

## RELECTURA INGENUA DEL «DISCOURS SUR L'INEGALITE»

Por FRANCISCO MURILLO FERROL

... selon moi la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu, et qu'il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples comme il faut des béquilles aux vieillards. Toute la différence est que l'état de vieillesse découle de la seule nature de l'homme et que celui de société découle de la nature du genre humain, non pas immédiatement comme vous le dites, mais seulement, comme je l'ai prouvé, à l'aide de certaines circonstances extérieures qui pouvaient être pas, ou du moins arriver plus tôt ou plus tard, et par conséquent accélérer ou ralentir le progrès. Plusieurs même de ces circonstances dépendant de la volonté des hommes, j'ai été obligé pour établir une parité parfaite de supposer dans l'individu le pouvoir d'accélérer sa vieillesse comme l'espèce a celui de retarder la sienne.

(Carta de J.-J. Rousseau a Mr. Philopolis,  
15 de octubre de 1755)

La vivencia de la desigualdad es algo que en algún modo nos afecta a todos y siempre. Lo que ocurre es que con frecuencia ocasiona un fenómeno psicológico ambivalente que me atrevo a llamar de «atrincheramiento». Así, ora nos apoyamos en la igualdad, en lo que tenemos de común (todos estamos sujetos al dolor, todos somos mortales), ora en las desigualdades (de capacidades, de talento, de nacimiento, o social en cualquiera de sus formas), *alternativamente*. Creo que es un mecanismo de defensa.

Acaso pudiera asegurarse que el hombre necesita psicológicamente ese

juego: percibir diferencias es un ingrediente de la consciencia e identidad del *ego*, un factor de la propia identidad; al tiempo que *percibir igualdades* es un factor de arropamiento, de protección en el seno común de la especie.

Por otra parte, se trata de un tema en el que es imposible la neutralidad. La valoración anda ya en casi todos los planteamientos. Así, °si se habla de igualdad de oportunidades, tenemos agazapado lo valorativo en la mera referencia. La más simple descripción es incoativa y sustantivamente valoradora. Recordemos que incluso no es lo mismo hablar de igualdad que de desigualdad; y que el uso de uno de los dos términos supone ya una toma de posición. Leonard Reissman, por ejemplo, señala cómo el catálogo de la Olin Library, la principal biblioteca de la Cornell University, ofrece 102 «entradas» para el término «igualdad» y 69 más para «igualdad de oportunidades», mientras sólo existen 11 para el vocable «desigualdad». Esta desproporcionada distribución (relación de 15 a 1) refleja la actitud de aquel país hacia el problema. Existe una clara tendencia a pensar positivamente en términos de una meta ideal, antes que afrontar las consecuencias negativas de la desigualdad fáctica. La gente prefiere hacer generosas declaraciones retóricas en pro de la igualdad, en lugar de preocuparse con parecida intensidad por la desigualdad. Quizá porque esto último implicaría compromiso y, por tanto, algún tipo de acción (1).

En el fondo, funciona el usual mecanismo lingüístico de dar por normal y existente la cara positiva, relegando el vocablo negativo a su contradicción semántica, como lo raro y excepcional, echando sobre él la *onus probandi*. Una expresión más de la distorsión ideológica que lleva en sí todo lenguaje. En esta línea, Tawney ha hablado de una «religión de la desigualdad», refiriéndose al Reino Unido y recogiendo una expresión de Mathew Arnold. Aunque parezca contraponerse a la situación de los Estados Unidos, bien vista, en el fondo se trata de lo mismo. Por de pronto, se trata de un acatamiento ante lo inevitable. «Pero el lego sabe, para su consternación, que estas prendas [las propias de una capa social superior] han sido negadas al hombre corriente y que sería una especie de presunción en éste el desearlas, porque hacerlo equivaldría a aspirar a una igualdad con sus superiores, impía e inasequible. Por tanto, queda perplejo y confundido por la perversidad del universo; le oprime el peso de todo este mundo ininteligible. Si la masa de la humanidad fuera más inteligente, comprendería lo poco inte-

(1) *Inequality in American Society. Social Stratification*, Gleuview, III, 1973, página 1. También es expresivo que el libro de JUDAH MATRAS: *Social inequality, stratification and mobility* (Englewood Cliffs, N. Jersey, Prentice-Hall, 1975) que lleva en el título la palabra *Inequality*, en la Biblioteca del Congreso se incluye en el apartado bibliográfico *Equality*.

ligente que son sus pretensiones. Pero parece estar condenada a no tener conciencia de su inferioridad por el mero hecho de su inferioridad» (2). Pero a esta legitimada desigualdad se une, como lógico fenómeno secuencial, el esnobismo, como deseo de imitación y similaridad. Este esnobismo, tan generalizado entre los ingleses, viene a ser como una igualdad por galvanoplastia. También en España se ha extendido mucho, a consecuencia del desarrollismo y consumismo de las últimas décadas, viviendo como vivimos ahora en un país de nuevos ricos. El tema merece tratamiento propio, que no es de este lugar, indagando cuáles son en cada caso, los grupos de referencia que sirven como polos de atracción.

Donde se solía marcar la diferencia era señalando que la gente británica era una *deferential people*. Gente que, si no satisfecha, al menos estaba integrada y socializada en las diferencias y en la deferencia (atención, amigo tipógrafo). Tocqueville ya advirtió que la americana era una sociedad no deferencial, como la inglesa. La americana diríase que se pretende isotímica, es decir, con igualdad de honores o categorías. Sartori habla de la «libertad de irreverencia» que el europeo advierte al llegar a Norteamérica. Hace años que por mi parte apunté que en concreto el hispano vive y se socializa en una «cultura de sumisión», que es el poso de siglos aunque últimamente se haya erosionado (3).

Por sus estancias en España, Richard Ford llega a la conclusión siguiente: «En Inglaterra ningún señor se atrevería a tener intimidad con su lacayo; pues aun suponiendo que pudiese caberle en la cabeza semejante absurdo, si bien es verdad que el lacayo es igual que él ante la ley de los hombres, Dios le ha concedido dotes completamente distintas, tanto de rango como de fortuna, figura e inteligencia. Por tanto, ha habido necesidad de levantar en defensa propia ciertas barreras convencionales que son más difíciles de trasponer que murallas de bronce y más imposibles de anular que todas las leyes juntas» (4). Refleja, como se ve, una curiosa y artificiosa inversión: la sociedad inglesa es igualitaria o, al menos, goza de isonomía; todos, señor y lacayo, son iguales ante la ley. Pero es obvio que la naturaleza (o

(2) R. H. TAWNEY: *La igualdad*, FCE, Méjico, 1945 (la edición original inglesa es de 1931). La traducción española y, por tanto, la del párrafo transcrito, es de Francisco Giner de los Ríos.

(3) Basta repasar las normales fórmulas de nuestra elaborada cortesía que, aunque en franco desuso, aún perviven en el estilo epistolar y, sobre todo, burocrático. No se olvide que Cervantes se firmaba «criado» del Conde de Lemos, al dedicarle la segunda parte del *Quijote*, y no, claro está, porque el complutense fuese un excéntrico, sino porque era un uso de su sociedad.

(4) *Las cosas de España*, Ediciones Turner, Madrid, 1947, pág. 123. La obra *Gatherings from Spain* es de 1846.

Dios) imponen la desigualdad. Por contraste, parece pensar Ford, el español cree que los hombres pueden ser desiguales ante la ley, pero no ante Dios. Por eso, un gran señor de acá puede ser campechano e intimar con su criado. No se olvide que Ford pertenecía a una familia ultraconservadora y que por tanto su sensibilidad social era mínima. O máxima, según se mire (5). Y tampoco se olviden las corrientes «igualitarias» de base que difundieron los teólogos y místicos de los siglos XVI y XVII y los escritores, numerosos, del corte ideológico de Cervantes, Quevedo y Calderón. En todo caso, tengo para mí que sería posible hallar rasgos específicos en nuestro sistema patrio de desigualdad, que lo singularicen. Como también seguramente, por lo demás, en los de las otras grandes culturas.

Ocuparse de la desigualdad (o de su contrario) pudiera pertenecer a lo que el Lukács del epílogo al *Asalto a la razón* llama el arsenal apologético indirecto del capitalismo. ¿Estamos en un período en que es moda hablar de la igualdad? ¿Es realmente ésta una preocupación de nuestra época? ¿Hay una efectiva e históricamente preocupación por el igualitarismo? ¿No será más bien un instrumento ideológico encubridor en muchos casos, y tranquilizante de conciencia siempre? ¿Y no se le prestará, en tanta retórica política, un *lip service*, usándolo de labios afuera?

Pienso que considerándolo con cierta hondura, bien pudiera resultar un ingrediente ideológico básico de la sociedad de consumo, por cuanto admitir la desigualdad como algo cristalizado e inevitable sería tanto como tolerar la posibilidad de restricciones del consumo para algunos sectores, cosa que por principio habría que desechar. La sociedad consumista, por definición, ha de proponerse como meta inalcanzable la igualdad absoluta en la tenencia de bienes, al más alto nivel posible. Pero este término final inasequible impone la dinámica permanente —y esto es lo que importa— de una desigualdad continuamente rota y continuamente restaurada por la adquisición inacabable de bienes.

\* \* \*

Es claro que Jean-Jacques redacta su *Discurso* en una circunstancia social de grandes y fundamentales desigualdades. Y aunque el libro encaja

---

(5) En el fondo, Marx coincide con la más remilgada duquesa en la hipercrestesia por las desigualdades sociales. Claro que cada uno en su sentido o, mejor, en su dirección. Tan puntilloso en acusarlas dolorosamente hacia arriba es el sabio del British Museum como la acaso analfabeta dama de sangre azul, celosísima de su distinción, honores y privilegios. Es claro que me refero al «Marx objetivo», pues la persona Marx era aún muy sensible a los prejuicios de clase, como muestran varios conocidos episodios de su biografía.

bien —en la medida en que puede hablarse de coherencia en Rousseau— con el resto de su pensamiento, es un hecho que quien propone el tema es la Academia de Dijon, a cuya convocatoria acude el ginebrino. ¿Existía, pues, una preocupación generalizada por el problema en ese momento? ¿La intención de los proponentes era incitar a una justificación racional —a tono con el talante intelectual de la Ilustración— de un hecho palmario, que permitiera la tranquilidad de conciencia de los favorecidos? ¿O por el contrario, se trataba de poner en cuestión el *statu quo*, erosionándolo, como punto de partida de un eventual proceso revolucionario?

La palabra «fundamentos» inscrito en el título del *Discurso* (6) parece connotar una aceptación del sistema, al menos dándolo como inevitable. No está claro que Rousseau lo considere insoslayable porque, como es sabido, se produce siempre con ambigüedad entre las condiciones de génesis, deseabilidad y necesidad del *status naturae* y las del *status civilis*.

La ambigüedad de Rousseau en este punto corresponde (en su interioridad propicia a las ambivalencias y mejor si eran incómodas y hasta dolorosas) a la ambigüedad de la época. La «leyenda del salvaje», utilizada como instrumento literario para calibrar la sociedad propia, es tanto la del «buen salvaje» como la del «malo». Así, el nomadismo del selvático se utiliza para subrayar la igualdad que resulta de la no apropiación de la tierra. Al contrario, la propiedad y la desigualdad grave son hermanas gemelas y, como es sabido, Rousseau lo expresa con frase cuasi lapidaria. Sin riquezas, el salvaje tiene pocas necesidades y puede ser independiente: ¿qué yugo puede imponerse a quienes no tienen necesidad de nada? Pero también es posible —y se hace— obtener la conclusión contraria: sin riqueza, sin propiedad de la tierra, sólo hay estancamiento de la sociedad e ignorancia, pereza y estupidez en los individuos.

O se denuncian los males generales por la desigualdad, el exceso de riqueza y la multiplicación de las necesidades artificiales, o, al contrario, se cree que éstas son el precio que hay que pagar por el progreso. Turgot ve en la igualdad de los salvajes una prueba de su inferioridad: a la inversa, la desigualdad es la condición necesaria para la división del trabajo y, por tanto, de los intercambios y del comercio, o sea, de todos los beneficios eco-

---

(6) No de la convocatoria. La cuestión propuesta por la Academia rezaba: «Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle.» Bien visto, hay que convenir en que Rousseau se sale del carril previsto por los académicos. O, mejor, no entra en él. Pero, podemos preguntarnos, ¿la Academia esperaba que la ley natural —dada por supuesta— sancionase o refutase la desigualdad?

nómicos y sociales. En la misma línea, Raynal, Charlecoix y otros (7). Como habrá advertido el lector, se trata de un problema que aún lo es para nosotros. La cuestión permanece abierta, y asoma, por ejemplo, en la sabida polémica Davis-Tumin sobre el funcionalismo de la estratificación, o en ciertas actitudes ecologistas del día.

En este último aspecto, W. Ophuls ha sostenido recientemente que la teoría del contrato se forjó en un periodo de fe en los recursos abundantes, pero ahora debiera sustituirse por una teoría «ecológica» del contrato, partiendo de la escasez. *Ecology and the Politics of Scarcity: Prologue to a Political Theory of the Steady State* (8). El subtítulo del libro parece que quiere corresponder a la expresión «física del estado sólido» en las ciencias de la naturaleza.

Una parte de los autores del siglo XVIII, pues, incurren en aquello que Bertrand Russell aconsejaba evitar: no caer en el mito de la superioridad moral del oprimido, decía. Un siglo más tarde, el tema se va a extender ampliamente para muchos con la ideología de la «bondad» del proletariado.

Hoy habría que revisar la cuestión con referencia a las ideas sobre el Tercer Mundo. Aunque no con los tonos ingenuos y prerrománticos que entonces, ahora existe también la ideología del «buen atrasado». Y, naturalmente, aunque larvada y vergonzante, la del malo. Pocos son capaces de predicar abiertamente la leucocracia, basada en la «carga del hombre blanco» y su misión histórica. Se han desenmascarado demasiadas coartadas, y la carga ética de la distinción (valoración) es hoy demasiado fuerte para ello.

Pero, por otra parte, no hay duda de que existe un recelo solapado de los desarrollados respecto a los que no lo están. Sobre todo últimamente, en que a la urdimbre de intereses que subyace vino a unirse el «agravio» de la subida del petróleo y las consiguientes dificultades con la energía.

Y al propio tiempo, coexiste una idealización del subdesarrollo en ciertas capas sociales y para ciertos temas, según distribución demográfica o ideográfica, respectivamente. Semejante idealización prospera tanto más cuanto que se trata de gentes remotas. La proximidad genera a menudo conflictos raciales, de los que son ejemplo el Reino Unido y algunos países continentales europeos receptores de inmigración latina, mogrebina, griega o turca.

La distancia en lo que se llama desarrollo hace nacer ideologías para todos los gustos y en entrambas partes, los desarrollados y quienes no lo están. Y más recientemente, funciona también una ideología que rechaza todas las

---

(7) Cfr. HÉLÈNE CLASTRES: *Sauvages et civilisés au XVIII<sup>e</sup> siècle*, en FRANCOIS CHATELET (ed.): *Histoire des ideologies*, Hachette, París, 1978, vol. III, págs. 209-228.

(8) San Francisco, 1977.

anteriores, negando la supuesta «bondad» del desarrollo y proclamando, frente al consumismo, formas de vida más sencillas y presuntamente naturales. Con lo que en definitiva se predica un *tertium genus*, distante del *homo artificialis* de la tecnología tanto como del que, retrasado, aspira a darle alcance. Pienso que así, ahora, la leyenda tiende a formarse en torno al *homo ecologicus*, espécimen tan inexistente y alejado de la realidad como en su día lo fue el buen salvaje. Con la diferencia de que entonces había al menos un referente geográfico donde vagamente localizarlo, mientras su homólogo de hoy viene a moverse en ese cuasi limbo que forma la militancia evanescente de los partidos políticos.

También el problema se plantea en relación con el enfrentamiento entre las ideologías de la cultura rural y la cultura urbana. Las críticas del desarrollo o crecimiento y de la consiguiente sociedad consumista tienen como trasfondo implícito la defensa de una sociedad más primitiva y «natural», que viene a cifrarse en los movimientos ecologistas y lo que se ha llamado calidad de vida. Todo supone que anda operando un cierto *status naturae* no confesado, que se contrapone al *status civilis*, que hace malvivir al hombre.

La cuestión es que no está siempre (o mejor, casi nunca) muy claro lo que se entienda por aquella vida natural. En un relativamente reciente *best seller* americano, *Roots*, se atribuyen a una tribu de la costa occidental africana en el siglo XVIII las pautas de conducta y los sentimientos propios de las familias burguesas estadounidenses actuales, lo que supone ni más ni menos que identificar el estado de naturaleza con el sistema de valores propio del «credo americano» o la *American way of life*. Buen salvaje sería así quien posea las virtudes (y las emociones y los sentimientos) que se consideran propios de la sociedad americana. Aun con el contrasentido que supone representarle, en el caso del libro citado, víctima de los miembros blancos de esa misma sociedad.

Hace poco, Delibes, con su habitual sensibilidad, ha presentado la polaridad —que no el *continuum*— rural-urbano, lamentando que estemos asistiendo a la agonía de una cultura, la rural, sin mover un dedo. También es obvio que anda aquí larvada una cierta imagen del hombre en común con la naturaleza, muy distante ya del *over-socialized*, hombre de la sociedad de consumo (9). El tema se reitera en todas las épocas, aunque probablemente utilizando como módulo un «salvaje» que cada vez lo es menos. En realidad, en muchos casos lo que se pretende es defender al *homo* de una vieja cultura, de las agresiones de otra nueva.

El cambio valorativo que introduce la Ilustración situando en lugar prio-

---

(9) Cfr. *El disputado voto del señor Cayo*.

ritario el saber, la ilustración con minúscula, ha de producir un conflicto valorativo entre los signos de desigualdad tradicionales (cuna y sangre, lugar en la estratificación establecida, incluso situación en la jerarquía de los saberes eclesiásticos) y la posición en que al hombre nuevo le coloca el dominio de los saberes secularizados. De aquí que Jean-Jacques se recree narrando cómo siendo criado y con ocasión de servir la mesa a una familia aristocrática tuvo oportunidad de mostrar su superioridad sobre el hijo de la casa, revelando que eran mejores su propio talento y educación. «Ce fut —dice Rousseau— un de ces moments trop rares *qui replacent les choses dans leur ordre naturel* et *vengent le mérite avili des outrages de la fortune*» (10). Se comprende que esto funcione como alegato contra el modelo de desigualdad vigente, pero implícitamente supone postular otra desigualdad, derivada de otros supuestos. En este sentido puede afirmarse que si Rousseau se resistía a dejarse salpicar mientras herborizaba, al paso de las carrozas displicentes de los nobles, su pretensión no se reducía a esto, sino que aspiraba, a su vez, a salpicar, aunque en sentido figurado y poniendo en marcha otros modos de diferenciación y superioridad.

\* \* \*

Llama la atención el espacio que Rousseau dedica en el discurso a ocuparse del lenguaje. En ello, como en varias otras cosas, viene a ser contemporáneo de algunas posiciones actuales. En el conocido comienzo de la segunda parte se resalta ya la elocuencia del primero, que cercó un terreno y tuvo virtualidad suficiente para convencer a los otros. Como se ha dicho, «el hombre moderno surgió cuando el *Homo habilis* u *Homo faber* llegó a ser *Homo loquens* y convenció al *Homo ignorans* de que lo que decía era verdad» (11).

La larga digresión sobre el origen del lenguaje la concluye Rousseau dejando al criterio del lector decidir el punto clave: «si ha sido más necesaria la sociedad ya formada para la institución de las lenguas, o las lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad» (12). Esta última solución es la que va mejor con su discurso y le permite considerar al lenguaje como un instrumento para crear ese artefacto que es la sociedad y que de paso consagra y hace cristalizar las desigualdades que se producen en su seno.

(10) *Confesions*, livre III. Cito por la edición de obras completas de las *Editions du Seuil*, I, pág. 156. La cursiva, mía.

(11) ROBERT WOKLER: *Perfectible Apes in decadent cultures: Rousseau's Anthropology revisited*, en «Dacdalus», vol. 107, núm. 3, 1978, pág. 119.

(12) *Discours*, ed. cit., pág. 222.

En definitiva lo que ocurre es que para el estado de naturaleza Rousseau no considera posible ni necesario el lenguaje. Además, el habla viene a ser la expresión más hiriente y cruda de las diferencias sociales, pues tratamientos, títulos, honores hallan su simbología expresiva en el hablar cotidiano, que naturalmente contribuye de modo decisivo a su reificación. Basta pensar que, en términos modernos, toda la extensa investigación sociológica sobre la estratificación es, en su mayor parte, indagación que opera sobre símbolos lingüísticos: denominación de las clases, identificación con las mismas, valoración de títulos, deferencias y privilegios. Incluso en las dimensiones aparentemente más objetivas de la estratificación existe una fuerte carga semántica. Así, en la denominación de las profesiones y en la simple diferenciación entre trabajo manual y no manual, por ejemplo, expresión cargada, si las hay, de resonancias, sugerencias y acordes. Hasta en el nivel de ingresos ocurre así, pues en el señalamiento de los famosos *income brackets* opera una cierta magia implícita de los números, que varía para cada unidad monetaria: los diez mil, los cien mil, el millón. A la postre, se trata de abstracciones cristalizadas por la lengua, y de las cuales, sobre todo en el caso de las más elevadas, es difícil hacerse una representación concreta.

Pero, y esta es la otra cara de la cuestión, Jean-Jacques es un profesional del idioma, un escritor que se precia de manejarlo bien. Sin lenguaje no hubiera sido quien es. Uno tiene la sospecha de que el ginebrino como se siente verdaderamente feliz es *contando* lo feliz que hubiera sido el hombre en el estado de naturaleza, mucho más sin duda que viviendo en él. Quiéralo o no, es por vocación y profesión un *homo loquens*. La felicidad del escritor Rousseau está en denunciar lo que va mal, apoyándose en la reconstrucción hipotética de una situación de referencia, que precisamente niega los ingredientes básicos de aquella felicidad. Lo que, por encima de cualquier contradicción intelectual, es algo más penoso: una incongruencia vital. A la postre, la desdicha existencial que destila por todos sus poros.

De aquí, su recurso a la *pitié*. Por lo pronto, para sí mismo. Su autoindulgencia (tantas veces cacareada con respecto al abandono de sus hijos, a menudo harto farisaicamente) es que ese *amour-propre*, de que trata en el *Emile*, se le desliza sin querer al *amour de soi*, o sea, a un instrumento de manipulación de los demás, a un medio de despertar la piedad ajena.

Desde el punto de vista de la desigualdad, la piedad es el factor que justifica la queja de los débiles, de los que llevaron la peor parte en el reparto. Y este talante psicológico de queja, paralelo al de compasión por los otros, es el que le da esa faceta subjetiva y existencial que tiene el planteamiento rousseauiano del problema. Que es *formalmente* cristiano, por cuanto el creyente tampoco habla en términos estructurales, sino en otros personales

y compasivos, de pobres y de ricos. La desigualdad lo que hace es generar infelicidad que a su vez debe despertar compasión. Si la desigualdad, su origen y fundamento, puede explicarse en términos racionales, ha de lamentarse en términos afectivos. Lo que, dicho sea de paso, explica el escaso entusiasmo de Marx por las tesis de Rousseau, pues aquél advirtió que éste sólo deseaba escapar (salpicar, decíamos antes) de una situación, y no verdaderamente transformar el mundo (13).

Pero además, la *pitié* tiene gradaciones, y una de las peores consecuencias de la civilización es que degrada la «piedad natural», estragándola y haciendo que el hombre pierda sensibilidad ante la desdicha ajena. Lo peor del hombre civilizado es que la maraña de convencionalismos y justificaciones le ciega, y sólo le permite ser episódica y espasmódicamente compasivo con los otros. Es decir, percibir, y sobre todo *sentir* las consecuencias de la desigualdad. La desigualdad es a menudo «miseria» y este es el gran revulsivo para producir el escalofrío emocional, que es previo a todo razonamiento y el resorte que lo dispara.

La *pitié* no es capaz de producir relaciones estables entre los hombres, pero dada la laxitud de los vínculos, en el *status naturae* sería suficiente. Para la integración en el *status civilis*, la piedad es necesaria, aunque no bastaría. En efecto, la sociedad, con su funesta capacidad para generar la desigualdad (14) puede sentirla insostenible con la compasión, pero ha de combatirla con la voluntad general, el único remedio: la coincidencia o identidad del bien privado del ciudadano (no del salvaje; no del burgués) con el bien común. Por cierto, que, como es sabido, para que surja la voluntad general (y no la *volonté de tous*) ha de producirse el «aislamiento de los ciudadanos (*les citoyens n'avaient aucune communication entre eux*). Y aunque Rousseau se refiere directamente a la no existencia de cuerpos intermedios entre el individuo y el todo, uno se pregunta qué relación pudiera tener este aislamiento con el *veil of ignorance* que John Rawls sitúa en el núcleo de su planteamiento de la justicia.

Dejando esta digresión, resulta muy importante la perspectiva *desde la*

(13) JUDITH N. SHKLAR: *Jean-Jacques Rousseau and Equality*, en «Dacdalus», volumen 107, núm. 3, 1978, pág. 22.

(14) Junto a la desigualdad natural o física está la «qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie ou du moins autorisée par le consentement des hommes». Consiste esta última en los privilegios de que unos gozan a expensas de otros, con diferencias de riquezas, de honores y de poder. Las principales fuentes de la desigualdad son la riqueza, la convención del nacimiento o nobleza, el poder y el mérito personal (*Discours*, pág. 211). La idea de una distribución de suma-cero, se reitera en el texto: véase, por ejemplo, pág. 233.

cual se ve la sociedad. Si se ha vivido, por ejemplo, la suerte del pobre y Rousseau presume de haberlo hecho. Más aún: lo que pretende es hacer políticamente significativa su propia y mera existencia. Como se ha dicho, hace de la piedad una fuerza política nueva. Introduce la compasión, el sentimiento por el mal ajeno (aun reconociendo que en el fondo sea un desdoblamiento del egoísmo) en el panorama político. Con su prosa, es el «Homero de los perdedores» (15).

Lo que le preguntaríamos hoy es qué pensar de la desigualdad sin miseria. De la desigualdad entre los que serían opulentos en ciertos sentidos para los nódulos de su tiempo, del tiempo de Rousseau se entiende. ¿Qué clase, si alguna de *pitié* puede producir esta desigualdad no miserable?

La incómoda postura de nuestro autor, se advierte también en la secuencia de las etapas que conducen del *homme naturel* al *homme de l'homme*. Del *status naturae*, selvático, cuyas excelencias canta Rousseau con el apoyo de los conocimientos etnológicos y antropológicos de la época, añadiéndoles su entusiasta fantasía, se transita a un *status civilis*, no demasiado claro, en que ya la sociedad operó su acción corruptora. Pero en medio se perfila otra etapa, que yo llamaría del «neolítico feliz», en la que con algunos avances tecnológicos mínimos que contribuirían a mejorar la vida material sin detrimento grave de la bondad humana, con un lenguaje ya expresivo, pero no opresor ni comunicativo, los hombres tendrían una existencia apreciable. Existencia que para ellos es sin duda preferible a la nuestra, por mucho que nuestra deformación nos induzca a creer lo contrario e intentemos erróneamente atraerlos, con los misioneros y colonizadores. En esa etapa, «aunque los hombres hubiesen llegado a ser menos sufridos, y la piedad natural hubiera experimentado ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, que mantenía un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la presuntuosa actividad de nuestro amor propio, debió de determinar la época más feliz y duradera» (16).

Este *tertium* en el proceso, denuncia con su solo existir el valor de referencia hipotética que tiene para Rousseau (como para tantos otros, por lo demás) el relato de la originaria vida cuasi animal del hombre. Y revela también el fallo de que adolecen todas las teorías del *status naturae* cuando, como ocurre inevitablemente, se deslizan a un plano histórico. Si el salvaje, en efecto, tiene potencialmente, incoados en sí mismo, los rasgos del civilizado, entonces es que no es tan perfecto como se le supone ni puede ser tan feliz como se le imagina. Porque estaría manco, incompleto, sin desplegar. Trans-

(15) SHKLAR, *op. cit.*, pág. 24.

(16) *Discours*, ed. cit., pág. 231.

parece así el carácter de módulo regulador que es para los autores del contrato originario (incluso para los que como Suárez admiten una existencia histórica del mismo) la evocación de un pasado feliz presocial. O, desdichado, en su caso (17).

En cualquier caso, lo que llama la atención en el discurso es su modernidad insólita en tantos aspectos. La denuncia del consumismo y de la creación forzada de necesidades;; del andar atrafagados; de la destrucción de la naturaleza, con un ecologismo muy *avant la lettre*; de los trastornos que ocasionan una vida y una alimentación artificiales y desequilibradas, son, entre otros y junto a la preocupación por el sustrato biológico del hombre, con un evolucionismo premonitario, rasgos que hacen del discurso una pieza literaria que le interesa al hombre de hoy, aunque podamos disentir de sus presupuestos.

Para Rousseau se trata de males ocasionados por el tránsito de la naturaleza a la cultura, del sentimiento al conocimiento, de la animalidad a la humanidad. Claude Levi-Strauss, que se precia de rousseauniano con frecuencia (v. gr. en *Tristes trópicos*) ha subrayado que para que tal triple tránsito se produzca ha de haber ya en la condición primitiva del hombre una facultad esencial que le empuje a franquear todos los obstáculos. Una facultad que posea, a título original y de manera inmediata, atributos contradictorios: que sea a la vez, o pueda ser, natural y cultural, afectiva y racional, animal y humana; y que con la condición de hacerse consciente pueda saltar de un plano a otro plano. Ahora bien, semejante rara facultad es precisamente la *pitié*, extraño instrumento a horcajadas sobre una de las mayores ambivalencias y ambigüedades de Rousseau. Por lo demás, Levi-Strauss considera expresamente a Jean-Jacques como el fundador de la etnología. Aquella polivalente facultad es la que permite la identificación del «yo» con el «otro», y la que hace posible al hombre comprender el mundo vegetal y el mundo animal. En definitiva, es la que ofrece al ser humano la posibilidad de franquear las barreras, insuperables biológicamente, que separan aquellas etapas de la evolución de la vida (18).

(17) El trabajo de JUAN J. RUIZ-RICO (*Sobre una lectura posible del capítulo XIII de Leviatán*, en «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», Universidad de Granada, 1974, págs. 161-185) contiene muy finas observaciones sobre este punto. El pacto no es ni un hecho histórico ni una hipótesis reguladora, sino una situación latente en el hombre que vive bajo el Leviatán. Hay un cierto paralelismo con el *Id* y el *Ego* freudianos. *Status naturae*, pues, y Leviatán (o *societas civilis*) coexisten.

(18) Véase el excelente, aunque en algunos puntos sesgado, trabajo del soviético M. RYKLIN: *Rousseau, le rousseaunisme et les concepts fondamentaux de l'anthropologie structurale* en «Revue Internationale des Sciences Sociales», vol. XXX, núm. 3, 1978, págs. 640-654.

Lo grave es que, no acaso los etnólogos, pero si las ideologías que alimentan la pugna política van a intentar, desde Rousseau, convertir la *political pity* en algo objetivo y estructural, alejándose radicalmente de aquella compasión natural que era propia del salvaje. Por de pronto, ahora va a funcionar sólo para el amigo político, no para el adversario. Y eso, acallando tal vez movimientos espontáneos del espíritu humano, imaginables aunque no partamos de una antropología tan optimista como la rousseauniana. Sobre la urdimbre afectiva y sentimental (a veces, convengamos que sensiblera) va a prevalecer la trama de los intereses objetivamente delimitados y de su encuentro ineluctable. La estructura, sobre la compasión; la eficacia, sobre la pasión; cierto. Marx, en definitiva, sobre Rousseau. Pero, tratándose del igualitarismo, al ginebrino le corresponderá siempre el mérito de haber señalado el resorte —el relé, diríamos hoy— que puso en marcha todo el mecanismo.

Empero, resumiendo, la principal «modernidad» de Rousseau respecto al tema consiste en haber derribado de una vez para siempre la idea —tan interesada— de que era la naturaleza (o Dios) quien «quería» las desigualdades, estableciéndolas entre los hombres.

Pese a las desigualdades naturales, innegables, lo cierto es que en el *status naturae* apenas si se deja sentir la desigualdad. *L'inégalité est à peine sensible dans l'état de nature, et... son influence y est presque nulle* (19). *Entre les différences qui distinguent les hommes plusieurs passent pour naturelles qui sont uniquement l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la société* (20). La educación, por ejemplo, es un gran factor de desigualdad. *Si l'on compare la diversité prodigieuse d'éducation et de genres de vie... par l'inégalité d'institution* (21).

Si en el epitafio de Benjamin Franklin se dijo que arrancó el rayo al cielo y el cetro a los tiranos, de Jean-Jacques Rousseau diríamos que arrancó la desigualdad a la naturaleza y la traspasó a la sociedad, porque el hombre es compasivo, pero la sociedad no. Sólo que en nuestros días prepondera a menudo la visión de Hobbes: únicamente la dureza de una sociedad implacable puede poner freno a la impía ferocidad del hombre.

---

(19) *Discours*, pág. 227.

(20) *Discours*, pág. 226.

(21) *Discours*, pág. 226.