

Del «monstruo de Amstetten» al «síndrome de Rousseau»

Fernando Miguel Pérez Herranz
Universidad de Alicante

1. El concepto de «monstruo»

UNA «FORMA DE VIDA»

2. Las ideas de «Continuo» y «Morfogénesis»

3. Modelos sobre el paso de Naturaleza a Cultura

EL MODELO MORFOLÓGICO DE THOM: TÉCNICA Y LENGUAJE

MODELO TRIPARTITO: «IUS COMMUNICATIONIS» / «ZETU KOINE MED'UMON» / «TABÚ DEL INCESTO»

4. Filosofías pertinentes: La filosofía límite de Rousseau

APORÍA

MODELO

DECONSTRUCCIÓN

LA IDEA DE «TECNOCENCIA»

EL MITO ROUSSEAUIANO DEL «HOMBRE NATURAL»

ESPECTROS

5. El síndrome de Rousseau

6.- Apéndice : José Ortega y Gasset sobre Jean-Jacques Rousseau

Sorprende que los titulares de los periódicos no hayan encontrado aún alguna palabra técnica para clasificar la conducta del austriaco Josef Fritzl que tenía «secuestrados» a su hija y a sus hijos-nietos. Un secuestro que vamos a entender aquí en el sentido de «ocultar los hijos a la mirada de sus conciudadanos», de los otros, del Otro. En una época tecnológica e hiperretórica, en la que los medios de comunicación utilizan un vocabulario muy refinado —con acento anglosajón— para referirse a enfermedades o a cachivaches informáticos, el término utilizado es una llamada a lo tenebroso: el «monstruo de Amstetten». Pero ¿qué clase de cosa es esa de *monstruo*?

1. El concepto de «monstruo»

Monstruo, según la primera acepción del DRAE, significa: “Producción contra el orden regular de la naturaleza”; definición que más que aclararnos nos confunde al leer en el término *Naturaleza*: “Esencia y propiedad característica de cada ser”, pues convierte nuestra búsqueda en una *petitio principii*: lo que queremos saber es, precisamente, por qué hay algo así como un *ser* que se separa de la esencia o característica de lo que *debería ser*. En la quinta acepción se señala: “Persona muy cruel

y perversa”; lo que nos pone ahora en relación con una conducta psicológica. La subjetividad se refuerza con *perverso*, que significa “sumamente malo, que causa daño intencionadamente”. La segunda acepción evita ese matiz psicológico: “Que corrompe las costumbres o el orden y estado habitual de las cosas”, pero nos devuelve, fatalmente, a otra *petitio principii*, pues, seguimos sin saber por qué algo puede ser anti-natural y salir de los cauces que indica la esencia o característica del ser.

En el *Diccionario* de María Moliner se nos ofrece una definición más cercana al sentido popular. El monstruo es “en las fábulas y cuentos, animal dañino, grande y poderoso, generalmente de forma no real o resultado de combinar partes distintas de animales reales”. El monstruo sería, en este caso, un ser corpóreo híbrido compuesto de elementos humanos y animales, que rememora su carácter hereditario, lo que concuerda con la tradición de lengua castellana, según el significado que ofrece Covarrubias:

Monstruo: “En cualquier parto contra la regla y orden natural, como nacer el hombre con dos cabezas, cuatro brazos y cuatro piernas; como aconteció en el condado de Urgel, en un lugar dicho Cerbera, el año 1343, que nació un niño con dos cabezas y cuatro pies; los padres y los demás que estaban presentes a su nacimiento, pensando supersticiosamente pronosticar algún mal y que con su muerte se evitaría, le enterraron vivo. Sus padres fueron castigados por parricidas, y los demás con ellos”.

Y remite al latín: “Díjose monstro, *latine* MONSTRUM, *a monstrando, quod aliquid significando demonstret*”. Pero en la lengua clásica se encuentran dos raíces diferentes: *monstro*, que significa «advertir, indicar...»; esa forma, se nos advierte, y valga la redundancia, en el *Diccionario latino-español etimológico* editado por la librería General de Victoriano Suárez, que es un verbo raro en la prosa clásica y no se encuentra ni en César ni en Salustio; la otra raíz, *monstrum* significa «portento, prodigio, cosa extraordinaria fuera del orden regular...». Así que «monstruo» es un término que, partiendo del significado global de «trasgresión del orden natural», cruza dos sentidos diferentes: Por una parte, compuesto de partes humanas y animales, que nos remite a los seres teriomorfos¹ y a los híbridos que resultan de cruzamientos que violan la regla de endogamia o regla de similitud, es decir, que no son individuos mendelianos. Por otra, presencia o manifestación que desborda los hábitos regulares de observación del mundo.

Pero el monstruo nace siempre con las señales de la monstruosidad: desde el Minotauro, pasando por la criatura engendrada por el Dr. Frankenstein, hasta los simpáticos monstruos que ayudan a los niños a aprender idiomas, como Muzzi. Los monstruos son, hasta aquí, seres fantásticos.²

Existe, sin embargo, una referencia concreta para el término *monstruo*: los seres humanos que nacen con deformidades o las manifiesten repentinamente en edad juvenil o adulta. Y si los rasgos monstruosos son visibles, entonces podrán tratarse empíricamente y su estudio constituirse en ciencia. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) inaugura la ciencia de los monstruos o *teratología* y clausura una tradición que venía definiendo la monstruosidad como resultado de la herencia,³ y cuyas causas habría que situar en actos extravagantes como las posturas, lugar o meteorología en la que se había realizado la cópula.⁴ La biología ha puesto ya las cosas en su sitio encontrando las causas de las monstruosidades en mutaciones genéticas, debidas a su vez a causas que pueden ser internas al genoma⁵ o proceder de parámetros exteriores como la contaminación.⁶

Hay otra tradición que busca las causas de la monstruosidad en los aspectos psicológicos, incluso en productos de la imaginación materna. Así lo defiende el padre Malebranche, que atribuye el nacimiento de monstruos nada menos que a los malos pensamientos de las madres (una explicación que aún se mantiene para dar cuenta de las manchas con las que nacen los bebés, a las que se denominan *antojos*). Pascal había utilizado el término *monstruo* como un predicado psicológico, una sinécdoque para referirse al hombre: «monstre incompréhensible»;⁷ Diderot piensa que la monstruosidad

¹ Véase el excelente artículo de David Alvargonzález, “El problema de la verdad en las religiones del Paleolítico”, en Patricio Peñalver, Francisco Jiménez y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid 2005, págs. 213-257.

² Véase el delicioso libro de J. L. Borges, *Manual de zoología fantástica*, FCE., México, 1980.

³ Cf., por ejemplo, C. Laluega Fox, *Dioses y monstruos*, RebeSciencia, Barcelona, 2002.

⁴ Las causas, en cualquier caso, son materiales. Algunos, como San Alberto Magno, ponían la causa en la influencia de las estrellas, pero siempre sería una causa no psicológica.

⁵ Véase, por ejemplo, A.M. Leroy, *Mutantes. De la variedad genética y el cuerpo humano*, Anagrama, Barcelona, 2008.

⁶ Los niños monstruos denunciados por el diario italiano *Il Manifesto* en 1984 por la contaminación producida en Hamburgo por una fábrica de la firma Boehringer. Cf., J-L. Fisher, “Cómo ha nacido la ciencia de los monstruos”, *Mundo científico*, nº 45, 1985, págs. 236-245

⁷ Pascal, *Pensamientos*, 420. “Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicciones, qué prodigio!...”. *Pensamientos*, 433.

manifiesta aspectos físicos, morales y poéticos; y Kant lo adjetiva: la monstruosidad es “la grandeza contra fin”.⁸ Pero es en el siglo XIX cuando se produce el giro psicologista que llegará a ser hiperabusivo. Se puede fechar con la aparición de la novela de Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray*.⁹ El dandy dublinés narra cómo la monstruosidad pecaminosa de Mr. Gray se materializa en el hermoso cuadro pintado por Basilio Hallward, que ha de conservar oculto en una habitación deshabitada, fuera de la vista de sus invitados, mientras él expone su espléndida juventud en la vida pública.

¿Por qué no extrapolar esta idea y defender que la monstruosidad puede ocultarse incluso en el cuerpo vulgar y corriente de un electricista austriaco? Un hombre vulgar y corriente que hasta disfruta de sus «merecidas» vacaciones en Tailandia, junto a millones de turistas europeos y norteamericanos que buscan su momento de gloria, sintiendo la superioridad del colonizador que ha cambiado el fusil por el traje de baño.

* * *

Podemos iniciar la genealogía del monstruo, híbrido de humano y bestia, en la Grecia Antigua con el mito del Minotauro. Dédalo —un ateniense astuto, contemporáneo de Egeo, al servicio del rey Minos— inventa un simulacro monstruoso de piel de vaca para la reina Parsifae, hija del Sol, que seduce al toro sagrado enviado por Poseidón, y le permite concebir una quimera: el Minotauro, símbolo del poder de Cnosos sobre las otras ciudades de la región. El horror que causa a los vecinos fue tal que el rey Minos se vio obligado a exigir a Dédalo que construyera una fortaleza para controlar esa abominación, cuyo resultado fue el famoso Laberinto. Al Minotauro le acompañan otros monstruos: la Quimera, híbrido de león, cabra y serpiente; el

⁸ I. Kant, *Antropología*, Alianza, Madrid, 1991, I, 1, § 68, pág. 173.

⁹ “—¡Qué triste es! —murmuraba Dorian con los ojos fijos todavía en su retrato—. ¡Qué triste! Me volveré viejo, horrible, espantoso. Pero este retrato permanecerá siempre joven. No será nunca más viejo que este día de junio... ¡Si ocurriera al contrario, si fuese yo siempre joven, y si este retrato envejeciese! ¡Por eso, por eso lo daría yo todo! ¡Sí, no hay nada en el mundo que no diera yo! ¡Por ello daría hasta mi alma!” O. Wilde, *El retrato de Dorian Gray*, traducción de Julio Gómez de la Serna, Bruguera, Barcelona, 1986, pág. 78. Aunque *nihil novum sub sole*: “Hijo de Cálice y Aetlio era Endimión, quien trajo a los eolios desde Tesalia y fundó Élis; sin embargo algunos cuentan que era hijo de Zeus. Como éste destacara por su belleza, Selene se enamoró de él y Zeus le otorgó que escogiera lo que le diese. Él escogió dormir eternamente, permaneciendo inmortal y sin envejecer”, cuenta Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, Alianza, Madrid, 1993, I, 7.

Centauro, de caballo y humano; la sirena, de mujer y ave o pez; el grifo, de león y águila; el hipogrifo, de grifo y caballo; la Esfinge, de mujer y león... Aunque no todos los monstruos son híbridos; los hay que simplemente trasgreden las morfologías corpóreas que acostumbramos a percibir: los Cíclopes, caracterizados por su gigantismo y por tener sólo un ojo...; Cancerbero, un perro horroroso de tres cabezas; el Basilisco, una serpiente que mata con la mirada y que sólo teme al gallo...

* * *

Aristóteles da un giro total a la concepción mítica de los monstruos y los abre al terreno del análisis científico.¹⁰ Para el padre de la biología, el monstruo será el resultado de un exceso de materia, que siempre posee más posibilidades de las que se actualizan según la causa final. La claridad de los textos nos evita cualquier exégesis:

Pero se produce error en las cosas conforme al arte (pues hombres hay de letras que escriben incorrectamente, y médicos que administran incorrectamente su pócima), luego es evidente que es posible también en las cosas conforme a la naturaleza. Conque si existen algunas cosas conforme al arte en las que lo que sale bien es «para algo» —mientras que en las que resultan fallidas se produce un intento «para algo», pero fracasa— sería igual también en los objetos naturales: los monstruos serán errores de «aquello que es para-algo» (...) ¿Será entonces que también entre las plantas surgieron, lo mismo que «bóvidos carihumanos», también «ampélidos oliviformes»? ¿O no? Porque cosa rara es, pero necesaria si también se dio entre los animales. (*Física*, 199b 1-15).

De que otros ni siquiera tengan el aspecto humano sino ya el de un monstruo. Desde luego, el que no se parece a sus padres es ya en cierto modo un monstruo, pues en esos casos la naturaleza se ha desviado de alguna manera del género. (*Reproducción de los animales*, 767b 5-8).

Y por eso, a continuación de lo dicho, hay que hablar de las causas de tales monstruos. Al final, cuando los movimientos se relajan y la materia no es dominada, queda lo más general, o sea, el animal (...) Cierta fisonomista reducía todos los aspectos físicos a los de dos o tres animales y a menudo convencía al explicarlo. Sin embargo, que es imposible que nazca un monstruo semejante, o sea, un animal dentro de otro diferente, lo demuestra en los periodos de gestación, que difieren mucho entre un hombre, una oveja, un perro y un buey: es imposible que se forma cada uno de ellos fuera de sus periodos propios. (*Reproducción de los animales*, 769b 11-25).¹¹

* * *

¹⁰ Acerca del paso del mito al análisis científico en Grecia, véase M. Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica. El escarpelo y la pluma*, Península, Barcelona, 1981.

¹¹ Citamos de *Física*, edición de José Luis Calvo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996; y de *Reproducción de los animales*, edición de Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

La edad media cristiana, que asume la realidad de un Dios creador, asociará de manera muy especial la monstruosidad con lo diabólico y se creará en la realidad de seres híbridos hombres / diablos: incubos, súcubos.... También se recuperan acepciones que vinculan al monstruo con los pronósticos de catástrofes, de castigos divinos... etc. Y sin solución de continuidad, pasando por el renacimiento y terminando en el barroco, los escritores y dibujantes nos ofrecen una espléndida colección de libros y láminas de monstruos increíbles: El *Voyage autour de la Terre* (1356) de Jean de Mandeville. El *Liber Chronicarum* (1493) de Hartman Schedel; *Margarita Philosophia* (1517) de Gregor Reisch. La *Verdadera historia y descripción de un país habitado por hombres salvajes, desnudos, feroces y antropófagos, situado en el nuevo mundo llamado América, desconocido en el país de Hesse, antes y después del nacimiento de Jesucristo, hasta el año pasado* (1557) de Hans Staden. *De nymphis, sylvanis, pygmaeis, salamandris, et gigantibus* (1530?) de Paracelso. *Des monstres et prodiges* (1582) de Ambroise Paré. *Monstrorum historia memorabilis* (1609) de Johann Schenk. *De monstrorum caussis, natura, et differentiis libri duo* (1665) de Fortunio Liceti. *Monstrorum Historia* (1642) de Ulisse Aldrovandi. *Anthropometamorphosis: Man Transformed: or the Artificial Changeling* (1653) de John Bulwer. *Description des principales monstruosités dans l'homme et dans les animaux* (1757-1758) de Moreau de la Sarthe. Y muchos otros. Todos ellos ponen ante la vista de los europeos las vidas y costumbres imaginadas de seres «desnudos, feroces y antropófagos» que harán reflexionar sobre la relatividad de las reglas morales.

* * *

El concepto de *monstruo*, asociado al Otro, al que no es como nosotros —que nos autoconstituimos como canon de normalidad—, cubre un campo suficientemente ambiguo como para que permita justificar cualquier conducta que en un momento dado se considere «alejada de las costumbres». Así que en cierta perspectiva estaría bien aplicado el nombre «monstruo de Amstetten». Pues las personas bienpensantes, que somos todos los demás, convenientemente escandalizadas, queremos, necesitamos y exigimos alguna interpretación que corrobore la normalidad de nuestras conciencias. Si se identifica al personaje trasgresor con un monstruo, se remarca más nuestra

inmarcesible normalidad, delimitada por la monstruosidad ajena. Y entonces ya es más fácil buscar las causas de estas monstruosas conductas en el terreno sociopolítico¹² (Austria y las secuelas del nazismo), en el psicológico-psiquiátrico (autoritarismo, narcisismo) o en el nacionalista (Freud, austriaco, desarrolló la teoría de la represión). Sólo que, desgraciadamente para nosotros, Josef Fritzl no es un monstruo; es un ser humano como todos los demás.¹³ Es un ser humano que hay que explicar en sus propios términos. Y en esto también tenemos una larga y profunda tradición. Ya San Agustín (354-430) unificó a todos los hombres y expulsó a los monstruos del linaje humano:

Pero, si son hombres aquellos de quienes se han escrito esas extrañas propiedades, ¿por qué Dios no pudo crear algunos pueblos así? Evitaría de ese modo nuestra posible creencia de que en tales monstruos, nacidos entre nosotros evidentemente del hombre, se había equivocado su sabiduría, autora de la naturaleza humana, como le ocurre a un artista de poca pericia. Por consiguiente, no debe parecernos absurdo que, así como hay en algunas razas hombres-monstruos, así puede haber en todo género humano pueblos-monstruos. Para concluir con prudencia y cautela: o los monstruos tan raros que se citan de algunos pueblos no existen en absoluto; o, si existen, no son hombres, y si son hombres, proceden de Adán.¹⁴

UNA «FORMA DE VIDA»

Desde la perspectiva filosófico-antropológica, me parece que hay que conceder a la actuación del sujeto Josef Fritzl una escala propia de análisis. Limitados por la distancia y alejados de las fuentes, estamos forzados a reconstruir el caso a través de los medios de comunicación; y desde este mirador, el comportamiento del austriaco parece más una «forma de vida» que una contestación sociopolítica o una respuesta traumática. Nos pone sobre aviso la respuesta inmediata que ha ofrecido a la policía: “Quería proteger a mi hija y alejarla de las drogas”. Una respuesta que, a contrario, parece colocar la monstruosidad del lado de la sociedad permisiva, capaz de dejar que se destruyan los seres queridos a los que se debe amparar. Pero ese sentimiento, se dirá, lo tenemos todos los padres y no actuamos como *él* lo ha hecho. Es cierto; pero la cuestión es que *él* no es un monstruo, sino un hombre como nosotros, y eso es lo que nos empuja

¹² Al modo de Susan Sontag, *Sobre la fotografía*, Edhasa, Barcelona, 1996.

¹³ La bibliografía sobre los actos crueles, brutales, aberrantes... realizados por «hombres y mujeres normales» —buenos padres de familia, ciudadanos modélicos, competentes profesionales— es abundantísima tras la barbarie y el horror de la Shoah. Citaré algún texto que tengo más a mano: H. Arendt, *Erihman en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 2003; D.J. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Taurus, Madrid, 1998; Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 2006...

a entender los entresijos de su conducta. Nos tenemos que parar en la materia de la acción de Josef Fritzl, no en el sujeto Josef Fritzl, y mucho menos a partir del momento en que entran en liza los abogados que cubren el caso y que incorporan argumentos estándar para obtener garantías y beneficios jurídicos. Y lo que ha hecho Josef Fritzl es **transgredir el tabú del incesto en su radicalidad**: A la violencia de la violación de su hija hay que añadir la violencia de su separación de la sociedad. Es una acción, en principio, que atenta contra una familia enraizada en la comunidad y a su través contra la sociedad. Es una acción que «pone el mundo al revés». Lucian Boia cita un impresionante texto de Jean de Mandeville sobre un pueblo caníbal en el que también se invertían los valores de nuestro mundo:

En esta tierra el calor es muy fuerte y la costumbre es que hombres y mujeres vayan desnudos, y se burlan cuando ven algún extranjero vestido [...] Ninguna mujer está casada, y todas las mujeres del país son para todos y no se niegan a nadie” [...] También la tierra es comunitaria; uno la posee un año, después viene otro y otro, y cada cual toma la parte que quiere [...] de este modo nadie es más rico que el otro” “Pero tienen una mala costumbre, pues la carne humana les gusta más que cualquier otra carne [...] Los mercaderes van a vender niños a la gente del país, y ellos los compran. Si están gordos se los comen de inmediato, pero si están flacos, los hacen engordar y dicen que es la mejor carne del mundo, la más tierna.

Y remata Boia: “Este breve párrafo roza la perfección. Nudismo, comunismo, canibalismo, ¡evidentemente, es el mundo al revés!”.¹⁵ Eso es lo que parece que lleva a cabo J. Fritzl: invierte el mundo y dirige a sus hijos hacia las profundidades del sótano / zulo, velándoles el mundo exterior de la vecindad, la comunidad y la sociedad.

* * *

Pues bien, los monstruos quedarían, entonces, del lado de lo biológico (Naturaleza) y solo por sinécdoque podría aplicarse la monstruosidad a las conductas que dentro de la civilización se consideran poco usuales. (Como mucho, los monstruos podrían aparecer en la civilización con la misión de repulsión).¹⁶ Y las formas de vida

¹⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XVII, 8, en *Obras completas*, XVII, BAC, Madrid, 1988, págs. 248-249.

¹⁵ L. Boia, *Entre el ángel y la bestia*, editorial Andrés Bello, Barcelona, 1997, págs. 23-24.

¹⁶ “El monstruo es el viviente de valor negativo (...) Ahora bien, el monstruo no es solamente un viviente de valor disminuido, es un viviente cuyo valor es repeler (...) La monstruosidad es la amenaza accidental y condicional de inclusión o de distorsión en la formación de la forma, es la limitación por el interior, la

quedarían del lado de la Cultura. Así que nos encontramos en el punto de articulación entre lo biológico y lo social; o, dicho en términos más clásicos, entre la *Naturaleza* y la *Cultura* (o *civilización*).¹⁷ Este momento hipotético del paso de una a otra fue tematizado por Claude Lévi-Strauss como «prohibición del incesto». Parecería que la acción de J. Fritzl nos compromete con este momento de ruptura, transición o paso; y depende del lado hacia el que caiga —monstruosidad / forma de vida—, así será nuestra concepción del caso.

2. Las Ideas de «Continuo» y «Morfogénesis»

Necesitamos trazar un modelo antropológico-filosófico que, sin necesidad de ser científico, ofrezca los criterios que permitan hacernos una idea de cómo pudo darse la transición de un estado de Naturaleza (digamos, del *homo ergaster*) al estado de Cultura (digamos, del *homo de Cro-Magnon*). El desarrollo de algunas ciencias —paleontología, biología, etología— permite hacernos suponer que los seres humanos habrían hecho su aparición en el planeta Tierra a partir de los homínidos, una vez que alcanzan un grado crítico de complejidad. Cuál sea el parámetro decisivo es objeto de polémica, y muchos son los candidatos que pretenden ocupar ese puesto de honor. Si eliminamos los dogmas —la creación directa de Dios—, tenemos múltiples respuestas: el temor a la muerte (Hobbes); el bipedismo (Herder); el tabú del incesto (Claude Lévi-Strauss); la caza (Robert Ardrey); la cocina (Faustino Cerdón); el lenguaje (Noam Chomsky); el infanticidio femenino (Marvin Harris); etc. Aunque indudablemente hay una tendencia a hacer confluir diversas líneas divisorias.

Pero sea uno u otro el parámetro elegido, la cuestión que se plantea es la cualidad misma de esa ruptura. Biólogos, zoólogos, etólogos, antropólogos, prehistoriadores o historiadores no suelen llegar a ningún acuerdo firme. Así los biólogo-morfoloólogos dirán que todo es morfobiología, al modo de Geoffroy Saint Hilaire: el vertebrado es una vuelta del invertebrado; los etólogos dirán que todo es conducta animal; y los historicistas dirán que todo son instituciones (es obligado el

negación del viviente por lo no viable”. G. Canguilhem, *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1976, págs. 202-203.

¹⁷ Para el argumento no necesitamos distinguir los conceptos de «cultura» y «civilización».

recuerdo de Félix Rodríguez de la Fuente, que veía en las conductas animales matrimonios, amistades y guerras); etc.

La Idea filosófica que puede acoger con legitimidad estas discusiones ontológico – gnoseológicas tendrá que ver con continuidades o rupturas de géneros y especies. El primer Gustavo Bueno (n. 1924) en un exhaustivo artículo, con el objetivo de clarificar el estatuto gnoseológico de la etología y utilizando como herramienta metodológica la lógica de relaciones, traza las ideas de *Continuidad* y *Discontinuidad*.¹⁸ Bueno muestra cómo pueden hacerse compatibles el continuismo y el discontinuismo, al combinar estos conceptos con los dos modos de darse: O bien *causalmente*, por contigüidad o serie; o bien *estructuralmente*, por analogía o esencia. Así puede defenderse, por una parte, un continuismo estructural y un discontinuismo causal, al modo de los cartesianos o del obispo Berkeley; y, por otra, un continuismo causal y un discontinuismo estructural, al modo de los evolucionistas darwinianos y aun de los materialistas. Veámoslo intuitivamente en el cuadro I.

	Continuismo	Discontinuismo
Causal	Evolucionismo materialismo	Creacionismo Emergentismo
Estructural	<i>Scala Naturae:</i> Descartes, Malebranche, Berkeley...	Evolucionismo

Cuadro I. Continuismo /discontinismo

Bueno acepta que tanto las posiciones continuistas como las discontinuistas poseen razones y fundamentos. Las tesis continuistas vendrían a criticar las líneas fronterizas tradicionales —cuerpo y alma; naturaleza y cultura—, pero sin que esto suponga el rechazo de cualquier discontinuismo. Y entonces, Bueno desplaza el dualismo ontológico Naturaleza / Cultura y lo reemplaza por el par: Cultura subjetiva / Cultura objetiva, más una cultura intersubjetiva mediadora entre una y otra; una cultura no soportada por el sistema nervioso de los organismos dotados de conducta, sino exterior a los mismos (extrasomática).

¹⁸ G. Bueno, “La etología como ciencia de la cultura”, *El Basilisco*, 9, 1991, págs. 3-37.

Pero este valioso análisis de Bueno, referencia obligada cuando se trata de estas cuestiones, nos abre la cuestión más concreta de establecer un **modelo** sobre cómo realmente pudo ocurrir esa discontinuidad en el continuo, y cuál pudo ser la razón de ese «colapso etológico» con el que se cierra el artículo.

3. Modelos sobre el paso de Naturaleza a Cultura

Para configurar un modelo de ese «colapso» hay que incorporar otra Idea que no sea simplemente la opuesta a Continuo, sino que especifique el Continuo mismo. La propuesta de mi tesis doctoral —*Las Ideas Filosóficas de la «Morfogénesis» y del «Continuo» en el marco de la teoría de las catástrofes de René Thom*—¹⁹, y como indica ya el título, trataba de conjugar las ideas de Continuo y de Morfogénesis en la filosofía del matemático y filósofo René Thom (1923-2002). Allí establecía la idea de Continuo como una idea de la ontología general, y la idea de Morfogénesis, de la ontología especial. Según esta singular dialéctica entre ambas ideas interpreté el proyecto morfodinámico de Thom, aunque no se perseguía la materia que tratamos en esta oportunidad; en aquel momento me interesaba destacar el papel articulador de las matemáticas como una Idea filosófica. Pero una filosofía morfologista tiene, en principio, capacidad para enfrentarse a la delicada cuestión del colapso de la Naturaleza y del paso a la Cultura. Thom apunta algunos modelos de singular relieve para explicar este paso desde los animales a los hombres, porque no utiliza el acrítico esquema emergentista, sino un esquema dialéctico de paso de un género a otro (*metábasis eis allos genos*) en la tradición de Aristóteles, al cual apela directamente en su obra *Esbozo de semiofísica*.²⁰

EL MODELO MORFOLÓGICO DE THOM: TÉCNICA Y LENGUAJE

En primer lugar, hay que hacer una referencia, siquiera sea muy rápida, al soporte de cuño aristotélico de los géneros y las especies, aunque haya de ser corregida rápidamente por la teoría de la evolución que, a su vez, es matizada, desde perspectivas

¹⁹ Puede localizarse en: <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/5469>.

²⁰ R. Thom, *Esbozo de semiofísica. Física aristotélica y teoría de las catástrofes*, Gedisa, Barcelona, 1990.

morfodinámicas... El programa de Thom rechaza una teoría de la evolución resuelta por puros mecanismos de supervivencia y presta atención a la morfología, tal como hace en la actualidad el programa Evodevo,²¹ que tiene presente los límites impuestos por las formas que toma su fuerza de los genes *Homeobox*,²² y la teoría del *equilibrio punteado* de S. J. Gould y N. Eldredge.²³

En segundo lugar, y en este punto me detendré algo más, la referencia es el surgimiento del lenguaje. Thom considera que lo simbólico nació de la manera de abordar la identidad de un ser: a) La identidad definida como localización tempoespacial y representada por «sustantivos»; b) la identidad semántica definida por la comprensión de un concepto y representada por «adjetivos». Thom ofrece un espléndido análisis de las estructuras simuladoras del psiquismo de las presas, en el ya clásico grafo del «lazo de apresamiento».²⁴

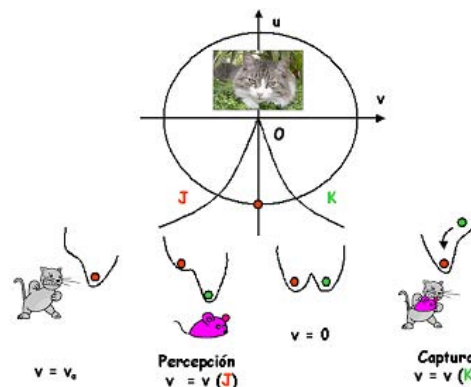


Fig. 1. «Lazo de apresamiento»

Basándose en un postulado que en la época en que Thom escribió *Stabilité* era defendida por muy pocos neurobiólogos (con la valiosas excepción de J. Z. Young),²⁵ considera que la actividad cerebral realiza un modelo del espacio que rodea al animal.

²¹ Jaume Baguñá y Jordi García-Fernández (coords.), *Journal of Developmental Biology*, volumen 47, número 7/8, 2003. Se encuentra en: <http://www.ijdb.ehu.es/03078contents.htm>.

²² García Bellido, A. Ripoll, P. y Morata, G.: "Developmental compartmentalization of the wing disk of *Drosophila*", *Nature New Biology*, 245 (1973), 251-253.

²³ Stephen Jay Gould, *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona, 2004.

²⁴ R. Thom, *Estabilidad estructural y morfogénesis*, Gedisa, Barcelona, 1987, págs. 306 y ss. *Esbozo de semiofísica*, op. cit., págs. 87 y ss.

²⁵ J. Z. Young, *A model of the brain*, University Press, Oxford, 1964.

El paso hacia el *homo*, en su forma de *Homo faber*, tiene que ver con el uso de herramientas y la necesidad de crear campos secundarios de acción; por ejemplo, activar la visión mental de la catástrofe: «Hender la caja craneana del adversario (catástrofe cola de milano)» que exige que el proyectil tenga una forma biselada, es decir, la forma de una maza.²⁶ La confección de esa maza es, por tanto, una creoda fuertemente atractora. El cerebro humano, que no es muy diferente estructuralmente del cerebro del resto de vertebrados, consiguió realizar esta complicada arquitectura de jerarquización de campos que parece imposible de conseguir en los animales. Lo más destacable, a mi entender, del modelo de Thom es el vínculo entre la acción (la técnica) y el lenguaje.²⁷ Ambos quedan conectados, de manera que el lenguaje responde en este contexto de habilidades técnicas a una necesidad: hacer **virtual** los distintos lazos de apresamiento. El *homo*-adulto —a diferencia del *homo*-bebé, que se lleva los objetos a la boca— se apropia seres intermediarios entre los objetos exteriores y las formas genéticas: los *conceptos*.²⁸

Bajo el postulado de que en todo animal existe un mapa de la motricidad que le permite controlar sus propios desplazamientos, capturar sus presas o huir de sus predadores, las formas genéticas son suministradas por el patrimonio de la especie y determinan un comportamiento bien definido. Cuando una forma exterior es reconocida como una forma genética se produce una *catástrofe de percepción*: el yo torna a crearse en la acción, en la creoda de captura o de huida que la forma genética proyecta en la forma exterior. Precisamente porque estas formas no son de tipo cuantitativo, sino cualitativo, pueden desencadenar el reflejo con mucha eficacia formas artificiales, como en los famosos experimentos de N. Tinbergen con el pez espinoso (*Gasterosteus aculeatus*). Las danzas en zig-zag de cada uno de los componentes de la pareja estimulan reacciones características en su congénere: la visión del vientre turgente de la hembra estimula al macho a dirigirse hacia el nido, y la visión del vientre rojizo del macho estimula la ovulación de la hembra. Pero ¡sorprendentemente! la hembra

²⁶ Sobre esta cuestión siguen siendo puntos de referencia las obras de A. Leroi-Gourhan, G. Simondon y B. Stiegler. Véase en esta misma revista las *Bitácoras* de Pelayo Pérez de los números 2-5, 2006.

²⁷ En otra ocasión hemos estudiado el planteamiento hegeliano en el que el par lenguaje y trabajo / técnica constituyen la verdadera exteriorización. El lenguaje, valiéndose de signos proporciona a la conciencia la idea de su exterioridad, que le pone a sí mismo y a los demás. La técnica, que le opone a las presas (naturaleza).

responde al color rojizo ventral de un pez de madera y no al macho real al que se le hace desaparecer su color rojo natural. Pues el territorio del animal no es algo fijo, sino un conglomerado de mapas locales, cada uno de los cuales está asociado a una actividad motriz o fisiológica bien definida: «cazar», «huir», «copular»..., y el animal pasa de uno a otro a partir de puntos bien definidos: «visuales», «olfativos», «táctiles»... El *homo faber* empezó a utilizar los objetos no sólo como presas sino como útiles, hasta llegar a los conceptos, mediadores entre los objetos exteriores y las formas genéticas.

La idea de Thom entonces no está lejana de la de los etólogos. Tiene que ver con los grandes sistemas de regulación biológica. El lenguaje tiene como función, dice Thom, estabilizar pregnancias, distanciarse, por ejemplo, de la fascinación que producen ciertas formas.²⁹ Y estas formas son las que detienen siempre, la regresión infinita, la semiosis ilimitada... Por eso Thom ha propuesto una serie de morfologías arquetípicas que pueden ser traducidas de unas lenguas a otras, que están constreñidas por límites espaciotemporales: las oraciones en que se despliega el lenguaje no tienen más de cuatro actantes, hay una nominativo para el sujeto, un acusativo para el objeto, un dativo para el destinatario de los verbos del don, el ablativo para los verbos de *escisión*, etc. Y de ahí que el pensamiento de Thom esté más cerca de las concepciones *holísticas* del lenguaje que de las *compositivas*.³⁰

La clave de esta teoría se encuentra en que Thom pasa «naturalmente» de las formas-fuente y de las regulaciones de los animales al lenguaje humano. La presencia de una señal asociada a una forma fuente S puede considerarse como la primera forma del concepto, clase de equivalencia entre formas salientes. Son equivalentes todas las

²⁸ R. Thom, *Estabilidad estructural y morfogénesis*, op. cit., pág. 320.

²⁹ R. Thom, *Parábolas y catástrofes*, Tusquets, Barcelona, 1985, págs. 159 y ss.

³⁰ Las hipótesis *holísticas* defienden que las expresiones del protolenguaje estaban asociadas de forma única con un sentido pero que no se componían de unidades de sentido más pequeñas (palabras). El lenguaje moderno evolucionó cuando las expresiones holísticas se segmentaron, creando palabras que podían combinarse entre sí. Es la posición defendida por Alison Wray. La hipótesis *compositiva*, defendida por Michael Arbib, supone que la protolengua contaba ya con palabras, pero con una gramática limitada. Thom, creemos, se pondría en una situación holística: lo primero son expresiones que se despliegan según el esquema verbo, sujeto y predicado; después vendría el paso de la segmentación y la combinatoria. Lo hemos desarrollado en F. M. Pérez Herranz y A. J. López Cruces en "Estudio de la preposición desde la semántica topológica", en J. L. Cifuentes (ed.), *Estudios de lingüística cognitiva II*, Universidad de Alicante, 1998, págs. 817-837.

formas cuya percepción provoca la emisión de una señal.³¹ Pero lo interesante es que en realidad lo que se están clasificando son acciones: «correr», «apresar», «agarrar», etc. El verbo será comprendido como un centro organizador de relaciones entre actantes. Ésta es una idea central: así como la Lógica articula el texto a partir de los funtores (las conjunciones gramaticales),³² la Semántica Topológica (que es el nombre que hemos dado a la filosofía del lenguaje de Thom) articula el texto a partir de los verbos, que son *atractores topológicos*, y despliega los actantes como *valores posicionales*. Dice Petitot:

Si se abstrae de los actantes el principio de identidad que es su posición, las acciones verbales «dar» e «ir» devienen isomorfos: los esquemas actanciales son, en un primer tiempo, las clases de equivalencia de estructuras relacionales que devienen isomorfos por reducción de los actantes a puros lugares.³³

El verbo, centro organizador de un *suceso*, distribuye los lugares actanciales, describe *procesos*³⁴, y posee la razón de su propia estabilidad; el verbo —que se desarrolla en el *tiempo*— está más cerca de la situación subjetiva del hablante que el nombre. La sintaxis estructural sería, por tanto, una sintaxis dinámica o de acontecimientos del verbo, y se opone absolutamente a la concepción *lógica* basada en la estructura funcional de los valores de verdad. Desde el punto de vista formal-topológico la significación del verbo puede simbolizarse como una clase de *camino transversales* a una hipersuperficie de catástrofe que describe el paso repentino y brutal de un estado estable 1 a otro estado estable 2. Como los verbos se representan a la manera de accidentes dinámicos que se van sucediendo a lo largo de caminos que atraviesan los conjuntos de bifurcación, la riqueza semántico-topológica procede de la multitud de caminos que se pueden trazar. Tales caminos «espacializan» lo que normalmente se denomina *aspectos verbales*. Dentro de la infinidad de aspectos que puede tomar el verbo al atravesar el plano de control, sólo algunos de entre ellos son verdaderamente relevantes. En la Figura 2 se muestra cómo se pueden interpretar las distintas trayectorias o caminos en el plano de control de la singularidad *cúspide*. Los matices de

³¹ R. Thom, *Estabilidad estructural y morfogénesis*, op. cit.

³² “Estos rasgos de las conjunciones se ponen de manifiesto incluso en su desarrollo histórico. Numerosas lenguas, en efecto, muestran una utilización creciente de conjunciones coordinativas y subordinativas que corre pareja con el abandono por su comunidad de una sociedad a pequeña escala para transformarse en una sociedad más extensa en la que aumentan simultáneamente las diferencias entre los hablantes, etc.” comenta Enrique Bernárdez, *Teoría y epistemología del texto*, Cátedra, Madrid, 1995. pág. 175.

³³ J. Petitot, *Morphogenèse du Sens*, PUF, París, 1985, pág. 178.

³⁴ T. A. Van Dijk, *La ciencia del texto*, Paidós, Barcelona, 1978, págs. 83-84.

las oraciones dependerán de si se está más cerca o más alejado del *centro organizador* O: Si una trayectoria es transversal al pliegue K_1 y surge un nuevo actante, tenemos la clase de los verbos de tipo: «aparecer», «percibir»... Si una trayectoria es transversal al pliegue K_2 y un actante desaparece, tenemos la clase de los verbos de tipo: «desaparecer», «capturar»... Si se tiene un camino que pasa de un estado de conflicto a otro a través del estrato de Maxwell K_3 que hace cambiar de estado a la situación originaria, la clase de los verbos a los que nos referimos son del tipo: «cambiar», «transformar»... Si se considera un camino que atravesase el estrato K_3 y el centro organizador O, tenemos verbos del tipo «reunir» o «separar», de acuerdo con el sentido del camino transversal. Si permanece fuera de la parte del espacio inestable del espacio de control, el tipo de verbos es «soñar», «identificarse con»...³⁵

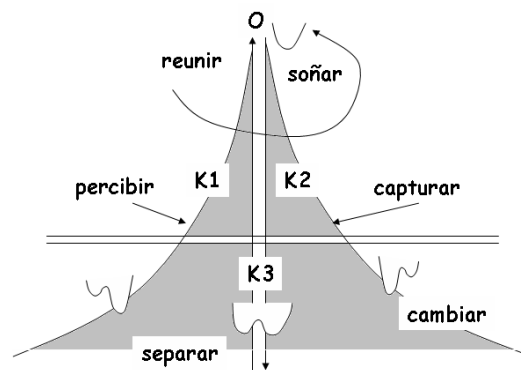


Fig. 2. Trayectorias verbales

Así que el uso de los conceptos, en realidad el uso de los verbos que, como sabía Herder,³⁶ son el núcleo del que proceden los nombres y el resto del lenguaje, vendrían a enriquecer enormemente algo que se encuentra ya en el psiquismo de los animales y es la estructura de una acción que los humanos —a través del lenguaje— podemos verbalizar (y aquí ya no nos importa tanto si es una cuestión de mutación genética o de reorganización de los *Homeobox*, etc.).

³⁵ F. M. Pérez Herranz. “Estudio semántico-topológico de *El cementerio marino* de Paul Valéry: I) Consideraciones teóricas”, en C. Martín Vide, *Actas del XII Congr s de Llenguatges Naturals i Llenguatges Formals*, PPU, Barcelona, 1996, págs. 267-282.

³⁶ “Los nombres han surgido de los verbos, y no éstos de aquéllos”, afirma J. G. Herder, *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 169.

Nosotros consideramos, en el camino recorrido por Thom, que estas estructuras semánticas —comunes a animales y a hombres— se reorganizan de manera muy compleja. Y que son precisamente las figuras que Thom denominó *cola de milano* y *mariposa*, en las que se encuentra el punto privilegiado de reorganización de *homo sapiens*. Pues fundamentalmente el *envío*, el *mensajero*, el *don*, en el paso de los homínidos a los seres humanos cambian lo que estamos llamando *trayectorias* de los verbos. En los modos más simples, el animal envía mensajes, lleva comida a las crías, por ejemplo. En el mundo humano las relaciones de transferencia, como puso de relieve Marcel Mauss en su ya clásico estudio,³⁷ comienzan a emplear estructuras en las que se bloquean algunas posibilidades y se refuerzan otras. Quizá la estructura más conocida y a la que hemos hecho referencia, el tabú del incesto, se convierte en regla. Para formular este tipo de reglas es necesario emplear un lenguaje que posea esa capacidad, es decir, que se jerarquice en múltiples metalenguajes.³⁸ El paso, desde luego, es radical. El animal está obligado a seguir determinadas trayectorias, pero el ser humano puede trasgredirlas, bloquearlas, saltárselas...: Las «leyes» se transforman en «reglas». (La figura 3 lo indica muy intuitivamente).

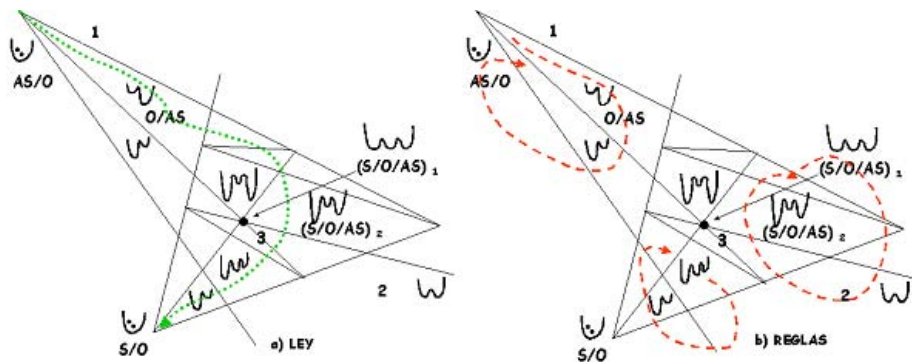


Fig. 3. Paso semántico-topológico de Ley a Reglas

* * *

³⁷ M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *Année sociologique*, seconde série, I, 1923-1924.

³⁸ Este momento puede y debe coordinarse con la estructura del Ego fenomenológico. Véase el excelente artículo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, "¿Para qué el ego trascendental?", *Eikasía*, nº 18, 2008, págs. 13-32.

La cuestión es, me parece, que los hilos de la cultura están trabados de manera muy desigual y que cualquier aspecto cultural exige un esfuerzo enorme; de manera que la energía que se gasta en habitar una cultura puede, al mismo tiempo, destruirla.³⁹ Pues las reglas de los seres humanos son muy complejas y, al proceder de diversos ejes, incluso contradictorias. Steven Mithen, por ejemplo, ha establecido los ejes antropológicos desde la pluralidad de inteligencias fundamentales de los primeros seres humanos: la *inteligencia social*, preparada para manejar el complejo orden social; la *inteligencia de la historia natural*, para comprender a los animales y las plantas, el tiempo, etc; la *inteligencia técnica*, para la manipulación de artefactos y herramientas.⁴⁰

El propio Mithen, en un libro más reciente y de título espectacular,⁴¹ ha incorporado un matiz, además de ingenioso, muy pertinente. Vendría a corroborar la hipótesis holística y a ofrecer un estadio intermedio entre el lenguaje sintáctico, unilineal y combinatorio y los esquemas semánticos tridimensionales que permiten comprender y ensayar virtualmente las acciones en el mundo. El lenguaje al que denomina «Hmmmmmm» utilizado supuestamente por los neanderthales es un lenguaje musical y emocional, que daría ese sesgo ausente en el modelo de Thom. Éste es más referencialista, y posee su mayor virtud en la conexión lengua y acción; pues, desde luego, con solo emociones, aisladas de la significatividad del mundo (*semiofísica*), aquellos seres no hubieran conseguido sobrevivir durante tantos años. En todo caso, la condición de posibilidad de todos estos elementos hay que buscarlos en una estructura que está ya fuera de lo semiótico y de lo físico: pertenece a una «forma de vida» que, me parece, es la condición necesaria y suficiente para que se dé el lenguaje y el resto de formas simbólicas: la **cooperación** en la vida comunitaria de muy pocas unidades:

No olvidemos nunca —resume Mithen—que los neanderthales sobrevivieron durante más de doscientos mil años y en períodos de cambios climáticos extremos. Para conseguirlo, debieron necesitar una **cooperación** muy notable en la caza y en la recolección, que a su vez habría requerido la promoción y el sostenimiento cuidadoso de las relaciones sociales.⁴²

³⁹ Ya decía Ortega: “Si usted quiere aprovecharse de las ventajas de la civilización, pero no se preocupa usted de sostener la civilización... se ha fastidiado usted”. *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1987, IV, pág. 201.

⁴⁰ Steven Mithen, *Arqueología de la mente: orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, Crítica, Barcelona, 1998.

⁴¹ Steven Mithen, *Los neandertales cantaban rap. Los orígenes de la música y el lenguaje*, Crítica, Barcelona, 2007.

MODELO TRIPARTITO: «IUS COMMUNICATIONIS» / «ZETU KOINE MED'UMON» / «TABÚ DEL INCESTO»

Los criterios de Bueno y el modelo de Thom nos conducen de una u otra manera a la complicada cuestión de con-formar un modelo para entender el paso del estado de Naturaleza al de Cultura. La cuestión es de tanta gravedad —como diría Ortega—, que nos obliga a comprometernos materialmente con algún modelo, por rudimentario que sea éste. Y por ello tenemos que acudir a lo que dicen sus exploradores. Apelaré a hipótesis propuestas por *pensadores* tan diferentes como el Sócrates del *Gorgias* platónico, el dominico Francisco Vitoria o el etnólogo Claude Lévi-Strauss, unidos por su interés antropológico, su interés por los otros, por el Otro. La cuestión ahora es la de encontrar los *acontecimientos* que sirvan para realizar la conjugación de ese modelo: a) La negación a mercar, a intercambiar productos. b) La negación a enseñar, a intercambiar palabras. c) La negación a enlazarse, a intercambiar hijas:

a) Contra la negación a mercar, a intercambiar productos, se establece la regla de la comunicación natural entre los hombres. Se ha dado muy poca publicidad al principio del *ius communicationis* formulado por Francisco Vitoria (1492-1546), relegado a un elemento más del Derecho internacional, y ahogado por el triunfo sin paliativos del *cogito* cartesiano. Políticos, profesionales y escolares, en general, suelen creer que la modernidad nace con Descartes (1596-1650), porque formuló un principio autónomo e independiente de toda teología, en fórmula que se ha convertido casi en refrán popular: «*Cogito ergo sum*». Pero Luis Rodríguez Aranda,⁴³ a quien quiero reivindicar una vez más, señala que el padre Vitoria había encontrado mucho antes que el cartesio un principio racional indestructible y estable frente a toda posible reducción: el *ius communicationis*, el principio de «sociedad y comunicación natural», que viene a significar: todos los hombres tenemos el derecho de hacer intercambios con los demás humanos, cualesquiera sean éstos y cualquiera sea el lugar en el que habiten.⁴⁴ Vitoria no parte de un ser humano ensimismado en su pensamiento, como el *cogito* de

⁴² S. Mithen, *Los neandertales cantaban rap...*, op. cit., pág. 334.

⁴³ L. Rodríguez Aranda, *El desarrollo de la razón en la cultura española*, Aguilar, Madrid, 1962, págs. 118 y ss.

⁴⁴ Francisco de Vitoria, *Sobre los indios. Sobre el derecho a la guerra*, Tecnos, Madrid, 1998, pág. 129.

Descartes, sino de múltiples seres humanos envueltos por otros seres humanos a los que ellos envuelven al mismo tiempo, y que, en consecuencia, necesita de los derechos de participación y comunicación para conquistar la dignidad humana (no les viene dada de antemano, como ocurre en la filosofía práctica kantiana). De manera que la modernidad quedó lastrada por este arranque del fundamento individualizado, y ha sido incapaz de establecer el paso «natural» del Yo al Nosotros, y cuando lo ha hecho ha sido con graves desviaciones totalitarias (Hegel, Marx), ontológicas (Husserl y sus *Meditaciones cartesianas*) o con el voluntarismo excesivo del vitalismo y del existencialismo (Nietzsche, Heidegger, Ortega). De haberse seguido este fundamento del *ius communicationis* en vez del *cogito*, quizá nos hubiéramos ahorrado algunas gruesas aberraciones.

b) Contra la negación a enseñar, a intercambiar palabras, la exigencia de la transmisión técnica y científica. Los esoterismos de toda índole y condición pretenden limitar el conocimiento de técnicas y saberes que consideran privados. Pero la filosofía enseñó a los humanos a participar del Logos: *Xunón esti pasi to phronein* / “El pensamiento es común a todos” (Heráclito, fr. 133 Diels). Si la filosofía posee algún valor humano fuera de toda discusión, es su compromiso para argumentar en la plaza pública,⁴⁵ su generosidad de razonar con cualquier otro (incluso con el Extranjero)⁴⁶ sin ocultar el saber; al contrario, mostrándolo incluso aunque no lo entiendan los ciudadanos, a los que, en todo caso, se ofrecen los instrumentos adecuados para su hermenéutica; por eso la filosofía exige aprendizaje, ilustración. La primera salida de los saberes a la plaza pública, que sepamos, la hacen los sabios, los sofistas y los filósofos de la Grecia Antigua, siendo su símbolo Sócrates (aprox. 470-399 *ane*), que pregunta a unos, es interpelado por otros, y concentra en el diálogo todos los saberes de su tiempo: militares, políticos, sociales, geométricos, cosmológicos...; y pedirá, en consecuencia, que el sabio, el que transmite los saberes a la ciudad, sea mantenido por toda la ciudad:

Así, pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el

⁴⁵ Platón, *Protágoras*, 347c-348a.

⁴⁶ El protagonista del diálogo platónico *El Sofista* es el Extranjero.

Pritaneo con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues este os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así, pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: manutención en el Pritaneo.⁴⁷

Este legado del saber público lo recogerá el Museo de Alejandría, dotado con profesores que recibían su sueldo del erario público; el cristianismo (Hegel dirá que el cristianismo exige ilustración); las universidades medievales; y la imprenta lo universalizará por medio de libros, revistas, periódicos... Este principio queda bien resaltado por enfermedades neurológicas, como el autismo, cuyos pacientes se ven incapacitados para poder correlacionar los hechos y entender las conductas extrañas de los demás.⁴⁸ Y también estaría funcionando implícitamente en el proverbio chino: «Mejor que regalar un pez, enseña a pescar».

c) Contra la negación a enlazarse, a intercambiar hijas, la prohibición del incesto. El antropólogo Claude Lévi-Strauss (n. 1908) popularizó la tesis del paso de la Naturaleza a la Cultura por mediación del *tabú del incesto*, que no es una ley natural, sino social, del rango del pacto.⁴⁹ El tabú del incesto nace como una imposición, un imperativo que supervisa el pacto primigenio de aquellos homínidos que por su mediación alcanzarán un estado de vida diferente: el de los seres humanos. Las familias se verían obligadas a intercambiar mujeres, alimentos y palabras;⁵⁰ no se podrán guardar para sí ni las hijas ni el producto del trabajo ni los conocimientos, sino que han de ser

⁴⁷ Platón, *Apología de Sócrates*, 36d-e.

⁴⁸ El autista tendría un cerebro de tipo cartesiano. Es especialmente significativo el caso de Temple Grandin, una mujer bióloga autista que necesitó acumular en su memoria una especie de biblioteca en la que estaban catalogados los comportamientos, las experiencias y las situaciones de las gentes «normales». El mundo social y cultural es suplantado por una memoria que sorprende en los llamados «sabios autistas». El neurobiólogo Vilanayur Ramachandran ha corroborado indirectamente estos resultados: cuando un individuo normal mueve su mano al observar que otro la mueve, se le bloquean las ondas *mu* del electroencefalograma; pero en los autistas el bloqueo sólo ocurre cuando mueven voluntariamente la mano, no cuando la mueve otra persona. Cf. O. Sacks, *Un antropólogo en Marte*, Anagrama, Barcelona, 1999, págs. 311-360.

⁴⁹ «Como la exogamia, la prohibición del incesto es una regla de reciprocidad ya que únicamente renuncio a mi hija o a mi hermana con la condición de que mi vecino también renuncie a las suyas» «La exogamia es el único medio que permite mantener el grupo como grupo, evitar el fraccionamiento y el aprisionamiento indefinido que acarrearía la práctica de los matrimonios consanguíneos... estos matrimonios no tardarían en hacer «estallar» el grupo social en una multitud de familias, que formarían otros tantos sistemas cerrados, mónadas sin puertas ni ventanas, y cuya proliferación y antagonismo no podría evitar ninguna armonía preestablecida.» Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Barcelona, 1998, págs. 102 y 556.

⁵⁰ «El intercambio, fenómeno total, es en primer lugar un intercambio integral que incluye el alimento, objetos fabricados, y esa categoría de los bienes más preciosos: las mujeres.» *Ib.*, pág. 101.

compartidos por todos los grupos que conforman la nueva comunidad: “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne”, se lee en el *Génesis*, 2, 24.

4. Filosofías pertinentes: La filosofía límite de Rousseau

Mas, paradójicamente, a consecuencia de ese tridimensional pacto a favor del intercambio, la civilización ha roto tan absolutamente con la naturaleza, que lo invita o bien a añorar una Edad de Oro desaparecida, pero deseada, o a denunciar la civilización como causa de la corrupción y de la decadencia. Añoranza y denuncia que vienen realizándose desde el amanecer de la filosofía. No hay que esperar a Rousseau para volver la mirada hacia el «hombre natural». Hesíodo cantaba las excelencias de la Edad de Oro:

En los primeros tiempos, los Inmortales que habitan las mansiones olímpicas, crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquéllos en época de Cronos, cuando reinaba e el cielo. Vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatigas ni miseria; no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos se recreaban con fiestas, ajenos a cualquier clase de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían todo tipo de alegrías; el campo fértil producía espontáneamente hermosos frutos en abundancia. Ellos, contentos y tranquilos, alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados.⁵¹

Los cínicos despreciaban, con brutal franqueza, las convenciones sociales y políticas de su tiempo. Antístenes hizo la apología del estado natural y criticó la civilización, simbolizada en Prometeo que con el fuego y las técnicas introdujo en el mundo de los hombres la lujuria y la corrupción.⁵² Diógenes de Sínope, el extravagante solitario que desde su tonel se enfrentaba a la arrogancia de la cultura urbana.⁵³ Epicuro pone el broche de oro con su consejo a Pitocles: “Huye, hombre afortunado, a velas desplegadas de toda forma de cultura”.⁵⁴ Esta Idea (contra-Idea, más bien) se tematiza en el ascetismo cristiano y los anacoretas que viven fuera de la ciudad; la encontramos

⁵¹ Hesíodo, *Trabajos y días*, 106-201, edición de Aurelio Pérez Jiménez, Bruguera, Barcelona, 1981.

⁵² J. Brun, *Los socráticos* en B. Parain, *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, Siglo XXI, Madrid, 1977, pág. 258 y ss.

⁵³ ¿Qué más sublime manera de volver a la naturaleza que responder con una masturbación pública para contestar a la doctrina de Platón sobre el Eros? Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, libro VI, Austral, Madrid, 1951.

en la reivindicación de la vida simple de nuestro Antonio de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*; se hace ensayo en los escritos de Montaigne impresionado por las lecturas sobre los habitantes de las lejanas tierras; y se idealizan las miradas hacia el Oriente, las *Cartas persas* de Montesquieu y las Crónicas de Indias hacia las Américas. Y tantos otros.⁵⁵

Así que nada más falso que la pretensión de hacer de Rousseau una voz aislada en la placidez de la Ilustración. Muchos de los trabajos presentados al concurso de Dijon eran «primitivistas»⁵⁶. Esta Idea se encuentra en los discípulos de Malebranche y en los filósofos y teólogos de Port-Royal. Y es un lector de estos últimos, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), quien hará cristalizar esta «mirada hacia el hombre no europeo» a la que dota de una consistencia inigualable hasta entonces y que tendrá un impacto como pocos. Todo comienza, según su testimonio,⁵⁷ cuando va a visitar a su amigo Diderot, encarcelado en Vincennes, y casualmente lee en el *Mercurio de Francia* una pregunta que hace la Academia de Dijon para su concurso anual: «*Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres*». Rousseau cree encontrar por el camino todos los símbolos que le anulan como hombre: París con sus calles y su violencia, las desigualdades entre los hombres, el trabajo alienado, el género humano envilecido y desolado; y entonces, súbitamente, comprende tanta infamia: Es la civilización, con el desarrollo de las ciencias y de las artes, la responsable de la corrupción y la depravación de las costumbres. Rousseau explota esta idea y a partir de él se escribirán y vivirán millones de «vueltas a la naturaleza», que se cierran, por ahora, con el movimiento *hippie* y sus secuelas. Pero hay que tener bien presente que aquellos hombres extraños no significan más que el contexto. Rousseau está pensando en el hombre europeo, en el ginebrino, en el alpino: en definitiva, en sí mismo.

⁵⁴ Epicuro, "Fragmentos y testimonios escogidos" en *Ética*, texto bilingüe de C. García Gual y E. Acosta, Barral, Barcelona, 1974, pág. 145.

⁵⁵ La literatura sobre viajes es impactante. Hemos realizado algunas catas en F. M. Pérez Herranz. y José Miguel Santacreu, *Las rutas de la humanidad. Fenomenología de las migraciones*, La Xara, Simat de la Vallidigna, 2006.

⁵⁶ Véase Juan Velarde Fuertes, *El libertino y el nacimiento del capitalismo*, Tecnos, Madrid, 1981, pág. 44, que cita al profesor Antonio Gimeno Cuspinera, gran conocedor de Rousseau como fuente.

⁵⁷ J.-J. Rousseau, *Confesiones*, libro VIII; *Segunda carta a Malesherbes* del 12 de enero de 1762.

Rousseau es ya postcartesiano. Ahora bien; el cartesianismo ha colocado a la teoría de la representación y de la reflexión no sólo en lo que concierne a la física, sino también a la teoría política, de manera tal que bloquea el aristotelismo en todas sus dimensiones. Por eso, decimos, el reto de la filosofía moderna y contemporánea — desde Pascal o Leibniz, hasta Husserl o Heidegger— es el de pasar del Yo al Nosotros. Y si Pascal inició el enfrentamiento con el cartesio (“Descartes, incierto e inútil”, *Pensamientos*, 78), Rousseau lo prolongó con todas las consecuencias. Pero no nos confundamos. Rousseau no es un filósofo simple ni sentimental sino un filósofo de garra y genio. Un verdadero filósofo que no habla desde el poder, ni siquiera desde la oposición, sino desde el desarraigo, siquiera sea subjetivo.⁵⁸ No es un Polibio cabalgando junto a un Escipión, sino más bien un seductor que busca la protección de mujeres con personalidad, como Madame de Warens y se enfrenta con el problema radical del cristianismo agustino: el Mal. (¿Y acaso hay otro, desde la desintegración del imperio romano?). Un Mal que no puede ser superado sólo por un simple empeño intelectual, añadiendo algunas notas de más razón, educación e ilustración, tan profundo es nuestro corazón.⁵⁹ A Rousseau no se le despacha con el eslogan del defensor de la «vuelta a la naturaleza», porque es el filósofo que procede de una tradición muy viva y sólida de la cultura occidental, de una tradición judeo-cristiana que predica el ascetismo, la frugalidad, el fervor comunitario y denuncia la vida frívola y cortesana, corrupta y decadente. Es el filósofo de una especial dialéctica o aventura del hombre aislado y, sin solución de continuidad, dependiente totalmente de la vida ciudadana. Confundir a Rousseau con el defensor del «hombre natural y bueno» es acedía intelectual, pura comodidad. Rousseau represente el **límite** mismo de la filosofía; se instala en las lindes en las que se cruzan mitos y filosofemas; y nos enseña las vertientes por donde la filosofía tiende al abismo:

— La subrogación de la racionalidad al sentimiento, a las pasiones; Rousseau lleva más lejos que nadie el subjetivismo, la interiorización o voz interior de la

⁵⁸ El desarraigo de Rousseau no posee el mismo dramatismo que el de Spinoza, un desarraigo producido desde el exterior, desde la sinagoga y es, por tanto, objetivo; pero el desarraigo de Rousseau es en gran medida filosófico; apuesta por vivir filosóficamente y se siente incomprendido y rechazado: “Nadie en el mundo me conoce, excepto yo mismo” escribe en la *Carta a Malesherbes* del 4 de enero de 1762.

⁵⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, págs. 375 y ss.

naturaleza... donde reposa precisamente la bondad (un paso decisivo hacia la autonomía del sujeto moral kantiano).

— El saber intuitivo y la ley del corazón; el bien se descubre mediante la introspección, mediante la consulta de nuestros sentimientos e inclinaciones...

— La dramática soledad del filósofo o el filósofo-*alma bella* (frente al filósofo de escuela o de corte).

— El saber de la totalidad desenraizada, que rechaza la razón identificada con el saber analítico, la argumentación deductiva —cadena de razonamientos— y la razón instrumental.

— La significación del lenguaje gestual y musical, que satisface totalmente las necesidades de las sociedades naturales.

— El método estructural, meditativo y combinatorio del ensayo, ajeno al historicismo especulativo.

— El envolvimiento de la filosofía por la religión (teísmo).

— El hiperrealismo epistemológico que denuncia la contaminación de la naturaleza por las propias teorías científicas que transforman las pulsiones vitales en suplementos artificiales...

Porque Rousseau, en definitiva, cuestiona la novedosa Idea que está hilando la cultura europea y que podríamos llamar, *a posteriori*, la **Tecnociencia**, que en su inicio Rousseau formuló así: “El progreso de las artes y de las ciencias es inconmensurable con el progreso moral”, y que nosotros podríamos formular desde su final: “El progreso de las artes y de las ciencias es inconmensurable con la Inteligibilidad del mundo”.⁶⁰

Nada de extraño tiene que el final del periodo que marca la Idea de Tecnociencia y que identificamos con el capitalismo globalizador, los ciudadanos europeos se encuentren con Rousseau, esos europeos que apetecen volver o huir a la

⁶⁰ Tal es el sentido que creí encontrar en René Thom tal como lo expuse en mi tesis, *op. cit.*, primera parte. Aunque mi estrategia era, justamente, la contraria de la rousseauiana. No se trataba de denunciar la alienación a causa de la ciencia (según la extensión), sino de entender la ciencia (según la intensidad) como liberación. Digámoslo muy rápidamente: Si deconstruimos la deconstrucción de la filosofía platónica, se deconstruye el dualismo sensible / inteligible, lo que nos pone directamente ante una cuestión muy diferente: el estatuto ontológico de las matemáticas. Véase F. M. Pérez Herranz, “La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas”, *Eikasía*, nº 12 (extraordinario - Platón), 2007, págs. 203-236.

naturaleza, que quizá no sea más que deseo de desprenderse de horarios, de transportes, de jefes, de oficinas...; de la necesidad de abandonar por unas horas la ciudad y rodearse de árboles o de montañas, mirar los ríos o el mar, y aun de jugar con algún animal encantado de servir de mascota por unas horas; de sentir alguna forma de bondad natural y revivirla en los intersticios de la vida urbana. Por unos minutos el europeo resucita en sí mismo el mito del «buen salvaje». Si Rousseau tenía a Buffon⁶¹ como fuente, el hombre de hoy tiene un sinfín de documentales sobre la naturaleza en decenas de cadenas de televisión. Si Rousseau fue el filósofo social del biólogo Buffon, miles de maestros y padres son hoy los filósofos (¿sofistas?) de K. Lorenz, N. Tinbergen, I. Eibl-Eibesfeld o E. O. Wilson. El mito del «buen salvaje» se ha consolidado poco a poco desde el contacto con pueblos ignorados, imaginados y exóticos y con la lectura de los libros de viajes que los narraban hasta los espectaculares reportajes de la *National Geography*. Pero en Rousseau no implicaba, desde luego, la «vuelta a la naturaleza», como la huida a los pueblos los fines de semana no implica el abandono de la ciudad. Se han repetido hasta la saciedad sus palabras sobre “ese 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 presente”.⁶² Dicho con palabras de Ernest Becquer:

Es evidente que Rousseau no sostuvo la idea de lo primitivo, o de un contrato social, como un «hecho real». Usó esas ideas exactamente como Platón había utilizado su *República* (...) como medio para formular una crítica moral (...) Como Rousseau declaró con el término *l'homme de la nature*, no intentaba convertir al hombre en un salvaje relegado a los bosques, sino en un hombre verdaderamente adecuado para una sociedad libre igualitaria, lo que hoy día llamaríamos un

⁶¹ “La acentuación de lo natural (en oposición a lo rebuscado y lo artificial) predicado por vez primera por Buffon, halló en Rousseau a su filósofo. La actitud de Rousseau negando la cultura, la civilización, lo externo, el seco racionalismo, tiene sus gérmenes en los escritos de Buffon; la oposición de Buffon a Linneo procede de impulsos semejantes a los que alimentan la lucha más profunda y más general de Rousseau contra la cultura de su tiempo”. Cf. en E. M. Radl. *Historia de las teorías biológicas*, vol. 1, Alianza, Madrid, 1988, pág. 277.

⁶² J-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en *Escritos de combate*, traducción de Salustiano Masó, Alfaguara, Madrid, 1979, pág. 142. Un poco más adelante es más explícito, si cabe: “Las investigaciones que pueda uno acometer a este respecto no hay que tomarlas por verdades históricas, sino únicamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más a propósito para dilucidar la naturaleza de las cosas que para revelar su verdadero origen, y semejantes a los que todos los días despliegan nuestros físicos acerca de la formación del mundo” (*Ib.*, pág. 151). Kant ya lo había tenido en cuenta: “Rousseau no quería, en el fondo, que el hombre *volviese* de nuevo al estado de naturaleza, sino que *mirase* a él desde el punto en que ahora se encuentra”, cf. *Antropología*, op. cit., Segunda parte, II, C, págs. 284-285.

hombre «autónomo»: responsable, vigoroso, fuente de valores espontáneos y no de valores sociales automáticos.⁶³

Lo poderoso del discurso de Rousseau se encuentra en mostrar que la civilización es una contingencia, y, sin embargo, sus gérmenes se encuentran en la positividad misma del punto de salida: la «perfectibilidad» del ser humano. Su hipótesis antropológico-moral del «hombre natural» es un modelo que actúa como criterio para juzgar nuestras costumbres, y no un acontecimiento histórico.

APORÍA

El método de Rousseau no contrapone la vida en el paraíso terrenal y el mundo del trabajo como castigo divino por el pecado (“Ganarás el pan con el sudor de tu frente”). Rousseau conceptualiza la aporía, como cualquier otro método filosófico. Y la aporía que detecta Rousseau no es una aporía cualquiera, sino la que ha originado la filosofía misma. El arranque filosófico de Rousseau desde la pluralidad constitutiva de la *Lebenswelt* rousseauiana, se enfrenta a lo que hemos llamado en otras ocasiones el «problema o triángulo de Gorgias». Rousseau pretende ¡nada más y nada menos! que las conciencias se hagan **transparentes**. Como Starobinski ha puesto de manifiesto, Rousseau se inicia a la filosofía en la experiencia de la injusticia infantil, en la pérdida de un paraíso en el que todas las conciencias se presentan **transparentes** las unas a las otras.⁶⁴ La aporía viene marcada por su conciencia (calvinista) y las conciencias-máscaras con las que se encuentra y contra las que choca. Pero en cualquier estado de civilización coordinado por ciencias y filosofía, estamos enredados en el «triángulo de Gorgias». Y si no se lo encara, no hay otra manera de solventar la aporía que saliéndose de la civilización ya sea por el inicio reconquistando el origen, ya sea por el final abandonando la civilización. Filosofar significa encarar el problema a que da lugar la inconmensurabilidad entre aquellos tres ámbitos que Gorgias señala por vía negativa: el Ser (nada existe); el Conocer (aunque exista no se puede pensar); el Hablar (aunque se

⁶³ E. Becquer, *La estructura del mal*, F.C.E., México, 1980, pág. 60.

⁶⁴ “Acaba de descubrir que la íntima certeza de la inocencia es impotente contra las aparentes pruebas de la falta, acaba de descubrir que las conciencias están separadas y que es imposible comunicar la evidencia inmediata que experimentamos en nosotros mismos. A partir de entonces el paraíso se ha perdido: pues el paraíso era la trascendencia recíproca de las conciencias, la comunicación total y confiada...”. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983, pág. 17.

pueda pensar no se puede comunicar). Gorgias mostró que las cosas, los pensamientos y el habla no poseen la misma medida (Fig 4).

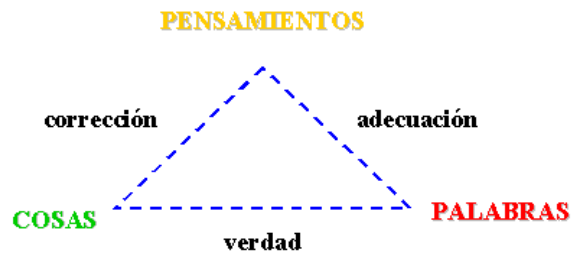


Figura 4. El «triángulo de Gorgias»

Rousseau toma el camino de devolvernos al origen, al momento en el que aún no se ha hecho evidente la falta de una medida en común entre lo que las cosas *son*, cómo podemos *pensarlas* y cómo podemos *comunicarlas* a los demás. La imposibilidad de la transparencia —de alisar los pliegues del barroco—⁶⁵ es justo lo que recubre la civilización. Rousseau pretende disolver el «triángulo de Gorgias» y permitir la transparencia de la comunicación, incluso entre los hombres y los dioses:⁶⁶

Cuando los hombres, inocentes y virtuosos, gustaban de tener a los dioses por testigos de sus actos, dioses y hombres moraban en las mismas cabañas...⁶⁷

En el espléndido libro de Roger Bartra, *El salvaje artificial*, se expresa esta misma idea a la que llega por una vía diferente:

Pero más grande es el temor de descubrir la existencia de fracturas esenciales, de diferencias irreductibles; de hallar señales de que la humanidad es una comunidad artificial compuesta de segmentos incapaces de comunicarse entre sí sus experiencias primordiales sino a través de mediaciones inseguras, de puentes contruidos con signos y códigos que es necesario interpretar y traducir.⁶⁸

⁶⁵ Los jesuitas hispanos habían tratado de comprender esos pliegues, esas máscaras de los humanos, un estudio que culmina genialmente Baltasar Gracián en *El Criticón*. Lo he tratado en F. M. Pérez Herranz, “La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián”, *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo, 2002, págs. 44-102. Asimismo, F. Rodríguez de la Flor, *Pasiones frías, Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Marcial Pons, Madrid, 2005.

⁶⁶ “La naturaleza humana, en el fondo, no era mejor, pero los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de conocerse recíprocamente”. J. Satarobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, op. cit., pág. 21.

⁶⁷ J-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes en Escritos de combate*, op. cit., pág. 23.

⁶⁸ R. Bartra, *El salvaje artificial*, Destino, Barcelona, 1997, pág. 296.

Y el argumento vale también para la lengua. La voz interior del hombre salvaje se filtra cada vez más a través de la textura —textos, pero también instituciones, costumbres, etc.— de la civilización:

Fácil es comprender que unas relaciones como éstas no exigían un lenguaje mucho más refinado que el de las cornejas o los monos, que se agrupan de un modo más o menos semejante. Gritos inarticulados, muchos gestos y algunos ruidos imitativos debieron de componer durante mucho tiempo la lengua universal, y cuando a ésta se le agregaron en cada región algunos sonos articulados y convencionales, cuya institución, como ya he dicho, no es nada fácil de explicar, se tuvieron lenguas particulares, si bien toscas e imperfectas, más o menos como las que todavía tienen hoy diversas naciones salvajes.⁶⁹

Rousseau necesita tener nociones precisas, criterios adecuados para juzgar el estado presente. El vicario saboyano sabe —como sabía Gorgias— que los hombres no se comunican sino por medio de máscaras y de engaños, pasando de ser dueños de sí mismos a esclavos de las pasiones. Los hombres viven sólo para las apariencias. Rousseau, educado en el calvinismo estricto, no era optimista respecto de la vida humana; pero en vez de poner el acento en la maldad de los hombres que conduce al Leviatán (Hobbes), —y hay que reconocer su genio— lo puso en la bondad de los hombres, una bondad que era desbordada por la desigualdad que funda un orden contrapuesto a la sociedad civil. Esa transferencia le condujo hacia el concepto de *voluntad general*, contrapeso para combatir la *desigualdad*. La aporía de Rousseau le obliga a establecer una dialéctica y contemplar al hombre en dependencia de otros hombres, y en cumplimentar necesidades que únicamente pueden satisfacerse con la ayuda de otro. Una situación que atormenta a ese hombre primitivo, le hace agresivo y le impele a buscar fuera de sí. Ésta es, pues, a nuestro parecer, la clave para comprender a Rousseau: El «retorno» a la edad de la transparencia en nosotros y en nuestras vidas. Mas, dicho en los términos de la aporía: ¿Es posible vivir en un mundo humano en el que no se plantee el «triángulo de Gorgias»? Ésta es la fortísima **deconstrucción**⁷⁰ que intenta Rousseau.

MODELO

⁶⁹ J.-J. Rousseau, *De la desigualdad entre los hombres*, en *Escritos de combate*, op. cit., pág. 183.

⁷⁰ Utilizando un término que, conceptualmente, procede en buena medida de propio Rousseau. Cf. J. Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1978.

Si basta con ser sincero, con ser uno mismo, entonces el «hombre en estado de naturaleza» coincide con la «esencia de ser hombre». El modelo de ese estado de naturaleza no será sino la subjetividad más íntima del yo, y entonces la filosofía se transforma en un mostrarse a sí mismo.⁷¹ (Ésta es la figura que Hegel denominó *alma bella*). Y por eso Rousseau tiene que defenderse de sus críticos desde su conciencia y sentimiento; y se justifica escribiendo cartas y argumentando *ad hominem*;⁷² o escribiendo su autobiografía (*Confesiones*); o mostrándose en puro monólogo (*Ensoñaciones de un paseante solitario*). La nueva transparencia resultará ahora una relación interior del yo consigo mismo. Tras las falsas verdades se encuentra el verdadero yo. Rousseau parece decir a los demás que hagan el mismo esfuerzo que él hace para alcanzar la transparencia de las conciencias, y así vuelve a resurgir el perfil calvinista del ginebrino. El yo conserva la memoria de su origen y hacia él ha de tender:

Entreguémonos por completo a la dulzura de conversar con mi alma, puesto que es lo único que los hombres no me pueden arrebatarse.⁷³

DECONSTRUCCIÓN

Rousseau buscará una razón que clarifique el porqué de la opacidad de la civilización. Una opacidad a la que se llega a partir de la transparencia. Mas si el hombre evoluciona es porque tiene alguna capacidad que se lo permite: Su capacidad de escoger, la conciencia de su libertad. Así que detrás de ginebrino se encuentra el africano San Agustín y los discípulos del francés Malebranche, a los que ha leído Rousseau: el mal es causado por el sentimiento de libertad humana... que puede seguir las leyes del orden o que puede no seguirlas. Porque el hombre posee la capacidad de perfeccionarse, dotado como está de una larga infancia. Es esta capacidad un arma de doble filo, pues si puede mejorar, también puede empeorar.⁷⁴ En todo caso, el hombre primitivo que goza de su vida simple y limitada y de “los sentimientos más dulces que el hombre conoce, el amor conyugal y paternal” deja paso a un ser social en el que el

⁷¹ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...* op. cit., pág. 337

⁷² J-J. Rousseau, “Carta a Voltaire”, “Cartas a Malesherbes”, “Carta a Charles de Beaumont”, “Carta al marqués de Mirabeau”, en *Escritos polémicos*, edición de J. Rubio Carracedo, Tecnos, Madrid, 1994.

⁷³ J-J. Rousseau, *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, Alianza, Madrid, 1979, primer paseo.

⁷⁴ Se hace irresistible citar a Pascal: “Todo infortunio proviene de la incapacidad humana de permanecer sentado en su habitación”.

lenguaje, que no se sabe bien si es efecto o causa de la socialización, ocupa un lugar central. Y así se entra poco a poco en un mundo social de despropósitos, corrupciones y perversiones: orgullo y vanidad, envidia de los bienes del otro, etc. Pero la cosa se tuerce definitivamente con la aparición de la metalurgia y la agricultura, la división del trabajo y la implantación de la propiedad: lo mío y lo tuyo...⁷⁵ Entran en escena la codicia, la ambición y la debilidad humanas. Para hacer desaparecer este estado de inseguridad, los hombres llegan a establecer un pacto, una asociación regida por la ley, y forman la sociedad política que es, paradójicamente, consecuencia de un fraude, de un engaño perpetrado por los ricos a expensas de los pobres, pero de consentimiento universal. Lo que desvía a los hombres de su estado de naturaleza es la Cultura —usos, costumbres, realizaciones materiales... filosofía, literatura, arte... derecho, creencias populares, religión... que transforman el amor o contento de sí en amor propio y la piedad en guerra— y la Civilización —poder político que organiza todas esas formas culturales y que introduce la desigualdad: la división del trabajo es explotación, la distribución de propiedades, abuso de autoridad, el estado político y civil, enmascaramiento del conflicto, de la lucha entre el señor y el siervo...—

LA IDEA DE «TECNOCENCIA»

El progreso de las ciencias y de las artes no significa el progreso moral, sino la transformación en ese animal feroz que Rousseau describe acogiéndose a la estatua de Glauco platónica.⁷⁶

Semejante a la estatua de Glauco, que el tiempo, el mar y las tempestades habían desfigurado de tal suerte que parecía más una fiera que un dios, el alma humana, 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,

⁷⁵ “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” (...) Fueron la metalurgia y la agricultura las dos artes cuya invención acarreó revolución tan grande (...). “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, *Escritos de combate*, op. cit., págs. 180 y 187.

⁷⁶ Platón, *La República*, X, 611d.

sólo encontramos ya el disforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento que delira.⁷⁷

Con *El Discurso sobre las ciencias y las artes por un ciudadano de Ginebra* (1750) —que responde a la pregunta de la Academia: *Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres*— Rousseau inicia su particular deconstrucción de la civilización occidental. Se abre mostrando una contradicción: Por una parte, es un magnífico espectáculo contemplar al hombre salir de la nada, “disipar, merced a las luces de la razón, las tinieblas en que las tenía envuelto la naturaleza” y, ayudado de sus solas fuerzas, verlo elevarse por encima de sí; como hizo la propia Francia que, a partir de los despojos del desmembramiento de Constantinopla, se enriqueció con las Artes, las Letras y las Ciencias. Pero, por otra, en la misma Francia, a medida que las ciencias se han perfeccionado, triunfan la depravación y la corrupción de las almas. Una contradicción que no hay que suponer propia de una época o de un reino, sino característica general de la humanidad: “Los males causados por nuestra vana curiosidad son tan viejos como el mundo”. Rousseau advierte que siempre se han observado las mismas correlaciones entre corrupción moral y progreso de las ciencias: Egipto, Grecia, Roma o China acogen por igual las ciencias y de las artes que la corrupción.

Mas, cuando los pueblos no han pretendido seguir las pautas de las Artes y de las Ciencias, entonces, el hombre ha vivido en su plenitud: Los primitivos persas que enseñaban la virtud, como los europeos, ciencia. Los escitas, los bárbaros, la Roma pobre e ignorante, los pueblos americanos..., pueblos que

No por estupidez, ni mucho menos, prefirieron ellos otros ejercicios a los del ingenio. No ignoraban que en otros países unos hombres ociosos se pasaban la vida disputando sobre el bien soberano, sobre el vicio y la virtud, y que, razonadores orgullosos, prodigándose entre sí los mayores elogios, confundían a los demás pueblos bajo el despectivo nombre de bárbaros; pero consideraron sus costumbres y aprendieron a desdeñar su doctrina.⁷⁸

Este repaso histórico se cierra con la contraposición entre Esparta y Atenas, bien cara a la concepción ilustrada de la historia. De Atenas —de la cual “salen esas obras sorprendentes que servirán de modelo en todas las edades corrompidas”—

⁷⁷ J-J. Rousseau, *De la desigualdad entre los hombres*, en *Escritos de combate*, op. cit., pág. 141.

Rousseau sólo salvará a Sócrates, con quien se identifica en el famoso texto de la *Apología* «Elogio de la ignorancia». Los sabios, los filósofos, los oradores han eclipsado a las gentes de bien. Los romanos, que se habían contentado con practicar la virtud, la perdieron al estudiarla, según el dicho de Séneca: *Postquam docti prodierunt boni desunt* (*Epístola a Lucilio*, 95). Rousseau-Fabricio (Cónsul romano c282 *ane*), ejemplo de ciudadano virtuoso, exhorta a los romanos a destruir anfiteatros, mármoles, cuadros...; conmina a los grandes hombres convertidos en esclavos de los hombres frívolos a quienes vencieron: ¿Cómo habéis dado vuestra sangre para enriquecer a pintores, arquitectos e histriones? El lujo, la disolución y la esclavitud han sido los castigos de los orgullosos esfuerzos para salir de la ignorancia. La naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia, y los hombres serían peores si hubieran tenido la desgracia de ser sabios.

Continúa el *Discurso* con la consideración de las artes y de las ciencias en sí mismas y se rememora al inventor de las ciencias, Prometeo, un dios enemigo del sosiego de los hombres. Las ciencias nacen de nuestros vicios: La astronomía, de la *superstición*; la elocuencia, de la *ambición*; la geometría, de la *avaricia*; la física, de la *curiosidad vana*; la moral, del *orgullo* humano... Y se pregunta Rousseau:

Respondedme, pues, filósofos ilustres; vosotros por quienes sabemos las causas de que los cuerpos se atraigan en el vacío; (...) ¿Aun cuando no nos hubierais enseñado nunca ninguna de estas cosas, ¿seríamos por ello menos numerosos?, ¿estaríamos peor gobernados?, seríamos menos temibles, menos prósperos o más perversos?⁷⁹

Y si las ciencias son vanas en cuanto al objeto, más peligrosas son por el efecto que producen. Hijas del ocio, lo nutren, pues cuanto más se sabe, más se *cre*e saber. La civilización va corrompiendo al hombre: La *libertad* es sustituida por la *esclavitud*; la *individualidad* desaparece en la *uniformidad* social; las *ciencias* y las *artes* son los auténticos *poderes*; la *naturaleza del hombre* permanece desconocida... Y concluye Rousseau proponiendo el enunciado de la verdadera filosofía:

¡Oh virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿tantos esfuerzos y tanto aparato son precisos para conocerte? ¿No están grabados tus principios en todos los corazones y no basta para

⁷⁸ J-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes* en *Escritos de combate*, op. cit., pág. 15.

⁷⁹ Ib., pág. 20.

aprender tus leyes, con entrar uno en sí mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones? Ahí está la verdadera filosofía.⁸⁰

Así que de las dos lecturas que admitía el cartesianismo —la materialista y la idealista— Rousseau se decidirá por la idealista, como d'Holbach, Helvetius, Mandeville o Sade se decidieron por la materialista. Ante ese Universo newtoniano — que no era ya el cosmos aristotélico, finito y controlado, sino otro infinito y desbordante, el que aterrizzaba a Pascal, muchos filósofos temblaron y auspiciaron un centro epistemológico humano. La crítica de estos ilustrados se dirigía cada vez con mayor fuerza contra la ciencia newtoniana que nada había hecho por la moral. Rousseau consideraba que el orgullo y la autosuficiencia de los científicos son vanos si la ciencia no está al servicio de la virtud, si la ciencia se divorcia de la vida.

La crítica de Rousseau encara de manera novedosa el problema del Mal. No son ni el individuo ni Dios los responsables del mal que hay en el mundo, sino la **sociedad** que, en ningún caso altera la esencia del hombre sino sólo sus relaciones (el veneno del **sociologismo** entró con Rousseau en ¿la Civilización?). El mal sociológico no es ontológico como sí lo es la bondad primigenia del hombre. Podríamos decir que en el tandem cerebro-manos en donde se encuentra el mal y no en el corazón de los hombres. Por eso también habrá pueblos más malos que otros, pueblos cuyos vicios se hayan radicalizado, porque sean más ajenos a la naturaleza. Sociedades en las que aún no han desaparecido todas las virtudes: la república de Ginebra, de Polonia o de Córcega para las que el mismo Rousseau redacta sus constituciones, intentos de aplicación práctica de los principios del *Contrato Social*.

EL MITO ROUSSEAUNIANO DEL «HOMBRE NATURAL»

Kant llamó a Rousseau el «Newton del mundo moral». ¿Por qué tan grandioso título? Si la ciencia newtoniana se apoyaba en una ley firme, quienquiera que fuese el Newton moral habría de haber encontrado otra ley de la misma firmeza, pero dentro de la naturaleza humana, sobre la que fundamentar una nueva moral. Tendría que ser una ley peculiar del hombre que mostrara lo que el hombre realmente es, y no sólo lo que

⁸⁰ Ib., pág. 32.

debería ser. Habría de mostrar, por lo tanto, una imagen constante del hombre. Y Rousseau lo encontró en el «hombre natural».⁸¹ Se ha discutido si ese concepto procedía del modelo que leyó en los libros de viajes, en sí mismo o, como defiende brillantemente Roger Bartra, en el mito europeo del *homo sylvestris*.⁸² ¿No habría que ver aquí el uso de un mito para poder fijar analíticamente el concepto de *naturaleza humana*? Podríamos ver aquí un mito en el sentido platónico del *diorismós*, un mito que nada tiene que ver con «la vuelta al hombre primitivo», sino más bien con una Idea regulativa para construir una ciencia del hombre que tenga como tarea básica cambiar la sociedad para que fuera producto de su libertad —y no de la necesidad ciega—. Rousseau inició un programa analítico para **desenmascarar la cultura**, para quitar las máscaras que se ponen los hombres en cuanto viven en común,⁸³ para analizar y remediar los males que aquejan a la sociedad, una ciencia basada en la posibilidad de ser libre, una *antropodicea*.

Para Rousseau, contra Aristóteles, no hay una inclinación del hombre a la sociedad civil.⁸⁴ El mito del Buen Salvaje, entendido a la manera de un *diorismós*, nos permite fijar bien el problema: ¿Por qué nuestras sociedades son corruptas? Pero si se hipostasía el mito, aparece como referencia idealista, que toma las mismas propiedades que el Topos Uranos platónico en su versión más metafísica. Al pasar de una Idea crítica a una Idea positiva,⁸⁵ Rousseau se tiene que comprometer con la Idea de **Educación**.⁸⁶ ¿En qué se convertiría ese Buen Salvaje, si en vez de seguir la vía errónea de la civilización siguiera la vía de un desarrollo armonioso con su naturaleza, si sigue sus propias facultades innatas y el impulso de la naturaleza? Es éste el punto controvertido y polémico que exige la aceptación de que la naturaleza humana permanece un núcleo esencialmente humano y luego unas variaciones accidentales que se pueden corregir, como si la técnica, la ciencia o la tecnología no fueran constituyentes del hombre. Rousseau considera su *Emilio, o De la educación* no como

⁸¹ Cf., por ejemplo, Becquer, *op. cit.*, pág. 59.

⁸² R. Bartra, *El salvaje artificial*, *op. cit.*, pág. 284.

⁸³ Montesquieu dice algo parecido: “Cuanto mayor es el número de hombres que se reúnen, más vanidosos son y sienten necesidad de distinguirse con pequeñeces”. *Espíritu de las Leyes*, VII; 1.

⁸⁴ “Del concurso y la combinación que nuestro entendimiento es capaz de hacer de estos dos principios [amor de sí y piedad], sin que sea necesario introducir el de la sociabilidad... J-J. Rousseau, *Discurso sobre la desigualdad*, en *Escritos de combate*, *op. cit.*, pág. 145.

⁸⁵ R. Grimsley, *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1977, pág. 58.

un manual de educación, sino como un tratado filosófico sobre la bondad natural del hombre. Ante esa bondad natural del hombre, desde luego, hay que echarse a temblar. Pensar que el vicio, el error, la maldad sean ajenos a la constitución del hombre y que proceden del exterior es más peligroso de lo que supone una lectura ingenua [Véase el APÉNDICE con textos de Ortega sobre Rousseau].

Que la educación propuesta por Rousseau sea una educación negativa, protectora, que ponga un «muro» al vicio y al error... ¿sugiere quizá también la construcción de un «zulo» en la propia casa?

ESPECTROS

Rousseau está detrás de todo el deconstruccionismo contemporáneo. Es más que un método, un ejercicio de combate, que no sólo sospecha de la civilización, sino que la hace culpable de nuestras desgracias. No se plantea, ni por asomo, el problema de *Natán el sabio* y la parábola de los tres anillos.⁸⁷ No se pregunta si hay múltiples civilizaciones ni cuál de ellas pudiera ser preferible, porque civilización sólo hay una, la occidental. Hay, pues, que remontarse al Paraíso, al Edén; al tiempo anterior a la caída, antes de que judíos, cristianos y musulmanes empiecen a reivindicar su primogenitura. Rousseau piensa como si él mismo hubiese escapado también al problema de Natán, cuando no sólo se sabe cristiano sino que se enorgullece de serlo.⁸⁸ Rousseau empieza a conducirnos hacia los límites.

La naturaleza ya no es un mero conjunto de condiciones constantes a las que se ha de dar una respuesta en la legislación. Rousseau, que entiende al hombre históricamente, recupera aquella etapa presocial, ahora superada porque se dieron unas circunstancias accidentales, que pudieron no producirse. El alma y las pasiones humanas se modificaron insensiblemente y la sociedad se encuentra llena de hombres artificiales y de pasiones ficticias que resultan de las nuevas relaciones de la civilización. Pero Rousseau no considera que esos cambios puedan ir vinculados a algo

⁸⁶ Que Engels en el *Anti-Düring* y el marxismo en general transformarán en la Idea de Revolución.

⁸⁷ G. E. Lessing, *Natán el sabio*, edición de Agustín Andreu, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

⁸⁸ Por ejemplo, en la carta a Christophe Beaumont, *passim*.

fijo, esencial... sino que son un puro accidente, circunstancias extraordinarias como la invención de la metalurgia y la agricultura, pero no debido a una ley fatal. ¿Habría que recuperar ese estado de inocencia y de pureza, en el que se vivían los sentimientos de amor propio y de piedad? Pero si no se alcanza ese estado, ¿qué hacer con los criminales (asesinos, ladrones, forajidos...), con el loco, con el asocial? Rousseau las transmuta en **víctimas**. Víctimas de una sociedad que las ha hecho así.⁸⁹ Que la sociedad es culpable y que las personas son víctimas es una idea que se ha convertido en tónica en las sociedades contemporáneas. Todo el mundo es víctima de algo o de alguien, y la víctima es siempre pura inocencia; el culpable siempre es el otro y la víctima, la más bella de las almas. Pero, como ya vio Kant, el problema es encontrar ahora esos hombres buenos que habrían tenido que **educarse** a sí mismos y que no tuvieran vicios.⁹⁰ La contradicción es inevitable: si todos somos víctimas no hay ningún culpable del que echar mano. (Evitaré referirme, según el recurso retórico de la *preterición*, a la propia conducta de Rousseau, que no reconociera a los hijos que tuvo con Thérèse Levasseur y los recluyese en un orfanato ¡tan preocupado como andaba por la educación de los niños!). O bien, el hombre bueno es aquel que tiene el poder de presentarse ante los demás como *hombre bueno*. ¡*Porque yo lo valgo!* se dice en un turbador anuncio de televisión.

El mérito de Rousseau consiste no tanto en la respuesta como en el planteamiento de esta cuestión paradójica: ¿Cómo se puede determinar una forma de convivencia en que se mantengan las ventajas del estado social y del estado natural? Tal es la pregunta de Rousseau: cómo los hombres que tienen que asociarse pueden hacerlo con la garantía de la igualdad y la libertad de la naturaleza; en *Sobre la Desigualdad* se describe un estado social que destruye las cualidades del hombre en estado natural; en el *Contrato social* se pretende encontrar un estado social que conserve las cualidades del estado natural; en *Emilio* se trata de que el discípulo de Rousseau debe vivir en

⁸⁹ “No «existen» hombres brutales, sino sólo su brutalización; no «existe» la criminalidad, sino la criminalización; no «existe» la idiotez, sino la idiotización; no «existe» egolatría, sino adiestramientos egoístas; no «existen» hombres menores de edad, sino víctimas de tutela. Lo que el positivismo político acepta como naturaleza es, en verdad, naturaleza falsada: represión de la oportunidad humana”. P. Sloterdijk, *Crítica de la Razón Cínica*, Siruela, Madrid, 2003, pág. 109.

⁹⁰ I. Kant, *Antropología*, op. cit., pag. 281

sociedad, pero hay que encontrar un sistema **educativo** que le permita conservar toda la inocencia del estado natural:

Hay mucha diferencia entre el hombre natural que vive en estado de naturaleza, y el hombre natural que vive en estado de sociedad. Emilio no es un salvaje que haya que relegar a los desiertos; es un salvaje hecho para vivir en ciudades. Es preciso que sepa encontrar ahí lo indispensable, sacar partido de sus habitantes, y vivir, si no como ellos, al menos con ellos.⁹¹

No hay síntesis, sino alternativa: la vuelta a ese estado de la naturaleza vendría a ser la consecuencia de la forma política más avanzada, la *República*, que debe leerse en el sentido moderno de democracia. Sólo a través del mismo Estado, de la Historia, es posible alcanzar el estado de naturaleza. Ésta es la clave de este momento de la dialéctica de Rousseau.⁹² Sólo a través de la democracia y la voluntad general se reencontraría con el estado de naturaleza, según el criterio de la hipótesis moral. Pero aquí nos encontraríamos con otra contradicción: ¿Qué es eso de la *voluntad general*? Benjamin habría de denunciar un concepto derivado de él —las *masas*— mucho tiempo después, pues ¿cómo habría de confiarse en las masas como sujeto de la revolución?⁹³

Para hacer efectiva la *voluntad general* no vale ya el contrato social de Locke y de los enciclopedistas que refuerza los lazos preexistentes. No vale un contrato ordinario, donde se reafirman las voluntades de los contratantes, que se autolimitan y se concretan. Pues en el contrato social, según Rousseau, la voluntad individual renuncia a sí misma: “La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos en beneficio

⁹¹ J.-J. Rousseau, *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid, 1990, pág. 304.

⁹² “En el *Emilio*, Libro IV, afirma Rousseau que el hombre estaba llamado a ser una criatura sociable, si no por su naturaleza, al menos por su historia. Entonces, si se quiere, en resumidas cuentas, recuperar la libertad original como valor y como poder efectivo, no queda otra solución que un pacto social que una totalmente en servicio recíproco a quienes lo suscriban, porque su realización legítima se halla en el ejercicio de una voluntad general, que no es ni expresión mayoritaria, ni siquiera expresión de la voluntad de todos, sino la realización misma de la esencia del pacto”. Georges Benrekasa, “Introducción” a J.-J. Rousseau, *Escritos de combate*, op. cit., pág. XXII.

⁹³ “Tesis X. Los temas de meditación que la regla monástica señalaba a los hermanos tenían por objeto prevenirlos contra el mundo y contra sus pompas. La concatenación de ideas que ahora seguimos procede de una determinación parecida. En un momento en que los políticos, en los cuales los enemigos del fascismo habían puesto sus esperanzas, están por el suelo y corroboran su derrota traicionando su propia causa, dichas ideas pretenden liberar a la criatura política de las redes con que lo han embaucado. La reflexión parte de que **la testaruda fe de estos políticos en el progreso, la confianza que tienen en su «base en las masas» y finalmente su servil inserción en un aparato incontrolable** son tres lados de la misma cosa. Además procura darnos una idea de lo cara que le resultará a nuestro habitual pensamiento una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrándose”. W. Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, Taurus, Madrid 1973.

de la colectividad". Es decir, de una totalidad de carácter atributivo, que impide que haya asociaciones (partidos, diríamos hoy). Y nos devuelve al círculo vicioso: ¿Cómo el egoísmo de cada uno sería neutralizado por la voluntad general, si no se tuviese el concepto del deber, de la integración en el contrato? La democracia absoluta habría de entender la sociedad desde dos perspectivas: Una, distributiva como legisladores; y otra, atributiva como individuos aislados. Rousseau toma su esquema de la democracia calvinista ginebrina con sus plebiscitos en los que cada cual, subordinando sus pasiones, decide sobre las leyes propuestas por los magistrados. Pero aun así, como Rousseau no se fía ni de la bondad ni de la sabiduría de la multitud, las leyes han de ser pensadas por el legislador, el hombre excepcional que no tiene por qué ser magistrado ni soberano, sino el intérprete de la voluntad general. Así veía a Calvino, y así se veía a sí mismo. Todos los demagogos se encuentran estupendamente en esta compañía. Mas ¿cómo neutralizar a ese individuo que reaparece siempre?

De manera que la propia obra de Rousseau puede ser deconstruida a su vez, mostrar sus paradojas, ser observada desde una complejidad superior: la propia complejidad que su obra integra en la filosofía y el pensamiento europeos: ¿Es una obra coherente o está llena de contradicciones? ¿Rousseau es partidario de una superioridad del estado natural (*Discurso sobre la desigualdad*) o de la superioridad del estado social (*Contrato social*)? ¿Es compatible la religión civil (*Contrato social*) con la religión natural y espontánea (*Vicario saboyano*)? ¿El estado surge de voluntades individuales (*Contrato*) o se identifica con un comunismo radical (*voluntad general*)? También Rousseau es un espectro que vuelve y recorre Europa una y otra vez: ¿Cómo hacer conmensurables, individuo y pueblo; técnica y ciencia; religión privada y derecho público...? Así que tenemos que aprender a convivir con los espectros y más que con ningún otro, con el **espectro** de Rousseau. Ni el analítico ni el dialéctico pueden obviarlo ni en la política (de izquierda y de derecha), ni en el ecologismo (vuelta a la naturaleza), ni en la etnología (la identificación con el otro y el rechazo a sí mismo).⁹⁴

5. El «síndrome de Rousseau»

En memoria de esta filosofía límite y espectral rousseauiana, que neutraliza el desarrollo del *Contrato Social*. En memoria del regreso / trasgresión combativos al ansiado estado de transparencia que sirve de norma o pauta para la vida buena desde el actual estado corrupto en el que vive el ginebrino. En memoria de la denuncia de mediaciones entre la vida del individuo y la vida del ciudadano, difuminadas a través de la voluntad general. En memoria del gozo por la ausencia de mediaciones —que ha encontrado en el mito del *homo sylvestris* europeo— y que puede recuperarse a través de la fiesta, tal y como lo describe en la *Carta a D'Alembert*.⁹⁵

Recuerdo cómo me conmovió de niño un espectáculo bastante simple, cuya impresión se ha conservado fresca en mi memoria pese a la diversidad de los objetos y el mucho tiempo transcurrido. Había hecho la instrucción el regimiento de Saint-Gervais y, según era costumbre, la tropa había cenado luego por compañías. La mayor parte de sus componentes se reunieron en la plaza de Saint-Gervais después de la cena, y se pusieron a bailar todos juntos, oficiales y soldados, alrededor de la fuente, a cuyo pilón se habían subido los tambores, los pífanos y los abanderados del regimiento. Un baile de gente animada por una generosa cena no parece que pudiese ofrecer a la vista nada muy interesante; sin embargo, el concierto de quinientos o seiscientos hombres uniformados, todos cogidos de la mano y formando una larga cinta que serpenteaba al compás y sin confusión alguna, con mil vueltas y revueltas, mil suertes de evoluciones figuradas, la variedad de los aires que los enardecían, el redoblar de los tambores, el relucir de las banderas, un cierto fasto militar en el seno mismo del jolgorio, todo ello alimentaba una sensación muy viva que no podía soportar imperturbable.⁹⁶

Llamaré a todos estos síntomas que se manifiestan en una conducta: el «**síndrome de Rousseau**». Una ausencia de mediaciones sociales que puede

⁹⁴ Cf., por ejemplo, C. Lévi-Strauss, “Jean-Jacques, fundador de las ciencias del hombre”, *Antropología estructural*, Siglo XXI, Madrid, 1979, págs. 37-45.

⁹⁵ *Carta a D'Alembert* en *Escritos de combate*, op. cit., págs. 389.

⁹⁶ Continúa el espléndido texto del baile en la plaza de Saint-Gervais: “Era tarde, las mujeres se habían acostado ya, todas se levantaban. Muy pronto, las ventanas estuvieron llenas de espectadores que inspiraban un nuevo entusiasmo a los actores; no pudieron aguantar mucho rato en sus ventanas, bajaron a la calle; las amas de casa iban a reunirse con sus maridos, las criadas sacaban vino, y hasta los niños, despiertos con tanta bulla, corrían a medio vestir entre los padres y las madres. Se suspendió la danza; todo se volvían abrazos, risas, brindis, caricias. Resultó de todo ello un enternecimiento general que no acierto a describir, pero que, en medio del universal alborozo, experimentamos de un modo bastante natural rodeados de cuanto nos es querido. Mi padre, al besarme y abrazarme, fue presa de un estremecimiento que me parece sentir y compartir todavía. Juan Jacobo, me decía, ama a tu país. Mira esos buenos ginebrinos; todos son amigos, todos son hermanos; la alegría y la concordia reinan entre ellos. Tú eres ginebrino. Un día verás otros pueblos; pero aunque viajes tanto como ha viajado tu padre, jamás encontrarás ninguno que se le parezca. Se quiso reanudar el baile, pero no hubo manera. Nadie sabía ya lo que hacía, todas las cabezas estaban turbadas por una embriaguez más dulce que la del vino. Tras haber permanecido un rato más riendo y charlando en la plaza, fue menester separarse, cada cual se

sobrecogernos. Al saltarse las mediaciones en el *regressus* nos arrastra hacia la animalidad, y así fue como parece lo entendieron los primeros censores que intentaron detener la publicación del *Discurso sobre las Artes y las Ciencias*, porque podía conducir a los franceses al estado de los “brutos que no conocen religión ni moral”.⁹⁷ Al saltarse las mediaciones en el *progressus*, en la reunión desindividualizada que constituye la *nación*, conduce a los ejércitos napoleónicos a actuar sin piedad.⁹⁸ Al saltarse las mediaciones del propio *ser humano* llamado Jean-Jacques Rousseau le llevará al bloqueo de su propia vida, a la soledad por exclusión de sus conciudadanos. Dice Starobinski:

El hombre de la «ley del corazón» encontrará ahí un motivo suficiente para despreciar el «curso del mundo» y para negarse a participar en él. Por consiguiente, el hombre singular, al ver que se le impide igual y simétricamente la vuelta a la naturaleza y el acceso a una sociedad reconciliada, podrá atrincherarse en la soledad; descubrirá en la irreparable corrupción de la sociedad la excusa que le autorice a buscar refugio en la ensoñación separada. Rousseau, en una continuación al *Emilio*, inventa una ruptura dolorosa entre Emilio y Sofía, y conduce finalmente a su héroe a una isla distante.⁹⁹

Una *soledad* —porque la soledad se dice de muchas maneras— que significa la disolución de los lazos del contrato social, de la historia de la sociedad.

* * *

retiró plácidamente con su familia, y he ahí cómo aquellas amables y prudentes mujeres se llevaron a sus maridos no perturbando sus placeres, sino saliendo a compartirlos. Ib., págs. 389-390.

⁹⁷ Cf. F. Bouchardy, «Introducción al Discours sur les Sciences et les Arts», *Oeuvres complètes*, III, XXXV.

⁹⁸ Chateaubriand comprendió muy bien el surgimiento de la nación armada: “Esas inmensas batallas de Napoleón están más allá de la gloria; la mirada no puede abarcar esos campos de carnicería que, en definitiva, no traen ningún resultado proporcional a sus calamidades. Europa, a menos que haya acontecimientos imprevistos, ha quedado por largo tiempo, hastiada de combates. Napoleón ha matado la guerra al exagerarla.” Cf. en un texto que debía ser de obligada lectura para políticos «aprendices de brujo». R. Caillois, *La cuesta de la guerra*, F.C.E., México, 1972, pág. 145. En otro lugar escribe Caillois: “En estas condiciones, se podría sobreestimar la importancia del estado de ánimo del soldado-ciudadano. Éste no debe dudar que defiende al mismo tiempo su patria, su libertad y su salario, un territorio y un nivel de vida. Por eso es importante identificar hasta tal grado, ejército y nación” (pág. 157). “Las capas profundas de la nación se revelaron más accesibles al militarismo belicoso: no lo atemperaron de ninguna forma, le agregaron el fanatismo y la exageración” (pág. 163). Etc.

⁹⁹ J. Starobinski, “Jean-Jacques Rousseau”, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía*, vol VI, siglo XXI, Madrid, 1976, pág. 328.

Deconstruyamos al deconstructor. Vamos más allá de la descripción metalingüística, amable y sentimental que hace Rousseau de la familia y de la dulzura de la autoridad paternal:

En cuanto a la autoridad paternal, de la que algunos, sin tener en cuenta las pruebas en contra de Locke y de Sidney, han hecho derivar el gobierno absoluto y toda la sociedad, basta con observar que no hay nada en el mundo tan alejado del espíritu feroz del despotismo como la ternura de esa autoridad que mira más el provecho del que obedece que la utilidad del que manda, que por ley natural el padre no es dueño del hijo sino durante el tiempo en que su auxilio es necesario, que transcurrido ese período ya son iguales y que entonces el hijo, plenamente independiente del padre, no le debe más que respeto, y no obediencia, pues el agradecimiento es un deber que importa cumplir, pero no un derecho que pueda exigirse...¹⁰⁰

Pero ¿qué está ocultando ahora el ginebrino? Demos una vuelta de tuerca más y tratemos de vivir —siquiera imaginariamente— aquel tiempo en el que no se habían puesto en marcha los mecanismos de la mediación. Y más aun, tratemos de experimentarlo y así estar en condiciones de responder a aquella pregunta que se hacía Ives Simonis: “Es posible remontarse al orden natural para observar cómo nace de allí el orden cultural?”¹⁰¹ Pues bien; se podría contestar afirmativamente, si los criterios materiales de paso de la Naturaleza a la Cultura pudieran deshilvanarse y pudiéramos encontrar los extremos de ese hilo. El extremo del hilo final lo encontramos un poco más allá, casi al concluir el *Discurso sobre la Desigualdad*, donde Rousseau considera la posibilidad de que el despotismo contemporáneo pudiera conducir a la sociedad a una nueva forma de naturaleza, pero que ya no tendría las características positivas de la pureza, sino las de la absoluta corrupción.¹⁰² El extremo del hilo originario lo habíamos dejado unas páginas atrás, allá donde Rousseau argumenta apoyándose en una especie de **definición genética**: con un núcleo de partida, su neutralización y un desarrollo que inicia la civilización.

Núcleo: La vida humana se confunde asintóticamente con la animalidad pura.

Neutralización: La animalidad pura queda neutralizada por medio de la aparición de las familias

¹⁰⁰ *Discurso sobre la desigualdad*, en *Escritos de combate*, op. cit., pág. 198.

¹⁰¹ I. Simonis, *Claude Lévi-Strauss o la pasión del incesto*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1969.

¹⁰² *Discurso sobre la desigualdad*, en *Escritos de combate*, op. cit., pág. 207.

Despliegue: Los miembros de las familias entran en conflictos de vecindad por el amor de sí.

a) *Núcleo:* Rousseau se sitúa en el nivel más cercano a la animalidad hasta casi identificarse con ella. No hay grupo familiar, sino apetito sexual; no hay amor ni respeto ni comprensión entre las parejas o los padres e hijos, sino simple supervivencia:

El hambre y otros apetitos le hacían experimentar alternativamente diversas maneras de existir, entre las cuales hubo uno que le invitaba a perpetuar la especie; y esta inclinación ciega, desprovista de todo sentimiento del corazón, daba lugar a un acto puramente animal. Satisfecha la necesidad, **los dos sexos no volvían ya a reconocerse**, y el hijo mismo no era nada para la madre tan pronto como podía pasarse sin ella.¹⁰³

b) *Neutralización.* Pero ¿cómo puede salirse de este estado, si no es bloqueándolo? Y esto sólo se consigue por medio del grupo familiar. No tan lejanos aún de la época de un amor puramente instintivo, de la ausencia del sentido del corazón, los seres humanos comienzan a habitar alrededor de un hogar en pequeñas comunidades, sociedades fundamentadas en el afecto y la libertad de padres e hijos:

Los primeros progresos del corazón fueron efecto de una situación nueva que reunía en una habitación común a maridos y mujeres, a padres e hijos; la costumbre de vivir juntos dio origen a los más tiernos sentimientos que se conocen entre los hombres: **El amor conyugal, y el amor paternal. 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 dos sexos, que hasta ese momento sólo habían tenido una. 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 en común.¹⁰⁴

c) *Despliegue.* Estas unidades familiares se conectan a través de sus individuos más jóvenes que viven en vecindad, pero no mediante reglas, sino por el género de vida y alimentación que llevan, y entonces aparece el furor impetuoso entre los sexos:

Una vecindad permanente no puede dejar de engendrar al cabo alguna relación entre las diversas familias. Jóvenes de ambos sexos habitan en chozas vecinas, y el trato pasajero que exige la naturaleza pronto trae otro aparejado no menos dulce y más permanente por la frecuentación mutua. Unos y otros se acostumbran a considerar diferentes objetos y a hacer comparaciones, e insensiblemente adquieren ideas de mérito y de belleza que determinan sentimientos de preferencia. A fuerza de verse, no puede prescindir ya de seguir viéndose. Un sentimiento tierno y dulce se insinúa en el alma, y a la menor oposición tórnase en un furor impetuoso: **Con el**

¹⁰³ Ib., pág. 180.

¹⁰⁴ Ib., pág. 184.

amor se despiertan los celos; triunfa la discordia y la más dulce de las pasiones obtiene sacrificios de sangre humana.¹⁰⁵

Entre un estado y otro se encuentra la familia como pequeña sociedad; justo en ese estadio es en el que tendrá que irrumpir el tabú del incesto.

Pero ¿qué encontramos en el intervalo entre el núcleo y el despliegue? Nada de civilización; sólo hay vida familiar cerrada, el amor conyugal y de padres a hijos. La regla del tabú del incesto ni ha aparecido ni podrá aparecer hasta más tarde. Así que la corrupción habría comenzado antes de que se iniciaran la metalurgia y la agricultura. Habría comenzado ¡con los celos! (“Con el amor se despliegan los celos”. Lámina 1).



Lámina I. Los celos, según Charles Le Brun, *Traité des Passions*, 1668

* * *

¿Es coordinable, entonces, la definición genética de Rousseau con la actuación de J. Fritzl? Si entendemos que el austriaco regresa del estado de vecindad al estado de familia cerrada, que aún no ha entrado en el intercambio de familias, en el tiempo en el que, según el discípulo de Rousseau Claude Lévi-Strauss, se establece la regla de la prohibición del incesto, nos parece que exige una respuesta afirmativa. La conducta del padre de familia Josef Fritzl significa el bloqueo mismo del despliegue de la vida en vecindad; la vuelta hacia un estado de naturaleza en el que no hay intercambio de hijas y

¹⁰⁵ Ib., pág. 185.

se instala en una vida familiar-grupal cuyas lindes se extienden hasta donde el padre dominante puede controlar.¹⁰⁶

Del «monstruo de Amstetten» al «síndrome de Rousseau»: la monstruosidad de J. Fritzl deja paso a la cotidianeidad de los celos y el conflicto entre vecinos. Aquí la imaginación se despierta con las lecturas de esos maravillosos pueblos —tupíes, hotentotes...— que hasta donan sus mujeres a los peregrinos, a los visitantes, a los invitados. No dejan de ser sintomáticas esas imágenes «horteras» del austriaco en la playa de Tailandia, rodeado de mujeres exóticas. Un síndrome que se presenta con la frecuencia necesaria para constituirse en síntoma a pesar de ser fuertemente controlado, reprimido e incluso negado, si es que la propia sociedad debe su propia existencia al dominio radical del incesto y al pacto del intercambio. Los estudiosos conocen bien los obstáculos para mantenernos en la civilización: Los sociólogos saben del elevadísimo número de relaciones incestuosas; los psicólogos, de la dificultad de socialización de los niños y también de los adultos; los neurobiólogos, de las conexiones neuronales que escapan al control de la razón asociada a la corteza prefrontal...

Porque la vida civilizada establece una discontinuidad causal con la naturaleza a través de una trama de reglas que bloquean la soledad y obligan a la vecindad. El «síndrome de *Rousseau*» es el síndrome del rechazo al intercambio con la vecindad: hijas, palabras o productos. Cuando se aísla el hilo de la trasgresión del incesto vital, se trasgrede el reconocimiento (¡no el derecho!) del valor de cada uno de sus individuos que, a la larga, se van constituyendo como **personas**; porque las instituciones humanas segregan con gran esfuerzo los **sujetos individuales** del poder que pudiera ejercer el macho dominante...

Hay múltiples razones, como quería Rousseau, por las que la civilización ha de pagar su precio frente a la naturaleza. Pero en su haber se encuentra la invención de las

¹⁰⁶ El límite impuesto por Locke (y que sigue Rousseau), aunque en una escala diferente por el parámetro elegido; Para Locke la escala la impone la propiedad, limitada por lo que puede trabajar un hombre en una jornada —una medida objetiva—, y no los celos —una medida subjetiva—: “La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora y cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad. Mediante el trabajo es como si ese hombre cercara esa tierra separándola de las tierras

personas, que en el caso de Josef Fritzl, va unida a los derechos de una vida individual, socializada y ciudadana de su mujer, de su hija y de sus hijos-nietos. Su falta va mucho más allá de una mera justificación ideológica o psicológica; su falta significa la trasgresión de los principios de la vida civilizada, es una ofensa a la vida civilizada tanto como una regresión a la vida pre-humana. Spinoza diría que el alma de austriaco Josef Fritzl está embargada de Tristeza, de Odio (escolio de la proposición III,22), de Melancolía o de Envidia, de retraimiento ante los demás hombres (la melancolía que es contracultura: la vida de los que esperan algo de la vida inculta y solitaria del buen salvaje (escolio de la proposición 35 de la parte IV).

Pues no es una acción «monstruosa», hereditaria, sino la inclinación hacia una «forma de vida» que niega la civilización, marcada por ese modelo ideado por Rousseau, en el que las familias formaban una unidad y triunfaba el amor conyugal y paternal. El «síndrome de Rousseau» está recortado, en todo caso, a su propia escala, la escala familiar, privilegiada en la era de la Tecnociencia, en la que las mediaciones técnicas, mercantiles, políticas... contradicen la ideología del sujeto calvinista-kantiano, que no necesita mediadores entre él y Dios, o que es fuente de moralidad.

Pero se despliega en muchos otros contextos: sociales, políticos, religiosos... El síndrome político de grupos humanos que añoran el tiempo de la condición salvaje y primigenia;¹⁰⁷ el síndrome religioso de los fundamentalistas que se niegan a intercambiar palabras con los otros;¹⁰⁸ el síndrome socioeconómico de comunidades autárquicas que se niegan a comerciar con los vecinos...¹⁰⁹

Un síndrome que sólo se irá debilitando —suponemos—, cuando se debilite la gran Idea que atraviesa la época contemporánea: la Tecnociencia. Lo cual no quiere decir que no aparezcan otros síndromes tan espeluznantes como éste. Todo dependerá

comunes". J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, edición de P. López Álvarez, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 2, 32.

¹⁰⁷ R. Bartra, "Sangre y tinte del kitsch tropical", revista *Fractal*, 8, 1998, pág. 13.

¹⁰⁸ Repárese en los maravillosos diálogos entre cristianos, judíos y musulmanes medievales hasta llegar al citado *Natán el sabio* de Lessing.

¹⁰⁹ Por supuesto, no estoy diciendo que los intercambios hayan de ser absolutos y sin restricciones. Hay matrimonios entre hermanos por razón de Estado; hay secretos de fórmulas y patentes para estimular la

de cómo se estabilicen las fuerzas que están hoy en plena batalla: El imperio norteamericano; el revoltijo europeo; los imperios incipientes —China, India...—, las alternativas religiosas —Islam, Budismo...—; las alternativas culturales —América latina...—, las tribus maltratadas —África...—... Entre todos ellos anda el juego ■

inversión; hay bloqueos económicos como medida de fuerza contra elites políticas despóticas o tiránicas, etc.

Apéndice : José Ortega y Gasset sobre Jean-Jacques Rousseau¹¹⁰

Cuando Rousseau postulaba la vuelta del hombre a la Naturaleza proclamaba también la ruptura de la civilización. Esta, lo específicamente humano, es un error, un callejón sin salida. La Naturaleza es más perfecta que la cultura; es decir, la bestia está más cerca de Dios que el hombre. (O.C., II, 56)

* * *

Los viajes de Bougainville y de Cook atrajeron la atención de los parisienses sobre la vida silvestre de Taití, o, como entonces se decía, de O'Taiti. Hubo un día en Versalles gran desbordamiento de simpatía hacia unos taitianos que consigo trajo el primero de estos navegantes, y que representaban la sencillez, la desnudez primigenias frente a la peluca, la enciclopedia y el maestro de baile. Muchos cortesanos se ofrecían para educar a aquellos indios importados; pero, según refiere la *Chronique de l'Oeil-de-boeuf*, una linda marquesa se interpuso diciendo: *Mais vous allez leur faire perdre leur joli naturel!* De aquel movimiento «primitivista» nació el alma de Rousseau, su retorno a la Naturaleza, y con ello el nuevo clima moral, político y estético del siglo XIX. Sería, no obstante, tergiversar por completo mi pensamiento emparentarlo con el de Rousseau. Yo pido que se atienda y fomente la vida espontánea, primitiva del espíritu, precisamente a fin de asegurar y enriquecer la cultura y la civilización. Rousseau, por el contrario, odia éstas, las califica de desvarío y enfermedad, proponiendo la vuelta a la existencia primitiva. A mí, esto me parece una salvajada. El valor de la vida primitiva es ser fontana inagotable de la organización cultural y civil. Tomarla a ella misma como tipo ideal de organización es, claro está, una perversión como tantas otras en que abunda

¹¹⁰ Selección de textos de José Ortega y Gasset sobre Jean Jacques Rousseau, Se cita por J. Ortega y Gasset, *Obras completas* (O.C.) Alianza, Madrid, 1987. Facilita la selección de textos: J. Fresnillo, *Concordantia in Jose Ortega y Gasset opera omnia*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004. El índice y la presentación pueden verse en

<http://www.primeravistalibros.com/fichaLibro.jsp?idLibro=1675>

La obra está puesta al día en la siguiente dirección:

la obra de Rousseau. Situar, según él hace, al hombre primitivo en el bosque de Fontainebleau, más que un imposible retorno al salvaje, se me ha antojado siempre gana de hacer el Robinsón. (O.C., II, 281-2).

(1) Los tiempos que ahora vivimos son de esta calidad. El gran público siente confusamente la impresión de que atraviesa la humanidad una hora de salvajismo. Habitado a oponer esta idea a las de cultura y civilización, no sospecha que dentro de ese salvajismo se esta forjando toda una cultura y una civilización superiores. Por lo pronto, en el orden científico existe ya una renovación sólo comparable a la del Renacimiento. La ascensión obrerista que trae en su seno una nueva estructura política es, por lo pronto, una exaltación de lo primitivo social. Tal vez por eso ha llamado Rathenau al movimiento obrero una irrupción vertical de los bárbaros. (O.C., II, 281).

* * *

No es, pues, lo que llamo educación de la espontaneidad cosa que ande próxima a la pedagogía de *Emilio*, como no se tome la semejanza en el sentido amplísimo de haber sido Rousseau uno de los jalones eminentes de la evolución de las ideas pedagógicas. «La primera educación —dice Rousseau— debe ser puramente negativa». «No hacer nada, no dejar hacer nada», añade. Pienso, por el contrario, que toda educación tiene que ser positiva, que es preciso intervenir en la vida espontánea o primitiva (1). Lejos de abandonar la naturaleza del niño a su libérrimo desarrollo, yo pediría, por lo menos, que se potencie esa naturaleza, que se la intensifique por medio de artificios. Estos artificios son precisamente la educación. La educación negativa es el artificio que se ignora a sí mismo, es una hipocresía y una ingenuidad. La educación no podrá ser nunca una ficción de la naturalidad. Cuanto menos se reconozca como una intervención reflexiva e innatural, cuanto más pretenda imitar a la naturaleza, más se aleja de ella haciendo más complicada, sutil y refinada la farsa. Se trata, pues, de una cosa muy distinta de la sensiblería naturalista de Rousseau, que indujo a que las damas amamantasen sus hijos en el teatro durante las representaciones de la ópera.

<http://publicaciones.ua.es/publica/ficha.aspx?fndCod=LI9788479088019>

(...) Pero... Platón siente en el fondo de sí mismo una extraña admiración indomable hacia los bárbaros, pese a su orgullo de heleno. Por fin, en el libro IV de la *República*, obligado a profundizar en los problemas psicológicos, descubre con súbita claridad el motivo de su estimación. Con vocablo aún impreciso dice: «El bárbaro no es sabio, pero es corajudo, impetuoso». No se olvide que, para el griego, el bárbaro es el hombre primitivo.

(1) Rousseau llamaría espontánea a toda la vida humana, inclusive la más especializada, siempre que se haya desenvuelto libre de todo influjo adventicio; yo llamo espontáneas sólo a ciertas funciones vitales perfectamente determinables, y que la psicología biológica puede metódicamente aislar. (O.C. II, 283)

* * *

Los términos del problema, luego de recorrer un largo ciclo, aparecen colocados en una posición estrictamente inversa de la que presentaron ante el espíritu de Sócrates. Nuestro tiempo ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: él sorprendió la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina. Nuestra misión es, pues, contraria a la suya. Al través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad. Esto no significa una vuelta a la ingenuidad primigenia semejante a la que Rousseau pretendía. La razón, la cultura *more geometrico*, es una adquisición eterna. Pero es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquélla o no deduce fielmente las consecuencias de esa limitación. *La razón* es sólo una forma y función de la vida. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio. (O.C. III, 178-179).

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá

absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.

Más he aquí que Chateaubriand —después del ensayo insuficiente que hizo Rousseau— vierte su propia persona en la obra. Dondequiera que ésta va, lleva dentro incluso a su autor, y la admiración por ella es indisolublemente entusiasmo hacia el hombre de que es emanación. La nueva manera, al personalizar la obra, invierte los términos tradicionales. No es ella, por su contenido objetivo, impersonal, independiente, quien ennoblece a su autor, sino al revés: la obra romántica, de Chateaubriand a Barrès, no es otra cosa que expresión de la personalidad de su autor. No tiene valor por sí, no tiene independencia, no es un pequeño orbe concluso y completo que encierra dentro de sí un sentido íntegro.

Todos, por ejemplo, deseamos que el hombre sea bueno, pero el Rousseau de ustedes que nos han hecho padecer a los demás creía que ese deseo estaba ya realizado desde luego, que el hombre era bueno de suyo o por naturaleza. Lo cual nos ha estropeado siglo y medio de historia europea que hubiera podido ser magnífica, y hemos necesitado infinitas angustias, enormes catástrofes —y las que todavía van a venir— para redescubrir la simple verdad, conocida por casi todos los siglos anteriores, según la cual el hombre, de suyo, no es sino una mala bestia. (O.C. V, 440).

* * *

Estas dotes se resumen en la «razón», instrumento que se supone listo y suficiente en todo ser humano, apenas su organismo se desarrolla con normalidad. De aquí que toda forma tradicional, es decir, histórica, de la cultura vaya siendo eliminada. Se prepara «la vuelta a la naturaleza», a la antehistoria, que Rousseau, con su característica irresponsabilidad, consumará. Se inicia la idea de una «Religión natural», de una «moral natural», de un «derecho natural» y de una «ciencia natural». El hombre,

se supone, está en posesión de un arsenal nativo de medios *que le bastan*. Se basta a sí mismo. Es —se cree otra vez suficiente, y no como al fin del mundo antiguo, indigente. Huelga Dios. (O.C. V, 497).

* * *

En todas las crisis históricas, que se producen por la superabundancia —como las crisis del capitalismo por el exceso de negocios—, el hombre intenta salvarse podando la excesiva fronda cultural, desnudándose y añorando la sencillez primigenia. Al sentirse asfixiado en una cultura superlativa recurre de ella a la naturaleza. Rousseau huye del Versalles de las Marquesas al bosque de Fontainebleau para imitar allí a los salvajes. Es curioso: el hombre de las extremas civilizaciones, desesperado, llama al salvaje que sospecha llevar dentro. Y nuestro salvaje interior acude siempre a la cita. Por lo visto, imperecedero, está ahí oculto, siempre pronto a nuestra llamada. En las puertas finamente esculpidas de las iglesias y catedrales del siglo XV, es frecuente hallar a ambos lados, enormes e hirsutos, dos salvajes. Y como en tiempo de Rousseau, entonces la literatura pone a éstos de moda. Y está a la moda tener «casas de fieras». Y nuestro refinado Juan II, rey de poetas y poeta él mismo, recibe a los embajadores con un leopardo doméstico tendido a sus pies. Un embajador moscovita se asustó tanto que no se detuvo hasta el Vístula. La asfixia cultural provoca la rebelión. Y la rebelión, toda rebelión, comienza por ser salvajismo. (O.C. 507).

Por encima de toda duda está que nadie antes que Herbart consigue llevar el caos de los problemas pedagógicos a una estructura sobria y amplia y precisa de doctrinas rigurosamente científicas. Nadie antes que Herbart toma sobre sí completamente en serio la faena de construir una ciencia de la educación. Sus predecesores, como Rousseau, se habían limitado a exponer series, más o menos geniales y fructíferas, de ideas sobre la educación. Ahora bien: esta hazaña de Herbart complica sobremanera la suerte de los pedagogos. Hasta ella podían estos considerar su ejercicio como una actividad puramente práctica. El maestro tiene que enseñar, y solo porque y en tanto que tiene que enseñar necesita saber. La ciencia es materia y pretexto de su misión, la cual,

en rigor, no es teórica, sino práctica. Pero desde que la pedagogía adquiere una doble faz y sobre su ejercicio concreto aspira a ser ella ciencia, cae encima del maestro una cierta obligación de ser también científico. ¿Puede pedírsele tanto? (O.C. VI, 265-266).

* * *

Es, pues, esta religión -que en el siglo XIV brota y se propaga en el XV-, frente a la fiera religión, a la religión magnífica y prepotente de los frailes y obispos medievales, una religión tierna y lacrimante, una *sensibilité* religiosa que se parece mucho -y es como ella, por un lado, síntoma decadente- a la *sensibilité* de los enciclopedistas y lectores de Rousseau, los cuales preparaban revoluciones y, entre tanto, se derretían en lágrimas por cualquier cosa... Esta devoción, que iba a extenderse por toda Europa, se llamó a sí misma desde luego *Devotio Moderna*. En su ambiente surgió la *Imitación de Cristo*. (Ahora se explicarán a qué me refería yo antes.) La *Imitación de Cristo* que, lejos de ser como su título suena, un arte de despreciar radicalmente al mundo, *De contemptu mundi*, es un comienzo de afirmación intramundana hecho desde la religión misma. (O.C. IX, 531).

* * *

Todo el famoso y demasiado decantado erasmismo no es sino un movimiento como el de Rousseau: una vuelta a la naturaleza, a la pureza y simplicidad primitivas... La cultura medieval, sobrecargada de vegetaciones superfluas y excrecencias de toda índole, de cosas demasiado dichas, de demasiadas fórmulas, de tópicos y letra muerta, asfixiaba a los hombres del tiempo. *Toda crisis humana se origina en que el hombre se ahoga en su propia abundancia*. La cultura gótica se les había convertido en hojarasca de frases y en puro mamotreto. Precisamente de entonces data este vocablo: *Mammothreptos* o *Mammetrectus* era el título de un libro voluminoso de gramática, obra del italiano Marchesini, que había amargado la adolescencia de varias generaciones, entre ellas la personal de Erasmo, que no se cansa de denostar y zaherir al tal *Mammetrectus*. Toda crisis histórica profunda viene de que en un cierto momento la

cultura deja de ser vida y se convierte en *Mammetrectus*... En esta óptica histórica está sumergido nuestro Vives. Todavía no tiene la vista franca hacia el futuro. No ve la vida humana en función de su posible mejora sustantiva en el porvenir. Es precisamente el primer hombre en quien despierta *ligerísimamente* la sospecha de que más allá de la cultura medieval y de la seudocultura de su tiempo renovada en la antigüedad, hay otra cosa. Y entrevé, o más bien, a ciegas palpa que esa cosa, esa posible futura cultura, es decir, todo eso que va a haber tras lo actual estará centrado en el hombre y el mundo, ambos como pura naturaleza; que será una cultura inspirada en la utilidad de los saberes y no por una inútil contemplación; en fin, que su método consistirá en la experiencia. Estos son, en efecto, los tres imperativos nuevos de la cultura que débil, pero claramente, va a insinuarnos Vives y que constituyen su más auténtica e importante originalidad: la cultura tiene que ser sobria, útil y empírica. Todo Bacon está en simiente en estos tres términos. (O.C. IX, 532-536).

* * *

Lo poco de historia que hemos hecho más bien niega nuestro pretendido individualismo. Ciertamente indica el gran desvío de nuestra raza por las acciones lentas colectivas. Pero ¿basta esto para que nos otorguemos el loor de individualistas? Yo creo que de esos datos históricos solo puede, estrictamente, deducirse que no somos colectivistas, que no amamos la autoridad única, la *volonté générale* de que habló Rousseau. Mas de esto al individualismo hay un gran trecho. Individualismo es pasión por la peculiaridad, es heroico cultivo de nuestra fisionomía personalísima, de nuestros rasgos genuinos, de nuestra acción señera. Y sobre todo ello, es una raza individualista cuando encierra en sí gran riqueza de motivos, de temas individuales, de *nomini singulari*. ¡Pobre raza la nuestra, la más pobre en hombres geniales! ¡Raza triste, raza aburrida que de tres siglos acá no pare sino hombres de munición! ¿Podrá llegar nuestra grosería hasta llamar individualista al virote, al jaque? Mientras, como ahora, hablemos de negocios humanos no tenemos para qué membrarnos de los antropoides. (O.C. X, 59-60).

* * *

Se dirá que ya Platón proclamaba la necesidad de una de estas dos cosas: o que los filósofos fuesen gobernantes o que los gobernantes fuesen filósofos. Mas, aparte de que el sentido de esta famosa sentencia es más complicado de lo que al pronto suena, nadie puede ni por un momento creer que Platón lo decía en serio, cuando escribió el libro de *La República* donde aparece. Platón, como es sabido, no solía hablar en serio sino que solía hablar en ático —y el aticismo es aquel modo de decir que adelanta la espada de la seriedad oculta en la vaina de la gracia. La cosa se llama *eironeia*, ironía; que es, a juicio de Daudet, la palabra más bonita del diccionario. Si Platón dijo aquello, no fue porque, de verdad, lo ambicionase, sino, al revés, precisamente porque entonces lo consideraba imposible, utópico, paradójico, irritante. La ironía es justamente la manera más cortés de ser provocativo. Pero el geómetra D'Alembert, el ideólogo Diderot, el lunático Rousseau sí quisieron y muy en serio mandar, e inocularon este prurito de imperar a los intelectuales de las generaciones subsecuentes. Hacia 1900 todo era halago y rendimiento en torno a este tipo de hombre que en vez de la espada antigua de los paladines, manejaba la idea nueva, la palabra lúcida y la pluma del estilo. No se olvide que estilo significa propiamente en su *étymon*, punzón de escribir y un punzón es la abreviatura de un arma. (O.C. XII, 246-247).