

LA FUNCIÓN DEL ESTADO DE NATURALEZA EN EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES

MARTÍN PRIETO*

Resumen: En este trabajo pretendo exponer y analizar la figura teórica del estado de naturaleza tal como es presentada en *El origen de la desigualdad entre los hombres* de Jean Jacques Rousseau, para determinar qué intención tiene y qué papel juega en el desarrollo del argumento de esta obra, y en su relación con el propósito general que allí comienza y que realizará sobre todo en *El contrato social*. Argumentaré la inviabilidad de interpretaciones de corte histórico, antropológico y psicológico, debilitando la importancia del aspecto descriptivo sobre la naturaleza humana que aun está presente en el texto, y concluiré que el principal impulso de esta figura teórica, construida filosóficamente, es el de proponer las bases argumentativas para un modelo político, y su contenido ha de tomarse como la disposición de los elementos prescriptivos que darán forma a su ambición ética y política.

Más concretamente, argumentaré en contra de la posición de John Scott, quien sostiene una interpretación de tipo psicologista del Segundo Discurso, pero a la vez sugiero que la naturaleza prescriptiva de este tratado no anula el valor especulativo del mismo. Para ello, utilizaré la teoría de Aristóteles de la poesía y las consideraciones de Ricoeur sobre la narración para realizar una defensa de la capacidad de la figura del estado de naturaleza de ofrecer una imagen de la naturaleza humana en relación a sus posibilidades políticas, basada en otra forma de entender la historia y la filosofía política del iusnaturalismo.

Palabras clave: Antropología – Estado de naturaleza – Rousseau

Abstract: This work is aimed at developing and analyzing the theoretical concept of the state of nature, as described by Jean Jaques Rousseau in *On the origin of inequality*, determining the intention underlying such concept, its role in the essay's argument and its relation with the author's general objective, more thoroughly developed in *The social contract*. Further, I will explain the reasons why I consider that historical, anthro-

* Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Quiero agradecer especialmente a Silvia Gabriel, mi buena profesora de filosofía política.

pological and psychological interpretations are unfeasible, playing down the importance of human nature's description still included in the text. Finally, I will come up with the conclusion that this theoretical concept, grounded on philosophical considerations, is intended to be the basis of a political model that, from a prescriptive view, will shape ethical and political ambitions.

Particularly, I will provide arguments against John Scott's position, who supports a psychologist interpretation of the Second Discourse but, at the same time, I will suggest that its speculative value was not impaired by its prescriptive nature. Finally, I will use Aristotle's theory on poetry and Ricoeur's considerations on writing, in order to defend the state of nature's capacity to reflect mankind's political possibilities, based on the jusnaturalist view of history and political philosophy.

Keywords: Anthropology – State of nature – Rousseau

I

“*El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado*”,¹ con esta categórica frase abre Rousseau la argumentación de *El contrato social*. Prosigue: “*alguno que se cree el dueño de los demás no es menos esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Cómo puede volverlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión*”. Como se anuncia en este segundo interrogante, en el resto de la obra, el filósofo se ocupará de discurrir sobre los orígenes y los límites de la autoridad legítima en la organización social. Lo que sugiere Rousseau aquí es que la humanidad se halla ya en un estado de relación interpersonal artificial, deshonesta, en el que ha perdido una supuesta libertad originaria. Mostrará que la única forma virtuosa de salir de esta situación es reformar las bases de la vida social e instaurar una nueva república, basándose en la fundamental figura del contrato. Allí recuperará la libertad y la igualdad que alguna vez le han correspondido felizmente.

En este párrafo que cito aparece brevemente también una cuestión de máxima importancia filosófica para la prosecución de la teoría política desarrollada en *El contrato social*: el hombre no es naturalmente un ser social, político, siendo la otra figura teórica que media en esta relación la del estado de naturaleza, estado originario del hombre, de cuyo idílico gozo provenimos. En el descubrimiento y análisis del estado de naturaleza podremos observar la verdadera naturaleza del hombre, que libre de las cadenas de la sociedad en la que se encuentra lo gobiernan sus más íntimas leyes. Partir de un estudio de la pura naturaleza del hombre es el primer paso para diseñar la sociedad que deberá justamente gobernarlo.

1. ROUSSEAU, J. J.: *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2003, cap. I, p. 35.

Entonces, la ignorancia declarada sobre la primera pregunta podría resultar paradójica, puesto que en su obra anterior *El origen de la desigualdad entre los hombres*, donde al comienzo ya se prefiguran los contenidos de *El contrato social*, es justamente el propósito de Rousseau esclarecer este funesto paso del estado de naturaleza, libre e igual, al estado social donde reina la desigualdad y la esclavitud. Es su opinión que el estado de sociedad nace cuando la vida en el estado de naturaleza se ha vuelto intolerable, y esto porque el hombre ya se encontraba inmerso en grados elevados de socialización. De todo este margen se ocupa este discurso.

Mi intención en este trabajo es elucidar la función argumentativa que tiene la figura del estado de naturaleza en el segundo discurso, en la medida en que su análisis es decisivo para concluir que las desigualdades son civiles, no naturales. En la medida en que en el texto se desarrollan y confluyen líneas políticas, filosóficas, antropológicas, psicológicas e históricas, me interesará determinar cómo se relacionan entre ellas y en función de qué propósitos o sentidos.

II

La primera que debemos descartar es la intención histórica.² Rousseau presenta en los comienzos del texto la metáfora de la antigua estatua de Glauco, que, castigada y deformada por el tiempo, se asemeja más al perfil de un monstruo que a la de la excelsa y armónica divinidad. Algo así, según Rousseau, ocurrió con el alma humana. Hay que remover entonces las arenas del tiempo para rescatar del monstruo social humano su original hermoso.

Resulta que el hombre que encuentra Rousseau allí es similar a un animal silvestre. Solitario, instintivo, frugal, no desea más que lo que necesita para sobrevivir. No ambiciona posesiones, puesto que la naturaleza ofrece todo en abundancia, no ambiciona conocimiento puesto que no recibe estímulos para el cambio, transcurriendo sus días en tranquila inocencia. No es gregario. Si bien vive rodeado de peligros, sus adversidades son fatales pero simples. El hombre natural no es ni bueno ni malo, es neutro. El amor de sí y la piedad, sus dos únicos principios, le confieren sin embargo una cierta nobleza. La piedad lo impulsa a asistir y evitar el sufrimiento del prójimo, alejándose una vez que haya prestado ayuda. El amor de sí es su instinto de autoconservación y bienestar, siendo éste a su vez un instinto peligroso, puesto que sumado al deseo,

2. Será importante aclarar que la noción de historia que aquí se utiliza es la más común y la que resulta del trabajo de cierto tipo de historiografía que pretende describir lo que sucedió efectivamente, más o menos objetivamente, en tiempos pasados. Más adelante en el trabajo se hará alusión a otra forma de concebir la historia.

engendra los vicios que llevarán al hombre a emprender el fatídico camino de la historia.

Para Rousseau, el hombre es libre en la medida en que es indeterminado, en que posee una voluntad que puede sobreponerse a la naturaleza. Esta libertad se funda metafísicamente como conciencia de su libertad, momento que lo distingue del resto de los animales-máquina, y el carácter de apertura de su voluntad es lo que determina la perfectibilidad del hombre, que puede tanto pervertirse como perfeccionarse. Su diferencia con las bestias no está en su ser racional, puesto que todos los animales poseen algún tipo de entendimiento, sino en su ser libre: el hombre es libre porque puede obrar contra sus instintos naturales, si tal es su voluntad. Por eso afirma Rousseau: “*la voluntad continúa hablando aun después de que la naturaleza ha callado*”.³ El camino de la historia, aquel que lo ha llevado a abandonar el estado de naturaleza, fue posible por obra de sus propias facultades que alguna vez hubieron despertado, según una contingencia, lo que de potencialmente malo y peligroso hay en el hombre.

Las circunstancias a las que refiere Rousseau, que podrían nunca haberse dado, se podrían resumir de la manera que sigue: Por un azar, empiezan a cambiar las condiciones del entorno natural en las que vive el hombre, y además la población crece considerablemente. Estos cambios exigieron una nueva industria para satisfacer las necesidades, diversas según el ambiente, por lo que aparecen nuevas tecnologías como el fuego. El hombre comienza a entender que puede dominar la naturaleza, lo que lo impulsa cada vez más a la observación y reflexión⁴ y le suscita un sentimiento creciente de orgullo y ambición. La economía naciente hace necesario el aumento y la división del trabajo. Así, el hombre se asocia por necesidad con otros hombres, puesto que advierte que así puede incrementar su bienestar, pero ineludiblemente surgen en él sentimientos de competencia, envidia y desconfianza. Lentamente éste va sistematizando su vida, organizándose en familias, las primeras unidades sociales, y adoptando una vida más sedentaria. Esta vecindad permanente suscita relaciones entre familias e individuos. Surge el deseo de estimación pública, celos, discordia, preferencias. En la medida en que los hombres comenzaron a apreciarse mutuamente surgieron los primeros deberes impuestos por la civilización. Empieza también a introducirse la idea de moralidad y de ley.⁵

3. ROUSSEAU, J. J.: *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Leviatán, 1992, p. 36.

4. “...*que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que medita es un animal depravado*” Ibid, p. 33.

5. En este punto de socialización se encontrarían los salvajes contemporáneos a Rousseau según eran descriptos por los viajeros. El hecho de que la mayoría de los pueblos del Nuevo Mundo se encontraran en este estado indicaría, según Rousseau, que éste ha sido el más feliz y el más acorde

Finalmente, las artes de la agricultura y la metalurgia conllevaron la repartición de las tierras y de bienes, lo que instauró definitivamente la propiedad, relación desigual por excelencia. Las desigualdades aumentan y el olvido de la piedad natural, ya ahogada por el deseo de sobresalir y dominar, posibilita la guerra. En una cruda síntesis de Rousseau: “...desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, desde que se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho, el trabajo se hizo necesario y las extensas selvas se transformaron en risueñas campiñas que fue preciso regar con el sudor de los hombres, y en las cuales viose pronto la esclavitud y la miseria germinar y crecer al mismo tiempo que germinaban y crecían las mieses...”⁶ El conflicto, siendo desfavorable para los ricos, lleva a la instauración de un primer pacto, donde el poderoso impulsa la creación de un gobierno que asegure sus propios intereses. Así, gestado bajo condiciones de negociación desiguales, nace la sociedad civil, donde el pobre cede su libertad a cambio de seguridad y el rico garantiza sus bienes. Es esta una sociedad basada en la distinción entre poderoso y débil, rico y pobre, extinguiendo indefinidamente la llama de la libertad natural.⁷ Y este es pues, sumariamente, el origen de la desigualdad entre los hombres.⁸ Es en este momento del camino de la historia en el que se encuentra el hombre del siglo XVIII, viviendo en una sociedad corrupta e ilegítima, fruto de un pacto inmoral. El hombre vive permanentemente fuera de sí, buscando la estima y la adulación de los demás, desgarrado en el *aparecer* e ignorante de su *ser* natural.

Tal relato, que alcanza un grado importante de minuciosidad, es contado a la manera de una investigación histórica y antropológica. De hecho, si no prestamos

con la Naturaleza Humana. También lo demuestra la resistencia de los salvajes a querer transformar su estilo de vida. A propósito véase la nota sobre el fracaso de la misión civilizadora. *Ibid.*, p. 123.

6. *Ibid.*, p. 69.

7. “El rico, constreñido por la necesidad, concibió al fin el proyecto más arduo que haya jamás realizado el espíritu humano; el de emplear en su favor las mismas fuerzas que lo atacaban, de hacer de sus adversarios sus defensores, de inspirarles otras máximas y de darles otras instituciones que le fuesen a él tan favorables como contrario lo era el derecho natural...” *Ibid.*, p. 72.

8. La desigualdad social que aquí se evidencia no es copia de la desigualdad natural, desigualdad que existe inequívocamente, por ejemplo entre el fuerte y el débil o el inteligente y el tonto. La desigualdad social tiene un origen moral, donde media el consentimiento, y aun cuando hubiera relación entre ambas una no justificaría legítimamente a la otra, si es que el consentimiento ha de ser libre y razonado. Existe en la naturaleza, fuera de esta desigualdad natural, una igualdad categorial, puesto que de las diferencias naturales no puede deducirse ningún principio que legitime el gobierno de unos sobre otros. El sometido podrá siempre rebelarse, y además no es necesaria la esclavitud en el estado de naturaleza. Por esto, no hay distinciones de derecho entre los hombres en estado de naturaleza.

atención a las advertencias de Rousseau, puede ser fácilmente tomado por una. Pero en realidad nada de esto, dice Rousseau, debe ser tomado como una verdad histórica, sino como “*razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que a demostrar su verdadero origen*”.⁹ En efecto, Rousseau sabe perfectamente que tal reconstrucción no le es posible y piensa que aun nunca sea posible, si es que realmente existió tal cosa como el hombre natural. Sin embargo abundan, sobre todo en las notas, las referencias a los salvajes del mundo moderno, especialmente los nuevos y buenos salvajes de América. Rousseau trae permanentemente datos descriptivos de pretendida validez antropológica y biológica, tomados de las fuentes y relaciones que hubo leído, en un intento por conferirle a sus “razonamiento hipotéticos” cierto respaldo empírico. Esto contrasta un poco con su decidida advertencia de que nada en su fábula debe ser tomado como una verdad o una falsedad. Pero, pienso yo, no hay aquí peligro de una gran incoherencia, puesto que el recurso de tomar relatos empíricos de viajeros debe ser tomado como un aval secundario o complementario, resultado de un inevitable oportunismo, mientras que el sentido profundo de la argumentación rousseauiana no descansa fundamentalmente en la veracidad de estos datos. Es independiente de ellos.

Una interpretación más rica y comprensiva del texto debe bucear mas hondo y evitar las superficialidades que, aun así, son muchas. Pero Rousseau es consecuente con esto, y por eso, cuando en el párrafo citado al comienzo del trabajo declara su ignorancia sobre el paso a la desigualdad social (luego de haber previamente escrito un libro sobre ello), lo hace en referencia a su sentido histórico. Cuando dice, en la misma cita, que el hombre ha nacido libre se refiere allí a un hombre genérico. Y el nacimiento no refiere a un momento particular en su historia biológica, sino a un estado filosófico, abstracto.

¿Pero qué naturaleza tiene esta abstracción?

III

En un trabajo sobre el estado de naturaleza en Rousseau,¹⁰ John Scott dice: “*el segundo discurso no es esencialmente o solamente una representación histórica, sino fundamentalmente una exploración psicológica de la naturaleza humana como puede ser descubierta universalmente a través de investigaciones apropiadas*”. Según este autor, lo que Rousseau está haciendo es intentar revelar la naturaleza del hombre, sus pasiones esenciales. Habría un intento por describir qué *es* lo que

9. *Ibid*, p. 27.

10. SCOTT, J. T.: *The theodicy of the second discourse: the “pure state of nature” and Rousseau’s political thought*, American Political Science Association, Chicago, 1992, p. 697.

subyace al hombre deformado por la historia y la cultura, qué *es* lo que podemos abstraer de sus contingencias en un ejercicio psicológico. Si la moralidad aparece necesariamente en un estado donde hay compromisos humanos, o sea un estado social, descubrir la naturaleza humana es conocer al hombre en su existencia más elemental, su existencia física. Según Scott, Rousseau comenzaría la exploración psicológica del ser humano imaginándolo en este estado de soledad amorala, viviendo en la virginidad de la naturaleza. En este tipo de existencia prima lo instintivo, y sus facultades son sólo aquellas que le servirán para satisfacer sus necesidades básicas. Rousseau reflexiona sobre las capacidades y los impulsos del hombre en relación a los momentos naturales de la vida, tales como la reproducción, la crianza de los hijos, la relación con los objetos que nos rodean, etc. Así, concluye que es perfectamente posible vivir en un estado de naturaleza como seres puramente físicos, sin que ninguna necesidad psicológica o histórica nos induzca a entrar en relaciones morales definidas con otros hombres, tal como sostenían Hobbes y Locke. De esta manera podría decirse que Rousseau descubre en la naturaleza humana esta indeterminación metafísica, significando que en un estado pre-contractual basado en relaciones físicas con la naturaleza y aun con otros hombres no es posible deducir la existencia de la moral.

Hay una serie de afirmaciones o de tendencias en el texto que podrían sugerir que Rousseau intenta seguir esta línea de hacer una descripción realista de la naturaleza psicológica del hombre, aunque también encontremos afirmaciones que niegan tal intención. Entre las primeras están las declaraciones explícitas de que se emprenderá una investigación para conocer al hombre, su naturaleza, y las largas (aunque poco rigurosas) atenciones a datos y teorías científicas e históricas. Considero que esta opinión, la de considerar que Rousseau intenta descubrir las propiedades de la naturaleza humana según su análisis psicológico del hombre en la posibilidad de un estado presocial, es desacertada. Aunque el argumento sí toma el formato de una investigación psicológica, como también de una histórica o científica, es erróneo pensar que el segundo discurso es "*fundamentalmente una exploración psicológica en la naturaleza humana*".

Efectivamente, Rousseau hace un intento radical de despojar al hombre genérico de todos los elementos sociales que puedan ocurrírsele. Esto, más que un ejercicio psicológico (que si lo fuera, por el carácter un poco diletante que tiene el texto, resultaría ocioso y bastante simplista) es un ejercicio político contra sus predecesores iusnaturalistas, sobre todo Hobbes. Rousseau considera que el hombre natural de estos filósofos es una idea a medias, una idea tibia, en la medida en que ellos trasladan los vicios del hombre en sociedad al hombre natural, como si fueran realmente algo propio de él. Cuando describieron al hombre natural no hicieron más que describir al burgués, naturalizando así su condición dominante en su modelo político. Para Rousseau, la hostilidad, la voluntad de dominio, el orgullo y demás impulsos negativos, entre los cuales se encuentra también la razón, son disposicio-

nes que el hombre ha adquirido en sociedad, o por lo menos que se verifican en la humanidad en su estado social, de modo que si queremos pensar en un hombre natural, debemos negarlos. Este movimiento radical de Rousseau está basado en una prescripción más que en una descripción, aunque el formato sea descriptivo. Hay una exigencia prescriptiva: debemos pensar al hombre natural como la negación total o casi total del hombre social, para, de ese modo poder, por una parte, determinar cuál es la racionalidad del estado de naturaleza, donde reina la igualdad, para fundar a partir de ésta la racionalidad social que unifique a los hombres en un estado justo; y por otra parte, para poder dirigir una crítica a las bases mismas en las que se funda la sociedad histórica actual. En otras palabras, para poder desnaturalizar las desigualdades sociales. Así es que el hombre natural de Rousseau no describe lo que *es* sino lo que *debe ser*.¹¹ Si comprendemos que todo el tiempo permanecemos en el nivel prescriptivo, vemos que no es aplicable la crítica, muchas veces esgrimida, de que los iusnaturalistas cometen la falacia naturalista, donde se pretendería deducir el deber ser (cómo deben ser los hombres en sociedad) del ser (cómo son los hombres en estado de naturaleza), dos discursos lógicamente independientes.

Ficcionalizar un estado presocial será la estrategia de este tipo de filosofía política, a partir del cual se quiere legitimar el tipo de sociedad que el autor tiene en mente. Por esto, debe entenderse la función argumentativa de la figura del estado de naturaleza fundamentalmente como una función filosófica metodológica, relativa a una intención política. Para radicalizar la crítica a la sociedad y poder fundamentar una nueva lógica, Rousseau inventa un estado de naturaleza argumentativamente acorde a este propósito. El contenido antropológico o psicológico específico de esta descripción termina siendo o secundario o irrelevante, según el caso. Esta lectura, creo yo, salva lo que podría tomarse como contrariedades conceptuales del texto, en el sentido de que muestra que hay diferentes discursos funcionando a diferentes niveles (que se niegan explícitamente entre sí), que a la vez coinciden y son coherentes con la intención primaria de la argumentación, que es una intención prescriptiva.

IV

Aun así, nos queda por interpretar el sentido que le da a Rousseau al concepto de “naturaleza de las cosas”, cuando afirma en la importante advertencia anteriormente citada que el texto debe leerse como “*razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que a demostrar su verdadero origen*”. Sospecho que hay aquí una ambigüedad que será difícil

11. DOTTI, J.: *Pensamiento político moderno*, en *Del Renacimiento a la Ilustración I (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía VI)*, Trotta, Madrid, 1994.

resolver. La propuesta de entender esto como una apuesta política significará que la naturaleza a la que hace alusión Rousseau es justamente la necesidad de pensar las desigualdades sociales como artificiales, no naturales, y por lo tanto pasibles de ser eliminadas en vistas a una sociedad más justa y libre, confiriéndole esta línea mayor coherencia e inteligencia al texto, aun cuando se pierda algo del valor intrínsecamente especulativo del mismo.

En este sentido, la propuesta de entenderlo únicamente como una auténtica exploración dirigida a revelar el sentido y los contenidos de la naturaleza humana resultaría en una adjudicación al texto de una pobreza argumentativa considerable (convendremos en que las deducciones no son muy convincentes). Por otra parte, si el valor del estado de naturaleza estuviera en la capacidad de abstracción de cómo sería el hombre desprovisto de su ser social y de todos los elementos que le advienen por aculturación, aun así, ¿Por qué habríamos de aceptar esta versión y no alguna otra, por ejemplo, la de Hobbes? Rousseau dice que Hobbes concibe al hombre natural según sus pasiones sociales, y que no hace una abstracción lo suficientemente profunda. ¿Dónde está entonces la habilidad o la profundidad del filósofo que inventa estas ficciones?

V

En este punto quiero traer un enfoque que consentiría otro mérito a la tarea propiamente especulativa del estado de naturaleza, no desde el punto de vista de la estructura conceptual del mismo ni de sus contenidos sino desde el análisis de su importancia como discurso narrativo. En su *Poética*,¹² Aristóteles atribuye más valor filosófico y por lo tanto superioridad a la poesía sobre la historia. La historia se ocupa de lo particular, lo que de hecho sucedió, mientras la poesía apunta a lo universal, aquello que es posible según probabilidad o necesidad. Es decir, aquello que los hombres es probable o necesario que hagan. En este sentido, la poesía lleva a cabo una imitación o representación de la realidad que no coincide exactamente con ninguna realidad concreta, pero que es lo suficientemente general y profunda como para que los hombres se reconozcan en ella.¹³ Asimismo, la figura del estado de naturaleza puede concebirse según este arte filosófico de incorporar elementos de la realidad y de la ficción para producir un relato más o menos adecuado, más o menos mimético de ciertos aspectos de la humanidad.

12. ARISTÓTELES: *Poética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 85.

13. En la tragedia griega, el espectador asiste a la representación de los dramas esenciales del hombre, que reconoce como los suyos, y son famosos los episodios de catarsis general que se producían entre las multitudes congregadas en el teatro.

La relación entre realidad y ficción ha sido desarrollada, más cercanamente, por Paul Ricoeur, quien sigue los lineamientos que dio Aristóteles en su *Poética*. En *Tiempo y Narración*,¹⁴ Ricoeur resignifica la idea de verosimilitud (o en todo caso, vuelve a traer el significado dado por Aristóteles), cuando recuerda que lo universal, lo posible o probable en el discurso narrativo, tiene un efecto persuasivo que lo particular no tiene. Ricoeur defiende una visión de la historia diferente a la defendida por el positivismo lógico y el neopositivismo, donde se la identifica con la documentación exacta de lo que efectivamente aconteció. La narración para Ricoeur es el proceso por el cual los hombres forman una realidad verosímil y propia a partir de una multiplicidad abrumadora de hechos y perspectivas, donde intervienen tanto la historia como la ficción. En este sentido, la ficción es tanto necesaria como constitutiva e iluminadora. Cito: “*Si una de las funciones de la ficción, unida a la historia, es la de liberar retrospectivamente ciertas posibilidades no efectuadas del pasado histórico, es gracias a su carácter cuasi-histórico como la propia ficción puede ejercer a posteriori su función liberadora (...) Lo que ‘habría podido acontecer’ –lo verosímil, según Aristóteles–, recubre a la vez las potencialidades del pasado ‘real’ y los posibles ‘irreales’ de la ficción*”.¹⁵

Esta revalorización del aspecto ficcional de todo relato contribuye a la idea de que la figura del estado de naturaleza, además de presentar arbitrariamente los contenidos necesarios para la justificación de su intención final, posee una autonomía filosófica dentro de la estructura de la argumentación política que aporta a la verosimilitud de una realidad humana latente, potencial, cuya trascendencia está dada en el hecho de que logre, bajo su forma narrativa y dramática (poética), proponer a la imaginación y a la reflexión un caso entre imaginario y real que persuada o ya constituya nuevas posibilidades de transformación sobre la naturaleza humana.

El efecto persuasivo de lo universal se logra así a través del ejercicio reflexivo sobre la realidad, y tiene un efecto más profundo que el de una invención ociosa de literatura. En efecto, Rousseau dice con claridad que será difícil hablar de un estado que nunca existió y probablemente nunca existirá, pero que aun así es necesario para juzgar el presente. La idea es, aquí, que el presente histórico, objeto de crítica para Rousseau, no puede ser transformado a partir de la historia. La particularidad histórica no mostraría la posibilidad de una sociedad más justa y libre, puesto que la historia es causa del presente, que es a su vez parte de la historia. Originalmente, todo el programa iusnaturalista tiene la intención de rechazar la idea de una jerarquía social natural, de desnaturalizar las desigualdades morales que los hombres tienen ante sus ojos, por eso se planteará invariablemente un estado primigenio donde todos nacemos libres e iguales.

14. RICOEUR, Paul: *Tiempo y Narración*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995.

15. *Ibid.*, p. 916.

De este modo, para hacer una crítica y una transformación del presente debemos poder pensar en lo que podría haber sido, esto es, recrear lo posible, lo verosímil, de manera que el hombre se reconozca a sí mismo tanto como único y libre en su naturaleza, y como prisionero de las contingencias del presente. En este sentido, la reflexión de Rousseau sobre el estado de naturaleza acierta en su crítica a sus rivales iusnaturalistas, que han concebido al hombre natural según sus rasgos sociales, como un hombre con nociones de racionalidad y de propiedad, competitivo, hostil. Para posibilitar una mirada profunda sobre el presente, para entender las desigualdades entre los hombres (para saber cuáles son naturales y cuáles artificiales), primero habrá que pensar el hombre. Y pensar el hombre es, para Rousseau, imaginar una abstracción del hombre histórico hasta el hombre esencial, desprovisto de circunstancias. Rousseau es de todos los iusnaturalistas quien lleva esta apuesta más al límite: la apuesta es, así, ¿hasta qué límite podemos pensar al hombre mientras siga siendo hombre? ¿Cuál es el último espacio de universalidad de nuestra naturaleza en el que podemos reconocernos? Rousseau imagina entonces el estado hipotético de un ser humano que vive como un animal, solitario y pacífico, amoral. Como hemos visto, aquello que le da su condición de hombre es su conciencia libre. El hombre puede vivir como un animal en la naturaleza, pero alberga el poder ilimitado de transformarse.

El efecto persuasivo de esta construcción, siguiendo a Aristóteles y Ricoeur, está en reconocer en el hombre su libertad inalienable como sello distintivo de su naturaleza: el hombre puede elegir quién llegará a ser, pero no puede elegir no ser libre de elegir. Si esto es posible, si esto nos persuade, entonces podremos desnaturalizar todas las desigualdades que hacen nuestra existencia miserable para hacer posible un modelo político más justo. Y este es el fin supremo de la teoría del contrato social de Rousseau, hacer mejores a los hombres, reuniéndolos en armonía. Los hombres son libres y justos en la medida en que se entregan a la comunidad y aceptan la ley de la voluntad general, que desea el bien general. Es decir, si bien Rousseau insiste en que el estado puro y virginal del hombre solitario se ha perdido para siempre en los irreversibles caminos de la historia, la república de Rousseau, el Contrato, apunta a dirigir la libertad del hombre hacia la excelencia como hombre social, de transformar al hombre en lo mejor de sí mismo.

Rousseau no está haciendo un examen psicológico ni antropológico del hombre, no describe sus cualidades esenciales desde una perspectiva científica (lo que es *de hecho*), sino que está construyendo un modelo de naturaleza que nos permita reflexionar sobre el presente y pensar un modelo de hombre mejor; nos presenta una posibilidad, una representación: una ficción histórica a la manera de Ricoeur. Esta ficción es filosófica en el sentido aristotélico de pensar lo posible, y en su capacidad de ampliar nuestra forma de constituir nuestra naturaleza política, cosa que la particularidad histórica por sí misma no podría lograr porque la historia ha producido *de hecho* la república deshonesto, la desigualdad entre los hombres. Esta

posibilidad latente que explora Rousseau está en sintonía con el futuro que nos ofrece a través de su modelo político. En conclusión, Rousseau no nos dice cómo *es* el hombre, sino cómo podría o debería ser. En el fondo hay siempre exhortación, proselitismo. Pero este deber ser está mediado por la trama narrativa, que, entre otras cosas, apunta a hacer menos tajante la distinción entre el ser y el deber ser. La descripción de lo que somos (historia narrativa) nos está diciendo lo que debemos ser (filosofía política).

Así, si bien el nivel político-prescriptivo de la argumentación, mantengo, marca la trayectoria conceptual del texto, se puede considerar que simultáneamente está funcionando esta capacidad especulativa de la figura del estado de naturaleza. En este caso la ficción filosófica actúa bajo la necesidad de recrear un modelo natural para justificar el modelo político y artificial.

VI

Hasta aquí se han presentado y analizado los diferentes planos en los que se efectúa el texto de Rousseau. Se ha visto que si bien hay una marcada y larga inclinación a los razonamientos históricos, psicológicos y científicos, son estos los formatos que adopta el desarrollo de su estrategia argumentativa en función de su naturaleza estructural, que es política. Las conclusiones históricas o psicológicas sobre el estado de naturaleza a las que llega Rousseau no son producto de disertaciones independientes, sino que ellas están siempre supeditadas al contenido político que Rousseau necesita para legitimar su crítica a las bases de la sociedad actual y su teoría del contrato.

¿Por qué usa, entonces, la figura del estado de naturaleza? ¿Por qué todo ese despliegue largo y literario, si el interés Rousseau es el de establecer los principios positivos sobre los cuales desplegar su teoría política? Por una parte, creo yo, por una cuestión de época, por otra, porque es una buena estrategia dialéctica el adoptar el formato filosófico de aquellos pensadores a los que le interesa criticar. Mostrando otro estado de naturaleza alternativo, radical, se ven mejor los supuestos de base y las insuficiencias de los otros. Una tercera opción, que hemos analizado siguiendo los planteos de Aristóteles y Ricoeur, es considerar el valor metafísico de esta ficción y de los puntos en los que se toca con la realidad, proponiendo a la imaginación una nueva forma de representar al hombre y de reconstruirlo en su libertad.

Sin dudas que el texto de Rousseau fue de enorme influencia tanto filosófica como política, y sin dudas su mensaje ha tenido un valor fundamental en la época en que se publicó, y aun mucho después: denunciar las desigualdades, proponer la idea de una sociedad más justa. Pero un examen frío del argumento y de sus contenidos me sugiere que su valor especulativo intrínseco (lo que Rousseau nos enseña sobre la naturaleza humana) no puede ser entendido por fuera de las normatividades que exige el discurso de su teoría política.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles: *Poética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Bobbio, N.: *El modelo iusnaturalista*, en *De Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1991.
- Dotti, J.: *Pensamiento político moderno*, en *Del Renacimiento a la Ilustración I (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía VI)*, Trotta, Madrid, 1994.
- Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*, Vol. 3, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Ricouer, Paul: *Tiempo y Narración*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995.
- Rousseau, J. J.: *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Leviatán, 1992.
- Rousseau, J. J.: *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Scott, J. T.: *The theodicy of the second discourse: the "pure state of nature" and Rousseau's political thought*, Chicago, American Political Science Association, 1992.