

## EL PROBLEMA POLÍTICO EN EL ORIGEN DE LAS LENGUAS: ROUSSEAU DEVELADO

Texto recibido: 20 de junio de 2014  
Texto aprobado: 25 de julio de 2014

Por Luis Antonio Velasco Guzmán\*  
FES Acatlán, UNAM



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DOI\\_Rousseau.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DOI_Rousseau.jpg)

Agradezco, en primer lugar, el apoyo brindado por el proyecto PAPIIT IG400113, "Literatura, filosofía y ciencia: hacia una metaforización del mundo como problema transdisciplinario" de la DGAPA, y en segundo, a la cuidadosa labor del par de lectores ciegos de la revista *Murmulllos Filosóficos*.

### Resumen

En este artículo pretendo probar, contra la opinión común y las evidencias inmediatas, que el tema principal del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau no es el que su título anuncia ni el que uno puede seguir a la luz del desarrollo explícito de sus argumentos, sino el del origen de las sociedades, *i.e.*, el problema político moderno por antonomasia. Sobre la base de esta hipótesis, primero mostraré que el problema del origen de las lenguas en el pensamiento de Rousseau es un problema persistente desde sus primeras obras, por lo que lo analizo en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* para obtener una idea clara de su primera aparición pública con la cual me sea permitido comparar su desarrollo en el ensayo que muestra en su título este mismo problema. Posteriormente enfocaré mi atención no en los argumentos y el orden explícitos del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, sino en la intención de los ejemplos que propone Rousseau en esta obra para develar el problema más relevante del *Ensayo*, a saber, el del origen de las sociedades.

### Abstract

*On this article I pretend to prove, against the common sayings and first evidences, that the main theme of Rousseau's Essai sur l'origine des langues, it is not that of its title neither that of its explicit development as it would seems, but that of the origin of societies, i.e., the modern political problem par excellence. On this basis, first I will show that the origin of languages problem in Rousseau's thought is a persistent one since his early works, so I analyze it in his Discours sur l'origine, et les fondamens de l'inégalité parmi les homes to get a clear idea about its first public appearance and to have the means to compare its development in the essay that holds up this theme in its title. Then I will focus my attention not in the explicit arguments of the Essai sur l'origine des langues, but in the*

\*Tiene los grados de Licenciatura, Maestría y Doctorado en filosofía. Profesor de Tiempo Completo de la carrera de Filosofía en la FES Acatlán. Autor del texto *El problema de la paz en Aristóteles: hermenéutica de la poesía política clásica*, México, D.F., FES Acatlán, UNAM, 2003. Su área de especialización es la Filosofía Moderna. <seisdeabril68@gmail.com>

*intention of the examples used by Rousseau in this work to reveal that the most significant problem of the Essai is no other than the origin of the societies.*

**Conceptos clave:** filosofía política moderna, distinción entre argumentos exotéricos y esotéricos, el problema de los orígenes, el fundamento político de los regímenes, autocomprensión de la sociedad.

**Key concepts:** *modern political philosophy, esoteric and exoteric knowledge, the origin problem, the political foundations of the regimes, self-understanding of society.*

## El problema político en el origen de las lenguas: Rousseau develado

El problema del origen de las lenguas aparece por primera vez en la famosa obra publicada en 1755, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de corte eminentemente filosófico-político, y con el que su autor, Jean-Jacques Rousseau, se presentaba por segunda vez al certamen del premio de la Academia de Dijon. Años más tarde, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* retoma –como resulta fácil de advertir por el título– como tema central uno de los problemas abordados, si bien de manera aparentemente secundaria, en la obra de 1755. Este detalle evidencia la relación temática entre la multinombrada obra de 1755 con el casi desconocido *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, y aunque tal relación no ha sido estudiada entre los especialistas de Rousseau en lengua castellana, la obra misma del ginebrino ofrece una justificación sólida<sup>1</sup> para revisar con cautela el propósito del replanteamiento rousseauiano del problema que aparece en el título del ensayo: la cuestión del origen de las lenguas.

De acuerdo con el propio Rousseau, el *Ensayo* está relacionado directamente con el *Discurso* no sólo por las fechas en que ambos fueron escritos (aunque uno hubiera visto la luz mediante su publicación y el otro fuera guardado de la vista del público, hasta que pocos años antes de la muerte del autor, él mismo estuviera preparando su publicación en uno de los volúmenes de su obra completa, tal como se verá más adelante), sino sobre todo por el tema desarrollado explícitamente en uno y ocultamente en otro. Todos los estudiosos de Rousseau saben que

<sup>1</sup> Otro dato que evidencia explícitamente una relación de las bases con las que la investigación entre el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (de aquí en adelante *Discurso de 1755* y *Ensayo*, respectivamente) es el hecho de que éstas son las dos únicas obras del ginebrino que en sus títulos se menciona que serán, ambas, una investigación sobre el origen de algo, a saber: *la desigualdad entre los hombres y las lenguas*, en cada caso.

el tema del origen de las lenguas se encuentra parcialmente oculto (o parcialmente develado, valga la ambivalencia) en el *Discurso* por ser presentado ahí como una cuestión dilemática ante la que el lector habrá de decidir sobre su conveniencia política o no, mientras que gracias a una nota rousseauiana posterior al año de 1755, nos permite ver la razón por la cual decidió no publicarlo en ese año, ya que tal tema era un desarrollo que restaba la atención al problema central del *Discurso*, además de ser una exploración más larga de lo que el propio *Discurso* hubiera soportado. Ahora bien, si este dato es leído con atención, tenemos razones inobjectables para relacionar al *Ensayo* –del que nadie habla– con las obras más famosas del ginebrino, pues según su autor, “el primer discurso, el segundo sobre la desigualdad y el tratado sobre la educación [...] no pueden pensarse separadamente” (“Carta a M. Malesherbes, de 12 de enero de 1762”; OC I, 1135),<sup>2</sup> por lo que si el *Ensayo* está relacionado directamente con el *Discurso de 1755*, también lo está con las otras dos obras. Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto? A mi entender, esta pregunta se responde tentativamente teniendo en cuenta que al no existir duda respecto de que la trilogía mencionada es un conjunto de obras políticas, el *Ensayo*, que aparentemente no lo es, podríamos intentar leerlo –ahora– como un texto político.

Nada más lejano a este trabajo que realizar un estudio, ni siquiera un acercamiento, a las tres grandes obras de Rousseau recién mencionadas: el *Discurso de 1750*, el *Discurso de 1755*, y el *Emilio o de la educación* (y si fuera el caso de seguir nuestra hipótesis muy de cerca, tendríamos que añadir a esta serie de libros el de *El contrato social*).<sup>3</sup> El propósito de este trabajo es más limitado: realizaré un estudio detallado del primer planteamiento del problema del origen de las lenguas en el *Discurso de 1755* y lo someteré a análisis con su comparación en el *Ensayo*. Por lo que, si bien inicio mi trabajo con un estudio definido sobre el tema del origen de las lenguas en el *Discurso de 1755*, me enfocaré más al desarrollo del problema en el *Ensayo* no sólo porque éste ha merecido menos atención que aquél, sino porque, como lo pienso probar a continuación, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en la medida en que es un texto aún más breve que el famoso *Discurso de 1755*, tiene la peculiaridad de ser una obra panorámica, con la perfección necesaria para develar –por ella misma– el problema oculto a desarrollar tras mi acercamiento al del origen de las lenguas (Kavanagh, 2011).

<sup>2</sup> Para las referencias a Rousseau ocupo la edición de las *Œuvres complètes* editadas bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (París, Gallimard, 1964), mismas que señalaré parentéticamente al interior del texto con las siglas OC en el orden de número de volumen y número de página. Las traducciones son mías.

<sup>3</sup> *El contrato social* fue publicado el 15 de mayo de 1762, mientras que el *Emilio o de la educación*, el 22 de mayo de ese mismo año, es decir que hay una diferencia de siete días entre la publicación de uno y del otro, por lo que es innegable una relación directa en la producción de ambas obras por su cercanía temporal, además de sus implicaciones mutuas: para lograr la administración perfecta que propone en *El contrato social* es menester una educación particular.

Así, en primer lugar, evidenciaré la relación temática implícita entre el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*; sobre la base de este acercamiento, señalaré las diferencias entre ambos textos en relación con sus supuestos temas centrales y explicaré las razones por las que dichas diferencias pueden sostenerse en el complejo cosmos rousseauiano sin que éste se vuelva insostenible por incongruente. Posteriormente, me acercaré al *Ensayo sobre el origen de las lenguas* para proponer los límites teóricos sobre los que esta obra de Rousseau será valorada, y finalmente, ensayaré mi posición del argumento político en el *Ensayo del origen de las lenguas*, siguiendo un postulado hermenéutico planteado por el propio Rousseau en esta obra, a saber, el de escuchar con las imágenes.

### La cuestión del origen de las lenguas en Rousseau

La polifacética obra de Rousseau, expresión unitaria de su complejo pensamiento, condujo a sus lectores más conocidos en la historia del pensamiento occidental a dos extremos imposibles de mediar: o se convertían en entusiastas seguidores de la bellísima forma literaria con la que nuestro autor escudriñaba los asuntos humanos más relevantes en cualquier tipo de sus obras (sean éstas literarias, doctrinales o biográficas), como puede considerarse el caso del Kant del periodo de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (Schilpp, 1997), o lo rechazaban y atacaban con argumentos muy sólidos con los que intentaban confrontar sus intratables aporías en las que el ginebrino evidenciaba la esencia dilemática de los problemas más profundos que tocaban sus reflexiones, como podría ser el caso de un Hume (Zaretsky, 2009) o de un Voltaire (*cfr.*, Rousseau, “Carta a Voltaire del 18 de agosto de 1756”; OC, IV, 1057-1078). Ningún lector que tenga la valentía de acercarse a Rousseau, incluso en nuestra época, puede mantenerse al margen de estas dos posibilidades ante las perplejidades a las que conduce el pensamiento de nuestro autor. Para decirlo brevemente, Rousseau no admite lectores pusilánimes.

Sin embargo, y aunque yo mismo apelo a la valentía de los lectores para acercarse a Rousseau, también debo anticipar que no es la única virtud que el ginebrino exige de nosotros. Rousseau conoce a sus lectores (Kelly, 1999), lo que quiere decir que escribe con consciencia plena de los



Masjid al-Adhaam, by Saleem512 on Nov 30, 2005 www.freeimages.com

límites intelectuales, de las orientaciones en los gustos de época, de los sentimientos morales que dirigen inconscientemente las decisiones de los ciudadanos en el estado político, así como los deseos y anhelos que el individuo contemporáneo, su lector *bourgeois*, imagina que tiene y que –erróneamente– los considera las razones de su praxis cotidiana.<sup>4</sup>

Saber que Rousseau formó gran parte de lo que somos actualmente, p.e., nuestros ideales más elevados con los que nos concebimos a nosotros mismos, tales como el de libertad, el de igualdad, el de la sociedad política, el de individuo o el de su satisfacción, etc., es un conocimiento muy importante porque con él, al menos, nos encontramos en la posibilidad de cuestionar dichos planteamientos, de poner en duda si tal formación y autocomprensión efectivamente es la que al hombre le da forma esencialmente o si, por el contrario, en su auscultación de sí mismo, a la luz del estudio de la obra de Rousseau, el lector encuentra lagunas o vacíos que no pueden llenarse ni agotarse con la presentación que Rousseau ha hecho del hombre. Un peculiar caso de insatisfacción es el que encuentro al investigar el problema del origen de las lenguas en la obra de Rousseau, lo cual es lo que me determina a investigar con detenimiento el problema señalado.

La primera vez que el problema del origen de las lenguas aparece en una obra publicada por Rousseau, incluso bajo su nombre y acompañándole el referente de su ciudadanía,<sup>5</sup> es la que se hace manifiesta en la “Primera parte” del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. En esta sección, Rousseau está interesado en ofrecer un panorama radicalmente innovador con el que su investigación sobre la naturaleza del hombre habrá de tomar los nutrientes que harán surgir la visión del hombre original y no, como en las exposiciones antiguas o en las de sus coetáneos, una explicación sustentada en un origen ingenuo o falso, que a su vez, tomando distancia de estos errores, le permitan establecer las bases del origen y los fundamentos de la des-

4 Preciso indicar, a modo de aclaración contextual, que existe una tesis original (Strauss, 1989) que le permite pensar a su lector que entre lo que Rousseau escribía en el siglo XVIII sobre la sociedad, el estado civil, el hombre o su educación, y lo que sus lectores del siglo XXI creemos acerca de nosotros mismos, el escenario central no sólo no ha cambiado mucho, sino que gracias a la proliferación de las universidades donde se estudian las diversas doctrinas de Rousseau sobre esos mismos temas desde distintas facultades y perspectivas, nuestro siglo muy bien podría ser concebido como el “siglo de Rousseau”, pues muchos de los elementos esenciales con los que el ginebrino pensó al hombre, su sociedad y su experiencia de lo bello hace más de dos siglos, son justo los ejes inobjetables con los que las sociedades contemporáneas se mueven y sus individuos se reconfortan; por mencionar los más relevantes, tómense en cuenta las nociones de igualdad y de libertad –ambas, ideas de corte rousseauniano con las que nuestra época se entiende a sí misma–. Para decirlo breve y contundentemente: Rousseau nos creó –moralmente–. Él es el nuevo Dios, se podría decir, y nuestra época, su creación.

5 De acuerdo con el propio Rousseau (“Segundo prefacio” a la *Nueva Heloísa*; OC, II, 27ss.), cuando incorporaba a su texto el dato de su ciudadanía estaba enfatizando el carácter político de su obra, en particular, cuando él pensaba que con su obra añadiría honor a su ciudad natal. Este dato es importante porque la historia del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en la medida en que originalmente llevó el dato de la ciudadanía de Rousseau, aunque posteriormente fuera borrado por su autor, probablemente cuando fue expulsado de su patria y perdió nuevamente su ciudadanía (Starobinski, 1995), ofrece otro elemento con el cual las dos obras evidencian una misma pretensión: ambas obras, *Discurso* y *Ensayo*, deben ser consideradas obras políticas.

igualdad entre los hombres. Antes de pasar al análisis del problema del origen de las lenguas en esta obra, es importante destacar otro detalle que hace que el *Discurso de 1755* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* estén emparentados, y es que ambos, discurso y ensayo, investigan, uno retóricamente y el otro ensayísticamente, *el origen* de un problema,<sup>6</sup> lo cual (y sólo en la medida en que el intento humano de indagar por el origen, el principio o la causa que origina cualquier ser, sea éste natural o intelectual, es posible gracias al método moderno de la nueva ciencia, la cual separa las investigaciones modernas de todas las premodernas, paganas y cristianas, inclusive) hace que las dos obras del ginebrino se ubiquen, por el mero título, en el catálogo de textos modernos.

En sentido estricto, ninguna investigación de la Antigüedad se propuso indagar, como los modernos lo hicieron con denuedo, el origen y los fundamentos (Rousseau), la extensión del conocimiento y los límites de sus fundamentos (Descartes), el origen de la naturaleza y de las afecciones (Spinoza), el origen de las ideas (Leibniz o Locke), e incluso, en las postrimerías de la Modernidad, hasta el origen de las especies (Darwin), etc. Éste es, indiscutiblemente, el espíritu de la Modernidad. Como todo lector puede imaginar después de este breve catálogo de los intereses particulares de las obras modernas más relevantes de este periodo, la investigación sobre el origen, en un sentido innovador, determinante, metódico, científicista, es una tarea eminentemente ligada al proyecto fundado en los cánones gemelos de *la claridad y la distinción*. Mientras que en estas obras modernas resulta evidente el interés por la búsqueda de los orígenes de todo lo que puede ser concebido como objeto de estudio, en la Antigüedad, por el contrario, este tipo de investigación era impracticable por inviable. Ningún pensador antiguo pretendía que fuera posible el conocimiento de los orígenes en el sentido recién mencionado; cuando alguno de ellos llegaba al límite de su investigación y no le quedaba sino realizar una afirmación respecto del punto de partida, el origen o el *arché*, en su sentido griego, ésta estaba ligada a la razón poética, a la contradicción lógica o, en suma, a la aparente salida aporética mediante un elemento mítico. Los modernos, por su parte, no

6 En el capítulo VIII del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, su autor expone claramente lo que entiende de una investigación cuando ésta atiende a los orígenes: "La gran falla de los europeos ha sido siempre el de filosofar sobre los orígenes de las cosas a la luz de lo que sucede frente a ellas y a su alrededor. [...] Cuando uno se propone estudiar a los hombres uno debe mirar prácticamente hacia sí; pero para estudiar al hombre uno debe aprender a colocar su vista a lo lejos; uno tiene que empezar por observar las diferencias para descubrir las propiedades." (OC, V: 394; *cf.*, también, "Capítulo xv" [págs. 417-419], donde exhibe el desarrollo de lo que aquí entiende por "filosofar", ensayando lo que puede considerarse un argumento epistemológico al interior de su investigación sobre lo que es el hombre). Volviendo al capítulo VIII, Rousseau anuncia una *longue digression* que le permitirá dar con el origen de las instituciones humanas; la digresión a la que alude incluye los capítulos IX y X de esta obra. De esto derivan un par de ideas que justifican el estudio que realizo en este artículo: la primera, que efectivamente el análisis rousseauiano sobre el origen de las lenguas conduce internamente hacia el análisis del origen de las instituciones sociales, y segunda, que lo que Rousseau piensa por investigación filosófica es radicalmente diferente a lo que sus coetáneos europeos (*i.e.*, los modernos) realizaban, por lo que es de sospechar una gran falla en lo que, a sus ojos, sus incursiones fallidamente científicas concluirán.



Opinion page of newspaper, by quil on Apr 8, 2006 www.freeimages.com

están dispuestos a aceptar discursos míticos, es decir, no-científicos, sobre los orígenes. Todos ellos, al parecer, están convencidos de que un discurso racional, con pruebas evidentes a la razón o al *buen sentido*, es perfectamente posible –y por demás, deseable– para las investigaciones que llamarán “científicas” en el sentido innovador del proyecto moderno. Pero ¿Rousseau también forma parte de esta Modernidad? Otra manera de apuntar hacia lo mismo, es: ¿cómo se puede saber si el propósito de Rousseau, al menos cuando presenta dos obras cuyo título evidencia la búsqueda de los orígenes, comparte fundamentalmente sus bases con las del proyecto moderno o si subrepticamente toma distancia de ellas? Al respecto, un asunto que vale la pena tener presente, más que para resolverlo, para evidenciar lo problemático del caso de la conciencia rousseauiana acerca de los dogmas de sus coetáneos sobre lo que podría ser considerado realmente un estudio científico –i.e., un estudio de los sabios de su época–, es el hecho de que Rousseau es perfectamente consciente de los límites de la Modernidad, en el sentido recién descrito, pues en una de las tres obras de las que el ginebrino pide a sus lectores que “no pueden pensarse separadamente”, el *Emilio*, indica en una curiosa nota a pie de página del “Libro II” lo siguiente:



La mayoría de los hombres ilustrados [Savans] lo son a la manera de los niños. La erudición vasta resulta menos de una multitud de ideas que de una multitud de imágenes. Las fechas, los nombres propios, los lugares, todos los objetos aislados o carentes de ideas son retenidos únicamente por la memoria de los signos, y raramente recuerdan alguna de estas cosas sin ver al mismo tiempo el recto o el verso de la página de donde la leyeron o la figura con la que la vieron la primera vez. Tal ha sido la moda de la ciencia de los últimos siglos; ésta de nuestro siglo es otra cosa. Uno no estudia más, no observa más, uno sueña, y presentamos gravemente como filosofía los sueños de algunas malas noches. Se me dirá que yo también sueño, a lo que he de convenir; pero al menos procuro lo que los otros no hacen: yo doy mis sueños como sueños, permitiéndole al lector investigar si mis sueños contienen alguna cosa útil para la gente que está completamente despierta (OC, IV: 350-351. El subrayado es mío).

En esta nota, Rousseau nos permite entender la distancia que él mismo, en tanto autor y pensador, toma de los demás. A su juicio, los autores que la tradición ha considerado sabios, no son sino infantes que se dejan guiar más por las imágenes que por las ideas. La tradición confundió la imagen por el original –algo que muy bien puede indicar una cercanía entre Platón y Rousseau, pues Platón no es la tradición, y el platonismo, en cambio, sí lo es–. La tradición está hecha del *recto* y el *verso* de las páginas con las que están hechos los libros, no con las ideas fundamentales de los pensadores originales.<sup>7</sup> Ahora bien, la polémica con los autores de la época de Rousseau, como él mismo lo asegura, *es otra cosa*: la Modernidad ya no estudia, ya no observa, sólo sueña, y he aquí la distinción rousseauiana: Rousseau aquí acepta que él sueña, no que hace ciencia, y esto resulta relevante porque, a diferencia de todos los modernos, al menos él acepta que no está haciendo lo que el canon científico exige, a saber, un discurso metódico, claro y distinto,



Plato, by vaag on Oct 23, 2005 www.freeimages.com

<sup>7</sup> Allan Bloom (1991: 177) explica la complejidad del argumento rousseauiano sobre este problema en el contexto del *Emilio* de la siguiente manera: "[...] Antes de hacer ese regalo [*sic.*, el *Robinson Crusoe*], Jean-Jacques manifiesta al lector que en realidad él detesta todos los libros, incluso (implícita pero especialmente) el libro de los libros, la guía de la creencia y la conducta, la Biblia. "Los libros obran como intermediarios entre los hombres y las cosas: atan los hombres a las opiniones de otros hombres en lugar de obligarlos a comprender por su propia cuenta o de dejarlos en la ignorancia." (El énfasis con el subrayado es mío).



pero a la vez, indica, sin explicar en qué sentido esto es posible, que sus observaciones no-científicas, ensoñaciones claramente, pueden ofrecer a sus lectores despiertos (*aux gens éveillés*) alguna cosa útil para ellos. Veamos a continuación si como lectores de sus obras sobre los orígenes logramos develar alguna cosa útil.

En la “Primera parte” del *Discurso*, su autor hace una descripción del hombre desde dos ángulos peculiares: el ángulo meramente físico y el ángulo metafísico o moral. Con esta distinción, Rousseau se permite trasladar completamente el problema del origen de las lenguas al mundo del

hombre moral, cancelándolo absolutamente del mundo del hombre natural. Esta cancelación es significativa porque con ella Rousseau niega que las lenguas sean esencialmente inherentes al hombre original. Las lenguas, así, en plural, dan cuenta de las diferencias entre los grupos que las emplean, es decir, los grupos sociales perfectamente definidos, identificados y diferenciados entre sí, por el uso específico de una lengua a diferencia del uso de otra. Pero esto apunta a que, al menos en esta primera exposición del problema del origen de las lenguas, el argumento dicotómico entre un mundo moral o metafísico y otro natural, hace evidente que la distinción de las lenguas sólo sea posible mediante una distinción de los pueblos o gentes o grupos sociales que se distinguen de los otros (pueblos, gentes o grupos sociales) en la medida en que es posible el acto de la distinción. Pero este acto, es importante reiterarlo, el acto de la distinción entre pueblos, da cuenta ya de una conciencia social, no natural, pues distinguir entre un pueblo y otro sólo es posible en el mundo moral o *metafísico*; en el mundo físico, natural u original jamás hay divisiones; todo él es uno. El mundo natural del hombre original es uno e indivisible, pleno como el hombre original mismo, por lo que esta comprensión del mundo natural no admite escisiones originales, y menos aún, pueblos diferentes, costumbres diferentes –pues éstas son derivadas, secundarias,

del punto natural original–. Las diferencias son, en este sentido del argumento rousseauiano, totalmente artificiales: construidas, desarrolladas, justificadas, defendidas y exacerbadas por la artificialidad humana por excelencia, esto es, por los fundamentos verdaderos de la sociedad, el mundo moral o metafísico, a saber, la imaginación del hombre y el desarrollo del amor propio (*cfr.*, Nota xv del *Discurso de 1755*; OC, III: 219-220).

La primera idea rousseauiana con la que apunta al inicio del argumento sobre el hombre metafísico y moral para llegar finalmente al problema

**Las lenguas, así, en plural, dan cuenta de las diferencias entre los grupos que las emplean, es decir, los grupos sociales perfectamente definidos, identificados y diferenciados entre sí.**

del origen de las lenguas, es la de su consideración extrañamente mecanicista respecto de lo que es el animal: una máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dotado de sentidos para fortalecerse en contra de todo aquello que tiende a destruirla. Mas lo verdaderamente significativo en esta consideración no es lo que todos sus coetáneos aceptarían (esto es, la comprensión del hombre-máquina), sino lo que será el sello de la originalidad del pensamiento rousseauiano sobre lo que es la máquina humana (*machine humaine*) y es que, de acuerdo con el ginebrino, él percibe precisamente las mismas cosas entre el animal y la máquina humana, con la excepcional diferencia de que la naturaleza sola hace todas las operaciones de la bestia, mientras que el hombre contribuye a las suyas en su calidad de agente libre. Al continuar con la exposición de las diferencias y similitudes entre la bestia y el hombre, Rousseau llega a afirmar que, en la medida en que es evidente que todos los animales tienen ideas dado que todos ellos tienen sentidos (de donde se aprecia claramente una postura epistémica fundamental, si bien en un momento incipiente, y de la que Rousseau dará por hecho en todas sus obras), no es tanto el entendimiento como la libertad lo que distingue al hombre de los animales (OC, III: 141). Difícilmente podremos refutar una afirmación como ésta –dado que nuestra época fue inventada con esta idea.<sup>8</sup>

De acuerdo con el argumento del Ciudadano de Ginebra, la diferencia fundamental entre el hombre y la bestia, a la luz de la libertad, puede muy bien ser puesta en tela de juicio y levantar tantas sospechas sobre su veracidad que para acallarlas nuestro autor ofrece otra peculiaridad, ésta sí, según él, inherente solamente al hombre: la *perfectibilidad* (OC, III: 142). Esta facultad de perfeccionarse del hombre reside tanto en el individuo como en la especie, y permite la movilidad de los inobjetables desarrollos que encontramos en la historia del hombre. El argumento rousseauiano es simple: el hombre salvaje, entregado por la naturaleza al instinto, empezará (su desarrollo) por las funciones meramente animales: *apercibir y sentir será su primer estado, común al de todos los animales*. “Querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma hasta que las nuevas circunstancias provoquen en ella nuevos desarrollos” (OC, III: 143). ¿Pero qué nuevas circunstancias harán emerger del fondo del alma humana y de la proclividad a la inacción de la máquina humana cuando ella está satisfecha en su naturaleza? Rousseau sugiere como respuesta

8 Efectivamente, uno de los pilares con los que el hombre contemporáneo se entiende a sí mismo, es el de la libertad –de corte eminentemente rousseauiano–. No debemos perder de vista que esta comprensión rousseauiana, sin embargo, tiene que ver con la presentación del origen de la desigualdad entre los hombres, en general, y con el de las lenguas, en particular. Tal como lo dejé acotado en la introducción de este trabajo, no me detendré en la presentación rousseauiana del origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, tema que ha sido abordado innumerables veces desde que Rousseau publicara su discurso, sino que me enfocaré en la aparición del problema de las lenguas en el texto de 1755 para pasar a los detalles que me interesa destacar para proponer mi interpretación del problema (político) oculto en el *Ensayo*.

a esta pregunta que inicialmente los deseos humanos no serán sino expresiones de sus necesidades físicas, con lo cual su argumento sigue pareciendo aceptable porque si sus deseos son entendidos a la luz de sus necesidades físicas, aquéllos jamás devendrían en otra cosa.

El problema en este argumento es que evidentemente los deseos humanos no sólo se concentraron en las sobrias necesidades físicas, sino que de vivir los bienes inmediatos como *la comida, una hembra y el descanso*, por una parte, y de temer los únicos males naturales *del dolor y el hambre* (donde ésta última no es sino una clase más del dolor), la máquina humana llegó a reconocer por un asalto de sus circunstancias, la experiencia de la muerte, y el conocimiento de esta experiencia fue precisamente una “de las primeras conquistas que el hombre realizó al alejarse de la condición animal” (OC, III: 143). La *perfectibilidad* del hombre es, según Rousseau, lo que hace que el hombre llegue a ser efectivamente hombre, además de lo instintual, los sentidos, el entendimiento y la libertad. Lo peculiar en todo este episodio del tránsito de lo natural a lo esencialmente humano es que la perfectibilidad del hombre sólo se pondrá en acto gracias a las circunstancias externas, es decir, el hombre llega a ser hombre no gracias al hombre. Y en este punto del argumento rousseauiano cabe anticipar que si una de las peculiaridades del hombre es el lenguaje, deberíamos aceptar, en contra de lo que la postura clásica supone (especialmente la de Aristóteles, a quien el Ciudadano de Ginebra cita erróneamente en el epígrafe de su *Discurso de 1755* [OC, III: 109]), que el lenguaje no se encuentra en el momento original del hombre, sino en el único e indivisible momento de la naturaleza. Si en el principio de la historia originaria rousseauiana el hombre aún no cuenta con la lengua, es evidente que a su juicio ésta es adquirida debido a las circunstancias en que vive la máquina humana.

El intervalo que media entre las sensaciones inmediatas y los conocimientos más simples del hombre natural, resulta totalmente imposible de franquear para las facultades tan limitadas del hombre en su estado original, por lo que un desarrollo o perfeccionamiento como el que está pensando Rousseau para el protohombre, sólo puede llevarse a cabo con la aparición de la comunicación y la necesidad (OC, III: 144). Evidentemente, la necesidad imperante en este punto del argumento rousseauiano es la de una hambruna frente a una multiplicación



La Giralda de Sevilla, by beniale on Mar 9, 2011 www.freeimages

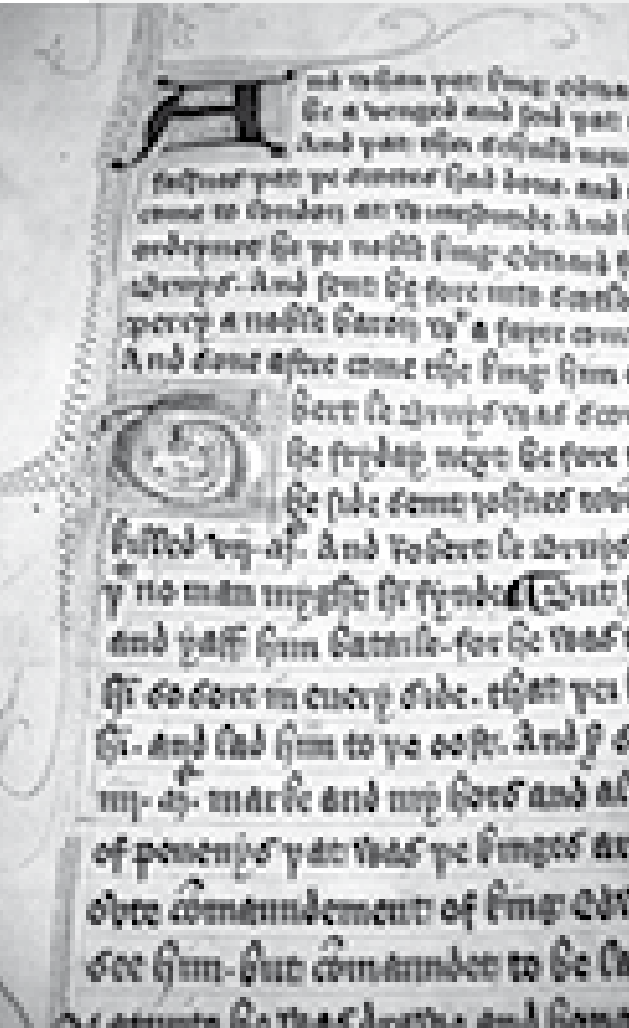
de los hombres en este estado tan precario. Aun cuando este argumento presenta algunas fracturas, no me detendré en ellas para seguir el camino que nuestro autor propone para llegar hasta la aparición de las lenguas, o mejor dicho, hasta la aparición del problema de las lenguas.

En el punto crucial del argumento sobre la perfectibilidad del hombre, Rousseau sabe que tiene que detenerse a pensar en el límite entre la descripción del hombre físico y el hombre metafísico. El límite no es otro que la aparición de la palabra en lo que queda de la última exposición del hombre físico. Ante el hombre físico que vive de acuerdo con sus necesidades de sobrevivencia y cuyos deseos no se separan en absoluto de la necesidad natural (comida, hembra y descanso), ni, por otro lado, sus temores jamás van más allá de la inmediatez de lo sensible (dolor y hambre), Rousseau tiene que preguntarse necesariamente, ¿cómo es posible que un ser tan simple como éste pudiera llegar a modificar su natural soledad e inmediatez frente a sí mismo, sobre todo, cuando estos seres con figura humana ni siquiera se conocen ni se hablan entre sí? (OC, III: 146). Es aquí donde él mismo sugiere un alto para contemplar las dificultades del origen de las lenguas, con lo que comienza propiamente la develación de las dificultades de este problema.

Al preguntarse directamente cómo pudieron volverse necesarias las lenguas en una situación en la que los hombres no tenían ninguna correspondencia entre sí, ni tampoco existía ninguna necesidad por tenerla, Rousseau juega con la caracterización común entre quienes han intentado abordar este principio, indicando que las lenguas “nacieron en el trato doméstico de los padres, de las madres y de los hijos” (OC, III: 146). Este argumento es problemático porque está construyendo una salida ambigua, pues si las relaciones domésticas entre el padre, la madre y el hijo son las que volvieron imprescindible el uso de la lengua, tales relaciones domésticas son impensables sin el establecimiento de la lengua misma, pues la determinación de estas relaciones filiales, no naturales, dependen todas ellas del uso de la palabra. Si éste fuera el caso, Rousseau estaría proponiendo un *circulo in probando*, pues el trato doméstico ya no se encuentra en el origen natural o físico del mundo humano, sino en el metafísico o moral, y la lengua, por consiguiente, se hace presente sólo hasta que se desarrolló el hombre en dichas relaciones domésticas o metafísicas. Rousseau



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DOI\\_Rousseau.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DOI_Rousseau.jpg)



Illuminated manuscript, by andrewatla on Jul 20, 2007 www.freemages.com

conoce los límites de esta hipótesis y plantea inmediatamente su gran error.

Al tomar distancia de esta primera hipótesis fallida sobre el origen de las lenguas, el Ciudadano de Ginebra propone una historia conjetural extraordinaria, mas no incongruente. Se trata del famoso argumento rousseauiano de la necesidad natural. Todo en el estado natural sigue los cauces de la fuerza de la naturaleza; a esto se le llama necesidades. Las necesidades naturales orientan todo lo que la máquina humana requiere, pero nada de todos los movimientos producidos por este principio tiene por qué seguir ningún patrón, ningún orden. En realidad, el azar y las condiciones externas fortuitas es la verdadera causa, junto con la fuerza interna de las necesidades naturales, del origen de las lenguas. El extremo rousseauiano aparece cuando dentro de las relaciones fortuitas entre los diferentes sexos, basadas en el deseo y la ocasión, sin que se le otorgue importancia alguna a la palabra, daba como resultado una cría. Al decir de Rousseau:

La madre primero amamantaba a sus hijos por su propia necesidad; después el hábito se los volvía queridos, y ella [terminaba] por alimentarlos para satisfacer la necesidad de ellos. [...] Observen además que dado que el niño necesita explicar todas sus necesidades [...] es éste el que debe ingeniarse más en la invención, y que la lengua que emplea debe ser en gran medida su propia obra; lo cual multiplica en tantas lenguas como individuos hay para hablarlas, cosa a la que contribuye más aún la vida errante y vagabunda que no permite a ningún idioma el tiempo de tomar consistencia. Decir que la madre le dicta al niño las palabras que deberá utilizar para pedirle tal o cual cosa, muestra muy bien cómo se enseñan las lenguas ya formadas, pero ello no nos enseña el modo en que éstas se forman (OC, III: 147).

Las investigaciones sobre el origen de las lenguas en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* develan solamente callejones sin salida. Este pasaje muestra los límites de las investigaciones sobre los orígenes de las cosas, pues en este caso, justificando su postura original, Rousseau plantea inicialmente que en la medida en que la necesidad del niño es mayor

que la de la madre, será aquél el que deba improvisar y buscar los medios con los que satisfacer sus necesidades físicas; si bien el argumento deja ver que la madre en estado de lactancia necesita, por razones supuestamente físicas, amamantar al crío, es por el hábito por lo que realmente la relación de la madre con el hijo se afianza, pues el cariño surgido por el hábito transforma la necesidad física inicial de un cuerpo que necesita amamantar a una necesidad metafísica, pues la madre empezó a alimentarlo para satisfacer sus necesidades.

Resulta sospechoso que el argumento de las necesidades físicas que se transforman en necesidades de otra índole en la relación natural original entre la madre y el hijo, sea desechado en este punto y se pase al asunto de las necesidades más apremiantes en la persona del hijo, que no de la madre, y de aquí nuevamente a la insistencia de la imposibilidad de fundar las bases de un lenguaje que vaya más allá del individuo que lo creó. Todo esto para volver al asunto de la relación entre la madre y el hijo, pero con un nuevo enfoque: decir que la madre dicta al niño las palabras que debe emplear para hablar es señalar cómo se enseñan las lenguas ya formadas, mas no cómo fueron originadas. Se trata, me parece, del punto de partida más importante de su investigación. Tiene que llegar a este argumento para plantear inmediatamente después no la cuestión –ya de suyo problemática– de una historia hipotética que distinga entre “el puro estado natural y la necesidad de las lenguas”, sino que *suponiéndolas necesarias*, tiene que seguir adelante para *indagar cómo pudieron comenzar a establecerse*. La dificultad es todavía mayor porque –tal como aduce Rousseau– “si los hombres necesitaron de la palabra para aprender a pensar, mucha más necesidad tuvieron del pensar para encontrar el arte de la palabra”.

Las perplejidades para aclarar las relaciones entre el pensamiento y la palabra en el hombre original no se quedan en este nivel. El argumento sobre el origen de las lenguas en esta obra temprana de Rousseau, tal como acaba de ser mostrado, descansa sobre la *suposición* de que éstas son necesarias –¿quién lo dudaría?–. El problema es saber por qué son necesarias o qué entiende Rousseau por necesidad. Las complicaciones aumentan en el argumento cuando se pone en evidencia el límite de la razón para responder a la cuestión acerca de lo que es necesario en



Hieroglyphs, by scrabs-pl on Apr 28, 2013 www.freeimages.com





[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Benares\\_1.JPG?uselang=es](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Benares_1.JPG?uselang=es)

el desarrollo o perfeccionamiento de la palabra, llegando a afirmar aporéticamente que “la palabra debió de ser muy necesaria, para establecer el uso de la palabra” (OC, III: 149). Lo único que parece salvar el sentido de este círculo es la expresión rousseauiana que justo coloca al origen de las lenguas no en el hombre, sino en la naturaleza misma: “El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico, y el único que necesitó antes de persuadir a unos hombres reunidos, es el grito de la naturaleza” (OC, III: 148). Éste es el primer lenguaje del hombre, el verdadero lenguaje natural, según nuestro autor. Con esta caracterización, sin embargo, tampoco devela el origen de las lenguas, sino sólo señala indiscutiblemente cuál fue el primer lenguaje del hombre: un lenguaje ligado menos a las palabras y al pensamiento que a los sonidos y a los gestos, todo lo cual no es sino lo que trata explícitamente en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* –texto al que me dirigiré a continuación.

### **El problema político en el origen de las lenguas**

Ha quedado claro que el grito de naturaleza, el verdadero lenguaje original, no tiene que ver, *strictu sensu*, con la palabra, sino, antes bien, con las sensaciones y percepciones inmediatas del ser humano como una respuesta enérgica ante su entorno; el uso de la palabra, por el contrario, no depende tanto del entorno como del modo de pensar, el modo interno, del hombre. El desarrollo del arte de la palabra depende en su origen de saber pensar, mientras que pensar depende, a su vez, de la palabra. Lo que *palabra* y *grito de naturaleza* comparten son las expresiones de la experiencia y el conocimiento en constante perfeccionamiento del hombre. Las complicaciones sobre las diversas inflexiones de los sonidos como ensayos para establecer finalmente los nombres que recibieron primeramente los objetos, y cómo éstos fueron transformándose semánticamente en lo que ahora son todos los elementos sintácticos y gramaticales de una oración, amplían las perplejidades ante las que el argumento rousseauiano sobre el origen de las lenguas parecía haberse situado. A todo esto, Rousseau añade todavía el problema de la ignorancia acerca de qué fue lo que hizo falta para lograr el conocimiento y la



aparición de los números, los conceptos abstractos, los aoristos y todos los tiempos de los verbos, las partículas, la sintaxis, el ligamento de las proposiciones, los razonamientos, hasta llegar a formar –lo que él llama adecuadamente– “toda la lógica del discurso” (*cfr.*, *Discurso de 1755*, “Primera parte”: OC, III: 134-163; *Ensayo sobre el origen de las lenguas*: OC, V: 371-429). Al respecto, Rousseau nos permite entrever lo que podría ser considerado como una pequeña confesión, normalmente pasada por alto, aunque muy importante en este contexto:

[...] En cuanto a mí se refiere, asustado por las dificultades que se multiplican, y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer, ni de [que hayan podido] establecerse por medios puramente humanos, dejo, a quien quiera emprenderla, la discusión de este difícil problema, el cual es [decidir] si ha sido más necesaria una sociedad ya organizada para la institución de las lenguas, o [si son más necesarias] las lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad (OC, III: 151).

Con este pasaje central, tanto porque se trata de uno de los párrafos medios de la “Primera parte” del *Discurso*, como porque en él se trata explícitamente de los límites que Rousseau encuentra respecto de los argumentos que pueden ofrecerse sobre el origen de las lenguas y de su relación con el origen de las sociedades, Rousseau advierte *en passant* que él está convencido de la imposibilidad de *casi* cualquier demostración sobre el origen de las lenguas. Incluso, su exposición nos permite entrever el límite de la razón humana ante esta clase de investigaciones que están más allá de sus facultades, pues su observación de que tampoco puede entender cómo sería el establecimiento de las lenguas por medios puramente humanos, ofrece una peculiar salida al argumento moderno del ginebrino que tendría que ser racional y científico, pues en este punto crucial de su exposición se orienta hacia las razones míticas o, al menos, a lo que parecería ser una salida completamente inalcanzable para los hombres: la teológica. Aunque lo parezca, no se trata de una afirmación categórica sobre los fundamentos teológicos o divinos ante el problema del origen de las lenguas ni de una sugerencia a favor de la necesidad de la revelación divina para responder este tipo específico de problema. Evidentemente, se trata de una construcción oscura que exige de su lector un esfuerzo por clarificarla. En mi opinión, Rousseau desea que veamos los límites de todo intento moderno por investigar los orígenes de algo, en este caso, de las lenguas, pero simultáneamente nos orienta hacia una posibilidad interpretativa, no de resolución nuevamente, sino de comprensión del problema de las lenguas. Tal como Rousseau lo está pensando en este pasaje recién citado, el problema del origen



Happy families. by eschu1952 Feb 14, 2008 www.freeimages.com

de las lenguas en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* conduce directamente al problema del origen de las sociedades.<sup>9</sup>

Sin embargo, la orientación rousseauiana a que nos conduce este acercamiento nos lleva a otra aporía, presentada en este caso más como una *disputatio* escolástica que como un asunto sobre el cual verdaderamente haya respuesta, pues el asunto que se formula en los términos de “¿qué es más necesario: las sociedades ya organizadas para la institución de las lenguas, o las lenguas ya inventadas para el establecimiento de las sociedades?”. Evidentemente no busca una respuesta, porque previo a todo análisis en este sentido, ya *está convencido de la imposibilidad* de una demostración sobre este asunto. No obstante, aceptar la condición irresoluta de este problema nos conduciría a una perplejidad de la que sería imposible salir, una estupefacción ante la ausencia de

9 En “Rousseau et l’origine des langues”, Starobinski (2002) comparte la idea de que las dos obras que hemos estado estudiando, *Discurso* y *Ensayo* rousseauianos, ambos, son textos *complementarios* [cfr., nota 2. Supra]; en sus palabras “si bien, ligeramente disonantes, pero que proponen al lector una misma historia bajo una doble versión: el *Discours sur l’inégalité* inserta una historia del lenguaje al interior de una historia de la sociedad; inversamente, el *Essai sur l’origine des langues* introduce una historia de la sociedad al interior de una historia del lenguaje”. (Starobinski, 2002: 357). Starobinski acepta sin dubitación alguna la posibilidad de una historia real tanto de las lenguas como de las sociedades en el pensamiento de Rousseau, conclusión a la que se ha arribado comúnmente en los diversos estudios sobre Rousseau. Sin embargo, esta respuesta historicista que ofrece Starobinski, y que tiene muchos seguidores, es ya refutada por el propio Rousseau, pues –si seguimos cuidadosamente su argumento– en la medida en que aceptemos una explicación histórica de un objeto, por demás ajeno a la historia, tal cual lo es el origen de las lenguas e incluso, el origen de las sociedades, los esfuerzos realizados por las disciplinas e investigadores que a esto se dediquen, siempre serán infértiles –cual sucede, según esta manera de interpretar a Rousseau, con todos los intentos modernos por develar los orígenes.

respuestas *claras y distintas* frente a un problema aparentemente sencillo en su inicio. Un posible desenlace ante la perplejidad en la que estamos inmersos, me atrevo a proponer, se encuentra no en el análisis metódico de la propuesta rousseauiana a este problema que esbozó años más tarde en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, sino en un ejercicio hermenéutico del sentido de los ejemplos con los que propositivamente Rousseau está pensando los casos con los que puede ofrecer luces al problema del origen de las sociedades.<sup>10</sup>

En el “Proyecto de prefacio” de uno de los volúmenes de su obra completa escrito por Rousseau en 1763, deja en claro la razón de la aparición conjunta de las obras de *La imitación teatral*, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y *El levita de Efraín* (Starobinski, 1995). Este fragmento nos ayuda a datar el surgimiento de “la segunda pieza” hasta casi una década anterior al año de su proyectada publicación. También, nos ayuda a percibir claramente el carácter irónico de una de las razones de mayor peso que tuvo para no ofrecer en ese momento esta obra al público, pues Rousseau afirma que le retuvo de publicarla “el ridículo de disertar sobre las lenguas cuando no sé sino apenas una”, etc. (OC, V: 373).

El título completo de la obra rousseauiana que justifica el final de este artículo es el *Ensayo sobre el origen de las lenguas donde algo se dice de la melodía y de la imitación musical*. Lo conforman veinte capítulos cuyos temas generales dividen a la obra en tres partes generales, amén de una primera parte que sirve de introducción y una última que ocupa las veces de salida. Los primeros siete capítulos contrastan el lenguaje con los gestos y la escritura; los tres capítulos centrales investigan las diferencias más cruciales entre las familias de las lenguas (específicamente, las diferencias generales y locales en el origen de las lenguas, la formación de las lenguas meridionales y la de las lenguas del norte); los siguientes nueve capítulos están dedicados a examinar las relaciones entre lenguaje, canto y música, contrastándolas con el dibujo y la pintura. El último capítulo va encaminado hacia una importación política de las reflexiones que el ginebrino hiciera sobre las lenguas en las páginas anteriores. Es preciso resaltar que al llegar a este punto, resulta ambiguo si la solicitud rousseauiana de traslapar el tema lingüístico y genético de su obra hacia el tema político se refiere sólo al capítulo veinte o a los veinte capítulos en su conjunto del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. A mi parecer, Rousseau deja recaer la decisión sobre este asunto en el juicio de cada lector (OC, V).

Tomando al pie de la letra el título del primer capítulo del *Ensayo*, “De los diversos medios de comunicar nuestros pensamientos”, Rousseau

<sup>10</sup> Las bases teóricas sobre las que sustentó mi hipótesis hermenéutica en lo que resta de este trabajo, se encuentran en el magnífico ensayo “The Political Argument of Rousseau’s *Essay on the Origin of Languages*”, de Victor Gourevitch (1993).

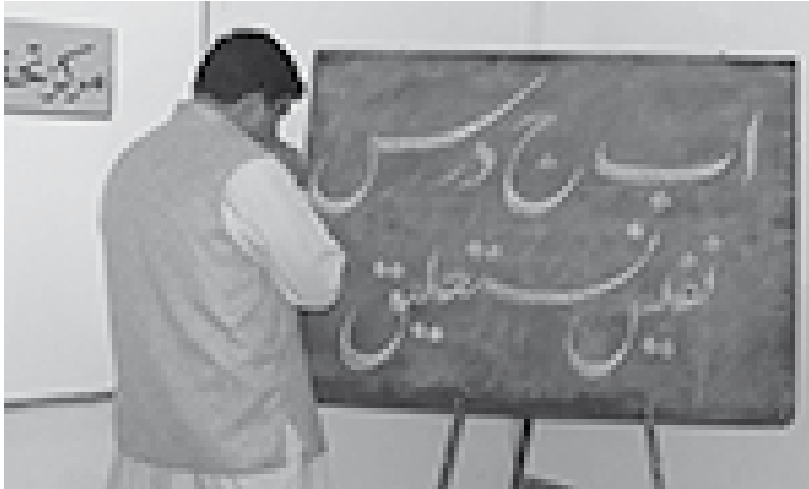
nos permite reflexionar –a la vez que se trata de una exigencia– sobre cuáles serían esas otras maneras diferentes a las convencionales con las cuales pudiéramos comunicar nuestros pensamientos. Evidentemente, entre lo que pensemos sus lectores acerca de cuáles son tales medios con los que de hecho comunicamos lo que pensamos, por un lado, y lo que él propone, por el otro, podemos encontrar tanto acuerdos (como en este caso, los medios de la palabra o de los gestos), como discrepancias (como, por ejemplo, podría suceder con la postura rousseauiana de los *signos sensibles*, “material con el que están hechas las diferentes lenguas” [OC, V: 375], etc.). Pero ¿qué sucedería si en nuestras reflexiones encontramos otro medio con el cual podemos comunicar lo que pensamos? Me atrevo a afirmar aquí que en breve develaré un medio con el que Rousseau puede comunicar su pensamiento y que está más allá de los convencionales ya sugeridos. Me refiero al de los ejemplos con los que Rousseau “nos hace ver” escenas en las que los personajes cancelan la palabra para ocupar los *signos sensibles* con los que nos estaría exponiendo sus pensamientos sobre lo que tales ejemplos deberían de suscitar en nosotros, en nuestra comprensión, en nuestra sensibilidad o en nuestra inteligencia. Entiendo perfectamente que cuando Rousseau expone los ejemplos de los que se sirve para hacernos ver escenas en nuestra imaginación, en sentido estricto no está cancelando la palabra, pues la emplea para mostrarnos la escena; lo que creo que está haciendo es cancelar el sentido particular de las palabras, su literalidad, para abrir un horizonte semántico no existente en la primera manera que tuvimos, en cuanto lectores, de acercarnos a su pensamiento. A continuación, me permito exhibir el pasaje rousseauiano con el que fundamento mi interpretación de lo que a mi juicio nos permitiría tomar como clave interpretativa de los diversos medios de los que el ginebrino echa mano para comunicar sus pensamientos.

Antes de discurrir sobre los medios que tienen los animales para comunicarse entre sí y que, propiamente, dichos medios pueden ser considerados como lenguas naturales (OC, V: 379: “sus lenguas son naturales y no pueden ser adquiridas”),<sup>11</sup> Rousseau dedica una reflexión sobre los maravillosos modos o maneras que tienen los hombres en cier-



A wish, by phuong on Apr 2, 2004 www.freeimages.com

<sup>11</sup> Párrafo final de este primer capítulo del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.



Calligraphy 2, by gul791 on Apr 4, 2006 www.freemages.com

tas sociedades para comunicarse entre sí, en público, sin que, a pesar del público, nadie se percate de lo que acaba de ser acordado. Apoyándose en una autoridad, Rousseau nos dice que “en la India los comerciantes, dándose la mano uno al otro y modificando sus atuendos de una manera que las personas son incapaces de percibir, tratan así públicamente pero en secreto todos sus asuntos sin haber dicho una sola palabra” (OC, V: 378-9). ¿No es el caso que esta observación rousseauiana que habla de uno de los *medios diversos* más peculiares con los que los hombres pueden comunicar sus pensamientos –en público, sin que nadie de la plaza pública se percate de que se está llevando a cabo justamente una comunicación más profunda entre los individuos que intervienen en este modo especial de comunicarse– puede muy bien ser ocupada como paradigma de su propia manera de exponer los suyos?

Su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* es el paradigma de texto con el que mientras su autor, hablándonos supuestamente del origen de las lenguas, nos saluda con la mano y vemos cómo modifica sus atuendos, nos permite pensar que lo que hacen los comerciantes en la India, según *Chardin*, es lo mismo que el ginebrino está haciendo actualmente con nosotros, sobre todo si nos percatamos que en la sección anterior a esta observación Rousseau aborda los ejemplos con los que la tesis explícita de todo este primer capítulo podría abrir la posibilidad de indagar como tema fundamental lo que no es explícito, es decir, no sólo la cuestión explícita del origen de las lenguas, sino, antes bien, que en la medida en que tomemos seriamente



<https://www.flickr.com/photos/britishlibrary/10997658556/in/photolist-hKPXe3-hKQMig-i6pt8T-hKQKZe-hKPqhH-hKQj1m-i6pewT-i6pese-hKQwVP-hKQhr9-hKQLVT-i6pQYn-hKQ1s-i6peBb-i6peVt-i6phWu-i6pR7t-hKPWEY-hKPSJG-hKQ8s9-hKQCYR-hKPU4f-fnPBX9-8qv9xr-8sq6WZ-hKQKQM-6DNC7q-cXFJbj-dZqVs8-cC5pPG-7J5CSr-cAonE1-cptXRN-k861Tc-qtGBEA-6DNCbu-ow8Jnr-owo5BC-oeUX3h-6DNC2j-ouo2mW-fah3mX-owpSVR-owcNUC-oeVeVo-owcNsq-oeUWmN-oeUWHU-owcMDb-8qv7ZX/>

la afirmación rousseauiana que nos hace ver –como el propio Rousseau lo señala– que “uno habla mejor a los ojos que a los oídos” (OC, V: 377), nos condiciona a tratar de entender todo lo que está diciendo a los ojos mediante lo que parecería un discurso que vamos escuchando mientras lo vamos leyendo. El grupo de ejemplos que Rousseau se toma la molestia de poner ante nuestra vista es la manera con la que en esta obra su autor nos ofrece la experiencia de hablarnos a los ojos.



<http://losojossobreelarte.blogspot.mx/>

Los casos ejemplares con los que Rousseau pone a prueba la posibilidad de la experiencia de *hablarnos más a los ojos que a los oídos* son, en el orden que aquí mismo lo presento, los siguientes: el de Tarquino y Trasíbulo (que en realidad es el mismo ejemplo, sólo que uno es romano y el otro, griego), abatiendo respectivamente las cabezas de las amapolas y las vainas más altas del trigo; el de Alejandro Magno, aplicando su sello sobre la boca de su predilecto, y Diógenes paseándose delante de Zenón sin decir una sola palabra. Por otro lado, Darío, enfrascado en Escitia con su ejército, recibe de parte del rey de los escitas una rana, un ave, una rata y cinco flechas, que al ser entendido por Darío no tuvo otra urgencia que la de regresar a su país como pudo. En otro orden de ideas, el del levita de Efraín cuando vengó la muerte de su esposa. El del rey Saúl haciendo casi lo mismo que el levita hizo con el cuerpo de su esposa, sólo que el rey Saúl lo hace con los bueyes de su carreta con la intención de que Israel socorriera al pueblo de Jabés, y no para clamar

justicia (y venganza)<sup>12</sup> como en el caso del levita de Efraín. Luego, el de los profetas de los judíos y el de los legisladores griegos, de los que se vale Rousseau para mostrarnos que, entre más cosas visuales tengan a la mano sus discursos, el pueblo estará más dispuesto a seguir sus indicaciones. Y por último, el caso maravilloso del poder de la vista con el cual, según Ateneo –cuando todos los discursos posibles no habían hecho efecto en el jurado ateniense–, el orador Espérides, sin emplear una sola palabra, logró la absolución de la cortesana Phryné (OC, V: 376-7).<sup>13</sup>

De estos diez casos que Rousseau ocupa para hablarnos con más facilidad a los ojos que a los oídos, vemos que la gran mayoría (siete de los diez) están ligados a casos en los que el poder ya está presente, aunque haya variaciones en los modos en los que éste se problematiza y resuelve. Me refiero a los casos de Tarquino, Trasíbulo, Alejandro, Darío, el rey Saúl, los profetas de los judíos y los legisladores de los griegos, pues la constante en todos ellos es que ya existe el poder, esto es que todos ellos son los héroes que formaron o ayudaron a formar una sociedad a la que entienden como (su) imperio, la cual están defendiendo con sus buenas leyes, conquistas y guerras, y donde el problema político es resuelto por ellos siempre a su favor, es decir que todos ellos son *excelentes príncipes*, tal como lo entiende Machiavelli (1990), incluyendo a los profetas del pueblo judío y a los legisladores del griego. Todos estos ejemplos son importantes porque con ellos Rousseau, *hablando a la vista y no al oído*, nos permite ver que el problema central del origen de las lenguas (si a éstas las vamos a entender como la primera “institución social, y por ende, natural”, según el ginebrino: OC, V: 375), evidentemente no son las lenguas, sino la formación de las instituciones y su mantenimiento –lo cual, si a su vez se tratara de un imperio, sólo sería posible alcanzarlo por la excelencia de los príncipes manifiesta en su valor, sus armas propias y sus leyes perfectas.<sup>14</sup>

En cambio, cuando ponemos nuestra mirada en los ejemplos de Diógenes, del levita de Efraín y de Phryné,<sup>15</sup> vemos claramente que para entender el sentido de estos tres ejemplos, sólo el último presupone un tipo de poder político, pero aun así, no es el caso que su problema se centre en el problema político –como lo sabrán todos los lectores que sepan de la historia de Phryné–, sino en el de la impiedad en la ciudad,

12 El problema de la relación entre justicia y venganza, sin caer en los prejuicios contemporáneos que la compleja relación entre estas dos búsquedas humanas conduce, sólo puede estudiarse en los textos clásicos de la Antigüedad. Una interpretación muy profunda sobre este tópico, en el sentido que lo estoy presuponiendo, se encuentra en la cuidadosa obra de Antonio Marino (2003), a quien debo mi entendimiento de este problema.

13 Cfr., también, el uso que de este mismo pasaje hace Rousseau en el *Emile*, iv (OC, iv: 645-649).

14 Cfr., *Il Principe*, iv, vi, y xv, y *Du contrat social*, in extenso, pero especialmente ii, vi-vii, y iii, ix.

15 Para no extenderme más en este artículo, remito a los lectores a las fuentes de las historias que tiene en mente el ginebrino para constatar con ellas las verdades dichas a los ojos: para el caso del Filósofo Cínico, véase Diógenes Laercio, *Vidas* (vi, 39); para el del levita de Efraín, *Jueces* (19-21), y para el de Phryné, Ateneo, *Deipnosofistas* (xiii, 590e), cuyo ejemplo también es citado por Montaigne, *Essais* (iii, xii).



el cual no deja de ser relevante para la comprensión rousseauiana de uno de los problemas más ortodoxos con los que la filosofía clásica tuvo que enfrentar la opinión de la ciudad, pues –como todos sabemos– la impiedad fue la misma acusación que se le imputó a Sócrates por el mismo jurado que a Phryné –problema que analizaremos en otra ocasión–. En suma, de estos tres casos ejemplares, dos están dedicados al problema de la filosofía (el de Diógenes, explícitamente para todos los estudiosos de esta disciplina o con un poco de cultura general, y el de Phryné, sin que nadie se percate de ello), pero lo importante es que estos dos ejemplos cercan al ejemplo central, que resulta ser el ejemplo fundamental, a saber, el del levita de Efraín, que no tiene que ver con la filosofía ni con ningún escenario ya estructurado políticamente, es decir que se trata del ejemplo paradigmático por excelencia en el que se torna evidente el problema central de todo este *Ensayo sobre el origen de las lenguas*: el levita de Efraín nos permite ver el caso de un hombre cuya situación íntima e inicialmente individual, hizo evidente la necesidad de un rey que guiara al pueblo de Israel, originalmente acéfalo en sus fundamentos políticos para cuando comienza el relato bíblico (*Jueces*, 19-21), con lo que se justifica plenamente mi interpretación de que el tema fundamental del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* no es el origen de las lenguas, sino el de las sociedades políticas, en este caso, el del pueblo de Israel.

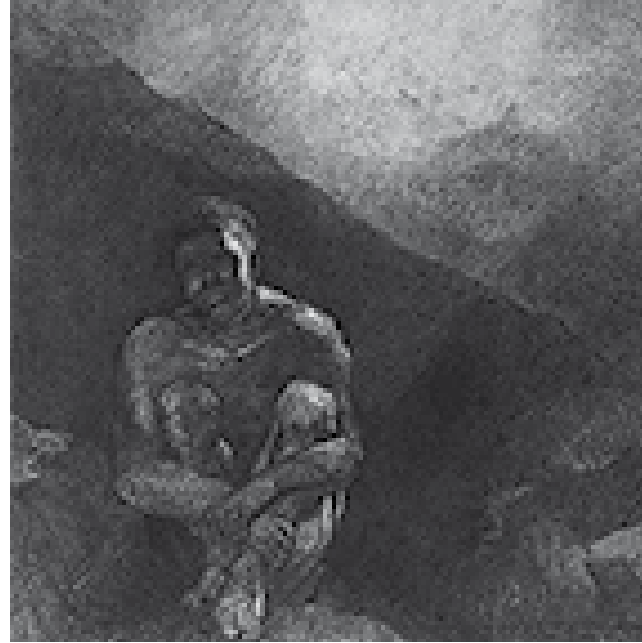


[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Havana\\_-\\_Cuba\\_-\\_2501.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Havana_-_Cuba_-_2501.jpg)

A continuación, y para concluir mi exposición, presentaré los detalles más relevantes de la historia del levita de Efraín, con los que develo el argumento político en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, siguiendo la hipótesis hermenéutica propuesta por Rousseau de que, *hablándonos más a los ojos que a los oídos*, el ginebrino nos ofrece, entre líneas, una aclaración sobre el génesis del problema político.

La historia del levita de Efraín se encuentra en el Libro de los Jueces (19-21), de donde Rousseau la toma para esta referencia tan breve del *Ensayo*.<sup>16</sup> Si bien el Libro de los Jueces presenta en una primera mirada un texto con escenas reiterativas (me refiero, particularmente, en las que, primero, los hijos de Israel hacen lo que desagrada a Dios, después llega el castigo inminente de Dios al pueblo de Israel por ese hecho, y por último, al hacerse manifiesto el arrepentimiento del pueblo de Israel, Dios les manda un libertador para que los salve de la opresión que viven a causa del olvido en que lo tenían), la escena específica en la que se desarrolla la historia del levita de Efraín se encuentra circunscrita a las secciones finales del libro bíblico.

El texto narra cómo un individuo perteneciente a la tribu de Levi que vivía como inquilino en lo más remoto de la montaña de Efraín, se hizo de una concubina procedente de Belén de Judá, la cual le fue infiel y lo abandonó, volviéndose con su padre, donde estuvo algún tiempo. Después de cuatro meses su esposo partió hacia Belén con la intención de *hablarle blandamente y lograr que volviese* (19, 1-3). El suegro lo recibió con alegría y lo detuvo cuanto más pudo, pero antes de que concluyera el sexto día el levita se levantó de la mesa y comenzó su camino hacia el reino de Efraín. Como fuera ya tarde el momento de su partida, llegó con sus dos burros aparejados, su criado y su concubina hasta frente a Jebús, *la actual Jerusalem* (19, 10). Como ya fuera tarde, el criado sugirió que pernoctaran en la ciudad de Jebús, a lo que el levita indicó que no pasarían la noche en ninguna ciudad extranjera, sino que seguirían hasta Gabaa, ciudad benjaminita, a la que llegaron cuando el sol ya había ocultado y esperaron en la plaza a que se les diera hospitalidad. Ésta llegó tardíamente cuando un viejo de procedencia de la ciudad de Efraín, que vivía como forastero en Gabaa, regresó de su trabajo en el campo y les llevó a su casa con el siguiente desenlace terrible: entrada la noche, los ciudadanos de Gabaa, pidieron al viejo de Efraín que les diera al hombre que había ingresado a su casa, pues *querían abusar de él* (19, 22), a lo que el viejo se negó rotundamente, ofreciéndoles primero a su



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odilon\\_Redon\\_-\\_Primitive\\_Man\\_\(Seated\\_in\\_Shadow\).jpg?uselang=es](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odilon_Redon_-_Primitive_Man_(Seated_in_Shadow).jpg?uselang=es)

<sup>16</sup> Sin embargo, Rousseau trata el tema del levita de Efraín *in extenso* en el poema rapsódico del mismo título, con algunas variantes respecto del texto original (*cfr.*, OC, II 1205-1223). Este dato introduce la postura hermenéutica integradora del *Ensayo* no sólo con los textos sobre música con los que habría de ser publicado de acuerdo con el plan de Rousseau mismo (*cfr.*, las notas bibliográficas de M. Gagnebin en OC, II 1822), sino también con este poema musical.

propia hija virgen y a la concubina del levita, a quienes los hombres del pueblo de Gabaa rechazaron en un principio hasta que el hombre tomó a la concubina y la sacó. Ellos abusaron de ella toda la noche hasta que rayó el alba. La mujer sólo tuvo fuerza de llegarse a la casa del viejo de Efraín donde murió a la puerta. El levita recogió el cuerpo de su mujer y se lo llevó a su casa; ya ahí, tomó el cadáver de su concubina y *lo descuartizó con todo y hueso en doce partes y la mandó por toda la tierra de Israel* (19, 29). El relato añade a esta terrible historia inicialmente familiar una observación que denota la fuerza política que este acto hará emerger en un pueblo cuya peculiaridad era, según se dijo desde el principio de la historia, la de que carecía de cabeza política o líder, otorgándosele a este ignominioso acto el sentido de un despertar de la fuerza política oculta en un grupo de individuos que se hará evidente al organizar políticamente a un pueblo acéfalo. La observación del narrador, en relación con la visión que tenían los israelitas del pedazo del cadáver de la concubina del levita de Israel, es muy clara para este efecto, pues manifiesta que: “Todo aquel que veía aquello decía: *Desde cuando los hijos de Israel salieron de Egipto hasta el día de hoy nunca se había visto cosa semejante. Mediten esto, delibérenlo y hablen*”

(19, 30), dando a entender con ello que en toda la historia del pueblo de Israel, desde que fuera guiado o liderado hacia su libertad por primera vez hasta el momento presente, es decir, el momento en que se encuentra en un letargo político, jamás se había visto que una tribu forastera tratara con tanto menosprecio a un individuo de la sangre de Levi, por lo que era necesario meditar esta situación, deliberar sobre ella y actuar. El relato es más extenso y con un sinnúmero de detalles importantes, pero podemos abreviar, sin perder el hilo de la narración, dirigiéndonos hacia el hecho de que lo que sigue en esta historia no es otra cosa que la guerra de Israel contra Benjamín hasta llegar casi a la destrucción de la totalidad de los benjaminitas. Afirmo “casi”, porque subrepticamente los israelitas se percatan de que si llevan hasta las



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odilon\\_Redon\\_-\\_Primitive\\_Man\\_\(Seated\\_in\\_Shadow\).jpg?uselang=es](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odilon_Redon_-_Primitive_Man_(Seated_in_Shadow).jpg?uselang=es)

últimas consecuencias la destrucción de sus enemigos, de haber sido doce tribus, a partir de esa guerra, pasarían a ser sólo once tribus, lo cual resultaría en detrimento de su poder político, razón por la cual realizan extraños actos para no romper el juramento de las once tribus contra Benjamín (que se estableció cuando decidieron que “maldito sea quien dé a sus hijas a los hijos de Benjamín”), logrando con ardides no romper su juramento y dar mujeres a los últimos seiscientos hombres de la tribu de Benjamín que sobrevivieron a la guerra contra Israel.

El detalle que me parece más importante de este relato para mostrar que todo él se trata de un argumento político más que lingüístico o de cualquier otra índole, aparece al principio y al final de la historia del levita de Efraín que acabamos de recordar, pasaje que merece la pena citarlo: “Por aquellos días, cuando aún no comenzaba la monarquía en Israel (...), cada cual hacía lo que le parecía bueno” (Jueces 19,1 y 21, 25). Esta observación es importante porque con ella su autor abre y cierra toda la historia del levita, mostrándonos con ello que se trata de un episodio completo. Se trata de un pasaje que encierra la historia aparentemente inocua de una familia de la tierra de Israel que vivía en la época en la que no había líder, y por ende, si no hay guía de un pueblo, *strictu sensu*, tampoco hay pueblo en su sentido político prístino o comunidad política como tal; tan sólo, a lo más, un conglomerado de gente. Lo que evidencia todo el episodio de la historia del levita de Efraín en esta escena inicial es que un acto meramente familiar y de hospitalidad entre familias, produce inmenso daño a las doce tribus, al extremo del exterminio de una de ellas. La historia del levita es relevante no por su intensidad en las emociones e injusticias sufridas a nivel individual, e incluso familiar, sino sobre todo porque con ella el pueblo de Israel se unió y se constituyó, a los ojos de los Jueces, en el imperio político que no era antes de la desafortunada historia del levita de Efraín.

La historia del levita de Efraín, narrada a los ojos de los lectores de Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, ofrece una escena íntima y profundamente política con la cual tenemos la oportunidad de escuchar, como si de un murmullo se tratara, un argumento político, pues –como espero que se haya visto– este relato trata sobre el origen político de una comunidad.



[http://es.wikipedia.org/wiki/Creative\\_Commons?uselang=es](http://es.wikipedia.org/wiki/Creative_Commons?uselang=es)

**Bibliografía y referencias**

- Athenaeus, *Deipnosophistae*, en <<http://www.perseus.tufts.edu>> (recuperado: 29 de junio de 2014).
- Bloom, A. (1991), *Gigantes y enanos*, Barcelona, Gedisa.
- Diogenes, Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, en <<http://www.perseus.tufts.edu>> (recuperado: 29 de junio de 2014).
- Gourevitch (1993), "The Political Argument of Rousseau's *Essay on the Origin of Languages*", en *Essays in Honor of Stanley Cavell*, Lubbock, Texas Tech, University Press.
- Judges*, en <<http://www.perseus.tufts.edu>> (recuperado: 29 de junio de 2014).
- Kavanagh, Th. (2011), "Rousseau's *The Levite of Ephraim*: Synthesis within a 'Minor' Work", en Patrick Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelly, Ch. (1999), "Taking Readers as They Are: Rousseau's Turn From Discourses to Novels", en *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 33, Núm. 1, Eighteenth-Century Print Culture (Fall, 1999), published by The John Hopkins University Press, American Society for Eighteenth-Century Studies, en <<http://www.jstor.org/stable/30053316>> (recuperado: 24 de febrero de 2012).
- Machiavelli, N. (1990), *Il Principe*, Milano, Biblioteca Universali Rizzoli.
- Marino, López, A. (2003), *Venganza y justicia en la Orestíada de Esquilo*. México, UNAM-ENEP Acatlán.
- Montaigne (2007), *Les Essais*. Paris, Gallimard.
- Rousseau, J.J. (1964). *Œuvres complètes* (V Vols.). (Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard.
- Schilpp, P.A. (1997). *La ética precrítica de Kant*, México, UNAM-IIFs.
- Starobinski, J. (1995). "Introductions, notes et variants" al *Essais sur l'origine des langues* y "Note sur l'établissement du texte," en Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Eds.). *Œuvres complètes* (Vol. V). Paris, Gallimard, pág. CLXV-CCIV, y 1537-1585.
- Starobinski, J. (2002), *Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard.
- Strauss, L. (1989), "The Three Waves of Modernity," en Hilail Gildin (Ed.), *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press.
- Zaretsky, R. y John T. Scott (2009), *The Philosophers' Quarrel*, New Haven, Yale University Press.