

## Consideraciones sobre el método de la “Historia Conjetural” en Rousseau

Esteban Sepúlveda Caro<sup>1</sup>

(esteban.scaro@gmail.com)

Recibido: 18/08/2021

Aceptado: 02/12/2021

DOI: 10.5281/zenodo.5812401

### **Resumen:**

Basándonos en la interpretación de Frederick Neuhouser 2014, examinamos varios aspectos usualmente no desarrollados en la literatura secundaria sobre una de las herramientas metódicas de la cual se sirve Rousseau en su *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres (DI)*: la así llamada “historia conjetural”. En concreto, examinamos las respuestas que daría Rousseau a las siguientes tres preguntas: 1) ¿cuáles son los criterios de éxito de tal artefacto metódico? 2) ¿hasta qué punto Rousseau puede estar seguro de la superioridad de su posición frente a teorías alternativas? 3) ¿hasta qué punto es admisible sin objeciones la imagen que Rousseau nos presenta del estado puro de naturaleza? Respecto a la primera pregunta, ofrecemos dos criterios cuya inspiración es el falsacionismo de Karl Popper. Respecto a la segunda pregunta, discutimos principalmente con la interpretación de Nicholas Dent 2005. Finalmente, en la tercera pregunta consideramos tanto una objeción kantiana como una objeción hegeliana al *DI*, mostrando que estas objeciones no aplican si entendemos con mayor precisión el proyecto del *DI*.

**Palabras Claves:** Rousseau – Historia Conjetural – Desigualdad – Método Filosófico – Estado de Naturaleza

### **Abstract:**

Based on the interpretation of Frederick Neuhouser 2014, we examine various aspects usually undeveloped in the secondary literature about one methodic tool Rousseau used in his *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Men (DI)*: the so called “conjectural history”. In short, we examine the answers Rousseau would give to the following questions: 1) Which are the success criteria of that methodic tool? 2) To what extent could Rousseau be sure of the superiority of his position against alternative theories? 3) To what extent is admissible without objections the image Rousseau gave us of the pure state of nature? Concerning the first questions, we propose two criteria which inspiration is the falsationism of Karl Popper. Concerning the second question, we argue mainly against the interpretation of Nicholas Dent 2005. Finally, concerning the third question, we consider a Kantian objection as well as a Hegelian objection to the *DI*, showing that these objections do not apply if we understand more precisely the project of the *DI*.

**Keywords:** Rousseau – Conjectural History – Inequality – Philosophical Method – State of Nature

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante de Magíster en Filosofía en la Universidad de Chile.

## I

El *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres (DI)* ha sido indudablemente una obra de enorme influencia en la historia de la filosofía. Igual de indudable es su carácter polémico, crítico y confrontacional sobre un problema que no deja de ser actual: la crítica a lo que Rousseau llama *desigualdad moral*. En virtud de ambos aspectos, esta obra ha sido el objeto de la atención de una gran cantidad de comentarios e investigaciones. Sin duda, el *DI* es también bastante enjundioso en tópicos de gran interés para la filosofía. Y no lo es menos en el tópico, se podría decir, predilecto de la filosofía moderna: el método filosófico.

En el *DI*, Rousseau se sirve de varias herramientas metodológicas. Él emplea como estrategia argumentativa lo que se ha llamado “historia conjetural”. También recurre a elementos de la tradición contractualista para explicar el origen y los fundamentos del Estado: por ejemplo, la idea de un “estado de naturaleza” previo al surgimiento del Estado; pese, no obstante, a que Rousseau critica duramente a los contractualistas por no entender en qué consiste la naturaleza humana. También llama la atención la abundancia de referencias a lo que podríamos denominar “conocimiento empírico”: reportes de viajeros, libros de ciencia natural, tratados de zoología, anécdotas cuya fuente no es mencionada, tratamientos y utensilios médicos, etc. Sin embargo, pese a que sabemos que estas herramientas funcionan como un único mecanismo que determina el hilo argumental del *DI*, no hay acuerdo entre los intérpretes acerca de cómo entender con precisión la función que cumple cada una.

En toda esta disparidad de interpretaciones, hay un aspecto que, a nuestro modo de ver, solo ha sido tratado tangencialmente. Se trata de el examen sobre la fuerza, los límites y el alcance del método empleado por Rousseau en el *DI*. Pues todo método puede ser examinado tanto en torno a su justificación como en torno a su eficacia. Además, consideramos –siguiendo a Karl Popper en su *Lógica de la Investigación Científica*– que el carácter “científico” de un conocimiento se juega, al menos en parte, en la posibilidad de indicar bajo qué condiciones el propio discurso sería falso. Ciertamente, esta idea calza mejor con las ciencias empíricas –que es el ámbito respecto del cual Popper desarrolló esta

idea. No obstante, sostenemos que también sería posible –aunque de modos diversos– satisfacer esta condición en filosofía.<sup>2</sup> Una consecuencia de esta idea es que toda empresa que aspire a un conocimiento “científico” en el aspecto indicado debería ser capaz de entregar criterios de corrección para su teoría; es decir, una manera en que se pueda identificar cuándo la teoría incurrió en el error y cómo corregirla de tal modo que pueda evitar ese error y otros del mismo tipo. No es nuestro interés profundizar aquí sobre este tema. Solo lo mencionamos con el propósito que se entienda la perspectiva en que nos situamos para captar la relevancia de la investigación que aquí nos proponemos.

Lo que nos interesa investigar en Rousseau es hasta qué punto los aspectos metódicos que Rousseau nos presenta en el *DI* pueden responder a estas preguntas sobre su justificación, su eficacia, y sus criterios de corrección. Ahora bien, no pretendemos dar una explicación acabada sobre cómo Rousseau respondería cada una de estas cuestiones. Tampoco tratar con el mismo rigor todos estos aspectos metódicos. Más bien, nos centraremos casi exclusivamente en la llamada “historia conjetural” y, respecto de ella, intentaremos responder las siguientes tres preguntas: 1) ¿cuáles son los criterios de éxito de tal artefacto metódico? 2) ¿hasta qué punto Rousseau puede estar seguro de la superioridad de su posición frente a teorías alternativas? 3) ¿hasta qué punto es admisible sin objeciones la imagen que Rousseau nos presenta del estado puro de naturaleza?

Ahora bien, es conveniente aclarar que la interpretación que defenderemos aquí no es para nada original. Nos basaremos en la lectura del *DI* que desarrolla Frederick Neuhouser en su libro *Rousseau’s Critique of Inequality. Reconstructing the Second Discourse*. Este trabajo puede verse como el abordaje de aspectos no desarrollados de su interpretación. Así, lo primero que haremos será presentar los aspectos fundamentales de la interpretación de Neuhouser y argumentar a favor de la fortaleza de esta interpretación de la historia conjetural frente a otras alternativas. Luego, dedicaremos una sección a responder cada una de las preguntas planteadas.

---

<sup>2</sup> Esta idea también se conecta con una determinada concepción acerca de qué es el conocimiento, desarrollada por Ludwig Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, en la cual se sostiene que solo hay conocimiento allí donde, respecto de aquello que se pretende conocer, existe la posibilidad de errar en conocerlo.

## II

Antes de presentar cuál es la interpretación de Neuhausser acerca de la historia conjetural, conviene primero presentar los pasajes en que Rousseau caracteriza el estatus del *DI*. Éstos son principalmente dos:

(i) “Porque no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer bien un estado que ya no existe, que *quizá no haya existido*, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente.” (*DI 97/OC III 123*, la cursiva es nuestra)

(ii) “Comencemos, pues, por dejar a un lado todos los *hechos*, porque no afectan a la cuestión. No hay que tomar las investigaciones que se puedan realizar sobre este tema por verdades históricas, sino solo por razonamientos hipotéticos y condicionales, *más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen*, y semejantes a los que todos los días hacen nuestros físicos sobre la formación del mundo.” (*DI 112/OC III 132-3*, la cursiva es nuestra)

Como puede apreciarse, Rousseau no solo considera la posibilidad, sino que declara casi irrelevante para su propósito –juzgar bien nuestro presente o esclarecer la naturaleza de las cosas– el que su exposición del estado puro de naturaleza fuera un estado que nunca haya existido. No obstante, para adquirir una comprensión cabal de la historia conjetural hay que aclarar cuál es el propósito de Rousseau en el *DI*.

En el *DI*, Rousseau critica duramente la *desigualdad moral* desenfrenada en la que vivirían los hombres civilizados. Y esta crítica está estrictamente vinculada con considerar tal desigualdad como *artificial*; esto es, no natural. Pero, advierte Neuhausser, no se trata de que *toda* desigualdad moral sea reprochable simplemente porque sea artificial. El nexo entre la crítica y lo artificial es el siguiente:

“Establishing the non-natural status of inequality has the effect of displacing it from the realm of what is –of what is *necessarily* and of what must therefore merely be accepted– into the normative domain, where it becomes a possible object of evaluation and critique.” (Neuhausser 2014, 12)

Así, el carácter artificial de la desigualdad moral no es *eo ipso* un motivo para criticarla, sino más bien -para Rousseau-, la condición bajo la cual es posible someterla a crítica.

Lo importante, entonces, es mostrar que la desigualdad moral tiene un origen artificial, no natural y esto es consistente con lo que Rousseau declara como la “empresa” en el texto (i). El segundo paso para comprender cuál es propósito de la historia conjetural es, en consecuencia, clarificar qué entiende Rousseau por “artificial”. Al respecto, Neuhouser nos dice lo siguiente:

“The artificial [...] is the result (or partial result) of human action, where action, as distinct from mere animal behavior, is informed by an opinion or judgement concerning the purpose or good of what one does [...] Behavior informed by a judgment –say, a judgment of what it is good to do– counts as an expression of agency, an instance of human, as opposed to merely natural, doings.” (2014, 29-30)

El punto central para Neuhouser es que lo artificial es el resultado de una acción guiada por un juicio: una concepción acerca de la bondad del fin de la acción. Esto se opone a que la acción sea realizada meramente porque la naturaleza lo impuso (lo que ocurre con los animales no humanos). Que la acción humana requiera una concepción de lo que es bueno, implica que el resultado de la acción es –al menos en parte– responsabilidad nuestra (y no de la naturaleza), y en cuanto tal es sujeto a disputa. Otra forma de poner la diferencia puede ser la siguiente: la concepción de lo que es bueno puede variar de individuo a individuo o de sociedad en sociedad, no así lo que la naturaleza impone a los animales; y esta variabilidad solo se explica en virtud de que esa concepción es dependiente de nosotros y, por tanto, igual de dependiente de nosotros es el resultado de la acción. Y en la medida en que nosotros somos responsables de ese resultado, es en principio *modificable* por nosotros. De ahí que al situar la desigualdad moral en el plano de lo artificial tenga la consecuencia de ser susceptible de crítica y, por tanto, de ulterior modificación.

Neuhouser considera que el estado de naturaleza narrado en la historia conjetural del *DI* es un *dispositivo analítico* o una *abstracción teórica*, cuya finalidad es separar lo que en la naturaleza humana y en la naturaleza en general es producto de la agencia humana (y, por tanto, es artificial), de lo que no es producto de la agencia humana (y que, por tanto,

es natural). Este punto se halla en plena correspondencia con (i). Ahora bien, en cuanto dispositivo analítico, la historia conjetural no pretende que el estado de naturaleza sea un *hecho* que realmente haya acontecido. Es más, incluso no pretende que ese estado de naturaleza sea uno *posible*.<sup>3</sup> Esto, nuevamente, está en concordancia con los textos (i) y (ii)

“It is important to remind oneself (...) that the state of nature has a purely hypothetical status for Rousseau, that it aims not to describe *actual* or *actually possible* human beings but to develop a picture of what humans *would* be like in the absence of all modification of their original nature by (contingent) social or historical circumstances.” (Neuhouser 2014, 47, la cursiva es nuestra)

El punto clave para Neuhouser es la referencia en (ii) a la semejanza entre su empresa y la de los físicos, pues él interpreta esta referencia como aquello que los cartesianos proponían en tanto explicación del mundo. La idea base es que sería posible reobtener la complejidad de los procesos que tienen lugar en el mundo tan solo asumiendo ciertas leyes mecánicas sobre el movimiento:

“The point of such attempts was not to establish any claim regarding the actual temporal origin of the universe but [...] to investigate the relation between different levels of orderedness in the world and to show that it was possible for higher levels of order to come about even if the only principles governing nature were mechanical laws of motion.” (Neuhouser 2014, 35)

Así, en analogía con los físicos, lo que pretende Rousseau es -por medio de la historia conjetural- dar con ciertos principios básicos acerca del comportamiento humano, los cuales permitirían explicar toda la variedad y complejidad de la que el comportamiento humano es capaz, sin por ello pretender que el ser humano *de hecho* haya estado conformado por nada más que esos principios básicos y que luego haya desarrollado toda la complejidad que tiene ahora.

Ahora bien, hay interpretaciones alternativas a la que acabamos de presentar. Pues hay quienes leen el rechazo de Rousseau a considerar los “hechos” simplemente como una estrategia para escapar a la autoridad eclesiástica (donde los “hechos” corresponden a los

---

<sup>3</sup> En este punto, Neuhouser es más específico que Carracedo 2008, en cuya exposición no queda claro si él considera que la historia conjetural de Rousseau aspira, aunque solo aproximadamente, a fijar un *hecho* (el estado original del ser humano), o si es completamente independiente de cuál haya sido ese *hecho*.

relatos bíblicos). En cuanto tal, el *DI* sigue teniendo la pretensión de describir las cosas como *realmente ocurrieron*; es decir, sigue teniendo la pretensión de fijar un *hecho*. Ejemplos de quienes sostienen esta interpretación son Roger D. Masters 1979, Marc F. Plattner 1979 y Frank Palmeri 2016.

Neuhouseer es consciente de esta alternativa y presenta explícitamente dos argumentos a su favor. El primero de ellos remite a la fuente: los pasajes (i) y (ii). Pero, dado que esos pasajes pueden interpretarse tanto a favor de uno como de otro, tales pasajes son más bien neutros o, al menos, por sí solos no alcanzan para cerrar el debate. El segundo argumento de Neuhouseer refiere a que su interpretación es una lectura más “caritativa” de Rousseau. Él lo plantea de la siguiente manera:

“It is crucial to regard the state of nature depicted in Part I as a hypothetical construct, not as a thesis that purports to describe an actual state of affairs that really existed sometime in our distant past. One reason for espousing this interpretation is that doing so makes the most *philosophical* sense of the Second Discourse, which is to say that it renders Rousseau’s argument more coherent and more compelling than alternative readings.” (Neuhouseer 2014, 33)

Que esto sea así se ve claramente por el grado de fuerza y de vulnerabilidad en que deja la postura de Rousseau, pues la idea misma de poder fijar un *hecho* a través de medios puramente especulativos (i.e. conjeturales) es poco certera. Nada más que un primer comienzo “probable” es lo que alcanzaría, generando dudas incluso de cuán probable es ese primer comienzo de la humanidad. Igualmente, tal interpretación de Rousseau lo hace vulnerable a refutación por parte de los hallazgos de nuestra ciencia empírica. Pues lo que pudo haber sido tal primer comienzo de la humanidad es algo que nuestras ciencias pueden ayudar a fijar. Pero, si seguimos esta ruta, puede parecernos extravagante el énfasis con que Rousseau describe al ser humano originario como un ser solitario, en el que toda sociabilidad es esporádica y completamente casual. Y nos es extravagante si consideramos el hecho de que gran parte de los mamíferos que conocemos, en general, viven en grupos en los cuales no es difícil encontrar ciertas especies de jerarquías. Si los primeros humanos fueron mamíferos, no queda claro qué razón tendríamos para suponer que, contrario al comportamiento general de los mamíferos, ellos vivieran de manera solitaria.

Además de los dos argumentos ya señalados -y a partir de lo que acabamos de exponer- se puede extraer un tercer argumento implícito en su libro. Un “hecho” refiere a un evento en particular y en cuanto tal, tiene un *dónde* y un *cuándo*. Pero lo que a Rousseau le interesa explicar no tiene este estatus. Más bien, tiene el estatus de una característica general de todas las sociedades humanas: que en la mayoría –si no en todas– se presente desigualdad moral y que, una vez presente, permanezca y se radicalice en ellas. El énfasis de Neuhouser es que la argumentación de Rousseau no está dirigida a explicar que un evento haya acontecido, sino principalmente a explicar cómo y por qué, una vez acontecido, es un fenómeno que persiste en el tiempo:

“Rather than asking when, where, and why social inequality first entered human society, he wants to know instead which of the various aspects of the human condition in general –our biological nature, acquired psychology, history, contingent social circumstances– work together to explain why inequality exists and is so pervasive in most human societies.” (Neuhouser 2014, 25)<sup>4</sup>

Antes de pasar a la siguiente sección, consideramos necesario enfrentar todavía una última variante de la interpretación opuesta a la de Neuhouser: la interpretación que desarrolla Natasha Lee. Ella suscribe a la interpretación de la historia conjetural como pretendiendo fijar un *hecho* en el transcurso temporal de la humanidad y, aunque es consciente de las desventajas que presenta dicha interpretación, asume que éste es, al menos en parte, el propósito de Rousseau en el segundo discurso: emplear un conocimiento “natural” o “empírico” del ser humano para desestimar la certeza que pueden alcanzar tales investigaciones. Tal y como ella lo plantea: “the choice of conjectural history was itself that of a self-doubting epistemology which makes guarded claims, and Rousseau declared that his writings were in no way to be taken as ‘historical truth,’ for they relied on mere conjectures” (Lee 2010, 28). Su preocupación es justamente el estatus que tienen las investigaciones acerca del ser humano que se basan en “conocimiento empírico”. Ella interpreta todo el aparato de notas de Rousseau como el intento de fijar este *hecho* con la ayuda del conocimiento empírico de su época, al mismo tiempo que minando la certeza que podrían alcanzar:

---

<sup>4</sup> Neuhouser 2014, 25 también ve como un indicio a favor de su lectura el hecho de que Rousseau reemplace el hablar sobre el “origen” de la desigualdad –lo cual sugiere una perspectiva diacrónica de explicación– con el hablar sobre la “fuente” de la desigualdad –lo cual sugiere una perspectiva sincrónica de explicación.

“Rousseau further challenged the idea that we can understand social beings through empirical discourses on the body. From the first of numerous footnotes on natural history, Rousseau seemed to acknowledge the importance of new natural knowledge on the human, while simultaneously casting it aside.” (Lee 2010, 29)

En cuanto tal, nos bastará con mostrar en qué medida el empleo -por parte de Rousseau- del conocimiento “empírico” o “natural” de su época es perfectamente compatible con la interpretación de Neuhouser.

Atiéndase primero a que las notas al pie relevantes pueden clasificarse en dos grupos: aquellas que refieren a diarios de viajes o anécdotas en las que se describe la forma de vida de los nativos americanos y africanos, y aquellas que refieren a las ciencias naturales. Estas últimas –en conjunto con la descripción del ser humano en el estado puro de naturaleza según sus cualidades físicas– nos permiten discernir qué ventajas tendría el ser humano frente al resto de los animales. Aquí se encuentran las observaciones sobre la fertilidad natural, la alimentación, la fuerza y agilidad, la esperanza de vida y la capacidad reproductiva. Parte del argumento de Rousseau es que no hay nada en la naturaleza humana -y en la naturaleza en general- que nos impulse a perseguir y profundizar la desigualdad moral. Y en esto la hipótesis de la fertilidad natural y el que cada ser humano pueda valérselas por sí mismo (no necesita asociación permanente) juegan un rol importante, aunque esto no implica de suyo que Rousseau esté tratando de delimitar *cómo* debió haber sido un *hecho*.<sup>5</sup>

Respecto del primer grupo, hay que notar, en primer lugar, que tales registros no corresponden a lo que Rousseau denomina “estado puro de naturaleza”, sino que corresponden a un estado de naturaleza en que ya se han introducido ciertas modificaciones en nosotros mismos. “He ahí precisamente el grado a que había llegado la mayoría de los pueblos salvajes que nos son conocidos” (*DI 171/OC III 170*). En consecuencia, Neuhouser

---

<sup>5</sup> No más que lo implica, por ejemplo, el conocimiento natural que nos permitiría fijar cuál sería la respuesta a la siguiente pregunta ociosa: “¿quién ganaría una carrera de 20 km en el desierto, un guepardo o un velociraptor?”, pregunta que, claramente, no refiere a ningún *hecho*.

(2014, 211) considera que estas notas cumplen el rol de mostrar la contingencia de la forma actual que toma la sociedad y esto, a su vez, permite “des-naturalizar” varias formas de desigualdad moral.

### III

Por “criterio de éxito” entendemos aquel mecanismo que nos permite identificar cuándo un método ha sido aplicado exitosamente. Ahora bien, dado que todo método aspira a construir un discurso verdadero (en la medida en que aspira a generar conocimiento), el éxito en la aplicación del método se mide en virtud de su aproximación con la verdad. Así, un criterio de éxito nos permitiría identificar si un método hace posible alcanzar una determinada verdad. No obstante esta premisa, es posible dudar acerca de la capacidad para identificar con seguridad que un cierto discurso filosófico sea verdadero. Dudamos de eso en la medida en que nos basamos en una concepción de la verdad como *correspondencia* entre el discurso y la realidad y así las cosas, pareciera ser que el único criterio que nos permite identificar con seguridad la verdad de un discurso es su correspondencia con la realidad. Esto es en lo que la filosofía –aunque no solo ella– se entrapa, pues tiene por objeto de su discurso una realidad que no es “observable”. La idea misma de un “estado de naturaleza” o de la “naturaleza humana” no es algo que se pueda “observar” para contrastar la correspondencia entre el discurso filosófico y la realidad.

Para disolver esta dificultad, hay que matizar lo que entendemos por “criterio de éxito”, pues, aun si no fuera posible ofrecer un criterio *positivo* de la verdad, más allá de la “observación” de la correspondencia, sí es posible ofrecer criterios que *fortalezcan* nuestra confianza en la verdad del discurso. Esta es la idea base de Karl Popper respecto de las hipótesis científicas. Si bien en el caso de la filosofía no es tan claro que sea posible *falsar* sus hipótesis, sí es posible al menos identificar condiciones que fortalezcan nuestra confianza en ellas. En esto es que la eficacia de un método se conecta con sus criterios de corrección, pues se podría establecer la siguiente proporción: mientras más criterios de corrección posea una teoría filosófica, más confianza podemos tener en su cercanía con la verdad. En efecto, tenemos más confianza en una teoría que se haya enfrentado a la

posibilidad del error y lo haya superado, que en una teoría que nunca se haya enfrentado a dicha posibilidad.

De acuerdo con lo anterior, consideramos que hay dos criterios de éxito operativos en el *DI*. El primero de ellos es postulado por el mismo Neuhouser. A partir de la concepción de la historia conjetural como un dispositivo analítico, el objetivo del *DI* sería comprender en qué consiste la naturaleza humana, separándola de todo lo artificial que hemos puesto –y transformado– en ella. Habiendo obtenido ese conocimiento sobre la naturaleza humana, Rousseau es capaz de responder la pregunta de la Academia de Dijon: la desigualdad moral no tiene su origen en la naturaleza humana, sino que es producto –y, por tanto, responsabilidad– de la arbitrariedad del ser humano. En concordancia con esto, la historia conjetural también se encarga de desarrollar cómo habría sido posible que el ser humano haya degenerado tanto respecto de su naturaleza originaria. En este sentido, el *DI* de Rousseau aspiraría a explicar la multiplicidad de variaciones que se da en la especie humana (desde rasgos físicos a costumbres, conductas, su psicología y sus sentimientos) a partir de los principios constitutivos de nuestra naturaleza en conjunción con las adversidades y azares del decurso de la condición humana. Es sobre esta base que Neuhouser establece el primer criterio de éxito:

“Though neither empirical generalizations nor directly observable facts, Rousseau’s theses derive their support from the success with which, on the assumption of a very small number of basic principles regarding “the first and simplest operations of the human soul” (*DI*, 127/OC III, 125), they account for the vastly diverse forms of human behavior we know from our own experience as well as from other empirical sources, such as biology, history, and what we would now call anthropology.” (2014, 37)

La posibilidad de errar está aquí dada por la posibilidad de encontrar una variación del comportamiento humano que no sea explicable genéticamente a partir de esos principios básicos de la naturaleza humana. Esto permite testear la teoría de Rousseau justamente con aquel conocimiento “empírico” de los seres humanos: tanto ciencias sociales como ciencias naturales (biología). En la medida en que la teoría de Rousseau sea capaz de explicar todas esas variaciones, se fortalece nuestra confianza en su veracidad.

El segundo criterio es propuesto por nosotros y se conecta con la empresa filosófica global de Rousseau, pues el *DI* cierra con la constatación de un problema, mas no con su

solución: el destino brutal del ser humano ahí donde no haya ningún control sobre la *desigualdad moral*. A diferencia del *DI*, el *Emilio* o el *Contrato Social* son obras que están orientadas –aunque no exclusivamente– a ofrecer una solución de ese problema. Pero la pregunta crucial aquí es si el bosquejo de esa solución es independiente del diagnóstico que hace del problema en el *DI*. Si se sigue en este punto a Christine Korsgaard, entonces la respuesta sería negativa. En efecto, ella nos dice lo siguiente: “it applies one of the best rules of philosophical methodology: that a clear statement of the problem is also a statement of the solution” (Korsgaard 1996, 49).<sup>6</sup> De este modo, si el bosquejo de solución es dependiente de la concepción de la naturaleza humana y de los peligros que conlleva su degeneración, ambos puntos defendidos en el *DI*, entonces tenemos aquí el segundo criterio:

“Si, asumiendo que no hay ningún error de razonamiento en el paso entre el diagnóstico del problema y la propuesta de solución, la solución que propone Rousseau se muestra como ineficaz o incluso inaplicable, ello muestra que aquello en que se funda la solución –la concepción de la naturaleza humana y los peligros que conlleva su degeneración– es, en algún grado, erróneo.”

Este es simplemente un caso de *modus tollens*: si la solución es consecuencia necesaria del diagnóstico del problema, y la solución aparece luego como falsa, entonces el antecedente también ha de ser falso: hay un error en el diagnóstico del problema. Esto permitiría, luego, identificar el error y corregirlo, de tal manera que también podemos fortalecer nuestra confianza en lo que Rousseau propone en el *DI* en virtud de su conexión con el *Emilio* y el *Contrato Social*.

#### IV

Nicholas Dent, en su libro *Rousseau*, afirma lo siguiente: “he shows little interest in considering and evaluating any alternative explanations that might prove more economical or comprehensive” (2005, 60). En esta sección nos dedicaremos a debatir su afirmación.

---

<sup>6</sup> Veo un ejemplo de este razonamiento en John T. Scott 2013, quien considera que la distancia que toma Rousseau frente a Locke acerca de la psicología básica del ser humano es determinante para, por ejemplo, la propuesta bosquejada en el *Emilio* sobre cómo alcanzar la felicidad.

Rousseau efectivamente critica a varios autores contractualistas, precisamente, por ofrecer una concepción errada de la naturaleza humana. Y ahora que sabemos en qué consiste la empresa de Rousseau en el *DI*, podemos estar de acuerdo con esta crítica. Pues “todos, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transferido al estado de naturaleza ideas que habían cogido en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil” (*DI* 111/*OC* III 132), es decir, no separaron con éxito lo que es natural de lo que es artificial en el ser humano. De ahí que la crítica de Rousseau sea acertada. Sin embargo, cabe aún otra posibilidad: una explicación que, si bien es alternativa, también logra separar lo natural de lo artificial en el ser humano.

Ciertamente, Rousseau no considera que su explicación acerca del origen de la desigualdad sea la única posible -incluso adoptando su método de la historia conjetural- pero, al mismo tiempo, se muestra plenamente confiado en la verdad de sus resultados. Ambos puntos se aprecian en el siguiente pasaje:

(iii) “Confieso que por haber podido ocurrir de varias maneras los acontecimientos que tengo que describir, solo por conjeturas puedo decidirme a escoger; pero aparte de que esas conjeturas se vuelven razones cuando son las más probables que pueden sacarse de la naturaleza de las cosas y los únicos medios que pueden sacarse de la naturaleza de las cosas y los únicos medios que pueden tenerse de descubrir la verdad, las consecuencias que quiero deducir de las mías no serán por ello conjeturales, puesto que, *sobre los principios que acabo de establecer, no podría formarse ningún otro sistema que no me proporcionara los mismos resultados y del que no pudiera sacar yo las mismas conclusiones.*” (*DI* 160/*OC* III 162, la cursiva es nuestra)

Este pasaje nos da una pista sobre cómo debatir la afirmación de Dent, pues, lejos de no preocuparse por teorías alternativas, sostiene que tales alternativas le son *indiferentes* en la medida en que cualquiera de ellas llegará al mismo resultado.

Cabe aclarar en qué respecto se habla de teorías alternativas. Dada la crítica a los contractualistas, toda teoría o explicación alternativa debe coincidir en lo siguiente: lograr la separación entre lo natural y lo artificial en el ser humano. En este respecto no se admite variación. Lo que permite la variación de explicaciones (y, por tanto, la posibilidad de explicaciones alternativas) es el paso que va desde el estado puro de naturaleza al estado en que surge la desigualdad moral. En tal paso, Rousseau introduce varios acontecimientos

catalogados por él mismo como “azarosos”. Cuáles sean estos acontecimientos, es algo que puede variar dependiendo de la explicación que se escoja.

Ahora bien, la afirmación de que de cualquiera de las explicaciones alternativas se podría extraer el mismo resultado, es una que requiere de mayor aclaración. Consideramos que los resultados y las conclusiones de las que habla Rousseau tienen que ver con el propósito del *DI* y, en concreto, con la cuestión planteada por la Academia de Dijon. Así, lo que Rousseau nos estaría diciendo es lo siguiente: cualquiera sea la explicación que se emprenda sobre cómo, a partir del estado puro de naturaleza ya esbozado, se origina la desigualdad moral, ésta llegará a los mismos resultados, a saber, que la desigualdad moral no tiene su fuente en la naturaleza humana ni en la naturaleza en general, razón por la cual tampoco está autorizada por ésta. De esto se sigue que la desigualdad moral es obra humana, con lo cual se vuelve objeto de una posible crítica. Y, de hecho, parte de las pretensiones del *DI* también tiene que ver con *criticar* la desigualdad moral desenfrenada, aunque tal aspecto del *DI* no es de interés para esta investigación.

Finalmente, que esto sea así, depende únicamente de lo que Rousseau muestra en la primera parte del *DI*. En ella, al presentar el estado puro de naturaleza, Rousseau concluye que no hay nada en la naturaleza humana ni en la naturaleza en general que impulse al ser humano a perseguir y desarrollar la desigualdad moral. Dado que esto se sigue del estado puro de naturaleza –los “principios” establecidos según el texto (iii)– todo quien acepte tal imagen del estado puro de naturaleza llegará a las mismas conclusiones ya señaladas.

Ciertamente, esta respuesta es aún incompleta. Pues aun cuando Rousseau pueda mostrar que toda explicación alternativa que admita sus principios establecidos llegará a los mismos resultados, todavía podría objetársele que son esos principios los que están errados y, por tanto, hay que modificarlos. Al examen de esta posibilidad nos dedicaremos en la siguiente sección.

## V

En esta sección evaluaremos dos objeciones a la concepción del estado puro de naturaleza que Rousseau presenta en la primera parte del *DI*. Estas dos objeciones surgen

de antecedentes que encontramos en la filosofía kantiana y en la filosofía hegeliana respectivamente. No obstante, es preciso aclarar que no pretendemos reproducir aquí la objeción de Kant y de Hegel a Rousseau. Esto se debe a que de las fuentes consultadas de estos autores no logramos identificar con claridad una crítica concreta a la primera parte del *DI*.<sup>7</sup> Así, las objeciones que presentaremos son unas que un *kantiano* o un *hegeliano* podrían hacer. Puesto en breve: no pretendemos reproducir ni la opinión de Kant ni la de Hegel sobre el *DI* de Rousseau.

El propósito es mostrar, en primer lugar, el aspecto problemático de ambas objeciones y, luego, mostrar que en estricto rigor tales objeciones no aplican a la investigación de Rousseau en el *DI*. La primera objeción –kantiana– observa que, si bien Rousseau admite que el ser humano originario es *libre*, la libertad implica el ejercicio de nuestra facultad de *razón*, ejercicio que Rousseau sin embargo niega en el ser humano originario. Esto es así dado que la agencia libre implica autonomía, es decir, que la propia voluntad no esté determinada a actuar por algo ajeno al sujeto (ya sea otra voluntad o el placer que hay en la existencia de ciertos objetos). En cuanto tal, la voluntad es autónoma cuando se da a sí misma su propia ley, pero esto solo es posible para seres racionales:

“Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Solo un ser racional posee la facultad de obrar *por la representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica.” (IV 412)

La segunda objeción –hegeliana– observa que, si bien Rousseau admite que el ser humano originario tiene *conciencia* de su libertad (*DI* 126), esta conciencia, en cuanto caso

---

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, en el escrito *Probable inicio de la Historia Humana*, Kant emprende una tarea en apariencia similar a la de Rousseau en el *DI* aunque con un procedimiento distinto. Sin embargo, Kant (VIII 116) termina afirmando lo siguiente: “de este modo pueden conciliarse entre sí y armonizarse con la razón aquellas tesis del célebre J.J. Rousseau que parecen contradecirse mutuamente y han sido tergiversadas tan a menudo”. Igualmente con Hegel; pues si bien es sabido que él es un crítico del recurso contractualista a la noción de “estado de la naturaleza” (ej: en la *Filosofía de la Historia Universal*, 115-7/57-9), la concepción del “estado puro de naturaleza” en el *DI* no tiene el estatus que tendría el “estado de naturaleza” en el *Contrato Social*, por lo que tampoco es claro que su crítica al contractualismo aplique también al *DI*. Finalmente, si bien es cierto que en estos autores es posible hallar críticas a Rousseau respecto a los usos filosóficos de la historia, ese aspecto de la crítica a Rousseau va más allá de la presente investigación. Pues éste impugna el proyecto mismo de una historia conjetural y no la imagen del estado puro de la naturaleza que Rousseau nos presenta en la parte I del *DI*. Considerar también esta última crítica y evaluar una eventual defensa requeriría, por su extensión, abordar el asunto en un artículo separado.

de conciencia de sí mismo o autoconciencia, implica reconocimiento, lo cual, a su vez, implica la idea de pertenencia a una comunidad, idea que Rousseau niega en el ser humano originario. Tal como lo señala Hegel en la *PhG* (178)<sup>8</sup>, “la autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce”, pero este reconocimiento, en tanto presenta el concepto del espíritu –“Yo es Nosotros y Nosotros, Yo” (*PhG* 177)–, solo es posible bajo la idea de pertenencia a una comunidad; es decir, solo hay reconocimiento mutuo entre dos autoconciencias ahí donde hay un conjunto de roles o normas intersubjetivamente adoptadas que configuran nuestra realidad social.

Rousseau, sin embargo, se resiste en atribuirle al ser humano en el estado puro de naturaleza tanto la capacidad (activa) de razón como la idea de la pertenencia a una comunidad y esto se debe a que el estado puro de naturaleza busca separar lo que hay de artificial de lo que hay de natural en nosotros. Ahora bien, lo artificial es el resultado de toda acción que está orientada según un juicio acerca de la bondad o lo bueno de ese resultado, pero esto último solo es posible si el ser humano desarrolla su razón, en particular, su capacidad de reflexión. De ahí que Rousseau se esfuerce por caracterizar al ser humano tal y como sería *previo* a la irrupción de la reflexión. Pero la artificialidad no solo es introducida en nosotros por medio de la reflexión, sino que Rousseau ve que está impulsada también por la vida en comunidad. De ahí que también se esfuerce en caracterizar al ser humano originario como *solitario*. Dos pasajes muestran esto. El primero:

“He ahí las funestas garantías de que la mayoría de nuestros males son nuestra propia obra, y de que habríamos evitado casi todos conservando la forma de vivir sencilla, uniforme y *solitaria* que nos fue prescrita por la naturaleza. Si ella nos destinó a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de *reflexión* es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado.” (*DI* 121/OC III 138, la cursiva es nuestra)

El segundo:

---

<sup>8</sup> Se cita la *PhG* indicando el párrafo del cual se extrae la referencia, enumerándolos del inicio del libro hasta el final.

“Meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo percibir dos principios *anteriores a la razón*,<sup>9</sup> uno de los cuales nos interesa vivamente para bienestar nuestro y para la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes.” (*DI 101/OC III 125-6*, la cursiva es nuestra)

En el caso de la objeción kantiana, tenemos una suerte de “antinomia” reflejada en el siguiente conflicto antitético:

- a) Toda acción que implique el ejercicio de la razón introduce un componente artificial en el mundo, en la medida en que la acción está orientada por una concepción de lo que es bueno que no está determinada por la naturaleza (es variable, no *necesaria* en el sentido de *inevitable*) y es, por tanto, nuestra responsabilidad. En esta medida, una concepción de la naturaleza del ser humano despojada de todo lo que hay de artificial en él debe prescindir del ejercicio de la razón.
- b) Todo ejercicio de la libertad requiere razón, de manera tal, que no es posible concebir una agencia libre sin uso de razón. Pero la libertad es indispensable para la explicación de la variación del comportamiento humano y, como la libertad requiere razón, la razón es indispensable para explicar la variación del comportamiento humano.

Al caracterizar estos dos razonamientos como “conflicto antitético”, queremos resaltar que ambos razonamientos nos parecen correctos, aun cuando –al menos en apariencia– ambas conclusiones no puedan ser ambas verdaderas. Sin embargo, el conflicto es meramente aparente y su solución se encuentra una vez que se pregunta por cómo se está entendiendo “razón” en cada uno de los argumentos (y, en consecuencia, en cada uno de los autores).

---

<sup>9</sup> Hasta aquí he asumido que “reflexión” y “razón” son usados por Rousseau como sinónimos. Índice de ello es la similitud que tiene este pasaje con el siguiente: “tal es el movimiento puro de la naturaleza, anterior a toda reflexión: tal la fuerza de la piedad natural” (*DI 147/OC III 155*). Admito que esta tesis es cuestionable y queda aquí solo como conjetura.

Según nuestro modo de ver, lo que Rousseau entiende por razón no es exactamente equivalente a lo que Kant entiende por razón en su sentido más básico, pues parece que a Rousseau le preocupa todo lo que implica la capacidad deliberativa con la cual un individuo puede determinarse a obrar de manera libre. Implica, por lo pronto, conceptos generales acerca del mundo y también un conocimiento acerca de conexiones causa-efecto. Implica también una mayor o menor formación del carácter, pero todo ello es algo que no podemos atribuirle al ser humano en el estado puro de la naturaleza.

Ahora bien, un kantiano podría aceptar esto y, sin embargo, todavía insistir en que la razón es un requisito de la agencia libre y con esto la equivalencia se pierde, pues Kant considera que la razón es condición de toda acción, ya sea que en ella se ejercite o no la razón como capacidad deliberativa. Que la razón determine toda acción significa simplemente esto:

“Aunque se crea que la acción está determinada por [todo] eso, se reprueba, sin embargo, a su autor; y no [se le reprueba] por su natural desgraciado, ni por las circunstancias que sobre él influyeran, ni siquiera por la vida que anteriormente llevara; pues se presupone que se podría prescindir enteramente de cómo haya sido ésta, y [que se podría] considerar la serie transcurrida de las condiciones como si no hubiera tenido lugar, y [considerar] esta acción como enteramente incondicionada con respecto al estado precedente, como si el autor, con ella, hubiera comenzado enteramente por sí mismo una serie de consecuencias.”  
(A554-5/B583-4)

Este modo de considerar la acción es posible gracias a la razón y el mismo Rousseau admite implícitamente este punto, cuando caracteriza la libertad como independencia de los mandatos de la naturaleza: “la naturaleza da una orden a todo animal, y la bestia obedece. el hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir” (*DI* 126/*OC* III 141-2).

Que Rousseau no llame a esta capacidad *razón*, se debe, a nuestro entender, al hecho de que él considera que esta capacidad es una *cualidad metafísica* del ser humano. Kant piensa todo lo contrario: la libertad no es una cualidad metafísica de los seres humanos, sino que es un modo de considerar la acción humana que solo es posible gracias a la razón (gracias a que podemos no solo conocer el orden de la naturaleza sino también *pensar* un orden inteligible). Así, el conflicto desaparece: hay un sentido de “razón” que, como condición de la agencia libre, se debe atribuir al ser humano en el estado de

naturaleza, sin que por ello nos veamos forzados a caracterizarlo también con aquello que es artificial en él.<sup>10</sup>

En el caso de la objeción hegeliana es más sencillo encontrar el acuerdo, pues, siguiendo la interpretación de Robert Pippin, la autoconciencia es “a practical *achievement* of some sort [...] and that must mean: can ultimately fail to achieve fully and once having achieved can lose” (2011, 15-6). Pero ha de tenerse en cuenta también que fallar en lograr la autoconciencia es algo que solo puede ocurrir en seres que son esencialmente autoconscientes. Lo que siempre se tiene que presuponer, entonces, es la *pretensión* de lograr la autoconciencia y esto basta para caracterizar la “conciencia” que tendría el ser humano en el estado puro de naturaleza. Rousseau no aclara exactamente cómo hay que entender esta “conciencia”. En general, la capacidad representativa del ser humano originario es bastante tosca. De igual modo, sería bastante difícil que tal ser humano pudiera tener una conciencia “clara” sobre lo que él mismo es. La ausencia de ideas generales hace más patente esta dificultad.

Sin embargo, hay un aspecto que pareciera ser común tanto en Rousseau como en Hegel y se podría plantear del siguiente modo: la concepción mínima de autoconciencia es la de un mero *sentimiento* de sí. Así, Rousseau nos dice que este es el caso del ser humano en el estado puro de naturaleza: “[s]u alma, que nada agita, se entrega al sentimiento único de su existencia actual, sin ninguna idea del porvenir, por próximo que pueda estar” (*DI 130/OC III 144*). Igualmente, Hegel, antes de introducir el tópico del reconocimiento, examina la figura del “deseo”, en lo cual solo se alcanza el sentimiento de sí: “lo devorado es la esencia; la individualidad, que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna el sentimiento de su unidad consigo misma, supera precisamente por ello su *oposición con respecto a lo otro, por la que es para sí*” (*PhG 171*). De este modo, el conflicto también desaparece: podemos entender en qué sentido el ser humano en el estado puro de la naturaleza puede tener “conciencia” de su libertad sin que ello implique la exigencia del reconocimiento, en la medida en que lo que se tiene es simplemente el “sentimiento” de su libertad, lo cual corresponde a aquella forma deficiente de autoconciencia en la que no hay reconocimiento.

---

<sup>10</sup> Kant en su escrito *Probable Inicio de la Historia Humana* ve el “primer ensayo de una elección libre” (VIII 112) justamente posibilitado por esta capacidad de la razón de considerar la propia agencia como si fuera independiente de los mandatos de la naturaleza.

## Referencias bibliográficas

- Carracedo, José Rubio. 2008. “El ‘Discurso sobre la Desigualdad’ de Rousseau como ‘Historia Filosófica’”. En *Thémata. Revista de Filosofía*, 40, 245-254.
- Dent, Nicholas. 2005. *Rousseau*. New York: Routledge.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, traducido por Wenceslao Roces & Ricardo Guerra, revisada por Gustavo Leyva. México: Fondo de Cultura Económica (2017); 2da edición.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de la Historia Universal I*, traducido por José Gaos. Buenos Aires: Losada (2010). Las páginas citadas en paralelo corresponden a la edición de Suhrkamp vol. 12 (1986).
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, traducido por Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue (2014); 2da edición.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, traducido por Manuel García Morente. Madrid: Encuentro (2009).
- \_\_\_\_\_. *Probable Inicio de la Historia Humana*, traducido por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza (2013); 2da edición.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Natasha. 2010. “Making History Natural in Rousseau’s *Discourse on the Origins of Inequality*” en *Rousseau and Freedom*, editado por Chrisite McDonald & Stanley Hoffmann, 24-43. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masters, Roger D. 1979. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press.
- Neuhouser, Frederick. 2014. *Rousseau’s Critique of Inequality. Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmeri, Frank. 2016. *States of Nature, Stages of Society. Enlightenment Conjectural History and Modern Social Discourse*. New York: Columbia University Press.
- Pippin, Robert. 2011. *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press.
- Plattner, Marc F. 1979. *Rousseau’s State of Nature: an Interpretation of the Discourse on Inequality*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- Popper, Karl. *Lógica de la Investigación Científica*, traducido por Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Tecnos (1980); 5ta reimposición.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Del Contrato Social*, traducido por Mauro Armiño. Madrid: Alianza (2012); 3ra edición.
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*, traducido por Mauro Armiño. Madrid: Alianza (2012); 3ra edición.
- \_\_\_\_\_. *Emilio, o de la Educación*, traducido por Mauro Armiño. Madrid: Alianza (2011); 3ra edición.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes*, editado por Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (1959–69), 5 volúmenes.

- Scott, John T. 2013. “Rousseau’s Unease with Locke’s Uneasiness” en *The Challenge of Rousseau*, editado por Eve Grace & Christopher Kelly, 295-311. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la Certeza*, traducido por Josep Lluís Paredes & Vicent Raga. Barcelona: Gedisa (2015); 4ta reimpression.