J . . Rousseau y la filosofía de la historia

POR

EDUARDO BELLO

¿Cuál ha sido la contribución de J.-J. Rousseau a la filosofía de la historia? Una respuesta adecuada a esta pregunta exige resolver, al menos, dos cuestiones previas: en primer lugar, qué entendemos por "filosofía de la historia", y, en segundo lugar, si la obra de Rousseau puede ser leída tainbién desde la perspectiva de la filosofía de la historia. En la hipótesis de que tal lectura sea posible, será preciso un tercer momento destinado a descifrar los principios o claves de la filosofía de la historia según Rousseau. ¿Qué sentido tiene, por ejemplo, el enunciado según el cual el pensamiento de Rousseau emerge a contracorriente de la historia de su época, época de "progreso"? ¿Cómo interpretar una lectura de la evolución de las sociedades que, organizadas según vínculos de dependencia que generan desigualdad, han de ser transformadas en una sociedad más igual?

El análisis de estos y otros problemas sólo puede ser correctamente abordado, si se los plantea en el marco histórico-teórico *en donde* han surgido: el siglo XVIII. Sin olvidar las *implicaciones presentes* de todo diálogo con el pasado.

I

La expresión "filosofía de la historia" ha sido acuñada precisamente en el siglo XVIII por Voltaire -observa R. G. Collingwood—, "quien sólo quiso significar con ella la historia crítica o científica, un tipo de pensar histórico en

ANALES DE FILOSOFIA. **Vol. IV - 1986. Págs.** 5 - 22

que el historiador decidía por su cuenta en lugar de repetir los relatos que encontraba en los libros viejos. Hegel y otros escritores de las postrimerías del siglo XVIII emplearon esa misma designación; pero le dieron un sentido diferente usándola para referirse pura y simplemente a la historia universal o mundial. Un tercer sentido de la designación se encuentra en varios positivistas del siglo XIX para quienes la filosofía de la historia consistía en el descubrimiento de las leyes generales que gobiernan el curso de aquellos acontecimientos cuyo relato corresponde a la historia" (1).

En definitiva, entendemos por filosofía de la historia el sistema conceptual (teológico, filosófico, socioeconómico) desde el cual se interpretan los hechos históricos, es decir, el "hilo racional" (Kant) que articula la multiplicidad de los acontecimientos. De S. Agustín a Bossuet y Hegel, de Mabillon a Condorcet y Comte, de Voltaire a Marx y la escuela de los Annales, siempre se ha interpretado la historia desde un determinado hilo racional. Los últimos años se observa una tendencia a centrar la discusión, no tanto en el sistema conceptual de interpretación, cuanto en los problemas teóricos que ha de resolver el historiador en su pretensión de conseguir una lectura mínimamente coherente y científica del pasado. A la discusión de dichos problemas se la designa con la expresión "teoría de la historia" (2).

Aunque en nuestro caso también están en juego estos problemas —hemos subrayado ya las implicaciones del presente en el diálogo con el pasado—, la necesidad de mantenernos en la perspectiva de la filosofía de la historia, se basa en el acontecer histórico de su emergencia en el siglo XVIII, en el que, de la mano de Rousseau, nos hemos situado.

Así, pues, con el fin de enmarcar la posible contribución de éste a la filosofía de la historia, es preciso tener presentes las diferentes interpretaciones que de la misma tienen lugar en el siglo de las luces. Para ello basta con reconducir los tres versiones mencionadas por Collingwood a las últimas décadas del siglo XVII y primeras del XVIII. Observaremos que la lectura hegeliana de la historia, salvando todo tipo de distancias, aparece sin la máscara de la razón como interpretación teológica en Bossuet; la lectura positivista, aunque Comte se reclame heredero de Condorcet en tanto que ambos formulan una ley del desarrollo histórico, tiene un notable precedente en la historia critico-*erudita*; y, sin duda alguna, Voltaire significa un paso decisivo en la constitución de la filosofía de la historia entendida como interpretación racional de las costumbres o de la civilización. Examinemos brevemente estas tres lecturas de la historia, que configuran el horizonte teórico del siglo XVIII tanto para

(1) R. G. COLLINGWOOD (1946), *Idea de la historia,* México, F.C.E., 1965 (2.' ed.), p. 11.
(2) C. *M. RAMA, Teoría de la historia,* Madrid, Tecnos. 1974, p. 16.

historiadores y filósofos, como para teólogos, políticos y curiosos del acontecer en el tiempo.

Si las polémicas entre católicos y protestantes habían producido, entre otras consecuencias, una viva conciencia histórica, como necesidad de "volver a las fuentes", tal como había sido promovida por los humanistas, el triunfo de la Contrarreforma, sobre todo en Francia, produce no sólo la pérdida de ese rigor histórico en cuestiones de religión, sino también el renacer "con estrépito de la concepción teológica: Dios guía el mundo —observa G. Lefebvre—. Es él quien ha proporcionado América a España, porque ésta había tenido el mérito de expulsar o de ultimar a los moros musulmanes. Es Dios quien ha suscitado a S. Ignacio contra Lutero, y así sucesivamente. La Biblia es intangible" (3).

No otro es el contexto en el que aparece, en pleno reinado de Luix XIV, el *Discurso sobre la historia universal* (1681) de Bossuet; este ideólogo casi oficial del absolutismo francés parte del principio de que Dios gobierna el mundo natural y humano. En consecuencia, la historia no se desarrolla en virtud del azar, sino de acuerdo a los planes de la Providencia: el triunfo del cristianismo, el cumplimiento de las profecías y promesas de la Sagrada Escritura. Si el historiador ha de ocuparse de causas particulares, tiene que tener muy presente que tales causas sólo son ocasionales, que la verdadera causa es la voluntad divina, y que si bien parece que los hombres obran según sus propios fines, en realidad son los designios de Dios los que se realizan a través de sus acciones, concretamente a través del pueblo elegido, primero los judíos, luego los cristianos. Por lo tanto, sólo la revelación puede hacer conocer el sentido de la historia universal (4).

La filosofía de la historia teológica de Bossuet está construida sobre un círculo vicioso: toda la autoridad de los hechos, de lo efectivamente histórico, se funda en la autoridad literal de la Biblia, que a su vez se funda en la de la Iglesia y en la tradición; ahora bien, ¿cómo puede ser la tradición el fundamento de toda certeza histórica, si no puede fundar su propio contenido y valor en testimonios y hechos históricos? Según E. Cassirer, "Bayle es el primer pensador moderno que pone al descubierto con un rigor crítico implacable, este círculo vicioso y que llama la atención constante sobre sus fatales consecuencias" (5).

---

(3) G. LEFEBVRE (1971), *El nacimiento de la historiografía moderna,* Barcelona, Martínez Roca, 1974, pp. 98-99.

(4) BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle,* ed. par Velat et Y. Champaillet (Pléiade), París, Gallimard, 1961.

(5) E. CASSIRER (1932), *Filosofía de la Ilustración,* México, F.C.E., 1972 (3.ª ed.), p. 232.

El *Dictionnaire historique et critique* (1696-1697) significa, ante todo, la afirmación de la razón histórica en su autonomo poder constitutivo. Tal afirmación se convierte en exigencia, para P. Bayle, de liberar a la razón de toda otra fuente de conocimiento histórico que exceda la ***verdad*** del ***hecho.*** La crítica de las fuentes históricas sustrae, pues, el conocimiento del hecho del dominio de la teología (6), libera definitivamente la historia de las cadenas de la fe; pero su método crítico no pulveriza sólo la tradición teológica; muestra igualmente su eficacia dirigiendo su carga explosiva frente a leyendas, supersticiones y narraciones pasionales de la historia profana.

Es cierto que la forma de un ***Dictionnaire*** es ajena a cualquier proyecto de una filosofía de la historia, pues no hay en él un orden jerárquico en función de un concepto clave. Al contrario, una simple coexistencia de materiales, igualmente significativos, iinpide saber cuál es lo principal y cuál lo secundario. Unicamente el interés de Bayle, su decisión singular o su *insatiabilité de nouvelles* da entrada o no a un hecho histórico en la monumental arca de erudición que es el *Dictionnaire historique et critique* (7). Pero tal erudición, gran creación del siglo XVII, según Lefebvre (8), ha dado otros resultados en instituciones religiosas que disponían de buenas bibliotecas, colecciones, manuscritos, así como la influencia suficiente para posibilitar a sus investigadores el acceso a los archivos del Estado o de los grandes señores, por ejemplo, la obra del benectino J. Mabillon, *Annales ordinis Sancti Benedicti* (1668-1715), o las ***Actas Sanctorum*** de historiadores jesuitas. ***Annales*** y ***Actas,*** aun siendo el resultado de la erudición practicada colectivamente, se atienen a un estricto positivismo, pero sin otro hilo conductor que la evolución de una orden religiosa o el acopio de hechos y testimonios referidos a vidas de santos.

El hecho histórico que investiga P. Bayle no tiene, en cambio, límites ni fronteras. Correlativamente su método crítico no conoce obstáculos ni barreras. Lo que, a pesar de todo, "presta a la obra su valor imperecedero —observa Cassirer— es la circunstancia de que en ella el ***concepto*** puro de lo fáctico es concebido en toda su hondura problemática. No toma Bayle los hechos particulares como piedras de construcción ya acabadas, con las que el historiador levantaría su edificio, sino lo que le atrae es el trabajo intelectual que conduce a la obtención de estos materiales. Con una claridad sin precedentes, con un arte analítico finísimo, pone de manifiesto el complejo de condiciones a que se halla vinculado cualquier juicio sobre los hechos. En este aspecto es

(6) G. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di P. Bqk*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980. p. 227.

(7) Rotterdam, Reinier Leers, 1697, 4 vols. Cf. E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, La Haya, M. Nijhoff, 1963-1964, 2 vols.

(8) G. LEFEBVRE, *o. cit.,* p. 104.

como se convierte Bayle en *lógico de la historia" (9).* De esta lógica vivirá el siglo XVIII, sobre todo Voltaire (10). Más aún: con su método crítico y con su concepción ética del historiador, "Bayle se convierte en el caudillo espiritual de la Ilustración, y anticipa su "idea de una historia universal en sentido cosmopolita" encarnándola clásicamente en su primer ejemplo" (11).

Apoyado en Bayle y reaccionando contra Bossuet, Voltaire abre toda la plenitud de la vida histórica de la humanidad al juicio crítico del historiador. Si Bayle ha descifrado el círculo vicioso de una filosofía de la historia teológica, Voltaire desenmascara su paradoja. ¿Por qué una historia de pretensión universal se limita a la evolución de los judíos y de los pueblos cristianos? ¿Por qué finaliza en Carlomagno? Escribir una historia verdaderamente universal exige, como hizo Bayle, liberarse de la reduccionista visión teológica y ampliar la mirada a la universalidad de los hechos históricos, que han de ser verificados crítica y empíricamente. En el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones (1756)* (12), no sólo se ven cumplidas las dos exigencias, sobre todo la segunda, al extender la mirada al conjunto de naciones y preguntarse por sus orígenes, sino que además aparece por primera vez un elemento nuevo, un punto de vista nuevo para el historiador: *les moeurs.* Tal es el *hilo racional* de la nueva "filosofía de la historia" ; éste es precisamente el título de la introducción al *Essai.*

Pero, ¿cuál es el alcance significativo de este elemento nuevo? En realidad el *Essai sur les moeurs* no es sino una historia de la civilización, la primera historia de la civilización universal (13). "Se observa un desarrollo de la civilización fundado sobre el progreso general de la razón, progreso lento y discontinuo, pero siempre retomado y generalmente irresistible: es la dirección axial de la historia universal" (14). Contra esta idea de progreso se alzará la crítica de Rousseau.

Voltaire, no obstante, ha dado un paso decisivo en la interpretación de la filosofía de la historia: hay que "leer la historia como ciudadano y como filó-

---

(9) E. CASSIRER, *o. cit.,* **p. 230; el subrayado es nuestro.**

(10) G. PAGANINI, **o.** *cit.,* **pp. 272-273. El** *Dictionnaire* **fue la obra más difundida en el siglo XVIII. Figura a la cabeza en el examen de las 500 bibliotecas privadas de la burguesía ilustrada efectuado por D. Mornet (cf.** *Revue d'Histoire Littéraire de la France,* **1910, pp. 449-496).**

(11) E. CASSIRER, *o. cit.,* **p. 234. La legitimidad de un juicio histórico de valor universal se observa ya en** *Nouvelles de la République des Lettres,* **in** *Oeuvres Diverses,* **La Haye, 1737.**

(12) *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations,* **ed. de** *R.* Pomeau, **París, Garnier, 1967. Los primeros fragmentos fueron publicados de 1745 a 1750, la primera edición completa en 1756, y la definitiva en 1769.**

(13) G. LEFEBVRE, *o. cit.,* **p. 134.**

(14) V. KOUZNETSOV, **"La philosophie de l'histoire chez Hegel et chez Voltaire", in** *Hegel et le siècle des Lumières.* **París,** *PUF,* **1974, p. 32.**

sofo (...), creo que es la única manera de escribir la historia moderna" (15). Escribir la historia como filósofo significa que, como Newton en la naturaleza física, hay que atenerse al estudio empírico de los hechos históricos entendiendo el acontecer humano como un encadenamiento de causas y efectos, que excluye toda intervención sobrenatural; significa darse cuenta de que las sociedades humanas no sólo se explican desde el materialismo mecanicista (16), sino también desde la función que en ellas juegan las ideas; significa, pues, que si los hombres hacen la historia, ésta se ha de comprender tanto en base a las necesidades de los hombres como en función de sus conocimientos y costumbres. De ahí que Voltaire, como Bayle, amplíe considerablemente la mirada del historiador, con el fin de estudiar de qué modo las ideas, las leyes y costumbres, se arraigan y se expresan a través de las instituciones, de los movimientos sociales, de las invenciones técnicas, de las creaciones artísticas y de la investigación científica. Y al ampliar de este modo el campo de hechos históricos, desplaza al mismo tiempo el centro de interés de los grupos privilegiados —Iglesia, Nobleza— a la vida de los pueblos, de los acontecimientos de superficie —guerras, viajes diplomáticos— a los acontecimientos vitales de la civilización (17).

La filosofía de la historia, que inaugura Voltaire, no sólo es lógica de los hechos, como en Bayle. La "crítica de la razón histórica" que encontramos en el *Dictionnaire* está hecha con mente analítica, mientras que en el *Essai* se advierte el propósito de una reconstrucción sintética de lo histórico (18). Tal proyecto de síntesis se opone, evidentemente, a la práctica erudita informe; pero evita el riesgo de perderse en el detalle de los acontecimientos. Sin embargo, la reconstrucción sintética no significa un abandono de la ratón crítica de Bayle, sino solamente un cambio de perspectiva: como escribe Voltaire, "parece como si el *espíritu crítico,* cansado de perseguir únicamente detalles, hubiese tomado por *objeto* el *universo*" (19).

Pero el punto de vista universal sólo formalmente le aproxima a Bossuet.

---

(15) VOLTAIRE, *Nouvelles considérations sur l'histoire* (1744), **in** *Oeuvres historiques,* **ed. de R. Pomeau (Pléiade), París, Gallimard, 1962, p. 49; trad. esp. en Alfaguara.**

(16) Como observa Meinecke, sería demasiado afirmar que el modo de pensar de Voltaire se debe exclusivamente a "la inaudita impresión que ejercieron sobre él los descubrimientos matemáticos y científico-naturales del medio siglo anterior y, ante todo. la teoría de la gravitación universal de Newton" (*El historicismo y su génesis,* México, F.C.E.,1943, PP. 74-75).

(17) VOLTAIRE, *Nouvelles considérations sur I'histoire* **(1744). cit., p. 49. Cf.** V. KOUZNETSOV, *art. cit.,* **pp. 31-32.** J. FONTANA, *Historia. Análisis del parado y proyecto social,* **Barcelona, Crítica, 1982, pp. 64-66.**

(18) G. PAGANINI, *o. cit.,* **p. 273.**

(19) VOLTAIRE, *Ibid.,* **p. 49; el subrayado es nuestro. El cambio de perspectiva está sugerido por la amiga de Voltaire, Châtelet, quien consideraba los libros de historia de su tiempo demasiado áridos, sin interés ni objeto filosófico.**

El desplazamiento llevado a cabo por Voltaire de una lectura teológica de la historia a una lectura racional o filosófica, así como la considerable ampliación del espacio y del objeto histórico, le convierten con todo derecho en el fundador de la filosofía de la historia moderna, ensayada por vez primera en El ***siglo*** de ***Luis XIV*** (1751). Se podrá sostener con Cassirer que ya Bayle anticipa la "idea de una historia universal en sentido cosmopolita"; pero indudablemente el título que más le conviene a Bayle no es éste sino el de haber sido "el creador de la "acribia" histórica" (20). Voltaire podría ampliar las sendas trazadas por Bayle en su historia ***crítica;*** pero éste nunca podrá disputar a aquél el haber sido el creador de la filosofía de la historia ***racional.*** Será Rousseau quien ponga en duda, no este título, sino la base racional de la lectura de la historia que hace Voltaire, a saber, la idea de ***progreso.***

II

Examinadas las tres acepciones de filosofía de la historia indicadas al comienzo —la teológica, la crítico-erudita y la racional o filosófica—, estamos en condiciones de preguntarnos si la obra de J.-J. Rousseau puede ser leída desde alguna de estas perspectivas o desde otra posible interpretación de la filosofía de la historia o si, por el contrario, la pretensión misma de cualquiera de estas lecturas supondría forzar la intención del ginebrino.

En principio no encontramos ninguna obra de Rousseau en cuyo título aparezca la palabra "historia", como en los casos analizados de Bossuet y de Bayle, ni siquiera un subtítulo en el que figure este mismo término o, como en el caso de Voltaire, la expresión "filosofía de la historia". Más aún: en la literatura sobre el pensamiento de Rousseau es prácticamente imposible encontrar una monografía dedicada exclusivamente al problema de la filosofía de la historia en este pensador, tal vez el más lúcido de todo el siglo XVIII (21).

No obstante, la ausencia de estudios sobre este problema no obedece a un olvido absoluto, como enseguida veremos, ni por supuesto invalida la hipótesis según la cual la obra de Rousseau también puede ser leída desde una determinada interpretación de la filosofía de la historia. Como una aproximación a dicha lectura se ha de considerar el presente trabajo, que se propone descifrar los principios de tal interpretación. Pero ésta será la tarea de la tercera parte. Antes de pasar a ella será preciso justificar la hipótesis formulada.

---

(20) E. CASSIRER, *o. cit.*, p. 232.

(21) Cf. R. TROUSSON, *J.-J. Rousseau et so fortune littéraire*, París, Nizet, 1977. J. LOPEZ HERNANDEZ, "Breve historia de la fortuna literaria y de la crítica de J.-J. Rousseau. Siglo XVIII y XIX". *Pensamiento*, 162 1985, 179-200; Id., "...Siglo XX", *Pensamiento*, 164, 1985, 431-452.

Decíamos que la ausencia de estudios sobre el problema de la filosofía de la historia en Rousseau no es absoluta. En efecto, aunque sea de forma no monográfica, R. Polin en su ensayo sobre Rousseau dedica el cap. VI, "Solitude et philosophie de l'histoire", al estudio de un problema que con gran acierto vincula al pensamiento socio-político del ginebrino (22). Cabe anticipar, pues, que el estudio de R. Polin ha abierto el espacio de la otra lectura posible —la de la filosofía de la historia— de una de las obras más significativas de Rousseau: el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdud entre los hombres* (1755) (23). Otros trabajos, si bien escasos, se centran en su polémico concepto de *historia,* como los de Baczko, Eigeldinger y Gouhier (24), o en lo que Goldschmidt llama *el problema de la historia* (25).

Pero, ¿qué se quiere decir cuando se formula "el problema de la historia" en Rousseau? ¿Tiene algo que ver con el problema que nos ocupa, a saber, el de una lectura posible de la obra de Rousseau desde la perspectiva de la filosofía de la historia? El nexo entre ambos problemas aparece patente desde el momento en que se observa que difícilmente podría darse una reflexión sobre la historia desde el supuesto de la negación de la misma.

Pues bien, "el problema de la historia" en Rousseau tiene que ver con ese supuesto. En efecto, este problema sobre el que Goldschmidt nos llama la atención (26) está planteado precisamente en las primeras páginas del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: "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 sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen" (27). El problema de la historia en Rousseau tiene, pues, una de sus raíces en el precepto metodológico con el que comienza el texto: "Commençons donc par écarter tous les faits". ¿Cómo es posible que un proyecto de investigación sobre el *origen* de la desigualdad pueda excluir a priori los *hechos* que generan

(22) R. POLIN, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau,* París, Sirey, 1971, pp. 243-283.

(23) J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes,* ed. de B. Gagnebin et M. Raymond, París, Gallimard (Pléiade), 1964, vol. III. En adelante citaré esta edic. mediante las siglas O. C.

(24) B. BACZKO, "La nature et l'idée d'histoire", in *Rousseau. Solitude et communauté,* París, Mouton, 1974, cap. II. M. EIGELDINGER, "De la contingence de l'histoire au mythe", in J.-J. *Rousseau: univers mythique et cohérence,* Neuchâtel, La Baconnière, 1978, cap. II. H. GOUHIER, "Nature et histoire dans la pensée de J.-J. Rousseau", *Annales* J.-J. *Rousseau,* t. XXXIII, 1953-55, pp. 7-48; reedit. en *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau,* París, J. Vrin, 1970, cap. I.

(25) V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseuu,* París, J. Vrin, 1974, pp. 107 ss.

(26) *Ibid.*, p. 133.

(27) J.-J. ROUSSEAU, O. C., t. III, pp. 132-133.

o expresan tal problema? ¿Cómo se puede pretender "aclarar la naturaleza de las cosas" recurriendo sólo a "razonamientos hipotéticos y condicionales"? ¿Qué hay que suponer cuando el mismo Rousseau nos advierte que "no hay que tomar las investigaciones" que lleva a cabo por "verdades históricas"? ¿Que está negando la historia? Si esto es así, no sólo se aportaría con ello un dato más en favor de la tesis de quienes ven en el pensamiento ilustrado un pensamiento a-histórico, sino que, sobre todo, todo intento de una lectura de la obra de Rousseau desde la perspectiva de la filosofía de la historia se vería condenado al fracaso.

Sin embargo, una consideración más atenta del pensamiento de Rousseau permite: 1.º afirmar la tesis de la historia, no su negación; 2.º explicitar el sentido del precepto metodológico "écarter tous les faits" en el marco de la nueva concepción de la historia que surge con P. Bayle y Voltaire; 3.º fundar sobre tales presupuestos la filosofía de la historia del primer crítico de la idea de progreso.

1.º No es difícil verificar *la tesis de la* historia en el pensamiento de Rousseau (28). Lo increíble es encontrar todavía hoy historiadores como J. Fontana —cuyos postulados fundamentales uno comparte con entusiasmo, por otra parte— que escriben lo siguiente: "En el desarrollo de las ideas ilustradas sobre la historia, el pensador ginebrino representa más un desvío que una etapa" (29).

Si la verificación de aquella tesis se lleva a cabo en el Emilio, podría ser acertado el calificativo de "desviado" atribuido a un concepto malentendido de historia que pudiera inferirse de dicha obra. En efecto, la función que Rousseau asigna a la historia en la educación de Emilio no es la de proporcionarle el relato de todos los hechos del pasado, ni menos aún el conocimiento erudito de algunos de esos hechos, sino la de servirle de medio para una "instrucción útil", esto es, para una enseñanza moral (30).

Ahora bien, con el nexo entre historia y moral Rousseau no pretende reducir la historia a una fábula que concluya con una enseñanza moralizante. Si así fuera, podría hablarse ciertamente de una concepción desviada de la historia. Ello supondría ignorar el estrecho vínculo que también establece entre la historia, la moral y la sociedad (31). Por otra parte, la utilidad o función pragmática que la historia ha de tener para Emilio consiste en posibilitarle el conocimiento de los hombres a través de las acciones que, como huellas,

(28) Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *Fragments Politiques* (O. *C.*, *t.* III) y *Emile* (O. *C.*, *t.* IV, pp. 526 ss.).

(29) J. FONTANA, *o. cit.*, p. 73.

(30) J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, O. C., *t.* IV, p. 415n.; *Fragments Politiques*, O. *C.*, *t.* III, p. 544.

(31) *Emile*, O. C., *t.* IV, pp. 524 ss.

éstos han dejado en la historia: "Para conocer a los hombres hay que observarlos en sus acciones. En el mundo se les oye hablar; muestran sus discursos y ocultan sus acciones; pero en la historia éstas son desveladas y se los juzga por los hechos" (32). Dos tareas, pues, asigna al historiador: desvelar o registrar documentalmente los hechos y *juzgar* o interpretar el sentido de tales hechos.

Rousseau previene precisamente contra dos desviaciones del oficio de historiador: una, referida a la educación de Emilio, consiste en sustituir por "la autoridad del maestro" "la propia experiencia y el progreso de la razón del joven"; otra, de carácter más general, aparece cuando sólo se relatan los hechos sin evidenciar sus causas. Contra la primera desviación Rousseau propone que el historiador se limite a mostrar y a documentar los hechos, dejando a Emilio la libertad y la posibilidad de juzgar; en tal sentido considera que "Tucídides es el verdadero modelo de los historiadores. Expone los hechos sin juzgarlos, pero no omite ninguna de las circunstancias que nos permitan juzgarlos por nosotros mismos" (33). Contra la segunda, exige que la tarea de desvelar los hechos se complete mediante la investigación de sus causas: "¿Qué me importan los hechos en sí mismos cuando ignoro la razón de ellos, y qué lecciones puedo inferir de un acontecimiento del que ignoro la verdadera causa?" (34). Y entre otras muchas causas, la sensibilidad de un Rousseau crítico de su tiempo detecta una y otra vez la que se expresa en clave moral: "Muchas veces —escribe en Emilio— atribuyen a una batalla perdida o ganada el motivo de una revolución que ya era inevitable antes de la batalla. La guerra no hace más que mostrar acontecimientos previamente determinados por causas morales que los historiadores raramente saben ver" (35).

Si me he extendido en este punto ha sido por un múltiple motivo. En primer lugar, con el fin de mostrar que la conciencia histórica en Rousseau, si por algo sorprende no es precisamente por una noción desviada de historia —como opina Fontana—, sino por la definición de la tarea crítica del historiador. En segundo lugar, con el fin de verificar, en base a dicha tarea y a la función que asigna a la historia, la tesis de la historia en Rousseau —muy lejos de su negación—. Y en tercer lugar, para hacer patente que la causa moral que decta detrás de los hechos no está contemplada exclusivamente desde el problema de la educación del joven Emilio, sino sobre todo desde la óptica de la función de las ciencias y de las artes en una sociedad en crisis, donde se ha legitimado la desigualdad, y desde la preocupación por transformar las ins-

(32) *Ibid., p. 526.*
(33) *Ibid., p. 529.*
(34) *Ibid., p. 527.*
(35) *Ibid.. p. 529.*

tituciones de su época a la luz de un nuevo proyecto social. Desde esta perspectiva, Rousseau hubiera podido escribir el último enunciado con el que J. Fontana termina su libro: "Así la historia dejará de ser conocimiento libresco para recuperar su legítima función de herramienta para la construcción del futuro" *(36)*. Hubiera podido igualmente suscribir el proyecto de una historia denominada *social,* cuyo planteamiento Fontana atribuye con acierto a Voltaire, aunque el prejuicio desviacionista le haya impedido observar, como ha hecho Baczko (37), que a la realización de tal historia ha contribuido inequívocamente Rousseau no sólo con su obra *Discurso sobre el origen de la desigualdad.*

2.º Desde esta perspectiva "el problema de la historia" en Rousseau, señalado por Goldschmidt, ya no es de tan difícil solución. Si la desfiguración de la estatua de Glauco se debe a las tormentas habidas en el mar de la sociedad y de la historia (38), ello no es una prueba contra la tesis de la historia, sino justamente en favor de su afirmación. El acto fundamental que da comienzo a la realización del nuevo proyecto de sociedad constituye al mismo tiempo el acto inaugural de un nuevo sentido de la historia. Ahora bien, la posibilidad de cambio del rumbo de la historia, la posibilidad de la transformación de la sociedad sólo se entiende desde la crítica de las instituciones que la sociedad presente hereda del pasado, desde la crítica de los fundamentos ilegítimos de tales instituciones y de los problemas en ellos implicados, como el de la desigualdad.

Para Rousseau, la *desigualdad* no sólo es un problema, sino ante todo un *hecho social,* cuyas causas o razones originarias hay que investigar. Si, pues, la solución del problema exige preguntarse por las causas y por el fundamento de *este* hecho social, es lógico que se desentienda de todos los demás hechos que poco o nada tienen que ver con esta cuestión: *Commençons par écarter tons les faits, car ils ne touchent point a la question (39).*

Pero, ¿cuál es el problema *(question)* sobre el que Rousseau quiere centrar nuestra atención? ¿Cuáles son los hechos (*faits*) que, no afectando a dicho problema, es preferible dejar de lado? Dos interpretaciones pugnan por ser el espejo fiel de la intención del ginebrino: la que entiende por *hechos* aquéllos que se narran en el *Génesis* como explicación del origen de la humanidad, y la que considera que se refiere a todos los hechos históricos en general. La primera interpretación, la de J. Morel, J. Starobinski y otros, se apoya en el contexto mismo del texto rousseauniano (40). La segunda, propuesta por

(36) J. FONTANA, *o. cit.*, p. *263.*
(37) B. BACZKO, *Rousseau. Solitude et communauté, p. 109.*
(38) *Discours sur l'origine..., O. C., t.* III, **p.** *122.*
(39) *Ibid., p. 132.*
(40) J. MOREL, "Recherches **sur les sources** *du Discours sur l'origine de l'inégalité",* *Annales J.-J. Rousseau, t. V, 1909,* p. *136.* J. STAROBINSKI, in *Oeuvres complètes de*

V. Goldschmidt como superación de la anterior, tiene en cuenta el movimiento de la argumentación; el rechazo a resolver la *questión* apelando a los hechos (*faits*), formulado muy claramente, tiene su raíz en los principios que guían la práctica de los teóricos del derecho natural *(41)*.

Aun así, aun admitiendo como mejor fundada la segunda interpretación, dado que la "historia conjetural" que se propone en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* es no sólo teoría crítica de la sociedad desigual, sino también crítica del fundamento jurídico de tal sociedad, no es posible reducir dicha obra a una teoría crítica del derecho natural. Hay en ella, además, una filosofía de la historia manifiesta, vivamente influida por el método crítico de P. Bayle y por la filosofía de la historia de Voltaire.

Parece como si Rousseau hubiera leído este enunciado del autor del *Dictionnaire historique et critique:* "No es tanto la historia de los hechos lo que se debe buscar, cuanto la historia de las opiniones y de las relaciones" *(42)*. Porque su teoría crítica del derecho natural podría ser entendida, al mismo tiempo, como una historia de las opiniones —las de Grocio, Locke, Hobbes, Punfendorf, Burlamaqui, Barbeyrac, etc.— sobre el fundamento jurídico-social del problema de la desigualdad y, sobre todo, como una historia de la evolución de las relaciones de dependencia, de tal manera que "el estado rico y pobre — sintetiza Rousseau — fue autorizado por la primera época, el de poderoso y débil por la segunda, y por la tercera el de amo y esclavo, que es el último grado de la desigualdad" *(43)*.

No menos visible es la influencia de Voltaire —sin detenernos ahora en otras como la de Montesquieu — en lo que a la filosofía de la historia se refiere. Como él, prefiere Rousseau la interpretación filosófica a la teológica, tal como han observado J. Morel. J. Starobinski y otros *(44)*. Como Voltaire, dejará de lado la historia de los príncipes, de las guerras y de la diplomacia *(45)*. Como el autor de *Essai sur Les moeurs,* Rousseau abre el abanico de los hechos históricos a las ciencias, a las artes y a las costumbres, a la economía y a la educación, a los temas pasionales y a los problemas sociales y, en general, no tanto a la vida de la corte o a las vidas de santos, sino más bien a la vida de los pueblos y a las condiciones de posibilidad de la existencia individual y social en el siglo XVIII. Un fragmento de su obra nos permite verificar a la

---

Rousseau (Pléiade). t. III, p. 1302. K. **WEIGANG.** *J.-J. Rousseau. Schriften zur Kulturkritik,* **Meiner ed., 1955, p. 328 n. 14.**

(41) **V. GOLDSCHMIDT,** *o. cit.,* **p. 151.**

(42) **P. BAYLE,** *Nouvelles de la République des Lettres,* **cit., p. 462b.**

(43) *Discours sur l'origine...,* ***O. C.,*** **t. III, p. 187.**

(44) **Cf. nota 40.**

(45) **Cf.** *Fragments politiques,* ***O. C.,*** *t.* III, pp. 473-560.

vez dicha influencia y la hipótesis de una lectura posible de la obra de Rousseau desde la perspectiva de la filosofía de la historia.

3.º Se trata de encontrar el fundamento de tal perspectiva en la obra del ginebrino. Por razones de espacio, sólo transcribiremos ahora un fragmento, dejando para la tercera parte, que enseguida iniciaremos, la tarea de dilucidar los principios fundamentales de la filosofía de la historia anunciada. He aquí el texto:

> "Cuando se considera *desde la mirada del filósofo* el juego de todas las partes de este vasto universo, uno se da cuenta de que la mayor belleza de cada una de las piezas que lo componen no reside en ella misma y de que no ha sido formada para permanecer sola e independiente, sino para concurrir con todas las otras a la perfección de la máquina entera.
>
> Ocurre lo mismo en el orden moral. Los vicios y las virtudes de cada hombre no son relativos a él solo. Su fundamental relación es con la sociedad" (46).

Resulta insuficiente para lo que se pretendía, se dirá. Ciertamente, para nuestro propósito, para evidenciar que la apelación a "l'oeil de philosophe" expresa una toma de posición por parte de Rousseau con relación al punto de vista que ha de adoptar el historiador a la hora de juzgar o interpretar los hechos, tal vez sea más significativo este otro texto:

> "Además, falta mucho para que los hechos que describe la historia sean un fiel reflejo de cómo sucedieron; mudan de forma en la cabeza del historiador y se amoldan a sus intereses y adquieren el color de sus prejuicios. ¿Quién es capaz de situar al lector exactamente en el lugar de la escena para ver un acontecimiento tal como ha sucedido? La ignorancia o la parcialidad lo disfraza todo. Aun sin alterar un hecho histórico, con sólo ensanchar o estrechar las circunstancias que se refieren a él, ¡cuántos aspectos diferentes pueden dársele! Poniendo un mismo objeto bajo distintos puntos de vista, apenas parecerá el mismo, sin que haya variado mucho la mirada del espectador" (47).

Dado que este texto es más expresivo con relación a la filosofía de la historia como problema, sólo un par de observaciones más referentes al primero y a la presencia en él de Voltaire. El título del fragmento al que corres-

(46) *Ibid.*, p. 554; el subrayado es nuestro.
(47) *Emile*, O. C., t. IV, p. 527.

ponde aquel texto es nada menos que *Hist. des moeurs;* este breve fragmento finaliza esbozando una "Table des matières d'un projet d'*Histoire des moeurs*" *(48);* finalmente, se ha de tomar buena nota de que el autor de *Essai sur les moeurs* había escrito ya en *1744:* el que quiere "leer la historia como ciudadano y como filósofo (...) tratará de averiguar cuáles han sido el vicio radical y la virtud dominante en una nación; (...) querrá saber cómo se han establecido las artes, las manufacturas. (...) En fin, los cambios en las costumbres y en las leyes serán su gran tema" *(49).*

Indudablemente, no otro es el gran tema de la obra de Rousseau: la crítica de las costumbres y de las leyes que las legitiman en el siglo XVIII, con el fin de fundar —inaugurar— otro tipo de historia social. Para ello, la perspectiva necesaria, la mirada crítica sobre el presente y sobre el pasado es, en Rousseau como en Voltaire, la del ***oeil de philosophe,*** no la del erudito, ni menos aún la del teólogo o la del narrador de leyendas o novelas de la humanidad.

III

Es cierto que el *Discurso* ***sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*** no es exactamente una reflexión sobre la historia, pero no se podrá negar la implicación de la historia en esta interpretación de la sociedad humana. Es cierto también que si Rousseau construye, a través de tal interpretación, una filosofía de la historia, lo hace sin haberse ocupado previamente de estudios históricos (50), a diferencia de lo que hacen por ejemplo Montesquieu y Voltaire: el primero escribe *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décandence* antes de *L'esprit des Lois,* el segundo reflexiona sobre la historia en ***Essai des moeurs*** después de haber desarrollado el oficio de historiador en ***Le siècle de Louis XZV.***

Con todo, parece indudable que en la reflexión de Rousseau sobre determinados hechos sociales o hechos históricos aparece toda la complejidad de las relaciones existentes entre la historiografía y la filosofía de la historia. Es decir, aparecen las premisas metodológicas, epistemológicas, antropológicas, etc., que definen consciente o inconscientemente la tarea del historiador, pero de modo explícito toda reflexión sobre la historia.

En apretada síntesis, podemos resumir las premisas que operan en la filosofía de la historia de Rousseau —y la fundamentan— del modo siguiente.

---

(48) *Fragments politiques, O. C.,* t. III, p. 560.
(49) VOLTAIRE, *Nouvelles considérations sur l'histoire,* cit. p. 48.
(50) *Su Histoire de Lacédémone y los Fragments d'histoire ancienne* apenas *llegan a* 8 páginas. (Cf. O. C.. t. III, pp. 544-548, 549-552).

1. Metodológicamente, la vuelta a los orígenes —le "retour aux origines"— como interpretación de la sociedad humana, puede darse según dos versiones: como una interrogación sobre la génesis de las instituciones, sobre los sistemas de valores y de costumbres; pero también como interrogación de su razón de ser y de los principios que la fundan o la legitiman. En el primer caso la investigación se dirige más directamente a los hechos, a la historia. En el segundo, a los *principios*, al derecho, a la razón práctica. Rousseau parece haber optado por la segunda versión. "Nos hace presenciar el origen de la sociedad civil -observa Cassirer— no en el sentido de un relato épico, sino de una definición *genética* que constituye el método fundamental de la filosofía jurídica y política de los siglos XVII y XVIII" (51).

Así, pues, la vuelta a los "orígenes" no es sino la vuelta a los "principios". Y sólo desde tales principios (jurídicos, morales) es posible juzgar los hechos (históricos, sociales): es preciso "examinar los hechos por el derecho", "examinar las instituciones humanas confrontándolas con sus principios" (52). ¿No son éstos, acaso, los principios que permiten interpretar tanto la historia cultural, como la historia política, económica, social?

2. Antropológicamente, en virtud de la vuelta a los "orígenes" define Rousseau el concepto de hombre "natural" que, si bien es ahistórico, le permite intervenir en la historia. Se trata de un "estado natural" que "ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien *nuestro* estado presente" (53). Nociones precisas para juzgar críticamente de las instituciones sociales existentes, de las teorías jurídicas —las de Grocio, Pufendorf, etc.— que las legitiman y para establecer las bases de lo que debe ser la sociedad.

De otro modo, si la sociedad humana que critica ha sido el fruto de la evolución histórica, la posibilidad de intervenir en la sociedad histórica está en función de la noción de hombre natural considerado como principio de interpretación de la historia social (54). Pues bien, de todas las notas que caracterizan al hombre natural —la sensibilidad, el amor de sí, la piedad, la habilidad, etc.— Rousseau subraya en particular la perfectibilidad o "faculté de se perfectionner" como específica y distintiva de lo humano (55). Facultad distintiva y "casi ilimitada", no es sino otro nombre de la libertad, concepto sometido a demasiadas disputas metafísicas, según Rousseau. A partir de este

(51) E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, p. 300.
(52) J.-J. ROUSSEAU, O. C., t. III, pp. 182, 297, 305. Cf. B. BACZKO, *o. cit.*, pp. 63-64, 72.
(53) *Discours sur l'origine...*, *O. C.*, t. III, p. 123; el subrayado es nuestro.
(54) L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, París, Plon, 1954, p. 283.
(55) *Discours sur l'origine...*, *O. C.*, t. III, p. 142.

pensador —comenta R. Polin— la filosofía está en condiciones de afirmar que el hombre no tiene un destino, sino una historia. "El *Fatum* de los antiguos se ha esfumado en virtud de esta libertad verdaderamente creadora. La Providencia, que había asegurado el acuerdo del orden del mundo con los deseos del hombre (...), suspende los efectos cuando el azar, proyectando los hombres en la miseria, abre a la libertad humana el campo fértil de sus creaciones. Entonces comienza la historia, una historia en sentido moral" (56). Hegel, que reconoce haber tomado de Rousseau el término *Perfektibilitat,* la interpreta como una capacidad efectiva de transformación, de devenir otro, de perfeccionarse; pero también como posibilidad de progreso, al menos en Idea (57).

Ahora bien, ¿puede fundarse en la noción rousseauniana de perfectibilidad la idea de progreso como clave de la historia? ¿No es precisamente Rousseau el crítico lúcido de la idea de progreso así como del consiguiente optimismo que llega a sentir el siglo XVIII? Desde las dos premisas indicadas y desde el presupuesto epistemológico es posible esbozar una respuesta a un problema en sí mismo complejo.

3. Epistemológicamente, Rousseau no practica un pirronismo que todo lo pone en duda, pero sospecha de la idea de progreso de la sociedad de su tiempo; no profesa el positivismo erudito, por eso critica las ciencias y las artes si contribuyen a la corrupción de las costumbres. "Lo que hay de más cruel todavía —escribe— es que todos los progresos de la especie humana la alejan sin cesar de su estado primitivo; cuantos más conocimientos acumulamos tanto más nos privamos de adquirir el más importante de todos" (58). ¿Cuál? el conocimiento del hombre. Pero también el de la sociedad: "Hay que estudiar la sociedad por los hombres, y a los hombres por la sociedad" (59). La dimensión *social* del hombre, la exigencia de un historia "social" está fundada en el principio moral de la igualdad.

Si la primacía de la razón práctica hace pensar a Rousseau que "tout tient a la politique" (60), también le hace precisar que "los que quieran tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra ni de una ni de otra" (61). La primacía de la razón práctica, que Kant hereda del pensador crítico de la idea de progreso, es la clave epistemológica para comprender tanto su crítica de la razón histórica como su filosofía de la historia.

Ahora bien, la filosofía de la historia, en Rousseau, es inseparable de su

---

(56) R. POLIN, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, pp. 245-246.
(57) HEGEL, *Vernunft in der Gerchichte*, ed. de Hoffmeister, p. 149.
(58) *Discours sur l'origine...*, Préface, *O. C.*, t. III. pp. 122-123.
(59) *Emile, O. C.*, t. IV, p. 524.
(60) *Confessions*, O. *C.*, *t.* I, p. 404.
(61) *Emile, cit.*, p. 524.

proyecto social (educativo-moral-político-económico) e impensable sin su fundamento antropológico y ético-jurídico.

En síntesis, jes posible atribuir a Rousseau —como se atribuye a los demás "philosophes"— la idea de progreso con sus optimistas luces dieciochescas, tomando como base la noción antropológica de perfectibilidad? ¿No resulta, acaso, paradójico que la crítica de "todos los progresos de la especie humana" se hagan desde el concepto de hombre natural, que se distingue tanto a nivel del individuo como de la especie precisamente por la "capacidad de perfeccionarse"? Como observa con agudeza B. Baczko, la contradicción no está en Rousseau, sino en la sociedad que proclama o pretende una determinada idea de progreso no bien fundada (62). Al desarrollar la interrogación sobre el sentido y el valor del progreso, Rousseau comienza reconociéndolo como un hecho en la realidad histórica y social, es cierto. Pero en virtud de tal interrogación, no sólo descubre las "sombras" —desigualdad, tiranía, lujo, mundo de apariencias...— de las pretendidas "luces" de progreso (científico, económico, cultural, civilizatorio), sino que, ante todo, señala desde los principios y premisas antes subrayados otra interpretación y otra dirección (ético-social) de la historia.

Desde esta perspectiva, tal vez resulte excesivo afirmar rotundamente la tesis del adiós al progreso. Si Rousseau ha sido el pensador lúcido que inició la ceremonia del adiós a una de las tristes figuras del progreso, no menos lúcido ha sido al sentar los principios de una filosofía de la historia que, con sus críticas de las falsas legitimaciones y opresiones del pasado y del presente, con sus proyectos y reivindicaciones de futuro, ha abierto ilimitadas posibilidades de una línea de acción que J. Fontana llama "progreso social" (63).

RESUMEN.—Se estudia la contribución de Rousseau a la filosofía de la historia. Tras definir este concepto, se observa que la interpretación inaugurada por Voltaire. siguiendo el método crítico de P. Bayle y en abierta oposición con la lectura teológica de Bossuet, abre una perspectiva nueva para interpretar los hechos históricos en la que se sitúa Rousseau. Pero la filosofía de la historia de éste —cuyos principios metodológicos, antropológicos y epistemológicos se analizan— no sólo es inseparable de la crítica de la idea de progreso (base de la teoría de Voltaire y del s. XVIII), sino también de un audaz proyecto de transformación social.

(62) B. BACZKO, *o. cit.*. p. 133.

(63) J. FONTANA, *o. cit.*, p. 261. Sobre la idea de progreso y la crítica de esta idea, véase: A. CAMPILLO. *Adiós al progreso,* Barcelona, Anagrama. 1985. R. NISBET, *Historia de la idea de progreso.* Barcelona. Gedisa. AA. VV., *L'idée de progrès*, París. J. Vrin. 1982. J. J. BURY, *La idea de progreso.* Madrid, Alianza, 1971.

ABSTRACT.—Rousseau's conrribution to the philosophy of history is examined in this paper. After define the concept it self, a new appraisal of Rousseau's views on the philosophy of history is understaken under the light of Voltaire's interpretation, which is heavily dependent of P. Bayle's critica1 method and in clear opposition to Bossuet's evaluation, yet it opens new perspectives in historical interpretation. This paper tries to gain an insight into Rousseau's methodological, anthropological and epistemological principles and the philosophy is not just inseparable from the criticism of the idea of progress (fondation of Voltaire's theory and XVIII c. views) but also a bold project for social transformation.