su estado animal, sin el desarrollo que supone el estado social (sólo asequible por el contrato social), nunca será feliz, porque su vida no será una verdadera vida humana. La proximidad física con otros no lo redimirá del puro aislamiento. Al no tener contacto verdadero con los demás—podríamos agregar nosotros—tampoco tendrá un contacto verdadero consigo mismo. Aun después de los dos Discursos, se puede apreciar aquí que el hombre no ha sido creado para vivir solo.

Rousseau, pocos párrafos después de lo anterior, expone otro argumento, ahora sí debatiendo directamente con Diderot. Se trata de la idea de que:

“Es falso que, en el estado de independencia—Rousseau parece cuidarse de decir “libertad”, palabra que en general guardará para la libertad civil que se obtiene con el Contrato—la razón nos lleva a colaborar con el bien común por nuestro propio interés. El interés particular y el bien general, lejos de aliarse, se excluyen mutuamente en el orden natural de las cosas”.

De modo que la razón tampoco ayuda a que se cumplan las leyes. Diderot, en su artículo sobre el “Derecho natural”, había inventado un personaje llamado “razonador violento”. Este razonador es supuestamente un hombre racional que hace daño, pero da argumentos para hacer ese daño. El argumento principal es como un contrato social al revés. Dice que no puede dejar de hacer ese daño, pues la naturaleza se lo exige. Si su felicidad depende de la desgracia de los demás, no puede evitar provocar esa desgracia:

“Siento que llevo el espanto y la confusión en medio de la especie humana— escribe Diderot—pero es preciso que yo sea desgraciado o que haga a la desgracia de los otros; y nada me es más querido que yo a mí mismo. Que no se me reproche esta abominable predilección, no es libre. Es la voz de la naturaleza... ”.

A esto responde Diderot que el hombre no es solo un animal, sino un animal que razona; y que posee los medios para descubrir la verdad. Y aquél que se rehúsa a buscarla renuncia a su calidad de hombre y debe ser tratado por el resto de la especie como una bestia feroz; y que, una vez descubierta la verdad, quienquiera que rehúse conformarse a ella es insensato o malvado de una maldad moral. El argumento tiene algo de socrático al principio: el conocimiento lleva a la virtud. Pero luego pierde ese carácter.

Rousseau, al comentar esta idea, cita literalmente algunas palabras del “razonador violento”, pero sin nombrar a Diderot. Ahora Rousseau se dedica a refutar esa idea de que no sería la naturaleza, sino la razón misma, sin ayuda de la política (porque la política ya “supone” a ese derecho natural) la que pone en vigencia el derecho natural. Ya no se trata de la “permanencia de la inocencia originaria” en la comunidad humana (que vimos que fracasaba como ordenación social). Ahora es la razón misma la que, por su sola fuerza, parece exigir al

razonador violento que cese en su furia dañina, que éste justifica en el peligro cierto de la furia de todos los demás hombres contra él. Rousseau reproduce las palabras del razonador violento y las lleva más allá, mostrando que, en el fondo, tiene razón. Podemos llamar a este argumento (recordando a Hegel, que siempre hablaba de que “la idea no es impotente”—pero para contradecirlo) el de la “impotencia de la razón”. Dice Rousseau:

“Es en vano—podrá agregar (el razonador)—querer conciliar mi interés con el de otro; todo lo que vosotros me decís acerca de las ventajas de la ley social podría ser bueno si, mientras que yo la observara escrupulosamente ante los demás, pudiera a mi vez estar seguro de que todos la observarán ante mí. Pero ¿qué seguridad podéis vosotros darme en este sentido? ¿Y puede ser peor mi situación que verme expuesto a todos los males que los más fuertes querrán causarme, sin osar desquitarme con los débiles? O me dais garantes contra toda empresa injusta, o no esperéis que me abstenga a mi vez... ”.

Luego Rousseau descarta la ayuda que podría prestar la religión, y medita sobre la voluntad general, criticando también de modo directo la idea de ella que Diderot presentó en su artículo. Todo esto, sin embargo, lleva al famoso “voluntarismo” de Rousseau en este capítulo. Podemos pensar en cierto “decisionismo”, pero no es un decisionismo arbitrario que lleva a la dictadura, sino todo lo contrario: la decisión fundamental de concordar con los demás en la decisión de someterse, como venimos diciendo, a una “idea” que los supera a todos. La decisión de cambiar la conducta reactiva e irracional por una idea superior que los guiará en sus relaciones recíprocas. La idea provendrá de la voluntad general, pero esa voluntad surgirá del trabajo de la razón (“en el silencio de las pasiones”, coinciden Diderot y Rousseau en sus escritos), y llevará trabajo y tiempo. Es un acto de la voluntad, y no la entropía de la ley natural, la que establece esta separación entre la animalidad en grupo y la comunidad que intenta sobrevivir sobre la base de cierta colaboración (para usar la expresión de Rawls).

Por fin, dice Rousseau, recapitulando y dando un salto hacia su verdad política:

“Pero, aunque no haya sociedad natural y general entre los hombres, aunque lleguen a ser desgraciados y malvados cuando se vuelven sociables, aunque las leyes de la justicia y de la igualdad no sean nada para aquellos que viven al mismo tiempo

en la libertad del estado de naturaleza y sometidos a las necesidades del estado social, lejos de pensar que no hay ni virtud ni felicidad para nosotros y que el cielo nos ha abandonado sin más a la depravación de la especie, esforcémonos por sacar del mismo mal el remedio que debe curarlo. Por medio de nuevas asociaciones, corriremos, si es posible, la falla de la asociación general”.

El resto de la historia es conocido. El capítulo tercero tiene un inicio muy parecido al del Contrato social “oficial” y describe de modo muy parecido su mecanismo. Hemos encontrado, tal vez, una “transición” entre el severo Discurso sobre la desigualdad y el jurídico y dogmático Contrato social. En este escrito analizado, pensamos que Rousseau ha dado otra “vuelta de tuerca” al problema de la antropología filosófica y su relación con la legitimidad política. De cualquier modo, el “paseante solitario” que solía caminar por toda Francia nos deja muchas ideas capaces de convencernos de que es muy poco prudente subestimar a los grandes pensadores clásicos, porque siempre abren “nuevos senderos” de manera inesperada.