

La filosofía de J. J. Rousseau

ESTRUCTURA Y UNIDAD *

Por GEORGES LAPASSADE

Todo lo que he podido retener de esa multitud de grandes verdades que, en un cuarto de hora me iluminaron, bajo este árbol, se encuentra esparcido en mis tres escritos principales. Es decir, en este primer Discurso, en el de la Desigualdad y el Tratado de la educación. Estos tres escritos son inseparables. Forman un conjunto. Un todo.

J. J. ROUSSEAU

(Carta a M. Malesherbes, 12 enero 1762).

Una tradición de pensamiento que se remonta a Kant y Fichte presenta la filosofía roussoniana como una laicización de la teología. Según esta interpretación, Rousseau había elaborado un sistema dando cuenta de una “caída” que puso fin a la inocencia original, caída que implicaba una “redención”. Las causas de la “caída” serían para él, no ya el pecado de la desobediencia descrito por los teólogos, sino el lujo, la riqueza y el conjunto de males que abruman a esta sociedad depravada cuyo cuadro se esboza en los “Discursos” primero y segundo. El “Contrato Social” y “El Emilio”, según esta exégesis, definirían las condiciones de una nueva redención.

Y, sin embargo, la carta a *Cristóbal de Beaumont* pone ya en

* Publicado en *Revue de Metaphisique et de Morale*. París, julio-diciembre, 1956, número 3-4, págs. 386-402,

guardia contra una tal interpretación. Situando su pensamiento en relación con la teología, Rousseau declara: "El pecado original lo explica todo, excepto su principio. Y este principio es el que hay que explicar... No sabéis más que ver al hombre en manos del diablo y yo veo cómo ha caído. La causa del mal es, según vosotros, la naturaleza corrompida; y esta misma corrupción es un mal cuya causa debería ser buscada". Así, pues, este mundo corrompido, cuyo cuadro presenta Rousseau, es la consecuencia de un principio de corrupción que es necesario descubrir. El mundo del pecado ha sucedido al mundo de la inocencia; pero describir ese mundo no es bastante: la investigación roussoniana de los orígenes debe remontarse hasta la fuente del mal y mostrar las razones por las cuales "el hombre *ha sido* malo". El teólogo constata que el hombre *es* malo, y, el observador crítico de una sociedad corrompida puede hacer la misma observación. Pero antes de ser efectiva, ¿cómo ha sido *posible* tal maldad?

El esquema de la exégesis roussoniana tradicional sitúa pues, equivocadamente, el verdadero origen de la corrupción. Por el contrario, el resumen que el mismo Rousseau hace de su obra, en la *Carta* ya citada, insiste en ese momento inicial: "Cuando por un desarrollo, cuyo progreso he señalado, los hombres comienzan a poner los ojos en sus semejantes, empiezan también a ver sus relaciones y las relaciones de las cosas, tienen virtudes y, si tienen también vicios, es porque sus intereses se cruzan..." Este "desarrollo" fué, en efecto, analizado por lo menos dos veces, en términos casi idénticos: en 1755, en el segundo *Discurso*, y en 1762 en *El Emilio*. En páginas cuya importancia nos parece no haber sido suficientemente *destacada*, Rousseau muestra el *nacimiento del mal en el encuentro del prójimo*. Estas páginas describen, en efecto, un segundo estado bien diferenciado de la tercera y última etapa, la de la corrupción generalizada que el esquema tradicional confunde, sin razón, con el precedente.

De este modo, la laicización del pensamiento cristiano no consistió en Rousseau, en la sustitución de la teología por la historia sociológica. El mal cuya fuente es, para el teólogo, el pecado original, no tiene origen en el lujo, la riqueza y el progreso material: aparece en el momento en el que el hombre descubre su humanidad afrontando la mirada de otro y lanzando una primera mirada sobre aquel que comprende que es su prójimo. Entonces aparece la conciencia y, al mismo tiempo, la pérdida de la esencia del hombre en estado de naturaleza; a partir de ese momento el hombre vivirá bajo la mirada de los otros; desde entonces ya no "*será*", querrá "*parecer*". Vicios y pasiones surgirán de esta alteración fundamental y de este modo, el origen del mal se sitúa en una sociabilidad cuya esencia es, sin duda, radicalmente mala.

Estos análisis, según se ha dicho, están expuestos en dos textos cuya fecha es suficientemente significativa para que se pueda decir que respecto a las tesis que estos textos desarrollan, el pensamiento de Rousseau no sufrió evolución. Al análisis estructural, que precisa el lugar y la función de estos desarrollos en la economía del sistema, se debe, pues, añadir el análisis comparado, que permitirá establecer que desde sus primeras obras, Rousseau estuvo en posesión de una doctrina cuyos puntos de partida no se modificaron. Una afirmación de este género entraña graves consecuencias para la interpretación de la obra en su conjunto: en efecto, ¿si la sociabilidad está corrompida en su esencia, cómo comprender la tentatriz de “redención”?

Pero, quizás haga falta, incluso en este punto, mostrar ciertas reservas respecto al esquema tradicional: ¿se puede llamar “redención” a esa iniciativa que describe *El Emilio*, por ejemplo, iniciativa cuyo objetivo es el de impedir la “caída en el pecado” y, no el de redimir el pecado? Esto es lo que sigue exponiendo Rousseau en la *carta a Cristóbal de Beaumont*: “Siendo el hombre bueno, los hombres llegan a ser malos. A investigar cómo se habría de actuar para impedirles llegar a ser así es a lo que he consagrado mi libro”. En el momento en que el adolescente va a salir de la soledad es cuando, en efecto, surge la posibilidad de la “caída”. En este momento es cuando se debe comenzar una educación destinada esencialmente a impedir los desoladores efectos de las pasiones que nacen de la intersubjetividad. Caso de que una salvación sea posible, será antes de la caída y no después cuando deba ser intentada. Rousseau quiere prevenir un mal para el que no hay curación.

Por estas razones, un análisis del contenido de los textos del segundo *Discurso* y de *El Emilio*, debe esforzarse por sacar a la luz los mecanismos que, según Rousseau, hacen nacer el mal en el instante en que el hombre encuentra al hombre. Pero si se recuerda el hecho de que, para Rousseau, la “segunda etapa” comienza cuando el hombre pone los ojos en su semejante, se cae en la cuenta de que estos mecanismos están ligados a esa “mirada” de la que nacerán el orgullo y las pasiones humanas. De manera que la tarea esencial del lector es la de darse cuenta de que para Rousseau la posible malignidad de la sociabilidad original está fundamentalmente ligada a esa primera comunicación con el otro: “la mirada”.

* * *

El análisis estructural y comparado del “Discurso sobre el Origen de la Desigualdad” y del “Emilio” pone de relieve la existencia de la etapa que permite el paso del estado de la Naturaleza al estado

civil: paso que en los textos se expresa por el contraste entre la primera y la segunda parte del Discurso, por un lado y, por otro, entre la "Primera parte" (Libros I, II y III) y la "Segunda parte" (Libros IV y V) del "Emilio". A ese momento de transición están consagradas las páginas que describen la Juventud del Mundo, en el Discurso, y las páginas que analizan las primeras manifestaciones de la adolescencia, en *El Emilio*.

Lo que en estas obras precede al estado de transición, es el cuadro de una humanidad que patalea en la niñez y de un niño que no tiene relaciones más que con el mundo natural. Lo que viene después, es, por una parte, el movimiento en virtud del cual la humanidad se encamina a la desigualdad y, por otra, el progreso de la conciencia de un adolescente que marcha hacia la edad adulta.

Para analizar correctamente esos dos textos, hay que tener en cuenta, en primer lugar, el hecho de que el estudio se desarrolla, en cada una de las dos obras, sobre dos planos, de tal modo que la descripción tiene siempre la réplica de un análisis reflexivo y teórico. Así se puede distinguir, con M. GUEROULT (1), en el Discurso, el "hecho" de la "esencia": el "hecho" es descrito o supuesto y es, por ejemplo, el hombre solitario en el estado de naturaleza o, la vida de las primeras sociedades; *la esencia* está distinguida por el análisis o presupuesta por la descripción: de este modo, hay una esencia del hombre natural, y una esencia de las relaciones humanas en la sociedad naciente. Hay, pues, dos niveles paralelos en el segundo Discurso y también en *El Emilio*, donde siempre se deben distinguir dos planos: el plano de una conciencia que aprende y hace la experiencia del mundo y el plano de una conciencia que ha tenido ya toda experiencia posible y que organiza la educación del alumno en función de lo que ya sabe (2).

El mismo Rousseau indica (3) esta separación en dos niveles cuando pide que no se sustituya, en el espíritu del joven, "por la experiencia y autoridad del maestro la propia experiencia del joven y el progreso de su razón" (4). Esta recomendación se hace en el momento en que el "ayo" podría sentir la tentación de intervenir con una enseñanza didáctica en la educación de una conciencia que va a

(1) M. GUEROULT. *Nature humaine et Etat de nature chez Rousseau, Kant et Fichte*, "Revue philosophique", 1941, págs. 389-390.

(2) Esta observación ha sido ya hecha por P. BURGELIN (*La Philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*) y por J. HYPOLITE.

(3) ROUSSEAU indica continuamente que hace "digresiones", es decir, que se eleva al

comentario filosófico de la experiencia, y que debe retornar a la práctica, "revenons à la pratique" (pág. 75). "Je reviens donc à ma méthode" (pág. 272). "Mais cette digression... Je reviens donc" (pág. 400). *Emile*, ed. Garnier.

(4) *Emile*, p. 282.

encontrarse con problemas “afectivos”, morales, religiosos y políticos.

¿Por qué está colocada esta observación al comienzo del Libro IV? Los tres primeros libros del *Emilio* han mostrado cómo el niño se experimenta en el contacto con las cosas; durante estas experiencias y, para destacar su sentido, el preceptor-filósofo, es decir, el mismo Rousseau, meditaba en un plano aparte; de este modo, cuando, en el Libro II, el niño aprende a “soportar pacientemente la necesidad de las cosas”, la reflexión se elevaba a una especie de meditación inspirada por el estoicismo.

A partir del IV Libro, por el contrario, el joven debe aprender a vivir, de hecho, según la filosofía de J. J. Rousseau: aquí, pues, el autor afirma que no quiere intervenir; pero en realidad, la parte propiamente pedagógica ocupa en los Libros IV y V un lugar menos esencial que la reflexión teórica. Y es que la experiencia doctrinal de los grandes temas de la filosofía rousseauiana pasa al primer plano, mientras que la experiencia “vívida” de Emilio adolescente —su aprendizaje de la vida— es objeto de descripciones más breves. Pero los dos planos siguen separados.

Se ha descubierto al fin el paralelismo entre “*El Emilio*” y el segundo *Discurso* (5) y más precisamente entre la descripción del niño y la del hombre en estado de naturaleza (6). ¿No se podría decir que se puede establecer un paralelo entre estos cuatro niveles: el de la historia colectiva, el de una reflexión que explica su sentido (7), el de la historia individual de una conciencia que se educa y, finalmente, el de una conciencia filosófica que posee el conjunto del sistema, pero del cual presenta sucesivamente los diferentes elementos? De hecho, este paralelo no entra en juego —como ya lo hemos indicado— hasta el momento en que el *Discurso* se desvía con la aparición de la Desigualdad entre los hombres, mientras que en ese momento “*El Emilio*” está describiendo un progreso que continúa desde la infancia a la edad adulta a condición de que sea evitado el peligro que surge en el momento de la pubertad.

Se puede, pues, *encontrar* un momento en que el paralelismo inicial deja paso a dos movimientos contrarios. El paralelismo era, en

(5) P. BURGELIN, *op. cit.*, declara que el paralelismo es “chocante” (p. 208).

(6) La mayor parte de los comentaristas, por ejemplo, GROETHUYSEN utilizan estas

dos descripciones para definir al hombre original tal y como Rousseau le concibe.

(7) Cf. M. GUEROULT, *op. cit.*, “il y a là une double question, philosophique et historique”, p. 389.

efecto, posible mientras se describía la infancia de la Humanidad (8) y, paralelamente, en la primera parte de "El Emilio" (9) la experiencia de un niño que está solo, (10), cuya educación es negativa; es decir, que consiste en "preservar el corazón del vicio y el espíritu del error", evitando al máximo los contactos del niño con la civilización. El paralelo cesa en el momento en que comienza verdaderamente una historia, es decir, cuando la humanidad sale de su infancia carente de progreso para sumergirse en los desórdenes de una civilización injusta y corrompida y, cuando, por el contrario, el joven, descubriendo el mundo humano aprende a seguir siendo "natural" y puro en este mundo depravado.

Pero, un momento intermedio precede inmediatamente a las dos directrices divergentes; ese momento, analizado en las dos obras, en términos, con frecuencia, idénticos, es a un mismo tiempo el de la Juventud del mundo y el de la Juventud del hombre. Está situado en la segunda parte del *Discurso* y al principio del Libro IV del "Emilio". De manera que si nuestro análisis es exacto, se debe resumir lo que acabamos de exponer según el esquema siguiente que da el plano de conjunto del sistema de Rousseau:

- 1.—El estado natural (el del hombre en estado de naturaleza, el del niño) estado de vida solitaria.
- 2.—El de la Juventud del Mundo y la del hombre (momento de la sociedad naciente, por una parte, y, por otra del acceso al mundo moral, es decir, primeramente, a la experiencia del Otro).
- 3.—Nacidas del momento precedente, que las contiene en germen según las modalidades, que será necesario examinar, existen dos direcciones posibles: una dirección de "caída" y una dirección de "salvación". Pero los textos muestran que esa salvación —y en ello reside toda la significación de "El Emilio"— no puede ser obtenida más que si se evita la caída; de manera que el acento puesto por el conjunto de la obra sobre estas dos posibilidades y sobre sus consecuencias pone en evidencia la necesidad —según Rousseau— de comprender el origen del mal.

* * *

(8) Para el hombre salvaje "no había ni educación, ni progreso; las generaciones se multiplicaban inútilmente... La especie era ya vieja y el hombre siempre seguía siendo un niño". *Discurso sobre el origen de la Desigualdad* (p. 103) que citaremos con las siglas

D. I., con referencia a las páginas de la edición de *Editions Sociales*.

(9) Recordemos que hemos designado así el conjunto de los Libros I, II y III.

(10) *Emile*, pág. 83.

Es, pues en la segunda etapa cuando debe entrar en juego un principio del cual Rousseau espera la verdadera explicación del pecado original, principio que debe explicar la existencia del mal en el mundo. ¿Cuál es este principio?

En la carta a Cristóbal de Beaumont, Rousseau escribe: "Siendo el hombre bueno, los hombres han llegado a ser malos". La maldad supone la vida en común: implica la comunicación y, en primer lugar, el encuentro. Pero, ¿cómo este encuentro, este reconocimiento del hombre por el hombre y este primer enfrentamiento con el otro pueden ya dar nacimiento a la perversión? La razón es que, desde ese momento, va a entrar en juego un mecanismo de "asiervamiento": el hombre cesará de "ser" para desear "parecer", para vivir en función de los otros. Este proceso de "alienación", por el cual va a perder su esencia, está presente en los primeros momentos de la historia de los hombres, tal y como Rousseau se la imagina y en los comienzos de la adolescencia, tal y como la concibe J. J. Rousseau.

En el segundo *Discurso*, es la aparición de la propiedad la que parece desencadenar la "primera revolución", aquélla a partir de la cual comenzó verdaderamente la desigualdad. De hecho, inmediatamente después del texto que abre brillantemente la segunda parte, Rousseau precisa que "las cosas habían ya llegado a un punto en que no podían seguir tal y como estaban" (11) y añade: "volvamos, pues, a cosas anteriores" (12). Enuncia seguidamente varias hipótesis que parecen completarse: está, primeramente, la aparición de una "prudencia maquinal" que no basta para realizar el paso al estado propiamente humano, puesto que "esas nuevas luces" aumentan únicamente la superioridad del hombre sobre "los otros animales"; está, a continuación, la idea en un principio imprecisa pero capital, de que el hombre se "prepara con anticipación al orgullo que le enfrentará, más tarde, con los otros individuos; está, además, la existencia hipotética de rebaños humanos poco duraderos, constituidos al calor de necesidades pasajeras; está, finalmente esta "primera revolución" la construcción de las cabañas y la distinción de las familias, seguida (13) de la aparición de los vínculos de vecindad entre los moradores de las cabañas.

En este momento del análisis, aparece "*La sociedad naciente*". En el estadio de la cabaña aislada, la vida seguía siendo "simple y

(11) *D. I.*, p. 109.

(12) *D. I.*, p. 109, comparar el *Emilio*, p. 246: "Reprenons de plus haut l'état de choses qui s'y rapportent".

(13) Son las inundaciones las que determi-

nan la aparición de las primeras relaciones humanas; en *El Emilio* es la pubertad la que hace surgir los mismos problemas: Causas naturales, pues, tanto de una parte como de otra.

solitaria" (14), pero como consecuencia de las inundaciones, los hombres se ven "forzados a vivir juntos" (15); es entonces cuando se establecen las relaciones de vecindad y cuando la relación sexual abandonada —hasta ese momento— al azar de los encuentros, se transforma en un comercio "más permanente". Al mismo tiempo, "cada uno empieza a mirar a los otros y desea ser mirado él mismo". "Los hombres comienzan a apreciarse mutuamente", finalmente, "los celos (la envidia) se despiertan con el amor" (16). Es, pues, durante la juventud del mundo cuando aparecen las primeras relaciones inter-personales, que son —de golpe— relaciones conflictuales. Los conflictos nacen en el instante en que a la sexualidad se une el sentimiento, en que los hombres se miran, se comparan y rivalizan, en que por la primera vez las desigualdades naturales sirven a unos en detrimento de los otros (17).

Estos temas se vuelven a tratar al principio del Libro IV del "*Emilio*", en el análisis de las pasiones nacientes. El niño estaba solitario, lo mismo que el hombre en estado de naturaleza. Como él, no tenía sino relaciones con las cosas. El joven sale de esta soledad que era la condición de su infancia: "En cuanto el hombre tiene necesidad de una compañera, deja de ser un ser aislado. Su corazón ya no está solo" (18). De este modo, el adolescente se embarca en las relaciones humanas (19), abriéndose al mundo de los sentimientos y del amor y, en consecuencia, al mismo tiempo, de la rivalidad, la competencia y el odio.

Aquí podría ponerse una objeción: la juventud del mundo, "ese momento de la "*sociedad iniciada*", es la época de un "*justo medio*" (20) es el estado menos sujeto a las revoluciones" (21). La pubertad, por el contrario, es un momento de crisis, una "*tormentosa revolución*". ¿Cómo establecer una comparación entre estos dos estados? Pero Rousseau precisa que el carácter brusco y desordenado

(14) D. I., p. 113. El tema de la cabaña y el de la juventud del mundo están presentes en el primer *Discurso*. Pero el término "juventud del mundo" no se encuentra en esta obra; ese estado no está emplazado en el curso de un desarrollo; en fin, en esa obra los dioses habitan con los hombres en las mismas cabañas, mientras que no hay ya dioses en las cabañas del segundo *Discurso*.

(15) Rousseau niega la hipótesis de un instinto de sociabilidad.

(16) D. I., p. 114-115.

(17) En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (p. 30, ed Hatier), la desigualdad funesta "es introducida entre los hombres por la distinción de los talentos y por el envilecimiento de las virtudes" y es, pues, la conse-

cuencia de la cultura —en sentido general— y no ya de la vida económica, que no es presentada como factor de desigualdad, sino en la "Contestación al Rey de Polonia".

(18) *Emilio*, pág. 249.

(19) *Emilio*, pág. 249: "En tanto que sólo se conoce por su ser físico, tiene que estudiarse por sus relaciones con las cosas: ésta es la tarea de su infancia; cuando empieza a sentir su ser moral, tiene que estudiarse en relación con los hombres; ésta es la tarea de toda su vida, que empieza en el momento a que hemos llegado".

(20) "Un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulancia de nuestro amor propio".

de la edad en cuestión, está ligado a la cultura más que a la Naturaleza (22); de manera que sin esta crisis —consecuencia de la civilización— la adolescencia sería aún una edad de inocencia, como lo acredita el ejemplo de los pueblos “groseros y simples”.

La juventud del hombre es, lo mismo que la juventud del mundo, ese momento de equilibrio inestable cuando la naturaleza tropieza con los primeros peligros de la cultura. Momento de riesgo, en el que la desigualdad y la depravación están únicamente en germen. En germen, pues la desigualdad, según el segundo *Discurso*, comienza con las primeras luchas por el prestigio, en torno de las cabañas, aun cuando por ello no sufran aún realmente los hombres. ¡Para que la desigualdad llegue a ser un semillero de miseria y esclavitud, será necesaria la “gran revolución” preparada por la metalurgia y la agricultura, determinada por la reciprocidad de las necesidades, consagrada, en fin, por la aparición de la propiedad privada. Pero en el nacimiento de la propiedad, el placer de dominar y de resultar vencedor, aprendido alrededor de las cabañas, va a tener un papel fundamental. Durante la juventud del mundo, con luchas que han hecho nacer en el hombre el deseo de dominar, es cuando se ha preparado lo que para HOBbes era un presupuesto natural; esta es la razón por la cual, a partir de esa época, “el primer paso hacia la desigualdad” ha sido dado (23).

También en este punto la reflexión sigue en el Emilio el mismo curso que en el segundo *Discurso*: después del cuadro de peligros que lleva consigo —en germen— la pasión, viene el cuadro de la desigualdad civil (24), con el acceso al mundo moral que nos hace dar el “segundo paso del hombre” (25). Es, pues, aquí cuando interviene el vínculo entre la moral y la política, vínculo que de ningún modo establece el primado de la una sobre la otra (26), puesto que es necesario “estudiar la sociedad a través de los hombres y los hombres a través de la sociedad”; las primeras relaciones humanas no son políticas ni económicas; el “primer contrato” es el

(21) *D. I.*, p. 117.

(22) El paso de la infancia a la adolescencia no está tan grandemente determinado por la naturaleza... una observación más general y más segura que la de los climas es que la pubertad y la potencia sexual es más temprana en los pueblos instruídos y organizados que en los pueblos ignorantes y bárbaros.

(23) Lo esencial no es, pues, aquí, la aparición de una sociedad, puesto que Rousseau habla en un sentido de la sociedad familiar o sexual, incluso en los animales (*D. I.*, p. 176), pero es la aparición de un cierto tipo de relación específicamente humana y, humana por primera vez: es el paso de la naturaleza a la cultura.

(24) *Emilio*, p. 279-280.

(25) *Emilio*, p. 278.

(26) Algunos comentaristas afirman que el pensamiento político da unidad al sistema. Rousseau, por el contrario, declara en la carta de 12 de enero de 1762 a M. Malesherbes que el primer *Discurso*, el segundo *Discurso* y el *Emilio* son sus tres escritos principales, que forman un todo. Por ello, nos parece correcto afirmar que es la teoría del paso del ser al parecer, del amor a sí mismo al amor propio a través de la mediación de la mirada la que es el vínculo profundo y sistemático de las tesis de Rousseau.

de la amistad. De los "sentimientos del amor y del odio es de donde surgen las primeras nociones del bien y del mal". Sentado esto, se puede trazar el cuadro del estado civil que es el de la opresión del débil por el fuerte.

La desigualdad y la depravación tienen un doble origen: psicológico en un principio, y económico posteriormente. Las luchas por el prestigio, la rivalidad amorosa en torno a las cabañas, preparan las actitudes sociales que entran en juego en la concurrencia, en un mundo en el que "el rango y el destino de cada hombre están establecidos no sólo en función de la cantidad de bienes, el poder de servir o de perjudicar, sino en función también del ingenio, la belleza, la fuerza o la destreza, en función del mérito y el talento". El estado intermedio cuyo análisis estamos haciendo, realiza, pues, una función mediadora; explica el primer paso avanzado, el tránsito del estado de naturaleza al estado civil.

* * *

Estos son los diferentes aspectos de las transformaciones que caracterizan la juventud del mundo y la del hombre. Pero si recordamos la separación de planos establecida por J. J. Rousseau, se comprenderá que llegados aquí es necesario remontarse del "hecho" a la "esencia". Hemos asistido al paso de la niñez a la juventud; los cambios descritos deben aún ser explicados. Si desde que los hombres descubren que pertenecen a la misma especie tienen que entrar en competencia, si el adolescente, a partir del momento en que desea salir de su soledad, corre el riesgo de embarcarse en la corriente de las pasiones, de la envidia y del odio, es necesario que la filosofía suministre un principio que explique la nocividad del encuentro. Los sistemas filosóficos proponían principios explicativos; pero Rousseau no acepta estas explicaciones. Su mérito reside, creemos, en mostrar que no era posible comprender la esencia de las relaciones humanas ateniéndose a las concepciones tradicionales de la afectividad. Le era necesario encontrar un principio nuevo que permitiese explicar el nacimiento del hombre a partir del animal, de la sociedad a partir de la soledad, del mal, en fin, a partir del bien.

El primer libro del "Emilio" parece describir la génesis de la afectividad según las perspectivas de la psicología anterior a Rousseau: el ser sensible es afectado por su contorno (27); la afectividad

(27) *Emilio*, p. 8: "Nacemos sensibles y desde nuestro nacimiento estamos afectados de diversos modos por los objetos que nos rodean. En cuanto tenemos —por así decirlo— conciencia de nuestras sensaciones estamos dispuestos a buscar o a evitar los objetos que las producen; primero, según nos resulten placen-

teras o desagradables y posteriormente según la conveniencia o inconveniencia que estimamos entre nosotros y los objetos y, finalmente, según los juicios que tengamos sobre la idea de la felicidad o de la perfección que la razón nos da".

es, pues, primaria y centrada en el individuo (28); se extiende, después, por una especie de condicionamiento a otros seres y hace nacer un apego que se convierte en una primera forma de amor (29). De este modo es como “el sentimiento de sus relaciones con los otros se despierta y produce el de los deberes y las preferencias. Entonces el niño llega a ser imperioso, envidioso, engañador, vindicativo” (30). El amor y la envidia parecen pues tener un origen natural; otros textos, sin embargo, los hacen nacer al mismo tiempo que la sociedad. Pero esta contradicción es quizás sólo aparente: estos sentimientos ya “depravados” son el efecto de una mala educación. Se puede evitar su aparición con una educación correcta. En fin, en el mismo orden de ideas, Rousseau constata una necesidad natural de amor y, primeramente de amistad, necesidad que no aparece sino en la adolescencia, pues “el niño no conoce más afecto que el de la habitualidad; ama a su hermana lo mismo que a su reloj y a su amigo lo mismo que a su perro”.

Aquí, además, un examen más preciso de los textos muestra que esas “necesidades” son en realidad —para Rousseau— bastante indeterminadas hasta que no interviene la sociedad; el pasaje del “Emilio” (31) en el que Rousseau hace la constatación, sigue a la exposición de la teoría del amor que lo hace nacer con la civilización. Además, en ese mismo texto, el análisis se encuentra con la teoría de la “preferencia”, que hace salir al hombre —según veremos más adelante— del estado de naturaleza.

Debemos, pues, decir que Rousseau se niega a explicar la afectividad inter-subjetiva partiendo del individuo considerado como ser natural: su teoría del estado de naturaleza está elaborada en contradicción con las tesis de la psicología clásica. En ese estado, el hombre tiene —a lo más— posibilidades psíquicas que no funcionan afectivamente más que después de la aparición de un primer mundo cultural, y, en consecuencia, de un primer vínculo social.

Sin embargo, antes de pasar a esa segunda etapa, es necesario examinar la teoría rousseauiana de la “*piEDAD*” que parece ser una

(28) *Emilio*, p. 43: “Las primeras sensaciones de los niños son puramente afectivas; no perciben más que el placer y el dolor. No pudiendo andar ni coger, necesitan mucho tiempo para formarse, poco a poco, sensaciones representativas.

(29) “Amamos todo lo que nos conserva. Todos los niños quieren a su nodriza. Rómulo tuvo que querer a la loba que lo amamantó. Primeramente, este apego es puramente maquinal. Lo que favorece el bienestar de un

individuo le atrae; lo que le perjudica le repele: esto no es más que un instinto ciego. Lo que transforma este instinto en sentimiento, el apego en amor, la aversión en odio, es la intención manifiesta de perjudicarnos o de sernos útil”, ...el primer sentimiento de un niño es el de amarse a sí mismo, y, el segundo, que se deriva del primero, es el de amar a los que se le acercan”.

(30) *Emilio*, p. 248.

(31) *Emilio*, p. 256.

excepción a lo que hemos establecido. ¿No debiera decirse que este sentimiento (32) “natural” —muy analizado por los autores del siglo XVIII, particularmente— establece una relación con el otro? De hecho, también aquí, Rousseau no renuncia a su tesis de un estado de naturaleza esencialmente solitario; estima que la piedad no nos hace salir de nosotros mismos oponiéndose, pues, de hecho a los autores cuyas tesis parece prolongar. Para Rousseau, en efecto, la piedad supone no un deseo primitivo de vinculación con el otro, sino una especie de juicio analógico al menos implícito (33) que fundamenta la identificación. Indudablemente, este sentimiento puede desencadenarse espontáneamente (34); pero en el nivel humano se fundamenta en esa identificación que no hace posible una comunidad de sufrimiento (35), sino después del acceso al mundo social. En la piedad es donde coloca —Rousseau— la raíz de la amistad, que (36), sin embargo, no llega a ser efectiva hasta que se convierte en “el más santo de todos los contratos” (37). Esta piedad que nos hace “salir de nuestro ser para penetrar en el ser del que sufre” no es, en realidad, un sentimiento inter-individual. No coloca al otro como “otro”. Es solamente para nosotros, el signo de la miseria inherente a la condición humana. Permite que nos entristezcamos por medio de los otros por nuestra condición. La piedad no hace salir al hombre natural de la soledad; únicamente le permite ver su propia desgracia a través de la de los otros.

La sociabilidad no es natural. No puede hablarse de instinto social. No se pasa por un proceso natural de la afectividad intra-individual a la relación inter-individual del estado de naturaleza al estado social.

* * *

En estas condiciones, ¿cómo saldrá el hombre de la soledad inicial? Aquí entran en acción “causas fortuitas” que hacen aparecer una de las primeras formas de relación humana: La competencia

(32) En este estudio empleamos la noción de sentimiento en el sentido corriente del término, sin plantearnos el problema de la noción rousseauiana del “sentimiento”, noción que desempeña un papel moral y religioso más que psicológico y que designa “el orden del corazón” o la conciencia, pero no la relación con los otros.

(33) *Emilio*, p. 261: “No sufrimos más que mientras juzgamos que sufre”. Este juicio analógico es el postulado en el que se fundan las teorías clásicas de la conciencia del otro (Cf. ver sobre este punto a MAX SCHELLER *Naturaleza y formas de la simpatía*, 3.ª parte, C. III).

(34) *D. I.*, p. 96: “Un animal no pasa, de ningún modo, sin inquietud junto a un animal muerto de su especie” y, sin embargo, “nunca sabrá un animal lo que es morir”.

(35) *Emilio*, p. 270: Estando todos sujetos a las miserias de la Vida”.

(36) *D. I.*, pág. 97: “La benevolencia y la amistad son —bien entendidas— el producto de una piedad constante fijada en un objeto particular”. Cf. *Emilio*, p. 263: “El rico no tiene un verdadero amigo más que en el que le compadece más de lo que le envidia”.

(37) *Emilio*, p. 278, nota.

amorosa. Pero si bien el amor es considerado por Rousseau como un resultado de la vida social, no acaba aquí su análisis sobre este punto. Busca captar la "esencia" de esa vida social por el análisis de las "condiciones" del amor y de la envidia. Teniendo conciencia de los límites de la psicología se adentra en una investigación que le hace detener la mirada en la raíz de la inter-subjetividad. Más aún, tomando primeramente su acción en la primera forma de sociabilidad, se remonta a un estado anterior al encuentro y afirma que el hombre se ha definido al principio como hombre mirando a los animales y mirándose a sí mismo (38). Finalmente, prolongando el análisis más allá de la sociedad naciente y de los primeros sentimientos, vuelve a encontrar la presencia de la mirada humana en las formas más complejas de la existencia social, en la raíz misma de la corrupción generalizada.

Rousseau establece primeramente que el amor es un sentimiento creado por la sociedad. En este punto, los textos del segundo *Discurso* y del *Emilio* son muy precisos (39); separan lo que en el amor pertenece a la naturaleza y lo que es invento de la civilización. Lo que ha aparecido históricamente es, al mismo tiempo que la ternura de estos sentimientos, su contrapartida (40). No se puede, en efecto, inducir de "las luchas de ciertos animales por la posesión de las hembras" (41) que "los celos de los amantes y la venganza de los esposos" (42) tengan un origen natural. En el estado de naturaleza, el de la humanidad en su infancia, el del niño correctamente educado, el del adolescente preservado de la perversión, estos sentimientos contradictorios no existen, lo mismo que tampoco existe la necesidad de relaciones sociales o la necesidad de propiedad inventadas por otros teóricos.

El amor se fundamenta en la elección y en la preferencia. Sin embargo, en estado de naturaleza el hombre se acopla a la primera

(38) Cf. *D. I.*, p. 110.

(39) *D. I.*, ps. 100-101: "Comencemos por distinguir lo moral de lo físico en el sentimiento del amor. Lo físico es ese deseo general que lleva a un sexo a unirse con el contrario. Lo moral es lo que determina el deseo y lo fija sobre un único objeto exclusivamente, o que, por lo menos, le da por ese objeto preferido un mayor grado de energía. Sin embargo, es fácil de ver, que lo moral del amor es un sentimiento ficticio nacido del uso de la sociedad y celebrado por las mujeres con mucha habilidad y cuidado, para establecer su imperio y hacer que domine el sexo que debiera obedecer". Compárese con el texto del *Emilio*, p. 249: "La inclinación del instinto es indeterminada. Un sexo es atraído por el otro:

ese es el movimiento de la naturaleza. La elección, las preferencias, el apego personal son obra de las luces, de los prejuicios, de la costumbre. No se ama sino después de haber juzgado. No se prefiere sino después de haber comparado". Además, Rousseau precisa que para el que no tuviese idea alguna sobre el mérito y la belleza, toda mujer sería igualmente buena y la que llegase primero sería siempre la más amable".

(40) *D. I.*, p. 115, "Los celos se despiertan con el amor". *Emilio*, p. 250, "Con el amor y la amistad nacen las disensiones, la enemistad, el odio".

(41) *D. I.*, p. 102.

(42) *Idem*, p. 102.

mujer que encuentra. Es, pues, con la sociedad naciente cuando aparece la valorización que implica la elección, valorización que presupone las ideas del mérito y la belleza. Aquí se sitúa una etapa capital cuya aparición está determinada por "las causas fortuitas" que crean los vínculos de vecindad: El hombre ya no solamente "ve" el objeto de deseo, como ocurría en el estado de naturaleza, sino que lo "mira". Al mismo tiempo, se sienta mirado y comparado con sus rivales. Además, ha sido necesario que se mirase a sí mismo, primeramente, para alzarse, por orgullo por encima de los otros animales (43); después ha mirado a los otros hombres, se ha descubierto semejante a ellos y de este modo se ha efectuado el paso de la animalidad a la humanidad (44).

Si se piensa que el primer *Discurso* planteaba el problema de un mundo social artificial donde cada cual se esfuerza por "parecer" (45), por orgullo, se cae en la cuenta de que este primer texto implicaba los análisis que le siguieron (46). Estos análisis muestran que el hombre encuentra al hombre cuando se preocupa de mirarle, de compararse a él. Y el cuadro general del desarrollo histórico concluye así: "Qué gran espectáculo son para un caribe los trabajos penosos y envidiados de un ministro europeo. Pero para comprender el objetivo de tantos desvelos sería necesario que las palabras de poder y reputación tuviesen un sentido en su espíritu, que aprendiese que hay una especie de hombres que aprecian como algo positivo "todas las miradas del resto del universo... (47). En todos los niveles de la vida social la mirada de los otros es determinante. Lo es desde el nacimiento de la sociedad, desde el momento en que "cada uno empezó a mirar a los otros y a querer ser mirado por sí mismo" (48). Es determinante en la ambición del rico y del escritor a partir del momento en que "para su provecho tuvo que mostrarse "otro" que el que era en realidad" (49).

Esta mirada, si bien es la creadora de la Humanidad, engendra al mismo tiempo realidad, luchas por el prestigio y el amor propio. Ha sido necesario que el hombre mire a la mujer con una

(43) *D. I.*, p. 110: "Es así, que la primera mirada que se dirigió a sí mismo produjo en él el primer movimiento de orgullo".

(44) Pero, en la sociedad actual el paso de la sexualidad al amor —para Rousseau— sigue siendo un problema: en la "Nueva Eloisa" la situación inicial se crea por la necesidad de hallar una síntesis imposible entre el deseo sexual y la esfera del sentimiento.

(45) El paso del "ser" al "parecer" es paso del ser solitario al ser mirado. La mirada me

hace esclavo de la opinión; destruye mi ser natural y me entrega al amor propio.

(46) El final del segundo *Discurso* pone en evidencia su vinculación con el primero: "Todo llega a ser "ficticio" y "teatral", el honor, la amistad, la virtud... No tenemos más que un exterior engañoso y frívolo: del honor sin virtud, de la razón sin sabiduría y del placer sin felicidad.

(47) *D. I.*, p. 144.

(48) *D. I.*, p. 115.

(49) *D. I.*, p. 121.

“idea de la belleza” y un deseo de escoger para que surgiese el amor. Pero entonces nacieron también los celos, productos del temor del hombre a no ser mirado y preferido.

Durante la adolescencia, en el mundo social, es cuando el ser humano lanza “las primeras miradas a sus semejantes. De ahí surgen las primeras comparaciones con ellos, la emulación, las rivalidades y los celos” (50). Si el educador no previene este momento, todo su esfuerzo anterior será inútil. Su discípulo va a entrar en el mundo de las pasiones, de la corrupción generalizada. La mirada es, finalmente, el signo de esa insuficiencia que hace al hombre sociable: “Un ser verdaderamente feliz es un ser solitario” (51), pues un ser solitario no mira a nadie y no se mira a sí mismo.

Lo que otros atribuyen al lenguaje, a la piedad, o a otras formas de comunicación, Rousseau lo atribuye a esa mirada que une en un mismo concepto la percepción y la afectividad, que constituye —según él— la esencia de la relación con los otros. Pero esta “esencia” no es simplemente descriptiva. Debe ser explicativa, pues el paso histórico del primer estado al tercero —al de la corrupción generalizada— se traduce para el filósofo en el paso del ser al parecer. Así, pues, este segundo estado, que es para el historiador el de la sociedad naciente, resulta ser —para el filósofo— el de la “mirada” por la cual nacen a un mismo tiempo la Humanidad y el mal.

* * *

El paso del ser solitario al ser mirado constituye, pues, para Rousseau, la *perversión* original que sustituye al estado de naturaleza por un estado contra-naturaleza. Esa perversión es, fundamentalmente, alienación: la esencia original se pierde en la esclavitud de la opinión, en el deseo de parecer, de ser reconocido. Encuentra, de este modo, su origen en la mirada que fundamenta la presencia de los otros. El acceso del hombre a la Humanidad es, al mismo tiempo, el momento original de su caída, aquél en el que los primeros sentimientos de la naturaleza, que son “*buenos y rectos*”, se dejan “*torcer*” para tomar rutas oblicuas en las que el hombre olvida su primer destino” (52).

Hechas estas observaciones, el lector de las obras autobiográficas (53) percibe la importancia del tema cuya función en el sistema filosófico de Rousseau acabamos de analizar: El movimiento del

(50) *Emilio*, p. 250.

(51) *Emilio*, p. 259.

(52) *Rousseau juge de Jean-Jacques*, primer *Diálogo*.

(53) En el análisis de estas obras, no abor-

damos el estudio de la vida de Rousseau como elemento explicativo eventual para la exégesis de los temas. Solamente la reflexión de Rousseau sobre su vida es interesante para el análisis estructural del sistema y su movimiento esencial.

paso está descrito en cada uno de los textos en que Rousseau se analiza (54), en que cuenta la historia de su vida y muestra los difíciles caminos a través de los cuales vuelve a encontrar, finalmente, la sabiduría y la paz. En los *Diálogos*, en los *Sueños*, la relación entre esos dos estados, que las obras filosóficas llaman estado de naturaleza y estado civil, se convierte en relación del amor a sí mismo al amor propio (55); el terreno del análisis ya no es, esta vez, la juventud del mundo y la adolescencia. Es la experiencia de Juan Jacobo, modelo de hombre natural, pero ejemplo privilegiado, a un tiempo, de la caída siempre posible. Meditando sobre el amor propio, Rousseau medita sobre su propia historia y sus tentaciones.

Este paso del análisis filosófico al análisis autobiográfico de un mismo problema es patente en la segunda carta a M. de Malesherbes. Tras la narración del nacimiento del sistema en la iluminación de Vincennes, Rousseau añade: "Así, es quizás un repliegue oculto del amor propio lo que me ha hecho escoger y merecer mi divisa y me ha ligado tan profundamente a la verdad o a todo lo que he tomado por ella". Esta es la idea que va a dominar las obras autobiográficas: esa desdicha de la cultura que analizaba el primer *Discurso* implicaba quizás, secretamente, la desgracia de J. J. Rousseau convertido en autor "casi a pesar suyo". La continuación de esa carta indica: "Después de haber descubierto o creído descubrir, en las falsas opiniones de los hombres, el origen de sus miserias y de su maldad, sentí que solamente esas mismas opiniones me hubiesen podido hacer desgraciado (56) y que mis males y mis vicios se debían mucho más a mi situación que a mí mismo".

Así queda centrado el tema objeto de meditaciones que se proseguirán hasta el Octavo Paseo: meditación del escritor sobre sí mismo, sobre sus desgracias ligadas quizás a esta culpa inicial: Juan Jacobo ha cedido al deseo de ser mirado.

Ese momento de la desviación de la entrada en el oficio de autor, será el corte que separe las dos partes de las Confesiones. Antes, era la vida inocente (57) de las "Charmettes"; después, es el esfuerzo

(54) La autobiografía no es introspectiva, sino reflexiva, como lo indican las primeras declaraciones de las *Confesiones*. Y aunque, indudablemente, Rousseau afirma que Juan Jacobo es radicalmente *distinto* de los demás, todo su esfuerzo se dirige a comprender con la ayuda de los esquemas de su filosofía, en lo que consiste esa diferencia, ese paso de sí mismo al otro.

(55) La nota (0) del segundo *Discurso* indicaba la correspondencia de las dos formula-

ciones: "Es necesario no confundir el amor propio y el amor a sí mismo".

(56) La conclusión del primer *Discurso* es ya explícitamente la misma que la del conjunto de la obra: "¿Para qué sirve buscar la felicidad en la opinión de los demás, si podemos encontrarla en nosotros mismos?" Y, finalmente, en la carta de Rousseau a su padre, dice: "Prefiero una oscura libertad a una brillante esclavitud".

(57) *Confesiones*. Libro VI.

para “llegar a la celebridad” (58) para “destacar en lo que sea” (59), lo que será el origen de todas las desgracias. La idea se precisa cuando Rousseau toma la decisión de escribir su primer *Discurso*: “Lo hice y desde ese mismo instante estuve perdido. Todo el resto de mi vida y de mis desgracias fué el efecto inevitable de ese instante de ofuscamiento” (60). E, indudablemente, Rousseau parece oscilar entre dos modos distintos de juzgarse. Unas veces se justifica y explica —en el Prefacio de “Narciso”, por ejemplo— que no participa en la corrupción universal de los hombres de letras ni en su amor propio descomedido. Otras veces se da cuenta de que es desgraciado porque ha cedido, porque todavía está cediendo a la seducción que hace nacer el amor propio. El hombre de la naturaleza se ha convertido en el hombre de la opinión: ¿Está seguro Rousseau de que Juan Jacobo ha escapado al destino de la Humanidad entera?

Esta oscilación es la que revelan las primeras páginas de los “Diálogos”. La caída está descrita en ellas en forma de mito: sólo un mundo imaginario sería capaz de resistir y, Juan Jacobo pertenece a este mundo. La auto-defensa hace más rígida la oposición entre los otros, devorados por el amor propio, y Juan Jacobo, perseguido porque es escritor. Pero la descripción no basta. Es necesario explicar el paso, y al análisis del mismo se consagran, en el segundo *Discurso*, las páginas que describen la génesis de la sensibilidad.

Recuérdese que en el *Emilio*, Rousseau se desprende de la psicología de su tiempo para elaborar una nueva teoría de la afectividad. Esta dirección es recogida aquí de nuevo con la crítica del “filósofo-cirujano” y la exposición de la teoría rousseauiana de la sensibilidad. La sensibilidad activa y moral “cuyo conocimiento no nos lo dá el estudio de los pases de nervios” puede definirse de un modo positivo, si se hacen constar los sentimientos surgidos del amor a sí mismo. Pero cuando este amor absoluto degenera en amor comparativo, el alma olvida su destino y se entrega a la sensibilidad negativa, que es, fundamentalmente, amor propio. Y, finalmente, Rousseau añade: “Si me preguntáis de dónde nace esa disposición a compararse, que cambia una pasión natural y buena en otra pasión ficticia y mala, os contestaré que proviene de las relaciones sociales, del progreso de las ideas y de la cultura del espíritu” (61). Así es la génesis de la perversión: se desarrolla en el terreno de la vida so-

(58) *Confesiones*. Libro VII.

(59) *Confesiones*. Libro VII.

(60) *Confesiones*. Libro VIII.

(61) *Segundo Diálogo*.

cial donde el alma, que es por esencia amor de sí mismos (62), olvida su rectitud inicial y se sumerge en su desgracia (63).

Pero este alma olvidadiza puede volver a encontrar su primer destino. Y éste es el último esfuerzo de Juan Jacobo para salvarse en este mundo. Es el último itinerario descrito por los "Sueños" y particularmente por "El Octavo Paseo". Rousseau medita sobre ese amor propio que sigue poseyéndole, entregándole al sufrimiento y dejándole a merced de una mirada hostil. Los desfallecimientos son, sin embargo, cortos y poco frecuentes. El esfuerzo para arrancar de raíz el mal trae por fin el apaciguamiento: "No tuve jamás demasiada inclinación al amor propio. Pero esta pasión ficticia se exaltó en mí en el mundo y sobre todo cuando me convertí en autor. Quizás tenía menos que otro cualquiera; pero, a pesar de ello, la tenía en cantidad prodigiosa. Las terribles lecciones que recibí la redujeron pronto a sus primeros límites. Comenzó por indignarse contra la injusticia, pero ha acabado por despreciarla. Replegándose sobre su alma, cortando las relaciones exteriores que le hacen exigente y renunciando a las comparaciones, a las preferencias, se ha contentado con que fuese bueno para mí mismo. Entonces, volviendo a ser amor de mí mismo, ha vuelto a entrar en el orden de la naturaleza y me ha rescatado del yugo de la opinión (64).

* * *

La confrontación —respecto al tema del amor propio— de las obras filosóficas con las escritos autobiográficos permite concluir la unidad de la obra. Rousseau encuentra una misma ambigüedad en la raíz de toda historia. El primitivo en estado de naturaleza, el niño, Juan Jacobo mismo, estaban en un principio preservados. Pero la desgracia presente en el comienzo de su desarrollo fué quizás para la sociedad naciente, para el adolescente y para Juan Jacobo el precio de la entrada en la experiencia humana, del acceso a un primer saber. En esa prueba que fué su vida, J. J. Rousseau vuelve a encontrar esa esencia olvidada del hombre (65) y de su caída que la reflexión so-

(62) Rousseau en su crítica del "filósofo cirujano", parece volver a Descartes ("*O chair...*"). Pero, para Descartes la esencia del alma es el pensamiento mientras que para Rousseau es el amor a sí mismo.

(63) Desgracia de la cultura y desgracia del escritor. El acto de escribir no está ya justificado por el combate para la difusión de las "luces". El deseo de saber nace del orgullo y el escritor se hace culpable. El prefacio de "Narciso" muestra cuán difícil ha llegado a

ser la justificación del escritor. Ya no coincide con sí mismo. El nacimiento de una conciencia crítica de esta ruptura —que separa radicalmente a Rousseau de los Enciclopedistas— anuncia y prepara una nueva concepción de la Literatura.

(64) *Les Réveries, huitième promenade.*

(65) Cf. Rousseau juez de Juan Jacobo, historia del escrito precedente: "¿Está la esencia de mi ser en sus miradas?"

bre el mundo la había anteriormente permitido percibir. La esencia “redescubierta” de la caída inicial es al mismo tiempo la explicación del drama personal. Una misma estructura organiza toda la experiencia.

La totalidad de la obra parece, así, estar consagrada a la meditación de un mismo tema (66) o, si se prefiere, de un mito que es aquél con el cual Rousseau indica la orientación del primer *Discurso* (67): “El sátiro, cuenta una antigua fábula, quiso abrazar y besar el fuego la primera vez que lo vió; pero Prometeo le dijo: Sátiro, llorarás la barba de tu mentón, pues quemará cuando se le toca”.

(Traducción de RAMON VILLANUEVA).

(66) No podemos sino indicar —por la índole del artículo— la orientación general de la tesis que será desarrollada en un trabajo en preparación.

(67) *Discurso sobre las ciencias y las artes*,

segunda parte, primera nota. La tentación del Sátiro en estado de naturaleza era el objeto del frontispicio que encabezaba la primera edición de ese *Discurso*.