



Eros, contingencia y origen en la filosofía de Rousseau

Eros, contingência e origem na filosofia de Rousseau

Gabriela Domecq*

Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina

Resumen

Este trabajo, inspirado en la lectura que hace Althusser del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad*, se propone mostrar que la concepción del origen que estructura el estado de naturaleza modifica el concepto clásico de naturaleza humana. Procederemos al análisis del concepto de perfectibilidad para mostrar que lo propio de la naturaleza del hombre es la ilimitación dada por una "organización" expuesta a la exterioridad. La idea de desnaturalización nos permitirá identificar en el encuentro erótico del otro, el "accidente" que hace del hombre un ser moral. Veremos que la contingencia estructura la naturaleza del hombre. El estado de naturaleza descrito por Rousseau no conlleva ningún desarrollo necesario.

Palabras clave: Perfectibilidad. Desnaturalización. Origen. Amor. Naturaleza.

* GD: Doctora en Filosofía, e-mail: domecggabriela@gmail.com

Resumo

Esse artigo inspira-se na leitura que Althusser faz do Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade, e propõe-se mostrar que a concepção da origem que estrutura o estado de natureza muda o conceito clássico de natureza humana. Procederemos à análise do conceito de perfectibilidade para mostrar que o próprio da natureza humana é a ilimitação dada por uma "organização" exposta à exterioridade. A ideia de desnaturalização nos permitirá identificar, no encontro erótico do outro, o "acidente" que faz do homem um ser moral. Veremos que a contingência estrutura a natureza humana. O Estado descrito por Rousseau não implica nenhum desenvolvimento necessário.

Palavras-chave: Perfectibilidade. Desnaturalização. Origem. Amor. Natureza.

Introducción

En su trabajo sobre el racionalismo de Rousseau R. Derathé (1948) sostiene que el pasaje del hombre del estado de Naturaleza al estado civil, es decir el pasaje de la vida puramente instintiva a la vida racional, es la parte más débil del sistema de Rousseau (1948, p. 19). Pues, aunque para Rousseau la sociabilidad y la razón son propias a la naturaleza del hombre, su desarrollo depende de circunstancias fortuitas que pudieron no haberse producido nunca (DOI, OC III, p. 162 [p. 275]). Derathé no ve más que inconsistencia en la contingencia que envuelve, en la filosofía, de Rousseau la aparición de la racionalidad y la moralidad en el hombre. Según R. Derathé, si la razón es natural al hombre, debe desarrollarse por sí misma en virtud de una necesidad interna (1948, p. 20). Esa necesidad esta sin embargo deliberadamente ausente del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*. En la lectura que propone R. Derathé la racionalidad no solo es natural en tanto define la esencia del hombre, sino que además determina su destino en tanto ser moral. Por lo tanto, dejar librado su desarrollo al azar es arriesgarse a que el hombre falte a su destinación (Ibid). En un texto posterior, "L'homme selon Rousseau" (1984), Derathé vuelve sobre

la necesidad de superar la oposición hombre natural, hombre civil si se quiere comprender el pensamiento de Rousseau. Para superar la oposición que parece estructurar los textos de Rousseau, Derathé propone distinguir dos sentidos al adjetivo natural cuando califica al hombre. *Natural* remitiría en los textos de Rousseau a *original*, cuando describe al hombre primitivo, y a *esencial*, cuando describe al hombre auténtico, es decir el hombre moral¹. En este último sentido, es *natural* lo que es conforme a la verdadera naturaleza del hombre (1984, p. 114). La vida social actualiza la verdadera naturaleza del hombre. Derathé concluye entonces que “natural y original no son términos rigurosamente sinónimos: hay infinitamente más en la naturaleza del hombre que lo que se encuentra en su estado original, en el estado llamado de naturaleza” (1984, p. 113). En este trabajo nos proponemos mostrar que hay “infinitamente más en la naturaleza del hombre” que lo que se encuentra en el origen, justamente porque el origen no está configurado por la esencia del hombre devenido social. En otras palabras, porque el origen, en la filosofía de Rousseau, no asigna una destinación. La contingencia que envuelve el pasaje del estado de naturaleza al estado civil es consustancial a la filosofía de Rousseau, define tanto su concepción de la historia como su antropología política. Veremos que la idea de perfectibilidad primero y luego la de un proceso de desnaturalización permiten a Rousseau pensar la potencialidad de la naturaleza del hombre sin encerrarla en una determinación por el origen. La radicalidad con la que Rousseau piensa el origen nos pone ante una paradoja: el estado de naturaleza es origen, y a la vez nada de lo que es origen, está dado en el origen. Veremos, a través del análisis de la idea de perfectibilidad y luego del proceso de desnaturalización, cómo Rousseau resuelve esa paradoja.

¹ La distinción entre el hombre natural y el hombre esencial ya había sido planteada por Martial Guérout en « Nature humaine et Etat de nature chez Rousseau, Kant et Fichte », *Revue de philosophie de la France et de l'étranger*, T131, n° 9/12, sept-déc, pp. 379-397.

El origen y la perfectibilidad

Rousseau piensa como los pensadores del derecho natural a partir del origen, pero se distingue de ellos en que busca en él “al hombre tal como debió salir de las manos de la naturaleza”. Para Rousseau ninguno de sus predecesores llegó hasta él, se contentaron con proyectar en el origen las características del hombre social. Hicieron de lo que el hombre devino una naturaleza. El pensamiento del origen que estructura al derecho natural sirve así para justificar el resultado. En el plano antropológico las pasiones sociales devienen naturaleza, en el plano político, esas mismas pasiones permiten naturalizar la desigualdad y fundar en una necesidad de la naturaleza la forma del poder del Estado. Rousseau rechaza la naturalización del orden social y se propone entonces radicalizar el pensamiento del origen, separarlo del resultado. No se trata solamente de demostrar que las desigualdades entre los hombres son el resultado del orden social, sino de mostrar que nada en el hombre tal como salió de las manos de la naturaleza determina necesariamente ni lo que el hombre devino, ni el orden social. Ningunas de las virtudes, ni de los vicios del hombre social están dados en el origen, pero tampoco ninguna de las facultades que permiten explicar su desarrollo ulterior. El estado de pura naturaleza es separación absoluta del resultado, dispersión e indiferenciación pura: sin diferencia sexual, sin sociedad, sin vínculos y sin ley. El hombre de naturaleza refleja este vacío. Rousseau desdibuja en el hombre originario todo rastro de humanidad. En el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* despoja al hombre no sólo de la sociabilidad sino también de la razón y del habla hasta hacer de él un ser a mitad de camino entre el hombre civilizado y la bestia. Ninguna necesidad preside al desarrollo de las capacidades morales del hombre. Pero entonces, ¿Cómo puede ser el estado de pura naturaleza, separación radical del resultado, pura nada y a la vez origen?

Parece imposible poder pensar el devenir hombre del hombre sin proyectar en el origen su esencia, sin hacer de su esencia su destino. Debemos a L. Althusser (2012) el haber reconstruido, en sus clases de

los años setenta, la radicalidad del pensamiento del origen presente en el segundo *Discurso*. Rousseau, explica L. Althusser, al separar el origen del resultado es llevado a plantear la absoluta impotencia del estado de pura naturaleza a desarrollarse por sí mismo: es la adecuación perfecta del hombre y de la naturaleza que impide cualquier desarrollo. La esencia interna del origen, concluye, es ser incapaz de producir ningún resultado (ALTHUSSER, 2012, p. 119). El resultado, como la transformación del estado de pura naturaleza, van a llevar a Rousseau a desplegar un pensamiento de la exterioridad, de la contingencia del resultado y finalmente de la historia (ALTHUSSER, 2012, p. 120-121). Es “el concurso fortuito de varias causas ajenas que podían no haber nacido nunca” (DOI, OC III, p. 162 [p. 275]), lo que explica la naturaleza actual del hombre.

El hombre del puro estado de naturaleza

En el segundo *Discurso* Rousseau advierte que el conocimiento del hombre es el conocimiento más útil de todos, pero que es también el que está menos avanzado. El obstáculo para este conocimiento son las transformaciones sufridas por el hombre desde que emergió del seno de la naturaleza:

Como conseguirá el hombre verse tal cual lo ha formado la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas ha debido producir en su constitución original, y separar lo que atañe a su propio fondo de lo que las circunstancias y sus progresos han añadido o cambiado de su estado primitivo (DOI, OC III, p. 122 [p. 219]).

Para Rousseau el conocimiento de los “fundamentos reales de la sociedad humana” depende del conocimiento de la naturaleza del hombre. Sin este conocimiento es imposible distinguir al hombre social del hombre natural, y sin esta distinción no es posible establecer la verdadera definición del derecho natural (DOI, OC III, p. 124 [p. 222]). La investigación que emprende Rousseau sobre la naturaleza del hombre tiene un sentido eminentemente político, pero sus consecuencias

trascienden la política hasta comprometer la idea clásica del hombre como ser racional dotado de lenguaje. A medida que la reflexión sobre el origen avanza, el hombre va perdiendo sus facultades distintivas, su naturaleza lejos de afirmarse se desdibuja.

El hombre natural descrito en la primera parte del segundo *Discurso* incomoda. La naturaleza del hombre aparece mutilada (DERATHÉ, 1984, p. 114), un fantasma de la imaginación (GROETHUYSEN, 1949, p. 19), casi nada (GOUHIER, 1970, p. 19-20). Rousseau define al hombre en estado de naturaleza por lo que no es. Es un animal “menos fuerte que los unos, menos ágil que otros” aunque mejor organizado (DOI, OC III, p. 135 [p. 236]). Pero esta mejor organización no deja de ser paradójica, pues no define ninguna propiedad. Si el hombre está mejor organizado que los demás animales, es porque puede suplir a la ausencia de un instinto propio por la imitación: “Los hombres, diseminados entre ellos [los animales], observan, imitan su industria, y se elevan así hasta el instinto de las bestias, con la ventaja de que cada especie tiene el suyo propio, y de que el hombre, sin tener quizá ninguno que le pertenezca, se los apropia todos [...]” (DOI, p. 135 [p. 236]).

Es paradójicamente porque no está “organizado” para sobrevivir de una manera predeterminada que el hombre se adapta mejor que los demás animales. En otras palabras, es porque su organización no parece estar finalizada en una forma propia, que el hombre puede cambiar su manera de ser y adoptarlas todas. Esta organización no finalizada se manifiesta en el poder de imitar. Los animales sobreviven por instinto, los hombres sobreviven porque imitan a los animales. La imitación no es sin embargo una cualidad exclusiva del hombre, pertenece a “la naturaleza bien ordenada”: “El hombre es imitador, incluso el animal lo es; el gusto por la imitación es de la naturaleza bien ordenada [...]” (*Emile*, OC IV, Livre II, p. 340).

En el hombre la imitación ocupa el lugar de la organización finalizada por el instinto. La imitación “eleva” al hombre hasta el instinto de las bestias sin encerrarlo en el determinismo de la naturaleza. El hombre animal menos dotado que los demás, los alcanza y los supera en cuanto a la capacidad de adaptación porque puede imitarlos a todos. En otras palabras, lo que distingue al hombre y hace su superioridad

en el plano físico es su calidad de ser sin propiedad, pues todas las que adquiere, las adquiere por imitación.

En la primera parte del segundo *Discurso* vemos delinearse un doble movimiento, por un lado, a medida que avanza la reflexión sobre el origen, el hombre pierde las facultades que definen tradicionalmente al hombre: el hombre natural comienza por funciones puramente animales: no posee la razón, no habla, tampoco imagina, y sin embargo, segundo movimiento, el hombre privado de estas cualidades, a mitad de camino entre la bestia y el hombre civilizado no es el animal. Al borrar las cualidades que tradicionalmente distinguen al hombre del animal, Rousseau despega al hombre de su forma actual y sin embargo no lo reduce a la animalidad. El hombre no es el devenir del animal. La diferencia específica es la maleabilidad de su naturaleza.

En la nota X, de la primera parte del segundo *Discurso*, Rousseau parece afanarse en borrar las diferencias entre el hombre y el animal. A partir de un relato de *L'histoire des voyages*² que transcribe las observaciones de viajeros sobre las especies de grandes simios (orangutanes y mandriles) del reino del Congo, Rousseau se pregunta si estos espectadores interesados no han tomado por bestias, criaturas que en realidad eran hombres (DOI, Nota X, p. 208-209 [p. 347-348]). Si la confusión es posible, es que somos llevados, como aquellos viajeros, a desconocer la extrema maleabilidad de la figura humana, y confundimos su forma actual con la naturaleza del hombre. La variedad de formas que es posible observar aun hoy son muchas, “las hay cobrizas, negras, blancas, unas tienen largos cabellos, otras solo lana rizada” (DOI, p. 208 [p. 347]), pero “si tuviéramos observaciones más antiguas, habríamos notado en la figura y los hábitos del cuerpo humano variedades aún más llamativas” (DOI, p. 208 [p. 347]). El clima, el aire los alimentos, las maneras de vivir, son las causas cuya fuerza moldea la forma del hombre mucho antes de que intervenga la cultura.

La idea de una transformación ilimitada de la naturaleza humana no es nueva en el siglo XVIII. Lo que hace la originalidad de Rousseau es, como lo subraya M. Duchet (1995), que para Rousseau

² *Histoire générale des voyages*, tome V, Paris, Didot, 1748, 1. XIII, ch. VIII, &4, pp. 87-89. Referencia de J. Starobinski, DOI, note 1, p. 209.

no hay un prototipo de la naturaleza a partir del cual se pueden entender todas sus transformaciones (1995, p. 336). Rousseau borra la idea de prototipo a partir del cual las transformaciones eran pensadas por sus contemporáneos. Las variaciones que estos rescatan no alteran la forma propia del hombre, remiten a los valores y a las costumbres. El hombre sigue siendo un ser racional dotado de lenguaje y delimitado por una figura corpórea que permanece inalterada más allá de las culturas y los tiempos. Para Rousseau, sin embargo, el hombre no tiene ni una figura corpórea definitiva, las fuerzas exteriores lo moldean, ni tampoco una forma espiritual acabada. El hombre natural percibe y siente como cualquier animal (DOI, p. 142 [p. 247]) pero no habla, no es un animal racional. Si los viajeros pudieron haber confundido criaturas que eran en realidad hombres, con animales es porque estos orangutanes y mandriles son estúpidos y no hablan: “razones bien débiles, agrega Rousseau, para quienes saben que, aunque el órgano de la palabra es natural al hombre, la palabra no lo es, y para quienes conocen hasta qué punto su perfectibilidad puede haber elevado al hombre civil por encima de su estado originario” (DOI, p. 210 [p. 350]).

El relato de estos viajeros, a pesar de ser cuestionado por la precipitación de sus juicios y la miopía de sus observaciones, permite a Rousseau apoyar en una experiencia contemporánea lo que el relato de los historiadores antiguos hacía sospechar: la gran maleabilidad de la naturaleza humana:

Nuestros viajeros hacen sin miramiento, bestias bajo el nombre de pongos, mandriles y orangutanes, de esos mismos seres que bajo el nombre de Sátiros, Faunos, Silvanos los antiguos hacían divinidades. Quizás después de investigaciones más exactas se encuentre que no son ni bestia, ni dioses sino hombres (DOI, p. 211 [p. 351]).

El relato de los viajeros permite extremar las consecuencias de esta maleabilidad, observadores poco atentos pueden confundir con bestias seres que en realidad son hombres. Si cabe esta posibilidad es, como ya sabíamos, porque el conocimiento de la naturaleza humana es el menos avanzado y por lo tanto somos llevados a confundir el estado actual del

hombre con su naturaleza. El relato a la vez que explica esta confusión previene otra. En efecto, aunque la figura del hombre se pierda hasta volverse irreconocible nunca se confunde con la animalidad. El hombre del puro estado de naturaleza no es el animal. En ningún momento Rousseau plantea que el hombre es el devenir del animal. En el estado de pura naturaleza el hombre ya es hombre y no bestia. ¿En qué se funda esta diferencia? *En su perfectibilidad*. ¿Cómo debemos entender *su perfectibilidad*? ¿Debemos ver en ella la expresión de la capacidad de la naturaleza humana de transformarse, moldada por las causas exteriores, o bien es una disposición natural propia del hombre que guía su devenir hasta hacer de él un ser moral³? ¿No introduce la perfectibilidad finalidad y necesidad en el estado de pura naturaleza? En otras palabras, con la perfectibilidad, ¿no vuelve Rousseau al redil de los pensadores del derecho natural al introducir en el origen una facultad cuyo desarrollo parece conducir necesariamente al hombre civil?

Los límites de la perfectibilidad

Sabemos que la palabra perfectibilidad es un neologismo que no figura en el diccionario de Trevoux hasta 1771. En el estado actual del conocimiento las primeras ocurrencias del término aparecen en 1755 en el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad, y en la Correspondance litteraire, philosophique et critique* de Grimm⁴. Aunque el término es poco usado por los contemporáneos de Rousseau, las ideas de perfeccionamiento y de perfectibilidad del hombre son omnipresente. Esta cualidad “no tiene replica” entre los contemporáneos. Continuista o excepcionalista, idealista y materialista⁵, todos están

³ Será la lectura que hará Kant. Kant no utiliza el término perfectibilidad pero en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), el devenir moral del hombre está signado por una disposición natural que el hombre debe desarrollar por sí mismo.

⁴ Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, février 1755, Paris, Garnier, T. II, p. 492.

⁵ Para Buffon por ejemplo, la capacidad de perfeccionarse distingue al hombre del animal se funda en la inmaterialidad del alma: Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon, «De la nature de l'homme», *Histoire naturelle de l'homme*, dans Buffon, Oeuvres, Paris, Gallimard, Pléiade, 2007. Para Helvetius no es la inmaterialidad del alma que explica el perfeccionamiento

dispuesto a aceptar la facultad del hombre de perfeccionarse como su cualidad distintiva. En ella se manifiesta la fe en el progreso del hombre que distinguió a los filósofos de la ilustración. Para Rousseau, aunque la idea de perfeccionamiento especifica la noción de perfectibilidad la define como la facultad de perfeccionarse (DOI, p. 142 [p. 247]), la perfectibilidad no remite al progreso de la especie o del individuo. Ella define una cualidad distintiva, sin determinar el devenir del hombre. La perfectibilidad no conduce al progreso necesariamente, como tampoco condena a la decadencia. La perfectibilidad es contingente en su desarrollo, y ambivalente en sus resultados:

Después de haber mostrado que la perfectibilidad, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre natural había recibido en potencia no podían desarrollarse jamás por sí mismas, que tenían necesidad para eso del concurso fortuito de varias causas ajenas que podían no nacer jamás, y sin las cuales habría permanecido eternamente en su primitiva condición me falta por considerar y cotejar los diferentes azares que han podido perfeccionar la razón humana [...] (DOI, p. 162 [p. 275]).

El desarrollo de la perfectibilidad no es inducido por una necesidad interna, depende del azar, “de causas fortuitas”. La perfectibilidad es del hombre aun cuando podría no haberse manifestado nunca. Las causas de la aparición de la razón y de su perfeccionamiento son ajenas a la naturaleza del hombre, su resultado ambivalente. La perfectibilidad es responsable del progreso de la especie como de su decadencia⁶. Es el origen de los vicios y de las virtudes, de la libertad como de la servidumbre. La perfectibilidad es una cualidad ilimitada, “casi ilimitada” dirá Rousseau. En el segundo *Discurso* la perfectibilidad es la facultad que hace posible el desarrollo de todas las demás, no es el perfeccionamiento de facultades ya existentes. La perfectibilidad es para Rousseau una “cualidad” que permite, con la ayuda de las

del hombre sino el aburrimiento: Helvetius, *De L'Esprit*, Paris, Fayard, 1988, p. 17.

⁶ “Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es la que a fuerza de tiempo lo saca de esa condición originaria, en la que pasaría sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza.” DOI, p. 142 (p. 247).

circunstancias, desarrollar facultades ausentes en el estado de pura naturaleza. Si Rousseau puede sin embargo aludir a la perfectibilidad, en el texto citado, como una facultad “en potencia”, es porque la perfectibilidad es una virtualidad de la organización específica del hombre. La perfectibilidad es la manifestación, en el plano moral, del hecho que el hombre es el animal más ventajosamente “organizado” que todos los demás. Si el hombre se perfecciona y el animal es “después de algunos meses lo que será toda su vida, y su especie, después de mil años como fue el primero de esos mil años” (DOI, p. 142), es porque al no estar su organización finalizada por el instinto, queda abierta a los efectos de la exterioridad. El hombre ha recibido “en potencia” la perfectibilidad como las demás facultades, porque todas ellas (las que conocemos como las que desconocemos) son el efecto de una organización cuyas propiedades son el resultado de la interacción con la exterioridad. Mientras hay adecuación entre el hombre y la naturaleza nada cambia, ni nada puede cambiar porque la adecuación anula los efectos de la exterioridad. Cuando “los accidentes” de la naturaleza alteran la adecuación, el estado de pura naturaleza ha dejado de existir y el hombre empieza a transformarse. La perfectibilidad es la capacidad que tiene la organización propia del hombre de modificarse y transformarse.

La perfectibilidad no determina un devenir. La ambivalencia y la ilimitación que la caracterizan no permiten hacer de ella la manifestación de una esencia o perfección en potencia. En efecto, entendida como perfección en potencia la perfectibilidad debería delimitar y ordenar el devenir del hombre. Habría que pensarla como la esencia del hombre cuya actualización define su destino. Es la lectura que sostiene Derrida en *La Grammatologie*⁷, pero es también la interpretación que encontramos en un texto reciente cuya autoría es de D. Faïck (2009). Para D. Faïck, el hecho que la perfectibilidad se encuentre en potencia en el estado de naturaleza manifiesta la existencia de una “plenitud”

⁷ Para Derrida la perfectibilidad es una facultad virtual que predetermina el devenir del hombre “como producción y desarrollo, evolución e historia”: *Grammatologie*, Paris, éd. de Minuit, 1967, p. 265-266. Lacoue-Labarthe retomara en este punto de la lectura de Derrida. En *Poétique et Histoire*, Paris, Galilée, 2002, p. 45. Ph. Lacoue-Labarthe ve en la perfectibilidad una potencia que ordena y encausa el devenir de la naturaleza hacia la historia. Para Ph. Lacoue-Labarthe, con la perfectibilidad Rousseau retrocede ante la radicalidad de su pensamiento sobre el origen.

(2009, p. 44) del hombre irreductible al estado de naturaleza. En el estado de naturaleza no alcanza el hombre la vida autentica (Ibid), esta supone el desarrollo de la libertad, de la perfectibilidad y finalmente de la conciencia. La vida en estado de naturaleza prosigue nuestro autor es para el hombre una vida trunca. La perennidad del estado de naturaleza hubiera privado al hombre de la “realización de la excelencia de su naturaleza” (Ibid). Nos parece necesario distinguir aquí el origen y la excelencia. Es indiscutible que para Rousseau la excelencia del hombre reside en la libertad moral que supone el desarrollo de la conciencia. Pero es por lo menos cuestionable que esa excelencia se encuentre en potencia en el estado de naturaleza. En efecto, el carácter ilimitado de la perfectibilidad no permite asignarle una forma determinada. Lo ilimitado, en tanto in-finito, no tiene fin asignable, ni forma propia. Existe una gran resistencia por parte de los especialistas a sacar todas las consecuencias del carácter ilimitado de la perfectibilidad. La virtualidad parece, en estas lecturas, borrar la ilimitación. El texto de Rousseau es sin embargo contundente, lo que está en potencia es una facultad “casi ilimitada”. A menos de querer reintroducir una forma propia, una perfección allí donde la reflexión de Rousseau sobre el origen la excluye, hay que reconocer que la ilimitación es la forma bajo la cual la naturaleza se manifiesta en el hombre. Es lo que nos deja entrever la interpretación de Goldschmidt: “Aunque la perfectibilidad sea el criterio distintivo del hombre, ella no define sin embargo una esencia o una naturaleza, a menos de pensar que la esencia del hombre consiste en esa ilimitación” (1983, p. 288)⁸.

La maleabilidad y la ilimitación de la naturaleza del hombre hacen de la perfectibilidad una facultad sui generis. A la vez que permite determinar una cualidad específica del hombre, libera a su naturaleza de toda forma y devenir pre establecido. La ilimitación de la naturaleza se contrapone en la antropología de Rousseau à la idea de una destinación del hombre. En las obras posteriores al segundo *Discurso*

⁸ J. Lacroix en su exposición « La conscience selon Rousseau », se acerca de esta interpretación cuando afirma: « La perfectibilidad no es ni invención, ni reflexión, ni razón, ni libertad, sino aquello que las hace posible: es ilimitación ». El texto fue publicado en *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, (Colloque international Chantilly, sept. 1978), Paris, éd. Beauchesne, 1980.

Rousseau abandonara el término perfectibilidad, pero no así la idea de una naturaleza ilimitada del hombre. La encontramos por ejemplo en el *Contrato Social* cuando se describen las transformaciones del hombre civil. La salida del estado de naturaleza no es definida por Rousseau como un pasaje de un estado a otro, sino como un cambio en la manera de ser del hombre (CS, Libro I. VI, OC III, p. 360 [p. 38]): es “un cambio muy notable” que de “un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre” (CS I, VIII, OC III, p. 364 [p. 43]). Pero este cambio no es ni un término, ni tampoco condiciona un devenir. Rousseau afirmará en el *Emilio*, y repetirá en la *Nueva Eloisa*, que “no sabemos lo que nuestra naturaleza nos permite ser”: “Ignoramos lo que nuestra naturaleza nos permite ser. Y no hay filósofo tan apresurado que pueda afirmar este es el término que un hombre puede alcanzar y que no podrá superar” (E, OC IV, p. 281)⁹.

Podemos especular sobre las razones que llevan a la desaparición del término perfectibilidad en la obra posterior al segundo *Discurso*. Se puede pensar que Rousseau abandona el término porque está irremediamente entrelazado a la idea de un progreso necesario por él cuestionada. Rousseau cuestiona en la idea de progreso la confusión entre progreso técnico y progreso moral. El desarrollo de las artes y las ciencias no conlleva necesariamente un progreso moral de la civilización. Es la tesis del primer *Discurso*. En el término perfectibilidad la habilidad y la moralidad parecen confundirse. Esta confusión corresponde al uso que hacen sus contemporáneos de la idea y del término perfectibilidad. Confusión que pudo llevar al abandono del término. Es posible sin embargo encontrar una razón intrínseca a la reflexión de Rousseau. Después del segundo *Discurso* Rousseau conoce la naturaleza del hombre, lo que le interesa de ahora en más es explicar su devenir moral. ¿Cómo devino lo que hoy es? Lo que busca es identificar las causas que hacen de un ser independiente y autosuficiente, un ser cuya felicidad depende del concurso de los demás. Es decir, encontrar las causas que hacen del hombre un ser moral. La perfectibilidad en tanto capacidad de modificarse hace posible esta transformación, pero no

⁹ Encontramos la misma idea expresada casi textualmente en el *Manuscrit Favre* (OC IV, p. 62), *Nouvelle Héloïse* (OC I, p. 12).

explica cómo se produce. Rousseau va a introducir la idea de desnaturalización¹⁰ para explicar esta transformación. Veremos que el proceso de desnaturalización obedece a causas exteriores y tan contingentes como las que despiertan la perfectibilidad. El accidente que va a desnaturalizar al hombre es el encuentro del otro en la experiencia amorosa. La introducción de la idea de desnaturalización permite distinguir en el devenir hombre del hombre lo que es del orden de la habilidad técnica para adaptarse y mejorar las condiciones de vida, de lo que hace de él un ser moral. La moralidad supone la apertura a la exterioridad del otro. El hombre deviene un ser moral cuando el otro le hace falta.

La etiología amorosa de la desnaturalización

El término desnaturalización no aparece en los textos de Rousseau. Rousseau utiliza en cambio el verbo desnaturar en participio pasado, y el adjetivo desnaturado. Desnaturado usado como adjetivo califica un comportamiento contra natura. Es el sentido más frecuente en los diccionarios del siglo XVII y XVIII¹¹. Desnaturado se dice de quien es cruel e inhumano, y falta por tanto a los deberes de la naturaleza. Rousseau calificará de desnaturado a los niños cuando le faltan el respeto a la madre, a las madres cuando los inducen a olvidar a sus nodrizas. El padre de Julia será calificado como un padre desnaturado por St-Preux, porque sacrifica a los prejuicios del rango la felicidad de su hija.

La idea de desnaturalización proviene sin embargo del uso que Rousseau hace del verbo desnaturar: cambiar, alterar la naturaleza de una cosa. Es una acepción más antigua a la privilegiada por los diccionarios del siglo XVIII. La encontramos en el *Diccionario de Nicot*, edición de 1606. El término refiere al cuerpo que ya no responde al arte del médico. Cuando las facultades naturales fallan, se dice que el cuerpo está desnaturado. El *Diccionario de Nicot* remite al español: desnaturado. Es

¹⁰ Usaremos el término desnaturalización para traducir el francés *dénaturation*, pero usaremos las viejas formas del castellano para traducir el verbo *dénaturer*: desnaturar / desnaturado.

¹¹ En el *Diccionario de Godefroy*, en la edición de 1690 del *Diccionario de Furetière* y en la edición de 1762 de del diccionario de l'Academia francesa, *dénaturé* es definido como un comportamiento contra natura.

en este último sentido que St Preux puede escribir “Incluso el amor, el amor ha perdido sus derechos, y no está menos desnaturalado que el casamiento” (NH II, Lettre XXI, OC II, p. 271). En las *Confesiones* las plantas aparecen desnaturaladas por el jardinero. Los hombres lo son por el legislador en el *Contrato Social* y los niños por la educación en el *Emilio*. En el *Emilio* Rousseau aclara lo que entiende por desnaturalar, y al hacerlo describe a la vez las condiciones de la sociabilidad:

El hombre natural es todo para sí: es la unidad numérica, el entero absoluto que solo tiene relación consigo mismo o con su semejante. El hombre social sólo es una unidad fraccionaria que depende del denominador, y cuyo valor está en la relación con el numero entero que es el cuerpo social. Las buenas instituciones son aquella que saben mejor desnaturalar al hombre, sacarle su existencia absoluta para darle una relativa, y transportar al yo en la unidad común (E I, OC IV, p. 249).

Rousseau describirá en los mismos términos la tarea del legislador en el *Contrato Social*. En el *Contrato Social*, no utiliza el verbo desnaturalar, pero al describir la tarea del legislador utiliza la definición que dio en el *Emilio*: “Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse con las condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana” (CS, OC III, p. 381 [p.64]). Con este cambio, igual que en el fragmento anterior, el hombre deja de ser el entero absoluto para transformarse en una unidad fraccionaria. La empresa consiste en: “Transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser, [...], en substituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza” (CS, OC III, p. 381 [p. 64]).

El hombre desnaturalado es el hombre cuya existencia de absoluta e independiente, pasa a ser relativa y dependiente. A partir de ese momento el hombre es hombre solo en *relación con* o en *relación a*. Para conocer al hombre ya no hay que mirar hacia el origen sino entender el entramado de relaciones que lo constituyen en un ser moral (*Emile* IV, OC IV, p. 493).

En los fragmentos que hemos citado encontramos el núcleo de sentido que engloba la idea de desnaturalización más allá de su

contexto específico: las buenas o las malas instituciones. Las buenas instituciones son aquellas que mejor saben desnaturar al hombre, pero no son las únicas. Toda socialización supone, como lo subraya B. Bachofen (2002, p. 44), una forma de desnaturalización, la cuestión no es entonces si la desnaturalización se debe producir o no, sino como debe hacerse. La desnaturalización no es para Rousseau lo que hay que evitar sino lo que hay que lograr.

El hombre es desnaturado cuando deja de ser una unidad absoluta para pasar a ser un número relativo, una unidad fraccionaria. El lenguaje matemático permite describir el cambio sufrido por el hombre primitivo sin recurrir a la especulación sobre el origen. Establece una separación entre el origen del proceso de desnaturalización y su resultado. Más allá de cuál haya sido el origen factico y el proceso de la desnaturalización, esta se revela en su resultado: el desgarramiento y la reconfiguración de la existencia absoluta del hombre natural. La descripción matemática permite darle a la desnaturalización una función transcendental: para poder explicar el hombre civil a partir del hombre natural hay que suponer el quiebre y la reconfiguración de una existencia absoluta en un existencia relativa y parcial.

Rousseau aborda este fenómeno de dos maneras. En el *Emilio* desarrolla un análisis que podríamos llamar ontogenético, consiste en mostrar a través de los cambios psicológicos del niño el momento en el cual su soledad se quiebra y comienza su existencia moral. Esta descripción está precedida por los análisis filogenéticos del segundo *Discurso* y del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* sobre hechos hipotéticos. Veremos que en ambos casos el diagnóstico sobre las causas de la desnaturalización es el mismo. La desnaturalización depende de circunstancias exteriores e improbables: en el origen de la desnaturalización está el amor.

El placer de no estar solo

El amor como causa de la desnaturalización no deber ser confundido con la experiencia romántica del amor. Designamos por el término amor, el momento donde el encuentro del otro en tanto otro quiebra la

autosuficiencia del yo y lo expone a la falta. Amor no designa el encuentro efectivo de dos o más seres, sino el efecto de este encuentro en la constitución del sujeto. La elección del término nos ha sido sugerida por el propio Rousseau al identificar el momento donde el hombre deja de ser el entero absoluto con la experiencia amorosa tanto en el plano filogenético que analizaremos a continuación, como en el plano de la ontogénesis. No se trata de una experiencia que se puede situar temporalmente, sino que se deja reconocer *après coup*: “apenas Emilio necesita una compañera, ya no está solo depende de sus afectos” (E, OC IV, p. 520)¹².

Inscribimos en el campo semántico del amor el reconocimiento de la propia insuficiencia, el término es de Rousseau¹³. Jacob Taubes (2007) definió de manera maravillosamente sintética lo que designamos aquí por amor: “Amor, quiere decir que yo no tengo mi centro en mí mismo — piensen en el banquete —, sino que estoy necesitado” (2007, p. 69). Rousseau describirá en términos muy cercanos a los de Taubes la condición del hombre civil: “Nuestra más dulce existencia es relativa y colectiva, y nuestro verdadero yo no está entero en nosotros. En fin, tal es la condición del hombre en esta vida que no logramos gozar de nosotros mismos sino es con la participación de los demás” (RJJ II, OC I, p. 812).

En el segundo *Discurso* se pueden distinguir analíticamente dos momentos en las transformaciones que sacan al hombre de su condición primitiva. El primero está estructurado por las complicaciones que *los funestos azares* imponen a la sobrevivencia, el segundo, por la aparición de un nuevo placer: el placer de no estar solo. Nos proponemos mostrar aquí que las complicaciones que las circunstancias imponen a la sobrevivencia hacen que el hombre adquiera habilidades hasta ese momento inexistentes, pero no bastan para producir en el hombre los cambios que lo humanizan. En otras palabras, las transformaciones que del hombre natural llevan al hombre civil no pueden explicarse a partir de un perfeccionamiento de su destreza técnica en el arte de

¹² La palabra afectos no logra traducir totalmente *attachements*, más próxima de apego.

¹³ “Todo apego es signo de insuficiencia: si cada uno de nosotros no tuviera ninguna necesidad de los demás, no pensaría unirse a ellos. Es así como de nuestra insuficiencia nace nuestra frágil felicidad” (E IV, OC IV, p. 503).

sobrevivir. La perfectibilidad es condición necesaria pero no suficiente para explicar el devenir moral del hombre.

Volvamos a las circunstancias: “A medida que el género humano se extendió, las penurias se multiplicaron con los hombres” (DOI, p. 165 [p. 278]), la abundancia del primer estado de naturaleza empieza a mermar. El intervalo entre la necesidad y su satisfacción se ensancha, para estrechar la brecha el hombre deberá recurrir al arte: “Las armas naturales que son las ramas de árbol y las piedras se hallaron pronto en su mano. Aprendió a superar los obstáculos de la naturaleza, [...]” (DOI, p. 165 [p. 278]).

Este arte incipiente pronto se perfeccionó: “inventaron la caña y el anzuelo”, “hicieron arcos y flechas”, en los países fríos se cubrieron con las pieles de las bestias que habían matado, construyeron cabañas”.

La búsqueda de la sobrevivencia guía y limita este primer desarrollo, la razón queda restringida a su finalidad biológica según la expresión de V. Goldschmidt (1983, p. 412). Esta fase de la transformación del hombre primitivo no requiere del lenguaje porque tampoco implica un vínculo con los demás hombres: “no tiene más trato con ellos que con los demás animales” (DOI, p. 166 [p. 279]). Es verdad que cazan juntos, pero esta empresa común no genera vínculos entre ellos. Una vez capturada la presa y el hambre saciado la bandada se deshace (DOI, p. 167 [p. 279]). La caza es una empresa común sin interés común como lo será más tarde el contrato del rico. La ausencia de vínculos en este tipo de empresa está puesta de manifiesto por la ausencia del lenguaje: “Es fácil comprender que semejante trato no exigía un lenguaje mucho más refinado que el de las cornejas o de los monos, que se agrupan de forma más o menos semejante” (DOI, p. 167 [p. 281]).

En esta etapa, aunque los hombres hayan empezado a observarse y a reconocer cierta conformidad entre ellos, los encuentros son efímeros. No hay nada en estos encuentros ocasionales que pueda quebrar la dulce indiferencia del hombre natural. No hay nada que lo lleve a interesarse por los demás.

En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* Rousseau vuelve sobre la ausencia de vínculos en la incipiente vida social que precede la experiencia del amor. En esta etapa pre-erótica las tareas comunes se realizan en la indiferencia de los unos por los otros:

No había nada allí que fuese lo suficientemente animado como para desatar la lengua [...]. Y lo mismo puede decirse de las necesidades escasas y poco apremiantes que podían llevar a algunos hombres a cooperar en trabajos comunes: uno comenzaba a construir la fuente y luego otro la acababa, frecuentemente sin haber tenido necesidad del menor acuerdo y algunas veces sin haberse visto (EOL IX, OC V, p. 407 [p. 70]).

La indiferencia del hombre natural por la mirada del otro es literalmente indiferencia hacia el otro. Acostumbrado a los mismos objetos desde su infancia (EOL IX, OC V, p. 405 [p. 68]), ya no los ve. Si las tareas comunes pueden realizarse incluso sin haberse visto nunca, es porque el otro en tanto otro no está comprometido en esta empresa. Hay tarea común pero no hay encuentro. Estas tareas reúnen a los hombres en torno a la satisfacción de una necesidad vital. El interés urgido por la necesidad los compromete con la tarea, pero los deja desinteresados unos a otros. La tarea se puede incluso “terminar sin que haya sido necesario el menor acuerdo”, y a veces sin haberse siquiera visto. Está indiferencia se torna indiferenciación en el interior de las chozas: “[...] los sexos se distinguían con la edad, la inclinación natural bastaba para unirlos, el instinto remplazaba a la pasión, el hábito a la preferencia. Se convertían en maridos y mujer sin haber dejado de ser hermano y hermana” (EOL IX, OC V, p. 406 [p. 69]).

Las chozas protegen y a la vez aíslan a las familias. Todo lo que es exterior es otro, indiferentemente, monstruo, bestia o extranjero: “Su choza contenía a todos sus semejantes. Un extraño, una bestia, un monstruo eran para ellos la misma cosa. Fuera de ellos y su familia, el universo entero no era nada para ellos” (EOL, OC V, p. 396 [p. 55]).

En el horizonte del hombre primitivo la alteridad solo se hace visible como amenaza. En el interior de las chozas es invisible. Las chozas recomponen en su interior el equilibrio entre necesidad y satisfacción propio al estado de naturaleza. Habrá que salir de las chozas para que este equilibrio se rompa definitivamente, y que asistamos a ese placer que va a desnaturalizar al hombre salvaje. Es afuera, delante de las chozas o entorno a las fuentes que nacen los primeros vínculos: “Allí los ojos acostumbrados a los mismos objetos desde la infancia

comenzaron a ver otros más dulces. El corazón se conmovió con esos nuevos objetos, una atracción desconocida lo volvió menos salvaje, sintió el placer de no estar solo” (EOL IX, p. 406 [p. 68]).

La conmoción del corazón que descubre “el placer de no estar solo” será la causa de la desnaturalización. Ese placer, que no debe ser confundido con el placer que resulta de la satisfacción de una necesidad vital, hará efracción en la existencia absoluta del hombre primitivo. A partir de ese momento deja de ser el entero absoluto para transformarse en una unidad relativa. Situemos su aparición en los textos:

La “vecindad permanente” va finalmente “engendrar algunos vínculos” entre las diversas familias. “El trato pasajero que pide la naturaleza, trae pronto otro, no menos dulce y más permanente por la frecuentación mutua” (DOI, p. 169 [p. 283]). Ese comercio más dulce y permanente con todos sus avatares será obra del amor:

Solían reunirse delante de las chozas o entorno a un árbol: el canto y la danza, verdaderos hijos del amor y del tiempo libre, se convirtieron en la diversión o, mejor, la ocupación de hombres y mujeres ociosos y agrupados. Todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo, y la estima pública tuvo un precio. [...] de estas primeras preferencias nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, por otro la vergüenza y la envidia [...] (DOI, p. 169 [p. 283]).

A partir de ese momento “las relaciones se extienden y los vínculos se estrechan”: ya no son banda sino *naciones*. El amor propio que nace con el amor estrecha los vínculos, el otro irrumpe en el horizonte del yo. Cada uno compara y se compara, prefiere y quiere ser preferido. El amor pone al hombre primitivo ante la falta del otro. Con la aparición del otro, se reconoce necesitado. El otro le hace falta y lo lleva a compararse. El equilibrio tranquilo entre la necesidad y la satisfacción que estructuraba el estado de naturaleza se rompe definitivamente. Entre la necesidad que se hace deseo y la satisfacción se abre una brecha insalvable. El deseo del otro que irrumpió en el corazón del hombre no tiene satisfacción. Ese deseo se manifiesta en la lengua del siglo XVIII como dependencia a la opinión.

Los hombres se comparan, se prefieren y quieren ser preferidos. La preferencia que se requiere del otro es una preferencia imposible: “El amor propio, que se compara, nunca está contento y no puede serlo, porque ese sentimiento al hacer que nos profiramos a nosotros mismos, a la vez exige que los demás nos prefieran a sí mismos, lo que es imposible” (E IV, OC IV, p. 493).

A diferencia del interés regido por la necesidad que se resuelve en la satisfacción, el interés originado en el amor no se satisface. La consciencia de la falta va a modificar la consciencia de sí del sujeto. La preferencia imposible que se exige del otro es solo el epifenómeno que pone de manifiesto el desgarramiento de la consciencia de sí expuesta a la falta del otro: “Mientras no amaba nada, solo dependía de sí mismo y de sus necesidades; apenas ama, depende de sus afectos (*attachements*). Así se forman los primeros lazos que lo unen a su especie” (E IV, OC IV, p. 420).

Cuando la conmoción del amor hace efracción en la existencia absoluta, llevándola a compararse, el yo no se repone por así decirlo nunca: “una vez que el amor propio se desarrolla, el yo relativo se pone en juego sin cesar” (E IV, OC IV, p. 534). La conmoción del amor quiebra la existencia absoluta e independiente del hombre natural, siente “el placer de no estar solo”. Su existencia que hasta ese momento estaba contenida en el puro presente de las sensaciones, se refleja a sí misma a través de ese placer y esa emoción como soledad. En ese momento, cuando descubre a la vez el placer y la soledad, la soledad a través del placer de no estar solo, el hombre comienza a “sentir su ser moral” (E IV, OC IV, p. 493). El yo absoluto se hace relativo. La conmoción del amor socava la plenitud del momento presente al instalar la falta del otro en sí. A partir de ese momento, el amor de sí estará confrontado a todos los avatares del amor al y del otro. El amor de sí se transforma en “en amor propio en sí o relativamente a nosotros” (E III, OC IV, p. 322). El equilibrio entre necesidad y satisfacción que define al estado de pura naturaleza se rompe. El amor expone al hombre a un placer que no tiene origen en la necesidad, y que no se resuelve en satisfacción. La falta del otro que solo puede ser borrada por una regresión mitológica o patológica, exigirá del hombre que encuentre su lugar. El amor de sí deberá exponerse al amor del otro para encontrar su lugar. La

ambivalencia del amor de sí atravesado por el amor del otro, estructura el yo relativo del hombre desnaturalado y constituye la moralidad.

R. Derathé tiene razón, hay mucho más en la naturaleza del hombre de lo que hayamos en el origen. Nada en el origen manifiesta la naturaleza moral del hombre, en él no se vislumbran ni la razón, ni la conciencia, tampoco su posibilidad. El hombre del puro estado de naturaleza sólo siente, pero no sabe que siente. La brecha que separa la naturaleza actual del hombre de lo que el hombre fue en el origen no es sin embargo “una debilidad del sistema”, es constitutiva de su naturaleza. Al despojar el origen de todas las facultades del hombre social, Rousseau puede aislar la única la única cualidad propia del hombre: la perfectibilidad. Hemos visto que no se trata de una facultad en potencia, sino que es el efecto de una naturaleza cuya “organización más ventajosa” consiste en estar expuesta a los avatares de la exterioridad. La perfectibilidad manifiesta la naturaleza ilimitada del hombre como única característica propia. Esta cualidad es mucho más que la propiedad de ser modificado por el medio. La naturaleza del hombre expuesta a la exterioridad, describe un ser cuya potencia (facultades) resulta de cómo se compone con los cuerpos que lo rodean, Rousseau dirá *de ses rapports*. La esencia del hombre se modifica con cada una de estas composiciones, porque con cada una de ellas crece o disminuye su potencia. La desnaturalización describe el impacto que produce el otro en tanto otro, sobre el yo-absoluto del hombre originario. El encuentro erótico del otro quiebra su autosuficiencia y da lugar a las infinitas composiciones de los unos con los otros, con ellas nacerán las virtudes y los vicios. De ahora en más el conocimiento del hombre es el conocimiento *de ses rapports*, de ellos depende su frágil felicidad.

Bibliografía

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 volumes, 1959-1995) citadas: (OC).

Émile ou de l'éducation (E, OC IV).

Essai sur l'origine des langue (EOL, OC V), entre corchetes la edición en castellano *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, traducción María Teresa Poyrazian, Cordoba, Universidad Nacional de Cordoba, 2008.

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, (DOI, OC III).

Rousseau juge de Jean-Jacques (RJJ, OC I), entre corchetes la edición de Alianza Editorial, 2002.

Nouvelle Héloïse, Œuvres (NH, OC II).

Le Contrat Social (CS, OC III), en castellano Alianza Editorial, 2009.

ALTHUSSER, L. *Cours sur Rousseau*. Paris : Le temps des Cerises, 2012.

BACHOFEN, B. *La condición de la libertad*. Paris : Payot, 2002.

DERATHE, R. *Le rationalisme de J-J Rousseau*. Paris : Presses Universitaires de France, 1948.

DERATHE, R. « L'homme selon Rousseau ». En: *Pensée de Rousseau*. Paris : Seuil, 1984.

DUCHET, M. *Anthropologie et histoire des lumières*. Paris : Albin Michel, 1995.

FAÏCK, D. *Le travail, Anthropologie et politique*. Essai sur Rousseau. Genève : Droz, 2009.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et Histoire*. Paris : Vrin, 1983.

GOUHIER, H. *Les méditations métaphysiques de J-J Rousseau*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

GROETHUYSEN, B. *J-J Rousseau*. Paris : Gallimard, 1949.

TAUBES, J. *Teología política de Pablo*. Trad. Miguel Garcia Baró. Madrid: Trotta, 2007.

Recebido: 02/06/2017

Received: 06/02/2017

Aprovado: 13/10/2017

Approved: 10/13/2017