

29

19



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**

**ROUSSEAU Y LAS IDEOLOGÍAS DE SU TIEMPO**

**TESIS DE SOCIOLOGÍA  
PRESENTADA POR  
JORGE EDUARDO GARCÍA ROBLES VIZCAINO**

**MEXICO.D. F.**

**1983**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

Pág.

### INTRODUCCION

<i>El Problema</i> .....	1
<i>Postulados generales</i> .....	1
<i>Hipótesis</i> .....	3
<i>Justificación e intencionalidad de la tesis</i> .....	4
<i>Notas a la introducción</i> .....	5

### CAPITULO I

<b>EL ESPACIO HISTÓRICO</b> .....	6
<i>La Economía</i> .....	7
<i>La Política</i> .....	9
<i>Ideología y formas de vida aristocráticas</i> .....	10
<i>Ideología y formas de vida burguesas</i> .....	18
<i>La Literatura</i> .....	20
<i>Notas al Capítulo I</i> .....	24

### CAPITULO II

<b>LA EXPRESION TEORICA DE LA IDEOLOGIA BURGUESA: LA ILUSTRACION</b> .....	25
<i>El espíritu de la Ilustración</i> .....	26
<i>El método de la Ilustración</i> .....	28
<i>El método en las Ciencias Sociales</i> .....	32
<i>Las ideas políticas</i> .....	36
<i>La Ilustración y la Religión</i> .....	38
<i>La Ilustración y la burguesía</i> .....	41
<i>Notas al Capítulo II</i> .....	45

### CAPITULO III

<b>ROUSSEAU Y LA IDEOLOGIA</b> .....	47
<i>El carácter de la obra de Rousseau</i> .....	47
<i>La Moral</i> .....	50
<i>El Método</i> .....	56
<i>La crítica de la cultura</i> .....	60
<i>La crítica a la sociedad</i> .....	65
<i>La crítica-propuesta a la educación</i> .....	73

<i>La crítica-propuesta política</i> .....	77
<i>Rousseau y el espacio histórico</i> .....	84
<i>Notas al Capítulo III</i> .....	86

## CONCLUSION

<i>La inflexión rousseauiana</i> .....	89
<i>Rousseau y la Ilustración</i> .....	90
<i>Rousseau, Pensador de Transición</i> .....	91
<i>Notas a la Conclusión</i> .....	93

<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	94
---------------------------	----

## INTRODUCCION

### *El problema.*

El siguiente trabajo es una investigación sobre el vínculo entre la obra de Juan Jacobo Rousseau y las ideologías de su tiempo. Se trata de explicar el carácter de esta relación intentando descubrir lo que las une y lo que las separa. Rousseau vivió la mayor parte de su vida en Francia donde escribió sus obras. En la Francia del siglo XVIII existían dos ideologías importantes: la aristocrática y la burguesa. Rousseau estructuró su pensamiento en espacio histórico donde ambas ideologías coexistían de alguna manera. De aquí, que el problema concreto de la tesis sea éste: la relación entre Rousseau y las ideologías aristocrática y burguesa en Francia, durante el siglo XVIII hasta antes de la revolución del 89.

### *Postulados generales.*

Rousseau no escribió su obra al margen de una situación histórica determinada. Su época está signada por una serie de fenómenos que de algún modo fijan fronteras a los alcances de su visión e imaginación. Estos fenómenos son la economía, la política, la ciencia, el arte, las costumbres, etc., fenómenos todos que conforman el espacio histórico en el que hay que insertar su pensamiento para estar en la posibilidad de comprenderlo. Claro está, un pensador no es un simple receptor de su tiempo: de igual manera es un creador que produce sus obras, y, que en ocasiones, se adelanta a su época.

La relación Rousseau-ideologías de su tiempo hay que estudiarlas, entonces, bajo ésta doble perspectiva, a saber, constatando los condicionamientos históricos sobre el pensador y su obra, por un lado, y por otro, examinando los intentos del mismo por romper con el presente e inquirir el

futuro con ideas que difícilmente pueden decirse que sean simples determinaciones de un momento histórico preciso.(1)

Un espacio histórico determinado no produce seres idénticos, mucho menos pensadores trazados con la misma hechura. En el siglo XVIII en Francia, Rousseau encarna al pensador cuyo sello distintivo es precisamente ese: la distinción. Su manera de ser y pensar, su excepcionalidad, es un ejemplo de la dificultad que hay para explicarse las determinaciones históricas sobre los individuos y particularmente sobre los pensadores. Pero —hay que aceptarlo— ningún hombre es tan peculiar como para negar la influencia que los diversos factores de la historia ejercen sobre él y sus ideas. Estudio, pues, a Rousseau en esta doble coordenada metodológica. (2)

Para cumplir con éstos primados metodológicos, he ordenado el trabajo de la siguiente manera: en primer lugar —en el capítulo primero— realizo el análisis del espacio histórico, incluyendo el de las ideologías en cuestión. Debido a la importancia de la Ilustración en el proceso de elaboración teórica de la ideología burguesa, he dedicado un capítulo aparte —el segundo—, a éste tema, además, proque servirá como parámetro para que el pensamiento rousseauniano aclare su esencia y así el estudio logre completarse adecuadamente. El capítulo tercero está consagrado al examen del pensamiento social y político de Rousseau en relación con las ideologías de su tiempo. El examen se realiza temáticamente, es decir, abordando por temas su pensamiento y vinculando éste con las vertientes ideológicas de la época. Esta manera de ordenar el trabajo, permite cubrir los objetivos, es decir, permite comprender a Rousseau en su relación con las ideologías de tal forma que se pueda detectar y aprehender el carácter intrínseco que la define.

Antes de pasar a exponer las hipótesis, hablaré brevemente del concepto ideología. Tomo éste concepto en un sentido amplio, es decir, no concebida como el conjunto de ideas *falsas* que posee una clase social en el poder para ocultar sus reales y turbias intenciones de explotación, sino como el conjunto de ideas *verdaderas o no* que tiene un grupo o clase social para dar cohesión y justificación a sus intereses. Así, concibo la existencia de una ideología aristocrática y de una ideología

burguesa sin que el concepto *ideología* diferencie una de otra por otro motivo que no sea el de sus diferentes formas de pensar en sí mismas. Para el objetivo que me propongo, resulta mejor utilizar este concepto de esta manera debido a que creo que tomarla en sentido estricto es reducir al absurdo el contenido totalizante que una ideología cualquiera que sea, posee respecto a "lo verdadero".(3)

### *Hipótesis*

La hipótesis central del trabajo sostiene que el pensamiento de Rousseau es *ambivalente* respecto a su posición con las ideologías de su tiempo. Por una parte es el crítico no sólo de la ideología aristocrática y burguesa, sino de *todas* las ideologías, de *la* cultura, de *la* sociedad misma; por otra, es el acreedor de un considerable racimo de ideas y propuestas acendradamente burguesas, expresadas, sobre todo, en el campo de lo político y en algunos aspectos de la moral y la educación. A este desdoblamiento le llamo *inflexión*, que se puede definir como la contradicción entre algunas de las críticas y propuestas rousseauianas que cuestionan la razón *de ser*, la existencia misma de *la* cultura y *la* sociedad civilizada reivindicando para ello criterios *naturalistas*, y algunas críticas y propuestas de claro corte ideológico-burgués. En esta doble dimensión se mueve toda la obra de Rousseau. (4)

Por tanto, hay "dos Rousseaus" cada uno de los cuales se define de manera diferente frente a la ideología de su tiempo y frente a la historia. El *naturalista* es irreductible a cualquier ideología (5), su horizonte histórico está en el futuro: es el precursor de la crítica de la ideología burguesa racionalista-renacentista(6). El *burgués* es el constructor de una serie de principios que se engarzan perfectamente con los intereses burgueses de la época, su horizonte histórico está en el presente inmediato.

Las razones por las cuales Rousseau no pudo sino caer en esta contradicción que parte en dos su pensamiento, hay que buscarlas en las condiciones históricas en que vivió: el ascenso de la bu-

guesía en todos los niveles de la vida; la crisis de la aristocracia; el estado embrionario de la clase obrera que le impidió vislumbrar la posibilidad de un tipo de sociedad no basada en fundamentos burgueses.

Podemos decir que el Rousseau *burgués* está más condicionado históricamente que el *naturalista*. El primero está mayormente influenciado por los factores históricos de su tiempo; el segundo representa un intento de romper con toda la tradición cultural, principalmente la iniciada en el Renacimiento, pero sus postulados están bastante alejados de cualquier posibilidad de plasmarse en hechos históricos. Precisamente por éste "utopismo" en su pensamiento *naturalista* es por lo cual surge el otro Rousseau —el *burgués*— a efectuar lo que aquél —el *naturalista*— se ve impedido: proponer ideas capaces de llevarse a cabo realmente, proponer ideas realistas.

#### *Justificación e intencionalidad de la tesis.*

Vivimos en un tiempo de crisis en el que se requiere un replanteamiento profundo de los principios en que se apoya nuestra cultura. El descreimiento, la insatisfacción, la represión a todos los niveles, el deterioro ecológico, la creciente tecnocratización de la vida, la amenaza nuclear, son algunas de las manifestaciones de esta crisis que a su vez, son el resultado de la cultura que rige las sociedades modernas. Ya en su tiempo, Rousseau creyó necesario cuestionar estos principios, llegando a la conclusión de que ideas como 'progreso', 'desarrollo científico', 'racionalismo' y otros, no sólo eran favorables al hombre, sino que eran lo suficientemente dañinos como para desnaturalizarlo por completo. Si la Patria del hombre es la Naturaleza, la sociedad moderna occidental con sus valores utilitarios, antiespirituales, científicos, etc., lo ha exiliado del reino como ninguna otra cultura. Las ideas de Rousseau —pese a sus contradicciones— son una asombrosa anticipación crítica a la deleznable situación que vivimos hoy. La parte viva de su pensamiento —aquella crítica radical a la cultura humana— debe ser retomada, profundizada y actualizada para desentrañar las razones de la caída y estar en condiciones de asumir un papel que intente revertir su tendencia hacia la destrucción y el caos. Sirva este trabajo como una aproximación a este intento.

## NOTAS A LA INTRODUCCION

(1). Al respecto, ver las cartas de F. Engels, a Schmidt, a Starkenburg, a Mehering, a Bloch, en A. Cassigoli y C. Villagrán, "La ideología en sus textos", pág. 115 ss. (ver bibliografía al final para conocer las editoriales).

(2). Las ideologías forman también parte del espacio histórico (Marx las sitúa en la superestructura de la sociedad; ver su "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política", en A. Cassigoli y C. Villagrán, op. cit. pág. 87), por lo cual si el estudio que aquí se realiza es "Rousseau y las ideologías de su tiempo", éstas juegan un doble papel: por un lado, las de ser parte del tema a tratar, y por otro, las de constituir parte del espacio histórico en el que se desarrolló el pensamiento rousseauiano.

(3). El concepto de ideología ha sido tan diversamente interpretado que es imposible ponerse de acuerdo en uno solo. Por ello doy la definición del que utilizo a lo largo del trabajo. Ver el prólogo a la obra de Francois Chatelet y otros "Historia de las ideologías", quien advierte la confusión reinante en este sentido y, al igual que aquí, propone su propio concepto de ideología que es similar al mío.

(4). No conozco ningún autor que emplee el término *inflexión* tal y como lo trato en éste estudio. Evidentemente que Rousseau no es el único pensador en el que se inflexiona el pensamiento. Sería difícil encontrar un pensador social puro, desprovisto de influjos ideológicos. Pero la manera en que las ideas de Rousseau sufren un desdoblamiento —una inflexión— son tan particulares que resultaría imposible aplicar el término exacto a otro pensador. La particularidad de Rousseau, como veremos adelante, estriba en partir de la crítica a la existencia misma de la cultura humana, y en terminar proponiendo ideas y planteamientos culturales e ideológicos. En la mayoría de los pensadores sociales en los cuales podemos notar desdoblamientos, no ocurre lo mismo. Las contradicciones ideológicas de Marx, Lenin, Voltaire o Diderot, por ejemplo, se dan *dentro* de las ideologías de sus épocas. En Rousseau se dan *entre* las ideologías de su tiempo y la crítica a *todas* las formas ideológicas y culturales. Ver al respecto E. Sabato "Máquinas y engranajes".

(5). Se podría aducir que —dada la manera de utilizar el concepto de ideología en este trabajo— las ideas naturalistas de Rousseau, si bien no son reductibles a las ideologías de su tiempo, como a ninguna otra, ella misma sería una nueva ideología más. En términos estrictos, esto es cierto. Pero —y lo mismo sucede con pensadores como Nietzsche, Leo Tse, Cioran y otros— sería una ideología que no sólo niega el valor de las ideologías, sino también el suyo propio, sería una ideología anti-ideológica, la última de las ideologías, la que propone dejar de utilizar ideologías. Si Rousseau no hubiera roto con esta trayectoria naturalista, es decir, si no hubiera pensado en términos ideológicos burgueses, su obra no hubiera sufrido un desdoblamiento, una inflexión.

(6). En relación a la tradición renacentista-racionalista, la Ilustración representa uno de sus más firmes y desarrollados eslabones. Ver el Capítulo II, donde hablo sobre ello. Sobre la crítica, posterior a Rousseau, de esta tradición, ver Nicolás Berdiaeff "The meaning of creative act" y "Una nueva edad media". También E. Sabato, op. cit.

## CAPITULO I

### EL ESPACIO HISTORICO

Durante el siglo XVIII Francia vivió un doble fenómeno histórico. Por un lado la decadencia de la aristocracia, por otro el avance y consolidación de la burguesía. La historia de este siglo es la historia de la pugna entre ambas clases, la manera en que se fue imponiendo una sobre otra. Si bien en 1789, la burguesía se adueñó del poder político, existió todo un largo proceso previo de preparación sin el cual hubiera sido imposible la Revolución francesa. Este proceso preparatorio, además, no sólo se ataviaba de ropaje político: sus alcances eran universales, es decir, conllevaba una concepción global del mundo que contraponía a la aristocrática. Lo que significa que el nuevo estandarte se expresaba tanto a niveles políticos programáticos, como a niveles ideológicos de hábitos, de moda, de lenguaje, de arte, etc.

Este proceso fue muy complejo y no hay que pensar en algo mecánico: burguesía vs. aristocracia, resultando ésta última vencida finalmente por la primera. El fenómeno es más intrincado. La nueva ideología burguesa forjada durante varios siglos atrás no estaba plenamente liberada de algunos vestigios tradicionales que supuestamente combatía. Al mismo tiempo, la aristocracia se apropiaba de algunos de los nuevos valores y manifestaciones artísticas, filosóficas, etc., que surgieron en su contra.

*"La rivalidad entre la aristocracia y la burguesía se hizo por una parte más aguda cada vez, pero por otra tomó las formas más sublimadas de una emulación espiritual y creó una complicada red de relaciones espirituales en la que la repulsión y la atracción, la imitación y el desprecio, la estima y el resentimiento se conjugaban de manera múltiple."*(1)

Veamos a grandes rasgos cuáles eran las características de éstas dos ideologías y formas de vida,

analizando antes, brevemente, las condiciones económicas y políticas de la época.

### *La Economía.*

La Francia del siglo XVIII era una nación cuya riqueza provenía fundamentalmente de la tierra. Las clases sociales que por entonces existían eran la nobleza y el clero, quienes poseían la mayoría de las tierras y las más productivas; los campesinos y obreros urbanos poseedores únicamente de su fuerza de trabajo; las clases medias (pequeños propietarios de tierra o comercios, artesanos); la burguesía, propietaria de industrias y manufacturas, de comercios a gran escala.

La nobleza, la clase más privilegiada de la sociedad contaba, hacia la mitad del siglo, en un país de diecinueve millones de habitantes, con un número no mayor de ochenta mil familias con un total de cuatrocientos mil miembros. La nobleza se dividía en dos: la nobleza de toga y la nobleza de espada. La primera constituía la parte de los magistrados, judiciales de las altas esferas de la política; la segunda eran los terratenientes, los nobles de alcurnia comprobada. Algunos magistrados gracias a honorarios legales se hacían más ricos que el más rico de los terratenientes. Esto hizo que las barreras entre ambos tipos de nobleza dejaran de existir hacia 1789 cuando la amalgamación era casi total.

El clero en sus jerarquías cimeras era prácticamente parte de la nobleza y gozaba de grandes privilegios.

"La mayor parte de la tierra pertenecía a los nobles, el clero, o el rey y era cultivada por arrendatarios, aparceros o jornaleros bajo la autoridad de un administrador. Los arrendatarios pagaban al propietario en dinero y servicios; los aparceros a cambio de la tierra, los útiles y las semillas, entregaban al terrateniente la mitad de la cosecha".(2)

La iglesia era dueña de entre el seis y el veinte por ciento de las tierras. Pero además recaudaba diezmos de cualquier poseedor de tierra y ganado con lo cual aumentaba sus ganancias.

Los campesinos propietarios tenían tierra en un porcentaje que en algunos lugares alcanzaba al 50%; pero acosados por los impuestos, los diezmos, los derechos feudales, etc., se veían obligados

a trabajar como braceros en otras fincas. Además las propiedades de estos modestos propietarios eran sumamente pequeñas: un promedio de 2 hectáreas por familias.

En las ciudades la actividad económica crecía con rapidez. Los gremios artesanales cedían paso a las manufacturas que comenzaban a desplazar las formas feudales de producción gremial. No obstante, la producción de mercancías, la industria de las ciudades, estaba lejos de haberse desarrollado ampliamente. Los inventos que vendrían a producir la revolución industrial no aparecerían en Francia sino hasta principios del siglo XIX. Las principales manufacturas que se fabricaban en las ciudades francesas más importantes eran las textiles y las de la construcción, ambas vinculadas al desarrollo urbano que sufrió Francia durante el siglo XVIII: París tenía un millón de habitantes, comenzaba a pavimentar las calles, a numerar las casas, a construir gran número de hoteles y cafés, lugares donde divertirse, a alumbrarse de noche, etc. Todo este avance y desenvolvimiento urbano estimuló la producción de algunas formas de manufacturas.(3)

A esto hay que agregar que el comercio marítimo se desarrollaba vertiginosamente y que por su actividad algunos puertos crecieron convirtiéndose en ciudades importantes donde se consumían mercancías tanto externas como internas. A la vez, los financieros prestamistas, propietarios de inmuebles y rentistas de la tierra, se enriquecían cada vez más con sus actividades de lucro.

La nobleza y su gobierno imponían a todas las clases una serie de impuestos tan ominosos y arbitrarios que muchos historiadores, poco después de la revolución de 1789, no dudaron en colocarlos como una de las principales causas de la subversión. Incluso la iglesia tuvo que luchar en contra de algunas medidas que Luis XV quería que cumpliera.(4)

En general el siglo XVIII fue hasta 1775 un siglo que presenció cierto desarrollo económico. No que hubiera resuelto la miseria, las carencias etc., pero sí que vivió el crecimiento de las ciudades, un aumento —comparado al del siglo pasado— en el nivel de vida de la mayoría de la población, incluyendo los campesinos, que se comprueba, por ejemplo, en el hecho de haber erradicado casi por completo las hambrunas que vivió Francia durante los siglos pasados, aumento en el comercio,

etc.(5)

### *La Política.*

En el nivel político Francia vivía en este siglo en un absolutismo despótico en donde no se permitía ningún canal legal a través del cual se pudieran expresar los sectores de la población.

"Francia era un despotismo sofocante. No se permitían reuniones públicas, no había sufragio popular salvo en secundarios asuntos locales, y ningún parlamento frenaba al rey."(6)

La estructura política monolítica y vertical estaba constituida por el rey quien se hallaba en la punta misma del poder político, el consejo de ministros, la corte formada por un número de nobles, clérigos y plebeyos todos regidos por un estrictísimo procedimiento protocolar. Después de éstas instancias estaban los Parlements, tribunales supremos compuestos por magistrados. En toda Francia había trece. Ninguno era elegido por el pueblo.

"Cada Parlement sostenía que hasta que lo hubiera examinado, aprobado y registrado, ningún edicto del rey o del gobierno se convertía en ley. El consejo de Edo (de ministros) nunca admitió esta pretensión, pero frecuentemente permitió a los Parlements el derecho de representación."(7)

En efecto, entre los Parlements y el rey hubieron algunos problemas y enfrentamientos. Luis XV los prohibió en una ocasión. Con la iglesia, la nobleza también tuvo problemas; estos hicieron crisis en 1762 con la expulsión de los jesuitas de Francia.

Los intentos de la corona por cambiar el sistema político, fueron tan limitados como ineficaces. Algunos intentos como los de Turgot y Lomene de Brienne, y las elecciones para los estados generales en todo el país llevadas a cabo en la víspera de la revolución, no dieron ningún resultado de renovación ni de vuelta a la normalidad. (8)

Como hemos visto la formación social francesa era una formación social combinada(9). Por un

lado la estructura semi-feudal del campo, la existencia de gremios artesanales en las ciudades; y por otro, el cada vez mayor ascenso del capitalismo en las ciudades producido por la aparición de manufacturas, del comercio y de las actividades bancarias y financieras. Hacia 1775, el país fue azotado por crisis agrícolas continuas y desempleo, carga de impuestos a todas las clases, incluyendo a la burguesía y excluyendo a la terrateniente. Estas medidas aunadas a otras como el pago excesivo de peajes, de aduanas, eran medidas que obstruían el crecimiento fluido del capitalismo, además de la asfixiante situación política que impedía a la burguesía tener canales legales donde exponer sus intereses y luchar por soluciones que le convinieran. Todos estos factores que enfrentaban a las clases sociales no podían sino provocar la rebelión. En el plano económico y político, la lucha entre la aristocracia y la burguesía pasaba por la pugna de ésta última por abrirse un espacio sin obstáculos que detuvieran su desarrollo, obstáculos puestos por la aristocracia durante todo el tiempo hasta 1789 donde la tensión estalló violentamente debido a la ausencia de tribunales e instituciones políticas que posibilitaran ventilar los problemas por cauces legales y pacíficos.

Es importante añadir que durante el siglo XVIII particularmente bajo los reinados de Luis XV y Luis XVI, los obreros no fueron una clase social que se hubiera manifestado políticamente de manera significativa debido a la embrionaria formación capitalista en la industria de las ciudades que, como hemos dicho, apenas comenzaba a desplazar los gremios.(10)

#### *Ideología y formas de vida aristocráticas.*

El siglo XVIII, es el siglo de la decadencia de la aristocracia. Ya no es Francia la primera potencia mundial tal y como fue bajo Luis XIV. Debilitada por la pérdida de algunas colonias americanas, por la guerra de los siete años de la cual salió desfavorecida, por una situación interna que, como dijimos, ponía cada vez más en cuestión su hegemonía en el poder, la aristocracia tenía contados sus días. Esta situación no era de ninguna manera ignorada por ella. Lo sabía. Veía cómo se hundía

ante su incapacidad de resolver los problemas del país y ante el empuje del llamado tercer estado (la unión de los sectores antimonárquicos), y de la nueva ideología burguesa. Un ministro del rey Luis XV, el marqués D'Argenson decía en 1753:

"El mal resultante de nuestro gobierno monárquico absoluto está persuadiendo a toda Francia y a toda Europa de que es el peor de los gobiernos. . . Esta opinión avanza, crece, se hace cada vez más fuerte y puede llevar a una revolución nacional. Todo está preparando el camino para la guerra civil . . . las mentes de los hombres se están inclinando al descontento y la desobediencia y todo parece moverse hacia una gran revolución, tanto en religión como en gobierno."(11)

Durante este momento agónico se dieron una serie de fenómenos que expresaban nítidamente esta decadencia. En primer lugar, la falta de credibilidad en los valores sustentados por la clase en el poder. En determinado momento la aristocracia podía y sabía someter impunemente a su égida a las clases que oprimía. Estas aceptaban como suyo el cúmulo de valores de aquélla dándose de alguna manera, una identificación entre quienes ejercían el poder y quienes no. Lentamente esta identificación fue desapareciendo hasta que se rompió por completo. El poder se segregó de sus súbditos. El lenguaje utilizado dejó de ser sentido como propio por toda la sociedad para serlo únicamente para el poder. Lo que antes cohesionaba a la sociedad en su conjunto, ahora la enfrenta y divide. En segundo lugar, en esta época de desengaño se dio un cambio de actitud dentro del seno mismo de la clase poderosa. Llegó un momento en el cual el poder estuvo tan mermado frente a sus súbditos, en que la inminencia de la muerte fue tan obvia, que frente al crepúsculo se optó por lo más tangible e inmediato de saciar: el cuerpo. Muerte y voluptuosidad carnal eran aquí dos lados de una misma moneda. La falta de cordura estaba en razón directa de la proximidad de la muerte. El cuerpo fue reconocido como la sustancia más importante del individuo, la que había que atender antes que otra cosa buscando el placer como objetivo supremo. El cuerpo fue en estos momentos de crisis y desafección espirituales, el único reducto vital. Pero la aristocracia si bien no ocultaba demasiado

este cambio en su comportamiento, tampoco lo reivindicaba abierta y francamente llevándolo hasta sus últimas consecuencias. Por ejemplo, la homosexualidad estaba penada con la muerte durante el reinado de Luis XV, al igual que el incesto y la depravación, hechos bastante normales en las conductas de la mayoría de los nobles de ese tiempo.

La aristocracia no estaba dispuesta a ceder sus privilegios. Aferrada al privilegio de dominar y gozar de la mayoría de las riquezas de la nación no hacía más que tratar de preservarlo; y frente a la ineludible realidad de un país inconforme y harto de sus gobernantes, mientras bajo sus pies la tierra se cuarteaba y los pequeños temblores anunciaban grandes cataclismos, lejos de aterrorizarse, de ceder terreno, se creó toda una forma de vida que respondiera a sus caprichos de derrochar más que nunca la fortuna y el placer. Como hemos señalado, esta actitud respondía a la conciencia de su muerte histórica, de sus privilegios como clase dominante, adoptando ante ello una actitud profundamente mundana. Toda una forma de vida giraba en torno a esta premisa. Las costumbres, las relaciones amorosas y amistosas, el arte, la literatura, el ocio, la moda, la arquitectura, las actitudes sexuales, etc., inquieran satisfacer esa obsesión por el exceso y la voluptuosidad.

La aristocracia del siglo XVIII quería el placer y la belleza sensual en todas sus esferas. Así, hay un paralelismo entre un mueble lleno de arrequives y cabriolas y una pintura de Fragonard; entre el vestido de una dama que recibía en su salón y la vajilla con que servía la mesa. Se rechaza la línea, se acepta la espumosa de las formas curvas. Nada más lejos del naturalismo. Este proceso conllevaba igualmente la relajación en las costumbres familiares. El adulterio ya no es ese monstruo que asusta a todo el mundo, sino algo relativamente normal. La sexualidad se expresa velada o abiertamente en todo momento. Y para hacer más acogedora la escena se dan dos fenómenos de suma importancia: el *ascenso de la mujer* como elemento fundamental de todo este proceso y el surgimiento de la *galantería*.

Uno de los espacios claves donde la aristocracia se reunía para hacer lo que le gustaba eran los salones. En ellos se daban cita hombres y mujeres deseosos de divertirse, de charlar, de buscar

placer físico, de observar una comedia representada la mayoría de las veces por los mismos nobles, de mostrar el atuendo ultrameticuloso de las mujeres, sus tocados, sus joyas; de demostrar el arte de la galantería, cosa no tan sencilla como pudiera parecer y que requería de instrucción esmerada; de jugar y reír despreocupándose de todo tipo de deberes. La aristocracia anteponía el juego al deber. La diversión al trabajo. En los salones, si bien se hablaba de filosofía, de política, de arte —pues a ellos acudían los artistas, escritores y filósofos más famosos—, jamás se abordaban solemnemente o académicamente. Empeñarse en gozar y olvidarse de lo demás no importando el despilfarro económico ni ninguna otra cosa, abandonarse al mundo y sus placeres, aparte de esto nada importaba tanto. Un comerciante de la época decía:

“Nosotros no pensamos mas que en prosperar, ellos no piensan mas que en divertirse. En vez de renegar hojeando el Anuario, un oficial inventa un disfraz para un baile de máscaras; en vez de contar las condenas que ha obtenido de sus acusados, un magistrado ofrece una buena cena.”(12)

Esta pasión por la vida social trajo como corolario la desintegración de la familia aristocrática. Los cónyuges no conviven entre sí más que mínimamente. La relación padres-hijos casi inexistente.

“En un salón, la mujer de que un hombre se ocupa menos es la suya propia, la cual le paga en idéntica moneda; por esto, en una época en la que no se vive más que en el mundo y para el mundo, no hay lugar para la intimidad conyugal.”(13)

La aristocracia no desea actuar en total desnudez, sería mermar el encanto del jugueteo. Cuida las apariencias. Los esposos raramente se divorcian, viven juntos, en el mismo techo, están unidos legalmente, pero se conceden todo tipo de libertades siempre y cuando no rayen en lo escandaloso. El matrimonio es demasiado estrecho para satisfacer toda la avidez de goce. Hay que conservarlo formalmente pero destruirlo en los hechos. La fórmula de este apego a lo aparente es la galantería.

“En el siglo XVIII la galantería es el evangelio, el punto de coincidencia de

la aristocracia francesa: no ser galante significa estar al margen de la sociedad."(14)

La galantería es la vía a través de la cual se entablan las relaciones sociales entre la aristocracia. El acceso sensual y alambicado hacia el goce de la carne y los sentidos. Un ritual previo a la ceremonia, pero tan denso y artificioso que es en sí mismo un ritual. Todas las expresiones de esta forma de vida están tan rebuscadas que cada una de ellas es un acontecimiento como los demás. Los muebles, los adornos, los objetos de decoración, los pañuelos, las sortijas, los zapatos, los tapices, las vajillas, los ceniceros, abanicos, cubiertos, alfombras, peines, cosméticos, etc., nada se descuidaba, nada se dejaba de labrar y convertir no tanto en utilitario como en agradable y fino.

Eran en los salones donde las mujeres reinaban confiriéndole a éstos su toque femenino. Eran ellas quienes definían su curso, sus alcances y limitaciones. Pero la importancia de la mujer no fue sólo ésta.

"En la administración del Estado, en la política, en la sociedad, en el arte, la mujer ejerce su soberanía; esfera alguna de la vida resta sin sentir su influencia. Antes que por la salud de Francia, la guerra y la paz se deciden por la voluntad de una mujer. Y en los salones famosos de los Deffand, Necker, L'Espinasse, Geoffrin y Grandval son las mujeres las que, en su calidad de creadoras de esas instituciones, dan el tono en las polémicas mundanas y resumen las literarias y científicas. Puede decirse que en tales circunstancias nació la sociedad cultivada moderna."(15)

En efecto, aunque la mujer no aparecía en puestos públicos, ejercía un papel central en gran parte de los ámbitos sociales de la aristocracia. Esto es otro síntoma de la decadencia: el ascenso de un sector oprimido que se abre paso y busca participar de alguna manera en lo que anteriormente se le marginaba. La mujer aristocrática, si bien no pugnaba por una liberación de su status de ser inferior de manera radical, sí logró hacer cosas que antes no podía hacer. El arquetipo de ésta mujer fue Madame Pompadour. Encarnaba a la mujer de su época: astuta, sagaz, interesada en el arte, en las nuevas ideas. Fue quien en un momento dado, llegó a poseer un influjo decisivo en la política

francesa de la década de 1750 cuando se convirtió, después de saltar miles de obstáculos (no era de origen noble), en la amante de Luis XV. A ella se le debe en mucho el auge del rococó, la protección de muchos artistas y escritores, e incluso la obtención del permiso real de la publicación de la Enciclopedia.

Por lo que toca al arte, fue el rococó el estilo preferido por la aristocracia. Nada que muestre mejor esta actitud sensual y frívola. A diferencia de la solemnidad del barroco, el rococó busca crear la belleza por la belleza misma, el solazamiento voluptuoso, el desinterés por todo tipo de preocupación racional, conceptual, política, etc. La aristocracia no desea la virtud sino el placer, no la metafísica sino la vida concreta, no la exaltación y el éxtasis del alma sino el goce de los sentidos. Obsérvese la pintura de Fragonard "Bañistas" y se tendrá no sólo el prototipo de este género pictórico, sino al mismo tiempo el signo de toda una mentalidad. Un grupo de jóvenes bañistas, desnudas, refrescan sus cuerpos en un estanque rodeado de espesas plantas y árboles, el cielo adornado de nubes esponjosas como sus muslos, las caras expresando una absoluta dejadéz e indiferencia. La temática del rococó es la del amor voluptuoso. No un amor espiritual, platónico, que prioriza el alma al cuerpo, a la manera romántica, sino un amor que reclama y reivindica al cuerpo y sus placeres. Este estilo no se circunscribió solamente a la pintura, abarcó igualmente la arquitectura, la ebanistería, la escultura, la decoración, etc.

La pintura rococó, representada por pintores geniales como Watteau, Boucher, Fragonard, Nattier, Boudoin y otros, tiene la particularidad de obedecer los deseos de una clase en agonía y, a la vez, de contener un alto nivel artístico. No así, por ejemplo, el arte de la decadencia romana, el cual era incomparablemente menor en calidad que el de sus épocas de auge. El rococó puede compararse en valor estético al barroco, su predecesor, o al clasicismo, su sustituto. No todas las decadencias son iguales.

Algunos artistas, redomados rococó, hacían cuadros para los burgueses con temas diferentes a los que solían hacer a sus principales patrones. Esto tiene relación con la situación especial en

que vivían los artistas de ésta época. El mecenazgo absoluto que el rey y la nobleza ofrecían en el siglo XVII a las artes y las letras, empezaba a desaparecer en el XVIII.

"En tiempos de Luis XIV toda la vida intelectual estaba todavía bajo la protección del rey; no había apoyo fuera de él y mucho menos lo hubiese habido contra él. Pero ahora surgen nuevos protectores, nuevos patronos y nuevos centros de cultura."(16)

Esto significa que no sólo había pintores allegados a la corte. Una corriente importante surgía apuntalando nuevos valores.

En cuanto a la literatura resulta difícil hablar de una corriente estrictamente aristocrática que haya descollado y sido universal como la pintura. El proceso de la creación literaria fue diferente al de la pintura. Aquélla era mucho más independiente de ésta y en gran parte se desarrollaba fuera de los auspicios de la aristocracia y, sobre todo, al margen de su ideología. Si habláramos de una literatura que reflejara lo que la pintura, mencionaríamos a la erótica y pornográfica, género muy difundido por autores poco conocidos que presentaban en sus textos los avatares sexuales de toda la sociedad, incluyendo los sacerdotes, las prostitutas, las doncellas, los nobles, etc. Quizás más que un género era un estilo, un sentir generalizado, puesto que lo pornográfico y lo erótico se colaba en casi todas las obras del siglo fueran éstas o no aristocráticas. Posiblemente Crebillón hijo, forme parte de esta corriente, pero sus obras van más allá de la simple narración o descripción pornográfica abordando temas filosóficos. Asimismo la aristocracia francesa del XVIII no tuvo su cohorte de filósofos o pensadores verdaderamente importantes que sistematizaran su ideología y la defendieran. Algunos jesuitas, algunos nobles, intentaban salir al paso a las críticas de la Ilustración y los críticos del absolutismo, pero ninguno de ellos tenía la historia de su parte. Las grandes teorías de este siglo no les pertenecieron. Lejos estaba el siglo pasado donde la monarquía brillaba por todos lados reforzando su poder con las creaciones literarias de la época.

¿Y Sade? Equiparar la gaseosidad de una pintura, supongamos, de Watteau, con una novela del

Marqués de Sade sería absurdo. . . hasta cierto punto. A primera vista habría diferencias insondables y obvias: la inocencia rococó frente al delirante salvajismo sadico. La obra de este autor maldito constituye, sin embargo, un paso —el último y más frenético— de la mentalidad aristocrática del siglo XVIII. El divino marqués lleva a sus extremos —y no solamente con sus obras sino también con sus actos— las tendencias y deseos de una clase que inquería placer a toda costa. ¿No se tenía como bien supremo el placer de los sentidos? ¿No fue Sade quien más justicia hace a esto, si bien de manera febril y absolutamente desreglamentada? Pero a pesar de ser hijo suyo, el poder aristocrático no toleró su desenfreno. Antes de la revolución pasó 13 años en prisión, después, sepultado el poder de la monarquía, bajo la legalidad burguesa, también pasó otros tantos. El poder sea cual sea no permite grandes excesos que desbordan lo privado. En su epitafio Sade quiso que se pusiera lo siguiente:

“Transúnte  
Arrodíllate para rezar  
Por el hombre más desdichado.  
Nació en el siglo pasado  
Y murió en el que vivimos.  
El despotismo con su espantosa frente  
Nunca dejó de hacerle la guerra  
Bajo los reyes, este monstruo odioso  
Se apoderó de su vida entera;  
Bajo el Terror reaparece  
Y pone a Sade al borde del abismo;  
Bajo el consulado renace: Sade vuelve a ser su Víctima” (17)

En conclusión, aunque las diferencias entre Sade y el rococó son evidentes, no lo es menos la continuidad entre ambos.

Es importante comprender, además, que detrás de la galantería tan nítidamente mostrada en la pintura rococó, subyacía un estrato subrepticio, pero no menos acogido, en donde lo sutil y nuevo se tornaba bacanalico y orgiástico. Ambos son los planos en los que oscilaba la aristocracia. Este

último plano era, por supuesto, el que le procuraba mayor intensidad y recompensa. Eran las grandes orgías y todo lo que atañía a la sexualidad, la enorme cantidad de literatura pornográfica casi siempre anónima, los grabados y pinturas del mismo corte, los prostíbulos lujosísimos y exclusivísimos, las saturnales organizadas frecuentemente, las petites maisons donde se mantenían a filles de joie permanentes, las misas negras, etc. Todo ésto ilustra la forma en que se daba este nivel de búsqueda del placer mucho más desatado y excesivo que el otro. La vida y obra de Sade representa el arquetipo de este tipo de búsqueda. (18)

También hay que apuntar que todo esto no fue privativo de la aristocracia, aunque sí sobre todo. Los demás sectores sociales se comportaban en ocasiones de la misma manera. La prostitución en París alcanzaba la cifra de 40 mil y 60 mil prostitutas en el último tercio del siglo. La burguesía seguramente cayó en las tentaciones de todo el mundo. Pero, aparte de eso, estaba obligada a enarbolar otros principios opuestos orillándola a tratar de representarlos lo mejor posible.

Era como si en un barco pronto a naufragar unos estuvieran dispuestos a emplear su tiempo en el mayor placer posible y otros, seguros de salvarse, utilizaran su tiempo y sus recursos, la mitad para ésto y la otra para gozar con los demás.

#### *Ideologías y formas de vida burguesas.*

De la misma forma en que la aristocracia se conformó un estilo de vida, la burguesía se hizo de uno propio. Más utilitaria, más pragmática, más mundana, amante de la eficacia, el cálculo, la habilidad, la técnica, extrajo de éstos principios sus valores y formas de vida, sus expresiones artísticas, literarias, etc. Nada más lejano para la burguesía francesa del XVIII que la dejadéz de un cuadro rococó o el super lujo de un vestido de mujer. No es que despreciara lo suntuario, pero no lo utilizaba del mismo modo que la aristocracia. Prefería reinvertir que prodigar sus ganancias en las "superficialidades" con que ésta gastaba su dinero y sus riquezas. El excedente de dinero obtenido por la burguesía no era convertido en caprichos superfluos y ostentosos sino en medios para am-

pliar su capital. No es que tampoco vivieran mal, pero no vivían como la aristocracia siendo que en ocasiones sus bienes eran iguales o mayores. Ya cambiará de actitud una vez que su hegemonía en el poder se ponga en crisis o incluso antes. Mientras una clase social agonizante usa sus riquezas para derrocharlas, buscando el exceso en todos los niveles de vida como un fin de sí mismo, la otra confiada en el porvenir piensa en consolidar su posición preparándose para relevar a su enemiga en el poder político, lo que la impels a no despilfarrar, sino por el contrario a ahorrar, preservar y asegurar su papel de futura clase dominante. Por ejemplo:

“Los burgueses se vestían con sencillez; llevaban casaca y culiotes (pantalones) de paño oscuro liso, medias de lana negras o grises y zapatos de gruesas suelas y bajos tacones” (19)

O, por ejemplo, en lo referente a la mujer y la familia:

“La mujer burguesa era un modelo de laboriosidad, piedad y maternidad. Aceptaba animosamente los partos y volvía muy pronto a sus tareas. Estaba contenta con su hogar y sus relaciones con la vecindad y rara vez entraba en contacto con el mundo dorado en que la fidelidad era tenida como una antigüalla; oímos hablar muy pocas veces de adulterio en las esposas de ésta clase social. El padre y la madre establecían por igual un ejemplo de sólidos hábitos, observancia religiosa y mutuo afecto.”(20)

La burguesía de la época no rechazaba la religión totalmente. Más bien la combatía ahí donde representaba un freno a su avance pero la acogía en parte como fuente de moral. (21)

En lo que toca al arte, existieron pintores de gran talento que oponían su estilo y temática a los maestros del rococó. Una pintura de Chardin refleja de alguna manera esa mentalidad sobria, doméstica, laboriosa, de la burguesía (véase su cuadro titulado *Le Bénédicte*); o un cuadro de Greuze quien nos presenta imágenes cotidianas de las clases inferiores; o algunos cuadros de *La Tour* uno de los principales retratistas de la corte de Luis XV. Esta pintura prefigura el neoclasicismo de la revolución francesa y el imperio, corriente que más se acerca a reflejar la mentalidad burguesa en

los momentos en que su posición histórica es de pleno auge.

### *La Literatura.*

Después de la famosa polémica entre los antiguos y modernos que se llevó a cabo durante las últimas décadas del siglo XVII y en la cual se perfilaron las vertientes de lo que sería el siglo de las luces y la Ilustración, (34) los derrotados de la literatura comenzaron a transformarse. En lugar de sentir satisfacción por la mera creación, los escritores del siglo XVIII se interesaban antes que todo por manifestar sus ideas y pensamientos a través de sus obras. No es que la literatura fuera un conglomerado de folletos y panfletos, sino que en oposición a sus colegas del siglo anterior, los nuevos literatos invertían la ecuación Idea-forma priorizando la primera frente a la segunda. Para ello no se escatimaba género alguno con tal de que sirviera al objetivo supremo: expresar ideas. Además de esto, la literatura de entonces descendió de lo "público" a lo privado, es decir, que sus temas ya no eran los héroes de Racine o los fríos arquetipos mecanizados de Moliere sino los hombres y mujeres de carne y hueso como Manon Lescaut, la Marianne de Marivaux, etc. Esto hizo que el género por excelencia fuera la novela. En general el siglo XVIII fue un siglo de prosistas no de poetas. La poesía no destacó más que poquísimo; sería inútil buscar el equivalente de Bossuet o de Malherbe. La prosa proporcionaba el medio idóneo para fusionar ficción-pensamiento, dadas sus virtudes de flexibilidad y amplitud. Sobre el fenómeno de la invasión temática de los escritores hacia lo privado Barriere apunta:

"Es pues rasgo esencial del siglo XVIII la invasión de la vida privada, en la política, en la filosofía por la busca de una moral, en las costumbres donde se introducen relaciones más familiares, en todas las condiciones de la existencia, y esas relaciones, en sus aspectos normales o perturbados, son las que la literatura va a tomar por objeto."(22)

Antes de aproximarnos aún más al tema es importante señalar que en el siglo XVIII la cultura se ramificó y extendió como nunca antes. Periódicos, revistas, organización de academias y eventos

creados por ellas, fundaciones de teatros dada la expansión urbana, libros, traducciones, compendios, óperas, ampliación de la educación, intercambios con intelectuales de otros países, exposiciones de pinturas en los famosos salones, etc. Este proceso coincidió con el ascenso de la burguesía y sus aspiraciones de implantar su modo de vida y de pensamiento.

"El siglo XVIII nos ha mostrado la instalación de cierta cultura. El hecho principal del XVIII es el extraordinario ensanchamiento de ésta; en su materia, en su personal, por la extensión a todas las categorías sociales paralela a la lenta pero segura ascensión de las clases inferiores a la riqueza y las ocupaciones burguesas, el deseo al menos de esa ascensión." (23)

La literatura en ésta época está casi por completo del lado de las nuevas ideas y formas de ser burguesas. No existió ningún escritor verdaderamente importante en el campo de la creación literaria que haya defendido los valores y las posiciones de la aristocracia. La nueva ideología, sin embargo, era la que aportaba desde éste ámbito las necesidades culturales de la aristocracia. Paradójicamente, la aristocracia era quien tenía más contacto con los literatos y quien más se alimentaba de sus productos. Vemos aquí otra de las complejas relaciones que se dieron entre las dos clases sociales ahora en el plano de la literatura. Porque si la aristocracia le "pedía prestado" a la burguesía sus novelas, cuentos, dramas, etc., ésta por su parte —como decíamos al principio del capítulo— se nutría también de algunos elementos claramente aristocráticos; por ejemplo, en la tendencia hacia la voluptuosidad y el placer, la pomografía y el erotismo. (24)

No obstante estas líneas mas o menos generales es bueno hacer algunas distinciones entre los literatos que de una u otra manera formaban parte de la ideología burguesa. Una primera corriente literaria es la representada por aquellos escritores "militantes" cuyo objetivo era la de dar a conocer sus puntos de vista sobre una serie de temas relegando a segundo plano su interés meramente estético o su interés realista "objetivo". Estos escritores utilizaban abierta e intencionalmente los géneros literarios para tratar de lograr ese objetivo. Ejemplos de este tipo de literatos son Voltaire,

Diderot, Montesquieu y en parte Rousseau. "El Candide" de Voltaire no es más que la creación de una ficción concientemente arrastrada hacia el terreno de las ideas del autor. Tanto en ésta obra como en el "Ensayo sobre la Naturaleza y las Costumbres" nos trata de expresar lo mismo: el mundo en que vivimos es un mundo de horrores y calamidades al que hay que oponerle un mundo de libertad, trabajo, honradez. Lo mismo sucede con Diderot, por ejemplo, en "La religiosa" donde emprende una feroz crítica a la religión y a la iglesia; o en las "Cartas persas" de Montesquieu y también en "La Nouvelle Heloise" de Rousseau. En los tres primeros autores encontramos el influjo de la aristocracia en la introducción del erotismo en sus escritos literarios.(25)

Una segunda corriente es la compuesta por los Naturalistas y sensiblistas. Estos literatos fueron los que más contribuyeron a desplazar la literatura de lo público a lo privado. Los naturalistas preocupados más por registrar los hechos que por juzgarlos son los precursores del realismo del siglo XIX. Algunos de sus más íclitos representantes son Restif de la Bretonne, Le Sage, en parte Marivaux. Entre los sensiblistas, precursores del romanticismo están Rousseau, el abate Prevost, Bernardin de Saint-Pierre y quizás Beaumerchais. Estos últimos intentan buscar en el sentimiento y no en la razón las vías para aprehender la realidad. Ambas corrientes están inscritas a la manera de pensar de la nueva ideología burguesa aunque no de manera uniforme.

En suma, la literatura del siglo XVIII —en sus más geniales manifestaciones— pertenece y está dentro de las coordenadas de la nueva ideología burguesa si bien el arte no es reductible totalmente a una ideología por poseer valores ahistóricos (estéticos universales). Pero la manera en que la representa es diversa y contradictoria. Casi en su totalidad crítica a la aristocracia en algún punto más aún cuando se trata de literatura militante; la problemática que inaugura —la vida privada— es una problemática más bien burguesa; los personajes de las novelas sensiblistas y naturalistas regularmente de las clases inferiores o medias de la sociedad; los valores y principios burgueses en contenidos de alguna manera —algunas obras incluso los rebasan y prefiguran nuevas corrientes— en los textos.

La burguesía construyó su ideología y forma de vida en el seno mismo del poder aristocrático: nuevas costumbres, nuevos valores, etc. A nivel económico y político sus intereses chocaban con los de la aristocracia. En el plano filosófico, teórico, coincidía con los intelectuales de la Ilustración. En el siguiente capítulo veremos en que consistía la Ilustración y la relación ideológica que guardaba con la burguesía.

### NOTAS AL CAPITULO I

- (1). A. Hauser "Historia social del arte y la literatura", Tomo II, pág. 161.
- (2). A. y W. Durant. "La edad de Voltaire", pág. 291.
- (3). *Ibid.*, pág. 296.
- (4). J. Chagniot. "Los tiempos modernos de 1661 a 1789", pág. 143-157.
- (5). G. Duby y R. Mandrou. "Historia de la civilización francesa", pág. 354 ss.
- (6). A. y W. Durant, *op. cit.* pág. 300.
- (7). *Ibid.*, pág. 302.
- (8). J. Chagniot, *ibid.*
- (9). Ver G. Novack. "El desarrollo desigual y combinado".
- (10). Ver G. Duby y R. Mandrou. *op. cit.* 335 ss.
- (11). A. y W. Durant, *op. cit.*, pág. 314.
- (12). H. Teine, "Los orígenes de la Francia contemporánea", pág. 145.
- (13). *Ibid.*, pág. 131.
- (14). J. y F. Gall, "La pintura galante", pág. 10.
- (15). E. Duherer., "El marqués de Sade y la europa del siglo XVIII", pág. 130.
- (16). A. Hauser, *op. cit.*, pág. 157.
- (17). Sads. "Correspondencia", pág. 247.
- (18). E. Duherer, *op. cit.*, 143 ss.
- (19). A. y W. Durant, *op. cit.*, pág. 33.
- (20). *Ibid.*, pág. 324.
- (21). Ver Paul Lafargue, "Porqué cree en Dios la burguesía", pág. 9-15.
- (22). P. Barriero. "La vida intelectual en Francia", pág. 283.
- (23). *Ibid.*, pág. 211.
- (24). Esto no significa que la aristocracia no llevara a cabo una censura en ocasiones demasiado severa con la literatura escrita en su contra. Pero la flaqueza de su cultura le impelia a buscar aquello de lo que carecía entre los representantes de la nueva ideología.
- (25). Ver R. Escarpit, "Historia de la literatura francesa", pág. 59-77. También G. de Plinival, "Precis de Histoire de la Littérature Francaise".

## CAPITULO II

### LA EXPRESION TEORICA DE LA IDEOLOGIA BURGUESA: LA ILUSTRACION

El proceso de la elaboración teórica de la nueva ideología fue híbrido y contradictorio. Muchas de las principales cabezas renovadoras guardaban estrechas relaciones con la aristocracia, sino es que formaban parte de ella. Voltaire era íntimo amigo y colaborador de Federico el grande y con todo y su militancia antirreligiosa le envió en una ocasión una misiva alabatoria al papa Benedicto XIV donde le dice al final:

“Con el respeto y gratitud beso sus sagrados pies”(1)

Además era un inversionista no de poca monta y sin embargo estuvo encarcelado, exiliado por las ideas de sus escritos. Diderot visitaba con frecuencia a Catalina de Rusia ayudándole a elaborar proyectos políticos importantes y también estuvo preso. Montesquieu era aristócrata de origen, D'Alambert y muchos otros filósofos y artistas se codeaban cotidianamente con la aristocracia y con la corte. Muchas de las obras de Voltaire, Diderot, e incluso algunas óperas de Rousseau fueron representadas por primera vez en el Palacio de Versailles. Es decir, la nueva ideología burguesa creada tanto por los pensadores a través de sus ideas, como por la sociedad civil en sus costumbres cotidianas, lenguaje, valores, etc., se forjó en un espacio en el cual a la vez que se le proscribía, se le aceptaba y se le promovía de alguna manera.

La aristocracia buscaba entrar en contacto con lo más avanzado de la ciencia, el arte, la filosofía. Concebía este contacto como parte de sus quehaceres, de sus ocios, involucrándose más en el rato agradable que le pudiera procurar que en las consecuencias históricas de sus contenidos. Claro que había límites que se marcaban cuando las ideas eran tan explícitas en su contra que era impo-

sible consentir públicamente en su divulgación. Pero un número importante de obras revolucionarias fueron dadas a conocer gracias a personas estrictamente nobles o representantes del gobierno como el censor indulgente Malessherbes, o como Madame Pompadour, Madame Chatelet y otros.

### *El espíritu de la Ilustración.*

Antes que todo la Ilustración es una corriente de pensamiento esperanzadora que ve el futuro iluminado por la posibilidad de mejorar el presente. El presente no es inmutable, y como no es precisamente el mejor de los mundos posibles habrá que luchar por cambiarlo, lo que implica luchar en todos los campos contra aquello que se resiste. La clave de esto es la idea de *progreso*. La realidad ya no es esa montaña clavada a la tierra, sino algo que se transforma continuamente. Todas las ideas son, en este sentido, propuestas y planteamientos para el cambio. La palabra *progreso* quiere decir confianza en el futuro, corteza de apartarse de las cosas malas y caducas del presente. Progresar es pues mejorar, combatir los lastres que lo impiden. Esta actitud, que precede todas las demás, surgió en un ámbito doble. Por un lado en un espacio calamitoso que los philosophes no se cansan de denunciar: el absolutismo, la intolerancia, los grandes privilegios de unos cuantos, etc. Por otro en un espacio en donde el progreso era una realidad flagrante. Esto último significa que por entonces existían manifestaciones que permitían hablar en nombre del progreso: desarrollo científico, técnico, teórico, etc. Este doble espacio hacía que la Ilustración contemplara una doble tarea: la de destruir y la de construir. Son éstas las vertientes por las que fluye la nueva ideología. C. Brinton ve esto de la siguiente manera:

"La idea básica y la novedad más notable que ofrece la Ilustración... es la creencia de que todos los seres humanos pueden alcanzar aquí sobre la tierra, un estado de perfección que hasta ahora sólo se ha creído posible, en el pensamiento occidental, para los cristianos en estado de gracia y eso después de la muerte."(2)

Este rasgo es común para todos los escritores y pensadores importantes del siglo XVIII. La

ilustración no es una filosofía en el sentido tradicional. Dentro de unas coordenadas compartibles existe una multiplicidad de puntos de vista. Esta diversidad define por sí misma esa trayectoria en que se convergía dado que uno de los aspectos básicos de ésta corriente era la libertad de pensamiento. Más que una filosofía a la cual reducirla, la ilustración es un espíritu, una actitud. Además de la idea de progreso esta actitud se expresaba a través de una liberación intelectual, de una nueva forma de pensar las cosas, (la realidad natural y social) de verla al margen de la intromisión de la teología y de los sistemas racionalistas del siglo XVII.

"Las luces son lo que hace salir al hombre de la minoría que debe imputarse a sí mismo. La minoría consiste en la incapacidad en que se encuentra para servirse de su inteligencia sin ser dirigido por otro. Debe imputarse esa minoría, puesto que no tiene por objeto la falta de inteligencia, sino la ausencia de resolución y del valor necesarios para usar su espíritu sin ser guiado por otro. *Sapere Aude*, ¡Ten valor de servirte de tu propia inteligencia! He aquí, pues, la divisa de las luces."(3)

Es así como Kant define la ilustración. Esta nueva manera de enfocar la realidad es el punto nodal de esta actitud inaugurada en el siglo XVIII por la ilustración. Pero detrás de esta actitud liberadora, más bien debido a ella, hay toda una mixtura de opiniones diferentes. Se puede decir con Deprun que:

"si bien el espíritu de las luces es uno, las filosofías de la luz son legión."(4)

Como es evidente, es el nuevo espíritu el que provoca esta situación plural. La ilustración, no es una suma de premisas, conceptos, modelos, es más bien una forma especial de comportarse en el campo del saber. Esta forma de ser nueva se veía sí misma como mesiánica. Los philosophes estaban seguros de que la razón, arrojaría luz a las tinieblas. La razón liberaría al hombre de todos sus males, le abriría el camino del progreso y la dicha. La *razón* era el nuevo Dios. Los apóstoles encargados del nuevo culto, los *philosophes*. Los nuevos libros sagrados: la tradición científica. El culto religioso se veía reemplazado por el científico. Los nuevos mártires: Bacon, Newton, Locke.

### *El método de la ilustración.*

En realidad, la Ilustración es el resultado histórico del proceso de renovación iniciado en el Renacimiento. Mientras que en la Edad media se concebían los fenómenos naturales y sociales como entidades explicables no por sí mismas sino por algo fuera de ellas —Dios—, el Renacimiento aborda el estudio de la realidad entendiéndola como algo que se autoexplica.

“Junto a la verdad de la revelación se presenta ahora una verdad de naturaleza, autónoma, propia y radical. Esta verdad no se nos ofrece en la palabra de Dios sino en su obra, no descansa en el testimonio de la Escritura o de la tradición sino que se halla constantemente ante nuestros ojos”.(5)

La Naturaleza tiene leyes emanadas de ella misma, que hay que buscar en ella misma. De ahora en adelante lo importante será crear las formas para conocer la realidad desde esta perspectiva.

A riesgo de generalizar demasiado se puede decir que después del Renacimiento encontramos dos corrientes filosóficas que proponen soluciones diferentes al respecto. Por un lado, la “racionalista” y por otro, la “inductivista” o “empirista”. La primera cree necesario, la construcción de un sistema lógico de tal manera diseñado que, basándose en la razón, se “acomode” a él la realidad estudiada. El sujeto de esta manera aprehende al objeto no en blanco, sino, al contrario, buscando corroborar la validez universal del sistema. Se cree poseer la verdad absoluta en el sistema, en el método, priorizándolo frente a la realidad estudiada. Las matemáticas, la geometría, la lógica, etc., serían los instrumentos que utiliza esta corriente. Premisas universales, esquemas incuestionables los cuales nos llevarán a la verdad al ponerlos en contacto con el objeto que se desea estudiar.

“El siglo XVII consideró como misión propia del conocimiento la construcción de sistemas filosóficos. Entiende que no se ha logrado un verdadero saber ‘filosófico’ hasta que el pensamiento no alcanza, partiendo de un ente supremo y de una certeza fundamental, máxima intuitable, expandir la luz de esta certeza sobre todos los seres y saberes derivados”.(6)

Es lo que se llama método deductivo. Descartes, Spinoza, Malebranche y otros, son los represen-

tantes de esta corriente.

La otra posición se propone obrar al revés: No la deducción sino el análisis de los objetos sin premisas metodológicas previas que puedan empañar la realidad, es lo que nos lleva a la verdad.

"La nueva teoría epistemológica de la física, que se apoya en Newton y Locke, invierte los términos de la relación. El principio es lo derivado y el hecho, como *Matter of fact* es lo original. No existe principio alguno que sea cierto por sí, sino que más bien cada uno debe su verdad y su interna y propia credibilidad al uso que podemos darle, uso que no consiste en otra cosa sino que con su ayuda captar por completo la multiplicidad de los fenómenos dados, articulados y ordenarlos desde ciertos puntos de vista."(7)

Ascender de la parte al todo priorizando la realidad al método, el devenir al ser. La Ilustración retoma y desarrolla esta manera inductiva de proceder. La abrumadora mayoría de los filósofos del siglo XVIII parten de estos principios para emprender sus investigaciones y análisis. Diderot escribe:

"Una buena observación vale más que cien teorías. Imagine el físico una hipótesis; procure comprobarla o deshecharla por medio de la experimentación; apórtenos el resultado de sus tentativas pero que guarde el inútil y fastidioso detalle de sus visiones. *No se trata de lo que ha pasado en su mente sino de lo que sucede en la naturaleza.* Esta última debe explicarse por sí misma, y es preciso interrogarla, no responder por ella."(8)

Nótese el culto a la realidad concebida como algo que hay que conservar pura para poderla apreciar en toda su magnitud. Voltaire dice:

"Nunca debemos apoyarnos sobre puras hipótesis; ni comenzar con el descubrimiento de cualquier principio y proceder luego a explicarlo todo. Debemos empezar por la desarticulación exacta del fenómeno conocido. Si no nos ayudamos con el compás del matemático y la antorcha de la experiencia, jamás podremos dar un paso adelante."(9)

No es que los principios se rechacen, lo que sucede es que no son tomados como punto de partida sino más bien, como resultado del proceso de conocimiento. En su introducción a la Enciclopedia, D'Alembert reitera lo mismo:

"El espíritu de hipótesis y de conjetura sería muy útil en otros tiempos y pudo incluso haber sido necesario para el renacimiento de la filosofía, porque entonces más se trataba de pensar bien que de aprender a pensar por sí mismo. Pero los tiempos han cambiado, y un escritor que entre otros hiciese el elogio de los sistemas sería un retrasado. Las ventajas que éste espíritu puede ahora ofrecer son demasiado pequeñas para compensar los inconvenientes."(10)

A pesar de estas diferencias entre racionalismo e inductivismo hay algo más que a la vez las une y las separa: La razón. La razón es el instrumento que ambas corrientes reivindican como el único válido. Las dos rechazan por lo general la intromisión de la fantasía, de la intuición, de los sentimientos, en una palabra de lo irracional, en el proceso de conocimiento. Asimismo oponen la razón a lo sobrenatural. El uso de la razón es la máxima aspiración que el hombre puede alcanzar para tener una forma segura de arribar siempre a la verdad.

Pero mientras el "racionalismo" (la llamada por los philosophes Filosofía de sistema), posee un concepto de razón "pasivo" la Ilustración posee uno "activo". Expliquémonos: el racionalismo del siglo XVII mezcla la idea de razón con la de Dios porque concibe que las ideas son innatas y, por tanto, de origen divino; a esto agregan el sistema con el cual se proponen aprehender la esencia de las cosas acudiendo a los objetos más que con el ánimo de desentrañarlos, con el de colocarlos en el lugar que les corresponde en el sistema pensado a priori. De ahí su "pasividad", su carencia de una verdadera actitud creativa —activa—. Lo contrario pasa con la Ilustración:

"El siglo XVIII maneja a la razón con un sentido nuevo y más modesto. . . No es el nombre colectivo de las ideas innatas, que nos son dadas con anterioridad a toda experiencia y en las que se nos descubre la esencia absoluta de las cosas. La razón, lejos de ser una *posesión*, es una forma determinada de *adquisición*."(11)

Lo "activo" de esta manera de proceder en el conocimiento reside que, al pensar la realidad como algo superior y más complejo que cualquier principio por encima de ella, la razón se fija la tarea de —ella misma— operar, buscar, analizar, separar, el objeto de conocimiento. No teniendo

un esquema previo tan elaborado como el racionalismo, a la razón no le queda sino emplear toda su energía para llevar a cabo este proceso. Además, esta misma ausencia obliga a la razón a, una vez terminada la etapa analítica, configurar la estructura de lo investigado, reconstruir racionalmente lo captado durante el análisis.

“Este movimiento espiritual doble, es el que caracteriza por completo el concepto de razón, no como concepto de un ser sino de un hacer.”(12)

En el fondo de éstas diferencias no perdamos de vista la convergencia que sin embargo une a ambas corrientes, a saber, que lo racional, el intelecto, lo cerebral, es la forma suprema de conocimiento. No obstante, señalemos de paso que el racionalismo de la Ilustración no se asemeja de ninguna manera al racionalismo del positivismo o del marxismo o de otras corrientes hermanas del siglo XIX. Se utiliza la razón como el criterio de verdad ya sea lógica o experimentalmente, pero lejos de por ello tomar su discurso gris, acartonado, seco, a la manera de sus prohijados positivistas del siglo XIX, la mayoría de los philosophes no agotan sus recursos, ni mucho menos, en los estrechos límites de la razón. Permeados de humorismo, de una tremenda fuerza imaginativa, de voluptuosidad, los escritos de Voltaire, de Diderot, de La Mettrie, de Sade, hacen alarde de falta de sumisión a una forma exclusiva de exponer las cosas. ¿Qué racionalista empedernido del XIX colocaría los temas que Voltaire puso en su diccionario Filosófico?. Cotejese el tema “Razón” de éste diccionario, o el cuento “Micromegas” o “Jacques le fataliste de Diderot o el “Sueño de D’Alambert con los escritos de Comte, Marx, Spencer y se verá el abismo que separa el siglo XVIII del XIX. Mientras las bengalas de los primeros alumbran en miles de matices y tonalidades el cielo, los segundos apenas se atreven a dirigir su mirada gris y unívoca a la nublada bóveda celeste en que acostumbraron vivir. Si bien la Ilustración al igual que todo el racionalismo de los siglos anteriores y posteriores rinde culto a la razón concibiéndola como la vía idónea hacia la verdad, en relación a lo irracional —no tanto a lo mítico, místico o religioso como a lo pasional e imaginativo— no

adopta el papel de juez condenatorio. Abiertamente algunos pensadores declaran su inclinación por este tipo de irracionalidad: Vauvenargues, La Mettrie, Rousseau, Condillac y otros. A la vez se reivindica una ética no basada exclusivamente en la razón.

"El siglo XVIII rebase ésta caracterización y esta valoración negativas de los afectos. No ve en ellos un entorpecimiento; al contrario trata de mostrarlos como el impulso radical e imprescindible de todo quehacer anímico." (13)

La Ilustración, pues, valora lo racional como lo superior pero lo irracional (no lo religioso sino lo pasional e imaginativo) no es de ninguna manera relegado o excluido de su discurso manifestándose en él de diversas formas.

#### *El método en las Ciencias Sociales.*

El desarrollo científico iniciado en el renacimiento y continuado en los siglos posteriores se dió, sobre todo en el ámbito de las ciencias formales, exactas y de las naturales. Los métodos utilizados en éstas ramas del saber fueron los que definían los demás.

La Ilustración, como se deducirá fácilmente, basaba sus conocimientos más en las ciencias naturales que en las exactas. Cassirer interpreta a Diderot:

"En el campo de la ciencia natural, no sólo hay que luchar contra el espíritu metafísico de sistema sino también contra el espíritu matemático de sistema. En cuanto el matemático no se contenta con desarrollar plenamente su propio mundo de conceptos, sino que abriga la creencia de captar la realidad plenamente con la red de sus conceptos, se convierte en metafísico." (14)

Esta forma de proceder metodológicamente, despojada y todo de los lastres de la filosofía de sistema, no deja de tener limitaciones: La concepción de que toda la realidad se comporta de manera similar y que por tanto habrá que estudiarla con el mismo método de análisis descrito anteriormente. El método inductivo podía y debía ampliarse al campo de lo psicológico y de lo social.

“Desde un principio la filosofía del siglo XVIII trata el problema de la naturaleza y el histórico como una unidad que no permite su fragmentación arbitraria ni su disgregación en partes. Ensayo hacer frente a los dos con los mismos recursos intelectuales; aplica el mismo modo de plantear el problema y la misma metódica universal de la razón a la naturaleza y a la historia.”(15)

He aquí los orígenes más cercanos del positivismo. No existe una diferencia tal entre la naturaleza y la historia que merezca por ello elaborar métodos particulares. En realidad el estudio de lo social desde el punto de vista filosófico no estaba muy desarrollado por entonces; la ciencia social —si es que así puede llamársele— apenas se perfilaba y aún no conquistaba su estatuto autónomo frente a las demás ramas del conocimiento. Por lo cual, en general el pensamiento social se subordinaba en cuanto a método, a la filosofía, la metafísica, la ciencia natural, etc. Estando lejos de configurarse un método propio, independiente, esto era inevitable.

Durante el siglo XVIII, no obstante, la historia y la política tuvieron una tremenda importancia. A la vez que los filósofos exploraban las ciencias naturales y las exactas, abordaban el análisis de la historia y de la política. Los hombres de ciencia eran mucho más universales y proteicos que los de ahora. Como hemos dicho, se inquería utilizar el mismo método en todos los niveles por lo que, en el estudio de los hechos históricos pasados y presentes, se proponía —la Ilustración— ir directamente a los hechos sin sistemas racionalistas preestablecidos. Desprovistos de cualquier intromisión teológica, mística, mitológica, fantástica, quienes se abocaban al estudio de la historia, hacían con ella lo mismo que con la naturaleza o el intelecto: utilizar la razón como un agente activo capaz de aprehender la realidad. Sólo que dado el incipiente desarrollo de las ciencias sociales, la labor de la razón consistía menos en derivar leyes de lo estudiado que en formular propuestas o simplemente en acopiar información y ordenarla en función de la ideología política de quien lo hiciera. En efecto, los historiadores de la época no buscaban determinar las leyes de la historia, sino más bien pretendían conocerla.

A finales del siglo XVII Bayle establece las pautas para el estudio de la historia que recogerá

casi intactas, poco después, la ilustración. Es él quien fija los puntos fundamentales en los que se apoya la Ilustración al abordar el problema del conocimiento en los fenómenos históricos: el deslinde frente a la religión, los sistemas racionalistas; la valoración, ante todo, de lo fáctico, la actitud abierta y racional del investigador con su objeto de estudio. Bayle es a la Historia, lo que Newton a la física.

Estos principios dirigidos al mejoramiento del estudio de la Historia fueron ampliados y aplicados por los pensadores de la Ilustración. Dice D'Alambert:

"El sabio estudia el universo espiritual lo mismo que el físico y los contempla a ambos sin prejuicio; sigue a los escritores en sus noticias con la misma precaución con que sigue a la naturaleza en sus manifestaciones; observa las diferencias más finas que distinguen a lo históricamente verdadero de lo probable de lo fantástico; entiende los diferentes idiomas que hablan la sinceridad y la adulación, el prejuicio y el odio, y determina de éste modo los diferentes grados de credibilidad y de peso de los diversos testimonios. Guiado por éstas reglas tan finas como seguras estudia al pasado sobre todo para conocer mejor a los hombres con quien vive."(16)

Claramente podemos ver como los postulados del método inductivo se aplican a la Historia; como, además, la preocupación no es la de producir teóricamente leyes extraídas del estudio sino, más bien, el de tener conciencia de los hechos pasados —así tal cual son, sin añadiduras de ningún tipo— para poder apreciar más adecuadamente el presente.

Sin duda, es Voltaire el estudioso de la Historia más importante de la época. Fue el filósofo que más penetró en su indagación aportando con ello una serie de brillantes estudios como el "Ensayo sobre las Costumbres y el espíritu de las naciones" o el "Siglo de Luis XIV". En el primero intenta compendiar gran parte de la historia humana usando el mismo procedimiento que D'Alambert, si bien en ocasiones sus inclinaciones morales y políticas se recargan demasiado en los hechos desfigurándolos. Tampoco se propone conocer las leyes de la historia, tan sólo formula una tesis que para él es la conclusión del recorrido efectuado:

"Resulta de éste cuadro, que cuanto atañe íntimamente a la naturaleza humana se parece de un extremo a otro del universo; que cuanto puede depender de la costumbre es diferente, y que sólo se parece por casualidad."(17)

¿Y cuáles serían esos rasgos comunes? Voltaire explica:

"En medio de los saqueos y la destrucción que observamos por espacio de 900 años, vemos un amor por el orden que anima en secreto al género humano y que ha evitado su ruina total. Este es uno de los resortes de la naturaleza que siempre recupera su fuerza."(18)

La naturaleza humana es la misma en todos lados, las costumbres no; tal es el único juicio que Voltaire se atreve a generalizar. Estamos lejos aún de una auténtica filosofía de la Historia. En su diccionario filosófico, en el apartado "Historia", también coincide con D'Alambert al decir:

"*Historia*. Es la relación de hechos que se consideran verdaderos. La *fábula*, en cambio, es la relación de hechos que se consideran falsos."(19)

Después de ofrecernos su definición pasa a ironizar —y esto lo hace siempre— sobre la inautenticidad de los mitos y fábulas con que las naciones narran sus orígenes. Al hacerlo Voltaire defiende una Historia que se ajusta exclusivamente a los hechos comprobables por vías empíricas, a saber, los monumentos, los testimonios fidedignos, las fuentes directas, etc. En suma, se plantea el estudio de los fenómenos sociales haciendo uso del mismo espíritu positivo con que se estudia la naturaleza.

Pero a pesar de la tan valorada objetividad, el "Ensayo. . ." está preñado, desde el principio, de los puntos de vista morales y políticos del autor. Voltaire se basa en los hechos comprobables para conformar su estudio, pero junto a este respeto por las fuentes dignas de confiar, no deja un momento de externar su opinión sobre los acontecimientos, al grado de, en ocasiones, mezclarse ambos en un todo común.

### *Las ideas políticas.*

En el campo de la política, los pensadores Franceses del siglo XVIII fueron sumamente prolíficos. Si en el Siglo XVII la teoría política no se había desarrollado relevantemente, durante el siglo de las luces fue una de las principales preocupaciones de los philosophes. La situación política francesa de entonces —el absolutismo inamovible y obsoleto de Luis XV y Luis XVI— impulsaban a los filósofos a ocuparse de los asuntos políticos. Pero la forma en que lo hicieron fue especial: dada la imposibilidad de canales políticos legales a través de los cuales poder manifestarse —como por ejemplo, los habidos en Inglaterra— quienes deseaban opinar se veían reducidos a escribir acerca de ello, lo que produjo un fenómeno de gran "abstraccionismo", o sea, un añejamiento de los problemas políticos concretos.

"La filosofía política francesa del siglo XVIII fue por necesidad, en grado mucho mayor que la inglesa, una filosofía literaria, en el sentido de filosofía libresca, aunque no académica escrita para los salones y la burguesía educada, único público al que podía dirigirse un autor."(20)

Sin embargo, esta manera de proceder en la producción teórica política, no mermó la influencia que en este aspecto ejerció la Ilustración sobre los sectores sociales marginados de la vida política, al contrario, fue aquí donde las ideas de los intelectuales irrumpieron con mayor fuerza cristalizándose en la revolución francesa del 89.

La gran tendencia política de la Ilustración francesa fue la de la crítica al absolutismo. Desde Montesquieu hasta Condorcet, pasando por Voltaire, Turgot, Holbach, Helvetius, e etc., los pensadores políticos que vivían bajo el régimen despótico monárquico apuntaban sus flechas contra la total falta de libertades civiles y políticas. Aunque no en su totalidad, la Ilustración recoge la herencia y la tradición del Derecho Natural pugnando por su aplicación.

"Por todas partes se acentúa que el primer paso para la liberación y la constitución intelectual auténtica del nuevo orden estatal no puede consistir en

**otra cosa sino en una declaración de los derechos fundamentales inalienables, el derecho de seguridad de la persona, del disfrute libre de la propiedad, de la igualdad ante la ley y de la participación de cada ciudadano en la legislación.”(21)**

En términos generales ésto es lo que se buscaba. Pero no hay que pensar que esta crítica de la situación política planteaba abiertamente el derrocamiento de la monarquía. Al contrario, salvo unos cuantos, la mayoría de los philosophes sostenían un programa de reformas no de transformaciones radicales. Montesquieu, por ejemplo, defendía una monarquía constitucional al igual que los enciclopedistas. Voltaire por su parte, abogaba más por la extensión de las libertades civiles que por las políticas. La Ilustración no quería de ninguna manera destruir el Poder sino más bien deseaba legitimarlo, normarlo, reglamentarlo, descentralizarlo, hacerlo más fluido para el comercio y las actividades de inversión. Evidentemente estas teorías cuestionan la idea de que todo poder político está legitimado por Dios. Para estos incipientes liberales es la nación la única capaz de diferir el poder a sus gobernantes. El poder político se seculariza por completo. Veamos como exponía la Enciclopedia esta problemática, sin olvidar, no obstante, que las condiciones de restricción en que publicaron sus escritor obligaban a los autores a ceder terreno en algunos aspectos.

Amor a la autoridad:

**“Negarse a someterse a los soberanos es renunciar a las ventajas de la sociedad, derrumbar el orden, intentar introducir la anarquía. . . En todo estado bien constituido la obediencia a un poder legítimo es el deber más grande e indispensable de los súbditos. . . Los pueblos al obedecer a sus príncipes solo obedecen a la razón y a las leyes y solo trabajan por el bien de la sociedad.”(22)**

La Enciclopedia no critica a la monarquía en general sino a la monarquía despótica:

**“La naturaleza de la monarquía consiste en que el monarca es la fuente de todo poder político y civil y que él solo rige el estado mediante leyes fundamentales; pues si en el estado sólo existiera la voluntad momentánea y**

caprichosa de uno sólo, *sin leyes fundamentales*, sería un gobierno despótico, en que un sólo hombre lo arrastra todo contra su voluntad.”(23)

Frente al despotismo que no se apoya en leyes fundamentales de alguna manera pactadas por el conjunto de la sociedad, la Enciclopedia plantea la necesidad de legitimar el poder político y . . . delegarlo al soberano príncipe:

“El gobierno aunque hereditario en una familia y puesto en manos de uno sólo, no es un bien privado, sino un bien público, que, por tanto, jamás puede ser arrebatado al pueblo a quien pertenece en esencia y en plena propiedad. . . No es el estado el que pertenece al príncipe sino el príncipe al estado, pero al príncipe corresponde gobernar el estado, porque el estado lo eligió para eso, porque se comprometió con los pueblos para la administración de los negocios y porque aquellos se comprometieron a obedecerle conforme a las leyes. . . En una palabra, la corona, el gobierno y la autoridad pública son bienes de los que son propietario el cuerpo de la nación y cuyos usufructuarios, ministros y depositarios son los príncipes.”(24)

Es aquí donde la bizaga que une a la Ilustración y a la burguesía está mejor y más claramente atomizada. No es que los Ilustrados formaran parte de un partido político burgués habiendo jurado fidelidad a su ideología o esforzándose concientemente a ello. No es que proclamaran: “¡Soy burgués!”, “¡Doy cuerpo y forma a la nueva ideología burguesa!” y elaboraran sus ideas en función de esto. No eran los comerciantes o los financieros o industriales los que primero se enteraban de las cavilaciones de los philosophes; eran la aristocracia, la nobleza, quienes consumían primeramente la literatura creada en su contra. Además como hemos visto, el contacto entre las clases en el poder —excluyendo quizás a la iglesia— y la intelectualidad progresista era mucho mayor en el nivel de convivencia cotidiana pues la aristocracia buscaba rodearse de gente pensante y creativa.

#### *La Ilustración y la religión.*

Entre los blancos preferidos de la Ilustración estuvieron la religión y la Iglesia. Ya hemos visto como se secularizó al método y a la política deslindándose abiertamente de la teología. Pero aparte

de esto se criticó violentamente a la Iglesia como institución. Esta tenía no poca influencia y poder, privilegios y tierras, por lo que representaba un obstáculo más para llevar a cabo el programa del progreso y la libertad. A nivel teórico, la Ilustración divergía notablemente respecto a la cuestión de Dios. Deístas, panteístas, ateos declarados, los philosophes no estaban de acuerdo en este punto. En lo que sí lo estaban era en —como ya dijimos— su crítica a las interpretaciones teológicas de la realidad, y en la lucha contra la superstición y la intolerancia eclesiásticas. En el siglo XVIII en Francia la Iglesia católica imponía castigos y penas inquisitoriales a quienes revelaran su conducta herética, claro que no al grado que en siglos anteriores. Por lo mismo, una de las reacciones más enconadas contra las ideas de la Ilustración fue la de la Iglesia; el combate entre ambos bandos tomó caracteres violentos. La Enciclopedia y Voltaire sostuvieron la brega pública que más trascendió, aunque las teorías más radicales en contra de la religión vinieron por parte de Holbach, Hume, y otros. Cabe señalar a Jean Meslier como uno de los más acérrimos críticos tanto de la religión como del absolutismo, y cabe hacerlo por la extraordinaria circunstancia de haber sido cura de provincia durante toda su vida y no haber chistado jamás en público contra sus íntimos enemigos; lo único que nos legó fue un testamento que se dio a conocer solamente después de morir —ya que así lo dispuso— y en el que encontramos una de las más feroces y radicales condenas a las dos instituciones más poderosas de su tiempo. Autodeclarado laico!, sus críticas al absolutismo van mucho más lejos que las de los philosophes, pues propone un comunismo “utópico” en donde la propiedad es abolida.(25)

Si bien alejados de la religión y peleados con la Iglesia, algunos de los philosophes no renunciaban del todo a lo religioso. Citemos un trozo del artículo “Religión” del Diccionario Filosófico de Voltaire:

“¿Habría sido capaz de inteligencia humana de admitir una religión no parecida a la nuestra, sino que fuera menos mala que las demás religiones del orbe juntas? ¿Y cuál sería esa religión? ¿No sería la que predicara la adoración del Ser supremo, único, infinito, eterno y creador del universo, la que nos uniera a ese Ser como recompensa de nuestras virtudes y nos separa-

ra de él como castigo de nuestros crímenes? ¿La que admitiera pocos dogmas que son motivo eterno de disputa, la que enseñara una moral pura, sobre la que jamás se disputara? ¿La que no hiciera consistir el fundamento del culto en vanas ceremonias, como la de escupirnos a la boca, la de cortarnos el prepucio, la de extirparnos un testículo y, puesto que se pueden cumplir todos los deberes sociales teniendo testículos, y el prepucio enteros y sin que se nos escupa a la boca? ¿La que socorriera a nuestro prójimo por el amor de Dios, en vez de perseguirle y degollarle en nombre de ese mismo Dios? ¿La que tuviera ceremonias augustas que emocionaran al pueblo y careciera de misterios que pueden sublevar a los sabios y enojar a los incrédulos? ¿La que asegura a sus ministros una asignación honrosa para que subsistieran con decencia y no les dejara usurpar las dignidades y el poder que puede convertirlos en tiranos."(26)

Despojada de meandros, rasurada de superchería, Voltaire propone una religión civilizada; más moral que mística, más práctica que ritual. Dentro de su redomado racionalismo, Voltaire no descarta la existencia de Dios ni tampoco propone una ética sin elementos irracionales. En éste aspecto de la ética, la mayoría de los philosophes no eran tan dogmáticamente racionalistas como en el campo de las ciencias naturales y sociales. Por lo regular sus ideas al respecto postulaban la reivindicación del placer. Esto era posible gracias al deslinde que fijaron frente a la teología cristiana y su idea del pecado original. Leemos en el artículo "Voluptuosidad" de la Enciclopedia:

"*Voluptuoso*. El que ama los placeres sensuales; en este sentido, todo hombre es más o menos voluptuoso. Los que enseñan no sé qué doctrina austera que nos contraría en la sensibilidad de órganos que hemos recibido de la naturaleza, que quiso que la conservación de la especie y la nuestra fueran también objeto de placer, y en esa multitud de objetos que nos rodean destinados a impresionar esa sensibilidad de cien maneras agradables, son atrabiliarios que habría que encerrar bajo llave. Agradecen de buena gana al Ser todo poderoso que haya creado las zarzas, las espinas, los venenos, los tigres, las serpientes, en una palabra, todo lo que hay de nocivo y de perjudicial; y están dispuestos a reprocharle las sombras, las aguas frescas, los frutos exquisitos, los vinos deliciosos, en una palabra, todas las muestras de bondad y de benevolencia que sembró entre las cosas que llamamos malas y perjudiciales. Para su gusto, la pena y el dolor no aparecen con bastante frecuencia en nuestro camino, quisieran que el sufrimiento precediera acompañara y siguiese siempre nuestra caminar."(27)

Obsérvese que esta manera de pensar se encuentra mucho más cerca de la aristocracia que de la burguesía. La nueva cultura no surgió tan puramente como se piensa. Al hablar de moral Voltaire ve en el corazón el criterio de verdad:

"Moral sólo hay una. . . como no hay más que una geometría. A esto se me objetará que la mayor parte de los hombres desconocen la geometría. De acuerdo, pero todos los que se aplican a estudiarla tienen una opinión unánime sobre ella. Los agricultores, artesanos y artistas no han estudiado ningún curso de moral, ni han leído el *De Finibus* de Cicerón, ni la *Ética* de Aristóteles, pero cuando reflexionan, sin saberlo, son discípulos de Cicerón. El tintorero hindú, el pastor Tártaro y el marinero de Inglaterra, saben lo que es justo e injusto. Confucio no inventó sus reglas de moral como se inventa un sistema filosófico, sino que las encontró grabadas en el corazón de todos los hombres."(28)

Algo más en favor de nuestra tesis de la no monopolización total por parte de los philosophes de las formas de conocimiento.

#### *La Ilustración y la burguesía.*

En realidad los intelectuales, que en el siglo XVIII en Francia impulsaron vehementemente el avance de una ideología, cuyo representante y mayor beneficiario era la burguesía, obraban no muy concientes de ello. Más que pensar en términos de clase pensaban en términos de progreso, de igualdad, de humanidad, de sociedad, así en abstracto. Había en ellos lo que podríamos llamar "honestidad intencional", es decir, creían verdaderamente en lo que decían, no existía un despropósito oculto en sus proyectos e inclinaciones, pensaban seguros de que lo suyo vendría a renovar al hombre de una vez por todas. Pero no lo hacían desde la óptica conciente, "culpable", de la burguesía a la manera en que hoy un intelectual se inscribe a un partido proletario tomando abiertamente partido por una clase social. Los philosophes creían que una sociedad defensora de la propiedad, el comercio, el estado legítimo, basada en la razón, en la ciencia, etc., sería la solución (o al menos la gran posibilidad) de los problemas humanos hasta entonces no resueltos del todo. Al plantear

esto coincidían con los intereses de la burguesía en ascenso. Pero al decir *coincidían*, digo coincidir no servir. Los vientos históricos soplaban hacia la destrucción de todo lo que impidiera su subida; el desarrollo científico, filosófico, técnico, favorecía este proceso. Se advierten, pues, dos fenómenos autónomos: por un lado, el avance de la burguesía como clase económica, y por otro, el avance científico y filosófico cultural, *teórico*, que coincide en gran parte con sus intereses de imponerse como clase en el poder. Sería fácil decir que el desarrollo científico y filosófico, etc., responde a los intereses históricos burgueses, pero vemos como en el siglo XVIII en Francia esto no es del todo cierto al menos en lo que a intencionalidad se refiere. Los philosophes no hablaban nunca en nombre de la burguesía concibiéndola como la clase mesiánica —cosa que por lo demás hubieran podido hacer sin ruborizarse puesto que su rol histórico aún no se había puesto a prueba como clase en el poder—, hablaban en nombre de la Humanidad, del Hombre. Si después, en la época de decadencia burguesa, los intelectuales que la defienden continúan hablando en nombre del Hombre en abstracto, el contenido de este concepto es totalmente diferente. En su conformación original, la ideología burguesa no ligó íntima y maquiavélicamente a los intelectuales con la clase susodicha. En el momento en que la burguesía ascendió al poder, esta relación se trocó "culpable", es decir, conciente y artera. La inocencia se pierde con el ejercicio del poder.

Acarquémonos a las formas concretas de esta manera de ser burguesa expresada en la Ilustración. Evidentemente que la idea de progreso era una idea que justificaba el avance del capitalismo en Francia. Los obstáculos de este curso hacia el futuro eran los mismos enemigos de la burguesía, es decir, la aristocracia, la iglesia, las formas viejas de pensar. Toda la elaboración del método de conocimiento de la Ilustración coincidía con la forma de ser práctica y utilitaria de la burguesía. Poco de contemplación, mucho de acción. La razón se concibe como un recurso activo, firmemente enraizada con los problemas concretos de la vida y no como una instancia meramente especulativa. Todo el endiosamiento de la ciencia y la técnica —hecho que la separa de Rousseau quien cuestiona la existencia misma de la ciencia— es una justificación teórica a la introducción

de técnicas en el proceso de producción de mercancías, y por ende de la expansión capitalista. La burguesía pudo apropiarse de los predicados esenciales de la Ilustración debido a que sus intereses buscaban abrirse paso por el mismo camino. Y aunque en cuestiones de moral —por ejemplo lo relacionado al placer— no eran exactamente lo mismo, eso no fue obstáculo para que la Ilustración fuera el principal contribuyente teórico al ascenso del poder de la burguesía. Algunos puntos en común más concretos así lo demuestran. Leemos en la Enciclopedia:

“En los estados en que se siguen las leyes de la razón, las propiedades de los particulares están bajo la protección de las leyes; el padre de familia está seguro de disfrutar por sí mismo y de transmitir a su descendencia los bienes que amasó con su trabajo.” (29).

Razón y propiedad privada son los mismo. Vemos aquí cómo un criterio ético supremo —la razón— justifica la existencia de la propiedad. En las cartas filosóficas sobre Inglaterra, país con el cual se sintió deslumbrado, Voltaire escribe sobre el comercio:

“No sé quién es más útil a un Estado, si un noble empolvado que sabe exactamente a qué hora se acuesta y se levanta el rey, que se pavonea como un gran señor mientras representa el papel de esclavo en las antecámaras de un ministro, o un comerciante que enriquece a su país, que desde su escritorio da órdenes a Surata y El Cairo, y contribuye a la felicidad del mundo.” (30)

La formación teórica de la ideología burguesa francesa del siglo XVIII fue un proceso complejo en el cual, a la vez que se señalaban nuevos rumbos se mantenían algunos viejos. La actitud filosófica —inducción, razón activa, etc.— al descender y aplicarse a problemas concretos como la política, la economía, la educación, la moral, revela la relación que existe entre lo teórico y lo ideológico, es decir, la relación que de algún modo se da entre la Ilustración y la burguesía que es una relación de coincidencia más que de servidumbre. Por tanto podemos hablar de procesos autónomos —que no independientes—. La burguesía francesa de este siglo tiene como intereses el debancar a la

nobleza quien se ha convertido en un obstáculo para su desarrollo. Para ello está en la necesidad de combatirla en todos los niveles y no sólo en el político o económico. Mientras se dedica a expandir su dominio en estos planos, la ilustración y los escritores progresistas se encargarán *por su cuenta* de la elaboración teórica de su ideología, pero lo hacen sin la conciencia de clase con que la burguesía actúa; su comportamiento obedece a principios universales y esperanzas cósmicas y no a sabiendas de que su ideología es "burguesa".

## NOTAS AL CAPITULO II

- (1). Durant, W. "La edad de Voltaire", pág. 427.
- (2). Brinton, C. "Las ideas y los hombres", pág. 338.
- (3). Kent, citado por Jean Deprun. "Historia de la filosofía, Racionalismo, Empirismo, Ilustración", pág. 282.
- (4). *Ibid.*, pág. 283.
- (5). Cassirer, E. "La filosofía de la Ilustración", pág. 59.
- (6). *Ibid.*, pág. 21.
- (7). *Ibid.*, pág. 71.
- (8). Diderot. "Obras filosóficas", pág. 153. (Subrayado mío).
- (9). Citado por Cassirer, *op. cit.*, pág. 27.
- (10). D'Alambert. "Discurso preliminar de la enciclopedia", pág. 117.
- (11). Cassirer, *op. cit.*, pág. 28.
- (12). *Ibid.*, pág. 28.
- (13). *Ibid.*, pág. 125.
- (14). *Ibid.*, pág. 92.
- (15). *Ibid.*, pág. 223.
- (16). *Ibid.*, págs. 250-1.
- (17). Voltaire, "Ensayo sobre las costumbres. . .", pág. 1162.
- (18). *Ibid.*, 1160.
- (19). Voltaire. "Diccionario filosófico", Tomo II, pág. 343.
- (20). Sabins. "Historia de la teoría política", pág. 404.
- (21). Cassirer, *op. cit.*, pág. 279.
- (22). Diderot, D'Alambert. "La Enciclopedia", pág. 204.
- (23). *Ibid.*, pág. 193. (Subrayado mío).
- (24). *Ibid.*, págs. 33-9.
- (25). Ver Jean Meslier. "Crítica de la Religión y el Estado".
- (26). Voltaire. "Diccionario filosófico", Tomo III, págs. 268-67.
- (27). Diderot, D'Alambert. "La Enciclopedia", pág. 265.
- (28). Voltaire. "Diccionario filosófico", Tomo III, pág. 188.

(29). Diderot, D'Alambert. "La Enciclopedia", pág. 223.

(30). Voltaire. "Cartas filosóficas", pág. 39.

### CAPITULO III

#### ROUSSEAU Y LAS IDEOLOGIAS

##### *El carácter de la obra de Rousseau.*

La obra de Juan Jacobo Rousseau posee una doble faz. Por un lado es una crítica y por otro una propuesta (1). Podría parecer arbitrario y esquemático apreciar de esta manera la obra rousseauiana; podría quizás demostrarse lo contrario tal y como algunos autores franceses lo intentan hacer (2). El mismo Rousseau en ocasiones afirma su pesimismo y desinterés por el mejoramiento del hombre. Por ejemplo, cuando dice:

"Sería inútil que pretendais destruir las fuentes del mal; en vano suprimireis los incentivos de la vanidad, de la ociosidad y del lujo; en vano, inclusive, tomareis a los hombres a esa primera igualdad conservadora de inocencia y fuente de toda virtud; sus corazones una vez corroidos lo estarán siempre; No hay remedio alguno a menos que surja una gran revolución casi tan de temer como el mal que pudiese curar, reprochable de desear e imposible de prever."(3)

O cuando dice:

"Con dolor he de formular una verdad fatal y grande: no hay más que un paso entre el saber y la ignorancia, y la alternativa de uno a la otra es frecuente entre las naciones; pero nunca se ha visto un pueblo que, una vez corrompido, retorne a la virtud."(4)

A pesar de estas muestras de pesimismo —que aparecen en otras partes igualmente— existe en Rousseau —en algún momento de su vida— la intención de proponer a los hombres ideas y modos de mejorar su vida.

Lo que sucede es que aparte de ser una crítica-propuesta es también muchas otras cosas. Acos-

tumbéramos a pensar en un autor paradójico. La filosofía fue para Rousseau también un consuelo, una vía de autoconvencimiento, de monologar, de pensar en voz alta, de aprehender el mundo a sabiendas de la imposibilidad de hacerlo.

El Rousseau exiliado de los medios intelectuales la mayor parte de su vida donde elabora su obra, el Rousseau que dimite de la sociedad refundiéndose en el hogar con su esposa lejos de los hombres que tanto ha criticado, alejado de las grandes urbes, embelesado con la naturaleza, su verdadera patria, consagrado a recolectar plantas y aprender a clasificarlas, hastiado de la sociedad incapaz de vivir en su seno, el que escribe para sí mismo, el místico naturalista arrobado por los paisajes naturales, el auto-biógrafo profuso de sí mismo, el detractor de la cultura y el progreso humanos, este Rousseau, sin embargo, no resiste la tentación de proponerle a sus semejantes, esos seres corrompidos, una serie de fórmulas que de alguna manera están vinculadas con su crítica.

Sería absurdo no ver en el "Emilio" una propuesta no sólo pedagógica sino también ética y amorosa. El "Contrato social" es a todas luces un planteamiento político que incluye tanto una crítica a ciertas formas de gobierno como una propuesta bastante clara, que por sí fuera poco tuvo una influencia importante en muchas de las revoluciones y movimientos políticos del mundo (5). La "Nouvelle Héloïse" también es una propuesta de la forma en que un pequeño grupo y dos amantes podrían vivir de acuerdo a ciertos principios. Incluso, la propuesta se halla contenida ya en los escritos más críticos como los dos "Discursos" primeros.

Cuando Juan Jacobo decidió dejar de publicar en 1762 después de la publicación del "Emilio" y del "Contrato Social" tal vez se pueda afirmar que su interés había dejado de ser el de proponer. Pero esto —en parte cierto, dado el carácter y tono de las obras que se conservan de ese período— no es tan real. En el fondo Juan Jacobo sabía que sus obras inéditas dejarían de serlo. Además Rousseau que sufría delirio de persecución tenía el profundo interés de esclarecer, frente a sus semejantes, sus actos, sus intenciones, sus comportamientos y sus posiciones filosóficas, políticas, etc. No es otro el móvil de "Las Confesiones" o de los "Diálogos entre Juan Jacobo y Rousseau".

Rousseau comenzó a publicar y a criticar-proponer a pesar suyo como él mismo apunta. La vida fue para él una fatalidad a la que difícilmente pudo resignarse. La salida que encontró fue el arrebujaamiento en sí mismo, el retrotraimiento profundo. Pero hubo momentos en que intentó fundir su yo, sus ideas, con la sociedad. Así lo dice en 1762 en una carta al editor Malesherbes:

"Mientras mis fuerzas me lo han permitido, al trabajar para mí he hecho, en mi opinión, cuanto he podido por la sociedad."(6)

En las Confesiones explica:

"Había creído ver que esta cuestión (la de encontrar la forma de gobierno más propia para formar un pueblo en la virtud) se relacionaba con ésta otra, si bien era diferente: ¿Cuál es la forma de gobierno que por su naturaleza está siempre más cerca de la ley? Y de aquí ¿Qué es la ley? Veía que todo esto me conducía a grandes verdades útiles a la felicidad del género humano."(7)

Pero Rousseau se preocupaba por el hombre y a la vez le rehuía.

"Amo demasiado a los hombres para tener necesidad de elegir entre ellos: los amo a todos, precisamente porque los amo, odio la injusticia; precisamente porque los amo los huyo."(8)

Terriblemente conflictivo, nuestro autor buscó igualmente salvarse mediante la escritura, naturalmente sin lograrlo. Rousseau es el típico ser incapaz de convivir sin impunidad con sus semejantes que inquiera resarcir su situación escribiendo, y al mismo tiempo condenando esa práctica, criticándola (tal y como lo hace nitidamente en el primer discurso) y cayendo en sus recos como un cazador que se dispara a sí mismo.

"Rousseau inaugura este tipo de escritor al que hemos llegado más o menos todos, empeñado en escribir contra la escritura, 'hombre de letras alegando contra las letras', hundiéndose luego en la literatura con la esperanza de salirse de ella, y, por último escribiendo sin tregua."(99)

Así pues, creo que en Rousseau sí es válido hablar de una crítica y una propuesta ligadas de algún modo, si bien las connotaciones que pueda tener esta relación son tan diversas y complejas que por supuesto, se tendrán que tomar en cuenta en el estudio que se haga.

### *La Moral.*

Subyace en la obra de Rousseau una preocupación a la que le atribuye una importancia capital: la moral. El leitmotiv de todo su pensamiento es fundamentalmente moral. Sus ideas sobre política, educación, cultura, sociedad, estética, etc., no responden sino a una serie de primados morales previamente establecidos. Tanto los postulados políticos del "Contrato Social", los criterios pedagógicos del "Emilio", las críticas de los discursos, etc., se puede entender verdaderamente sólo si las contemplamos tal y como quería el autor que lo hiciéramos, es decir, desde el punto de vista moral. Nada más lejos que el mero interés académico o científico; nada más lejos del dilantantismo: los móviles que impelen a escribir a Rousseau son morales. Su inquietud no es la de perfeccionar el método científico o la de ordenar los conocimientos humanos en ingentes tratados que los clasifiquen, o la de perfeccionar las matemáticas o discutir sobre el origen del conocimiento. Más que saber le interesa ser. Y si recurre a lo primero es en función de lo segundo, jamás por sí mismo. Esta es una de las diferencias con los philosophes de la Ilustración. Si bien a éstos les preocupan las consecuencias de sus ideas y están igualmente motivados por objetivos no puramente científicos o cognitivos, le conceden a la investigación científica un lugar de enorme importancia; y esto es posible precisamente porque creen que el desarrollo de la ciencia conduce al desarrollo de la moral cosa a la que Juan Jacobo niega. Nunca hubiera escrito, por ejemplo, la "Carta sobre los ciegos para el uso de los que ven" de Diderot, o el "Discurso preliminar de la Enciclopedia" de D'Alambert, o los "Elementos de la filosofía de Newton" de Voltaire. Y no lo hubiera hecho debido a que la forma en que aborda su objeto de estudio es distinta a la de los philosophes. El estudio de la realidad en él está fuertemente supeditado a la moral que defiende;

si estudia algo es porque previamente desea demostrar que su moral es verdadera. En todos sus escritos importantes existe un gran imperativo moral y no cognoscitivo. Además —como veremos más ampliamente después— no cree que la investigación científica sea un elemento que contribuya a hacer virtuosos —morales— a los hombres. Los philosophes sí lo creen y a partir de ello levantan su edificio teórico. La ciencia es para ellos la mejor vía de progresar, de iluminar las tinieblas de la ignorancia y el fanatismo. Ambos tienen preocupaciones extracientíficas, pero mientras Rousseau no confía más que en su moral despreciando a la ciencia por la ciencia misma, los philosophes depositan su fe en el conocimiento científico para lograr sus objetivos redentores, por lo que le confieren —a la investigación científica en sí misma— una importancia primordial. Para éstos, ciencia y moral se confunden en una misma cosa; para Rousseau no. Para los primeros es moral todo lo que produzca la ciencia; para Rousseau la ciencia ha demostrado —en el curso de la historia— su tendencia pervertidora, inmoral.

Claro que el conocimiento de la realidad juega un papel en el pensamiento rousseauniano. Pero más que preocuparse por las reglas que lo rigen, por la teoría del conocimiento, lo hace —repetimos— por la moral.

Una cita de Rousseau ilustrará lo que quiero explicar:

“Respondedme, pues, filósofos ilustres, vosotros por quienes conocemos las leyes por las cuales los cuerpos se atraen en el espacio: ¿cuáles son en las revoluciones de los planetas las relaciones de las áreas recorridas en tiempos iguales; qué curvas tienen puntos conjugados, puntos de inflexión y de dirección contraria; cómo el hombre ve todo en Dios; cómo el alma y el cuerpo se corresponden sin comunicación cual se corresponden los relojes; cuáles astros pueden ser habitados; ¿qué insectos se reproducen de manera extraordinaria? Respondedme, digo, vosotros de quienes hemos recibido tantos conocimientos sublimes, si nunca nos hubieseis enseñado nada de éstas cosas ¿seríamos menos numerosos, peor gobernados, menos temibles, menos florecientes, o más perversos.”(10)

Un poco después reitera:

“(Refiriéndose a los filósofos) El uno pretende que no existe el cuerpo y que todo es una imaginación; el otro que no hay otra substancia que la materia, ni otro Dios que el mundo. Este afirma que no hay virtudes ni vicios y que el bien y el mal no son sino quimeras; aquel que los hombres son lobos y que pueden devorarse sin ningún escrúpulo de conciencia. ¡Oh grandes filósofos! ¿Porqué no reservais para vuestros amigos y vuestros hijos esas lecciones provechosas? Recibiríais muy pronto el premio y no temeríamos nosotros encontrar en los nuestros alguno de vuestros secretarios.”(11)

Queda claro cómo se distingue entre filosofía-ciencia por un lado y moral por otro. En todo caso Rousseau aceptará de la filosofía de la ciencia y de la cultura solamente aquello que eche agua al molino de su moral. Veamos ahora en qué consiste su moral.

El valor moral supremo es, para Juan Jacobo, la Naturaleza. Es en ella donde hay que buscar los criterios que rijan la conducta humana. Ella es quien proporciona los modos de ser morales y las vías hacia la felicidad. Toda la obra —y la vida— de nuestro autor descansa en esta premisa:

“¿Queréis ir siempre bien guiado? Pues no os apartéis de las indicaciones de la Naturaleza.”(12)

Este concepto de Naturaleza es la piedra de toque de todo su pensamiento. Una vez establecido, lo demás se derivará de él. ¿Y cuál es el contenido de su concepto de Naturaleza?

Para elaborarlo Rousseau introduce a la discusión histórica o “antropológica” la que constituye la gran problemática de su obra: la relación Naturaleza-cultura, Naturaleza-civilización. Si lo hace es porque se ve impelido a ello por cuestiones de conveniencia. Es decir, debido a que, a través de esa ecuación podrá contraponer su moral natural a otras “civilizadas” o elaboradas a partir de un sistema filosófico, o sea, como reflejo, no de la condición natural en que alguna vez vivió el hombre, sino, al contrario alejado de ella. Al hacerlo, no propone regresar al estado salvaje en el que el hombre aún no creaba ninguna cultura; su intención es tener un punto de referencia al que hay que remitirse para diferenciar entre lo bueno y lo malo. El mito del retorno a la Naturaleza no significa vol-

ver a las cavernas, o arrojar el calzado, el vestido y los enseres a la basura y en adelante andar a cuatro patas como decía Voltaire que sostenía Rousseau. Más bien quiere decir que ese estado en el cual el hombre no vivía escindido entre Naturaleza y cultura, ese estado donde el hombre era Naturaleza, es el que nos debe servir de *parámetro* para intentar adaptar sus principios —los de la Naturaleza— a la situación actual civilizada. No es otra la intención de Rousseau al proponer al hombre algunas ideas alternativas a la realidad en que vivía en el siglo XVIII.

Pero en ésta intentona de ajustar los principios naturales a los históricos, Rousseau no puede sino culturalizarse él mismo. Su concepto de Naturaleza al pretender ser adaptado a las condiciones históricas de su época se permea inexorablemente de cultura, de valores históricos, de ideología. Así, lo que él considera natural es fácilmente reductible —en términos ideológicos— a valores y propuestas que nada tienen de natural, que incluso reivindican lo que en algún momento él condenó como antinatural.

¿Y cómo se detecta lo natural? Fundamentalmente por vía irracional, a través de la conciencia, del instinto, de los sentimientos. La razón sola es insuficiente. La Naturaleza se capta en lo más profundo de nuestro ser, no con ayuda de las neuronas sino del corazón.

“No es posible encontrar ninguna Ley natural por la razón sola, y sin acudir a la conciencia; y que es fantástico todo el derecho de la Naturaleza si no va fundado en una necesidad natural en el corazón humano.”(13)

Lo irracional es más Naturaleza que lo racional. El criterio de verdad moral no es el intelecto, es la conciencia.

“Todo cuanto siento que es bueno, lo es; todo cuanto siento que es malo, es malo: el mejor de todos los casuistas es la conciencia.”(14)

A partir de esta forma de proceder se está en condiciones de detectar lo que es y lo que no es natural. Esto es, lo que Rousseau califica como natural, es natural en tanto emana de su piexo

sofar. Luego veremos que no reniega totalmente del intelecto, pero la Naturaleza se expresa fundamentalmente por medios irracionales.

Expongamos lo que para nuestro autor es, pues, Naturaleza.

La Naturaleza es para él fundamentalmente ascética y casta. No es de ninguna manera lo que para Sade quien partiendo de la misma premisa —la Naturaleza es el criterio moral supremo— infiere que todo es válido moralmente, siempre y cuando sea natural, es decir, que responda a impulsos naturales. De esta manera para el divino Marqués la lujuria, el crimen, el incesto, la homosexualidad, la promiscuidad, el exceso, etc., son perfectamente naturales —morales. En cambio para el ginebrino pudibundo, la Naturaleza es recatada, sobria, prudente, equilibrada. El hombre es un ser que funda su existencia sobre todo en lo irracional, pero no en el desenfreno de las pasiones, del instinto, del cuerpo. Al contrario, la virtud —que es la palabra con que resume y emblematiza su moral— es control de los impulsos, temperancia, frugalidad. Sí, hay que emplear los instintos y las pasiones pero jamás desbordarlas: sería esclavizante. Los atributos irracionales que posee el hombre deben de restringirse a sí mismos.

“(El instinto) no es la ha da destruir sino de regular.”(15)

Rousseau, el hombre que venera los sentimientos, teme perder la libertad al dejarse llevar por ellos. Las pasiones que él defiende son las del alma, del corazón, no las del cuerpo. Para él la voluptuosidad es de corte místico, espiritual, más que físico o sensual.

“El sentimiento de la existencia despojado de cualquier otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz, que bastaría el sólo, para volver esta existencia cara y dulce a quien supiera alejar de sí todas las impresiones sensuales y terrenas que sin cesar vienen a distraernos y a turbar aquí abajo la dulzura. Pero la mayoría de los hombres, agitados por las pasiones continuas, conocen poco ese estado, y no habiéndoles gustado más imperfectamente durante unos instantes, sólo conservan de él una idea oscura y confusa que no les hace sentir su encanto.”(16)

De acuerdo con esto, la Naturaleza jamás esclaviza, no así el desenfreno de las pasiones enardecidas que aprisionan al sujeto que las practica. Siguiendo este hilo, Rousseau cree que el hombre es libre solamente si logra equilibrar su voluntad con su capacidad, su querer con su poder. La libertad es conocer lo que podemos hacer para ajustarnos a ello. De este modo se podrá obtener la felicidad. Virtud, felicidad, libertad son una y la misma cosa.

Pero Juan Jacobo consigna otras cosas más concretas como Naturales. Y aquí se separa categóricamente de lo que en algún lugar concibe como Naturaleza, inflexionando su pensamiento. Para el amante del salvaje y sus hábitos de ocio, la propiedad privada es Natural, al igual que el matrimonio y la familia. Dice el vicario saboyano en el Emilio:

"Desde mi mocedad he respetado en el matrimonio la primera y más sacrosanta institución de la Naturaleza."(17)

Con respecto a la mujer y su función Natural dice:

"El destino especial de la mujer es agradar al hombre. Si recíprocamente debe agradarle el hombre a ella, es necesidad menos directa: el mérito del varón consiste en un poder, y sólo por ser fuerte ya agrada. Esta no es la ley del amor, lo confieso, pero es la ley de la Naturaleza, más antigua que el amor mismo."(18)

Luego continúa:

"Luego que se casaban estas doncellas (las de Esparta) ya nunca se dejaban ver en público; siempre encerradas en sus casas limitaban todas sus solicitudes a los cuidados caseros y de familia. Esta es el método de vida que *La Naturaleza* y la razón prescriben al sexo."(19)

A pesar de criticar a lo social como el principado de la corrupción está convencido de que los virtuosos que actúan conforme los principios de la Naturaleza:

"Respetarán los sagrados lazos de la sociedad, de la cual son miembros; ama-

rán a sus semejantes, sirviéndoles en todo cuanto puedan; obedecerán escrupulosamente a las leyes y a sus autores y ministros; honrarán, sobre todo a los príncipes buenos y sabios que sepan prevenir, suprimir o aminorar esa serie de abusos y de los males que nos consumen.”(20)

Como vemos, este concepto de Naturaleza no es tan natural. Posteriormente analizaré más de cerca las implicaciones ideológicas del mismo. Baste señalar que es a partir de esta falta de coherencia donde comienza a delinearse lo que llamo *inflexión* y que no es sino el rompimiento entre el Rousseau crítico de las ideologías y el representante de una de ellas: la burguesa.

#### *El Método.*

Al igual que los philosophes, Rousseau no construyó ningún sistema complejo, ningún método preestablecido, para el estudio de los fenómenos sociales. Pero mientras los pensadores de la Ilustración querían hacer ciencia, él nunca pretendió tal cosa. Ambos combatían el espíritu de sistema y en eso estaban de acuerdo; ambos, también, concebían la historia como un proceso meramente humano en donde Dios o la providencia no intervienen para nada. Respecto a la manera de filosofar mediante sistemas y deducciones, dice:

“ Todas las definiciones sobre ley natural que se encuentran en los libros, además del defecto de no ser uniformes, tienen el de ser deducciones de diversos conocimientos que los hombres no poseen naturalmente, y de ventajas cuya idea no pueden concebir sino después de haber salido del estado natural. Se comienza por buscar reglas, las cuales, para que sean de utilidad común, sería preciso que los hombres las acordasen entre sí; y luego dan el nombre de ley natural a esa colección de reglas, sin otra razón que el bien que se cree resultaría de su práctica universal. He allí sin duda, una manera muy cómoda de componer definiciones y de explicar la naturaleza de las cosas por medio de conveniencias casi arbitrarias.”(21)

Rousseau es de ésta. Si bien cree en Dios no ve en él la fuerza motriz de la historia; con cierta culpa pero lo admite atreviéndose a analizarla a partir de ésta perspectiva:

"La religión nos manda creer que Dios mismo antes de haber sacado a los hombres del estado natural inmediatamente después de haber sido creados, fueron desiguales porque así el lo quiso; pero no nos prohíbe hacer conjeturas basadas en la misma naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean sobre lo que sería el género humano si hubiese sido abandonado a sus propios esfuerzos. He aquí lo que se me pide y lo que yo me propongo a examinar."(22)

Acudiendo a su objeto con amplia libertad —quizás mayor que la de los philosophes— Juan Jacobo no tiene reglas, ni coordenadas metodológicas, abordando sus temas casi en blanco. Y esto es posible gracias a que su interés más que cognoscitivo es moral. Nunca encontraremos un estudio que no responda a un interés de este tipo. Nunca encontraremos tampoco un estudio específico sobre una etapa histórica, o un rey, o una corriente filosófica. En todo caso, si a algo subordina el conocimiento (aunque mejor debería decir: utiliza o elige) es a la moral misma. De aquí que sus obras que tienen relación con la historia no sean estudios específicos sino apreciaciones ahistóricas, en las cuales no se trata de hacer un examen temporal de los sucesos sino uno sincrónico, conjetural.

"Como los acontecimientos que tengo que describir han podido sucederse de diversas maneras, confieso que no puedo decidirme a hacer su elección más que por simples conjeturas."(23)

Esta afirmación la dice en la obra que guarda más nexos con la historia: "El Discurso sobre el origen y la Desigualdad de los hombres." Ahí mismo apunta:

"No es preciso considerar las investigaciones que pueden servirnos para el desarrollo de este tema como verdades históricas sino como razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que a demostrar su verdadero origen."(25)

Aborda la historia, no como un documento que hay que conocer positivamente ordenando los hechos, sino como un cúmulo de parámetros que sirven para confrontar las dos realidades que le importan, a saber, estado de Naturaleza y estado de su pérdida. Esta confrontación es en el fondo la

de la moral —perversión, el paraíso y la caída. Pero la historia —la caída— también tiene —según nuestro autor— cosas rescatables. De ahí sus constantes referencias a hechos pasados, utilizándolos como ejemplos de la forma de ser naturales en tierra condenada.

De la misma manera en que la Naturaleza se conoce por medio de lo irracional toda la realidad también se aprehende en sus razones últimas por esta vía. Ella misma —el corazón, los sentimientos, el instinto— son Naturaleza.

"¡Oh, hombres! Cualquiera que sea tu Patria, cualquiera que sean tus opiniones, escucha: He aquí tu historia, tal cual he creído leerla, no en los libros de tus semejantes, que son unos farsantes, sino en la Naturaleza que no miente jamás. Todo lo que provenga de ella será cierto."(25)

Lo anterior lo dice en el prefacio del mismo Discurso. El 'método' de Rousseau lo describe él mismo con bastante claridad:

"Teniendo por única filosofía el amor por la verdad, y por único método una regla fácil y llana que me dispensa de la vana sutileza de los argumentos, por esta regla vuelvo al examen de los conocimientos *que me interesan*, resuelto a admitir como evidentes todos aquellos a que la sinceridad *de mi corazón* no pueda negar ascenso, como verdaderos todos los que me parezcan que necesariamente tienen conexión con estos primeros, y a dejar todos los demás en la incertidumbre, sin desecharlos ni admitirlos, y sin afanarme en aclararlos, cuando a ninguna cosa útil pueden conducir en la práctica."(26)

Es claro cómo se tamiza el conocimiento en función de los sentimientos que, a su vez, son quienes nos brindan la fuente de lo moral.

El mito del Rousseau redomadamente irracionalista ha creado una imagen antirracionalista de su pensamiento. Nada más falso. No se condena la razón, se le pondera. No se le descarta como forma útil de conocimiento, se intenta marcar sus alcances y limitaciones. Numerosamente, nuestro autor acude a la razón para sustentar y defender sus ideas. Sobre todo en aquellas obras que se abocan más a la propuesta que a la crítica como el "Contrato social". La razón es un instrumento igualmen-

te valioso que le permite demostrar que el hombre debe buscarse en la Naturaleza amén de que por ella misma podemos valorar lo irracional como lo superior.

“Mi regla de abandonarme más al sentimiento que a la razón, la confirma la razón misma.”(27)

Las razones últimas de la vida pueden ser entendidas sólo por la vía irracional. Una vez hecho esto, la razón está en posibilidad de jugar su papel. Dice Grimsley interpretando a Rousseau:

“Una vez descubiertos éstos principios, el pensador puede desarrollarlos por medio de razonamientos lógicos y extraer de ellos ciertas conclusiones. . . Aislada del resto de las capacidades humanas la razón caerá inevitablemente en el error pero tan pronto como esté relacionada adecuadamente con las necesidades fundamentales del ser su actividad será innegablemente beneficiosa.”(28)

Dios, el alma, la moral, la Naturaleza, la sociedad, etc., solamente serán entendidos plenamente por lo irracional. Pero a partir de aquí la razón podrá coadyuvar a ratificar, a demostrar con sus medios, lo que fue detectado como cierto por lo irracional.

Sí, en lo irracional se esconde la verdad. Pero no en imágenes abstractas o sentimientos etéreos. La verdad no puede sentirse si no parte de la verdad del sujeto que la experimenta. La comunicación consigo misma —a nivel no intelectual sino emocional—, la comprensión del ser del individuo que conoce, la fusión entre sujeto y objeto entendida como una experiencia, como una vivencia más que como mero método epistemológico, es el punto de partida rousseauiano de ‘filosofar’. Dice el vicario saboyano-Rousseau:

“También comprendí que lejos de sacarme de mis inútiles dudas, no harían los filósofos otra cosa que multiplicar las que me acongojaban, sin resolver ninguna. Tomé por tanto otro guía y dije entre mí: consultemos la luz interior, que me descarriará menos de lo que me descarrián éstos o a lo menos será mi error el mío y menos me depravaré siguiendo mis propias ilusiones que abandonándome a sus mentiras.”(29)

No es posible vivir atormentado por la duda, ésta corroe y no permite la estabilidad ni la calma; los filósofos no hacen sino alimentarla; solamente en mí está la respuesta, no en algún sistema o doctrina por muy complejo o inteligente que sea; La "filosofía" de Rousseau es una antifilosofía exenta de sistemas, de modelos epistemológicos, de normas rígidas en el área del conocimiento. Tanto en moral como en el estudio de lo social, busca la sencillez, la pulcritud espiritual, la humildad y el decoro.

#### *La crítica a la cultura.*

Diderot está preso en Vincennes. Situada a dos leguas de París, Rousseau lo visita cada dos días. Prefiere ir a pie y cruzar el bosque que alquilar un carruaje que por demás no podría pagar. Estamos en 1749. Un día, internado en el bosque, dirigiéndose hacia la prisión, saca el "Mercure de France" —periódico de la época— y lee la convocatoria al concurso de la Academia de Dijon. El tema: contestar a la pregunta ¿el progreso de las artes y ciencias ha contribuido a corromper las costumbres o a purificarlas? Al terminar de leer, Juan Jacobo se siente iluminado. Un torrente de luz le arroja la respuesta en bloque. Su cabeza parece estallarle. De pronto siente que tiene la verdad en sus manos.

"De golpe siento mi espíritu deslumbrado por mil luminarias; multitud de ideas vivas se presentaron a la vez con una fuerza y una confusión que me arrojó en un desorden inexpressable; siento mi cabeza tomada por un aturdimiento semejante a la embriaguez. Una violenta palpitación me oprime, agita mi pecho; al no poder respirar mientras camino, me dejo caer bajo uno de los árboles de la avenida, y paso media hora en tal agitación que al levantarme percibo toda la parte delantera de mi traje mojada por mis lágrimas sin haber sentido que las derramaba. ¡Oh señor, si alguna vez hubiera podido escribir la cuarta parte de lo que ví y sentí bajo ese árbol, con qué claridad habría hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que solo por las instituciones se vuelven malvados los hombres." (30)

Antes de éste satori, Rousseau no había escrito cosas muy importantes. Se había dedicado más a la música, a la composición de óperas —algunas de las cuales fueron presentadas al rey por mediación de la Pompadour—, a la invención de un nuevo código musical y había escrito también algunos artículos para la Enciclopedia de Diderot y D'Alambert. Pero fue a partir de ésta revelación cuando el pensamiento rousseauiano nació y empezó a cobrar forma. Su producto fue el "Discurso sobre las ciencias y artes" que por cierto ganó el primer lugar del concurso. Este Discurso, una de las obras claves para comprender su pensamiento, es bastante poco conocida, o al menos poco estudiada. En él se halla contenida una de las críticas más radicales y apasionadas que se hayan hecho jamás a la cultura humana. Rousseau la escribió, como el mismo señala, impulsado por la fatalidad. Además en ese momento no sólo visionó lo que se convertiría en el primer Discurso, también elucubró las grandes vertientes de la totalidad de su obra. Pero según él, ésta es bastante inferior a aquel fulgurante relámpago que partió en dos su vida.

"Todo cuanto pude retener de aquellas multitudes de grandes verdades que en un cuarto de hora me iluminaron bajo aquel árbol, ha sido bien debilmente esparcido en mis tres escritos principales, a saber, ese primer Discurso, el que versa sobre la Desigualdad, y el Tratado sobre la educación, obras las tres que son inseparables y que forman un mismo conjunto."(31)

La obra de nuestro iluminado se abre, pues, con una vehemente respuesta a la pregunta que establecía la academia de Dijon.

Como hemos visto, lo que le preocupa a Rousseau es la virtud. Ya vimos también lo que significa esto para él. ¿Cuál es el vínculo que existe entre la virtud y la cultura? ¿Entre la moral y la Naturaleza y la ciencia y el arte, en fin, con todas las manifestaciones humanas creadas después de haber salido de su estado natural? Es el siglo de las luces. Las antorchas que alumbran las tinieblas avivan su fuego. La ciencia, la razón, la cultura, el arte; son la nueva leña que da esperanzas al hombre. Todos los hombres que confían en el porvenir depositan su fe en este nuevo y prometedor combustible. Se cree que la cultura humana ha llegado a una de sus etapas más importantes y significativas,

gracias, por supuesto, al advenimiento y desarrollo de estos dioses recién venidos. En eso llega el aguafiestas. No, la cultura, la ciencia, el arte, no han mejorado al hombre; al contrario lo han degradado, envenenado, corrompido, alejado de su verdadera naturaleza; la virtud no solo no requiere de cultura y luces para practicarse, sino incluso debe prescindir de ellas sino quiere perderse en la perversión. Las ciencias, las artes no solo son medios para hacer de los hombres seres virtuosos, sino que ellas mismas —sus móviles y resultados— son esencialmente calamitosas.

Rousseau derrumba el mito de la ciencia, las artes y el progreso. En plena ebullición 'progresista', viene a decir que una cosa es el progreso de la cultura y otro muy diferente el de la moral.

"Nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección."(32)

La moral rousseauiana que busca ante todo ser Natural, que inquiera en la Naturaleza los preceptos morales, debe lógicamente rechazar, como desnaturalizada, como enemiga de la virtud, a la cultura humana.

"Pueblos, sabed de una vez que la naturaleza ha querido preservaros de la ciencia, de la misma manera que una madre arranca una arma peligrosa de las manos de su hijo; que todos los secretos que os oculta son otros tantos males contra los cuales os escuda, y que el trabajo que os cuesta instruirnos no es el más pequeño de sus beneficios. Los hombres son perversos pero se rían peores aún si hubiesen tenido la desgracia de nacer sabios."(33)

La manera en que surgieron las ciencias y las artes las condena de antemano a no servir sino de corruptoras.

"La astronomía nació de la superstición, la elocuencia de la ambición, del odio, de la lisonja, de la mentira; la geometría de la avaricia; la física de una vana curiosidad; todas aún la moral misma, fue hija del orgullo humano. Las ciencias y las artes han sido engendradas por nuestros vicios. De sus ventajas o conveniencias dudaríamos menos si hubiesen, por el contrario, sido fruto de nuestras virtudes."(34)

Y por ende, si desde su génesis pervierten, más aún con sus consecuencias. Particularmente el arte engendra artificialidad en las costumbres, fingimiento, diplomacia, pérdida de espontaneidad; la apariencia es insinceridad; con él nacen la afectación y la mentira. Enemigo de la galantería y las costumbres aristocráticas por todo esto, Rousseau las ataca junto al progreso y las luces.

"Antes de que el arte hubiese pulido nuestras maneras y nuestras pasiones, adquirido un lenguaje afectado, nuestras costumbres eran rústicas pero naturales; y la diferencia de procedimientos revelaba a primera vista la de los caracteres. . . Las sospechas, el recelo, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición, se esconderán siempre bajo ese velo uniforme y pérfido de la cortesanía, bajo esa urbanidad tan aiabada que debemos a las luces de nuestro siglo."(35)

Además, tanto la ciencia como el arte acarrear un mal que rechaza como uno de los peores, el lujo, que es resultado de la ociosidad y la vanidad humanas. El lujo es lo opuesto a la honradez, todo aquel que lo persigue está lejos de la virtud que ante todo es sencillez. Rousseau es categorico cuando se adelanta a sus críticos diciendo que el mal que traen consigo la ciencia y el arte no es patrimonio de su tiempo sino que siempre ha sido.

"¿Se dirá que es una desgracia inherente a nuestra época? No señores; los males causados por nuestra vana curiosidad son tan antiguos como el mundo."(36)

Por si fuera poco, estos dos demonios sirven para legitimar la esclavitud.

"Mientras que el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y al bienestar de los hombres, las ciencias, las letras y las artes menos despóticas y quizás más poderosas, extienden guirrnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la cual parecían haber nacido, les hace amar la esclavitud y forman de ellos lo que se llama pueblo civilizado."(37)

Rousseau censura la imprenta; es ella quien divulga la cultura, es decir la perversión. Alabuce y encomia a quienes prendieron fuego a la biblioteca de Alejandría. Definitivamente para él la cultu-

ra y la virtud se excluyen. Frente a las réplicas de algunos de sus contemporáneos responde:

“Sé de antemano con que palabras se me atacará. Ilustración, conocimientos, leyes, moral, razón, cortesía, educación, amenidad, bienestar, miramientos, dulzura, etc. A todo esto solo contestaré con otras dos palabras que suenan fuertemente en mis oídos: ¡Virtud y Verdad! Diré incesantemente: ¡Verdad y Virtud! Si alguien no percibe en eso más que palabras, nada tengo ya que decirle.”(38)

Vemos como su respuesta obedece a los preceptos de su moral y a ninguna otra cosa. Pero, en el primer Discurso —texto principal donde embiste contra la cultura— aparecen ya —de manera trágica— los elementos de su propuesta y gigantesca paradoja. Al final del mismo, poco después de elevar su voz apasionada y gritar:

“Dios todopoderoso tú que tienes en tus manos los espíritus, líbranos de las luces y de las funestas artes de nuestros padres y otórganos de nuevo la ignorancia la inocencia y la indigencia, únicos bienes que pueden hacer nuestra felicidad y los únicos meritorios ante tí.”(39)

Unos renglones adelante, de manera súbita, como si se hubiera olvidado de todo lo que había escrito, propone la fusión entre la ciencia, la cultura, y las autoridades del gobierno! Hablando como un hombre perfectamente civilizado justifica la división social del trabajo planteando que los unos harán ciencia —los menos— y los otros harán lo que la ciencia produzca. Desde su primer escrito importante, Rousseau ya no se hace ilusiones y las propuestas que arroja a sus contemporáneos no son las de regresar a la barbarie, son las de, una vez instalado en una civilización y una cultura perfectamente establecidas y en desarrollo, tratar de insuflarles a éstas sangre “natural” que como es evidente nada tiene de natural. Por eso durante este primer Discurso, la crítica a la cultura se mezcla con reverencias a su contenido. Por ejemplo: es virtud (que también se ha perdido) el valor guerrero —que existía en la antigüedad, es decir en estado civilizado y no natural—; o es virtud también —de la misma forma extinguida— el amor a la patria. Desde su comienzo su pensamiento

niega lo que afirma. Al lado de su tremenda y portentosa crítica a la cultura y el progreso humanos su propuesta es una caricatura.

En esta crítica de *la* cultura humana aparecen de una manera clara todos los elementos que irán configurando el pensamiento rousseauiano en relación con las ideologías de su tiempo. Arremetiendo contra *la* cultura humana sin distinciones o matices, en un principio se coloca por fuera de ellas cuestionando tanto la forma de vida y pensamiento aristocráticos como los mandamientos sagrados de la Ilustración, como la cultura en general, la cultura como tal. Pero después nos lleva a conclusiones cada vez más allegadas e identificadas con una ideología: la burguesa. Aparece la inflexión si bien de manera incipiente: el corte entre el Rousseau crítico de toda cultura e ideología y el que se rinde y toma partido finalmente por una de ellas.

#### *La crítica a la sociedad.*

Es en el segundo Discurso —el del origen y la desigualdad de los hombres— donde Rousseau analiza con mayor profundidad la problemática Naturaleza-cultura. La afirmación de que la Naturaleza es el parámetro supremo de la moral obligaba a examinar el momento en que el hombre era eso mismo —Naturaleza—. De esta manera se podría demostrar como el hombre era *mejor* en este estado y además se vería la manera en que de ser natural se trocó en civilizado, es decir, de ser virtuoso —aunque inocentemente— pasó a pervertirse.

El hombre salvaje, el hombre de la Naturaleza es un ser que en primer lugar no vive en sociedad. Vive fundamentalmente solo; si acaso algunas veces de manera aleatoria llega a relacionarse con uno de sus congéneres. Es así, porque no necesita de nadie para sobrevivir y satisfacer sus necesidades que por entonces eran mínimas.

"Sus deseos se reducen a la satisfacción de sus necesidades físicas. . . la comida, la mujer, el reposo," (40)

El hombre salvaje es fuerte, no requiere de grandes cuidados o medicamentos, ni siquiera de ha-

bitaciones cerradas. Su vida es sumamente sencilla: buscar alimento y mujer, descansar y dormir. No piensa en el futuro, ni en el pasado, no piensa. *Hic et nunc*, su vida es lo presente, lo vivido en el momento. Nunca planea ni elucubra proyectos; no se remite al pasado para uso alguno. Se siente parte de la Naturaleza pero está lejos de racionalizarlo o incluso saberlo.

“El mundo en este estadio, no implica ni la división entre el sujeto y el objeto exterior, ni la que hace extrañas entre sí las conciencias; el sujeto está demasiado unido a la naturaleza, demasiado poco asociado a sus semejantes como para poder experimentar el sentimiento de una distancia.”(41)

El hombre salvaje se guía por el instinto. Pero ya es hombre, es decir, tiene la capacidad de elegir, siendo este atributo lo que verdaderamente lo distingue de los animales. El hombre salvaje es bueno, naturalmente bueno. Careciendo de valores, de moral, de sistemas éticos, se desenvuelve con bondad y jamás hace el mal.

“Los hombres son malos, una tristeza y continuada experiencia no exime de la prueba; sin embargo, el hombre es naturalmente bueno.”(42)

El hombre salvaje no tiene lenguaje. No lo necesita. Siendo un ser aislado, capaz de prescindir de los otros hombres no ve la necesidad de codificar sus signos. Estos se reducen a gesticulaciones y sonidos que expresan estados de ánimo directos y no significados preestablecidos. No tiene conciencia de la muerte aunque sí instinto de conservación. Sus relaciones con el sexo son azarosas y no se fijan en ningún compromiso que no sea el de saciar los apetitos físicos del momento. No hay celos, ni vanidad. No existe la competitividad ni la arrogancia. Tampoco el egoísmo porque no hay lugar donde germine. Dado que las pasiones son engendradas por las necesidades, el hombre salvaje no las experimenta, sus necesidades son demasiado limitadas. A pesar de no ser un ser social, en él se encuentra un atributo —una virtud— que es perfectamente natural: la piedad.

“Es ella la que nos lleva sin reflexión a socorrer a los que vemos sufrir; ella la que, en el estado natural, sustituye las leyes, las costumbres y la virtud con

la ventaja de que nadie intenta desobedecer su dulce voz; es ella la que impedirá a todo salvaje robusto quitar al débil niño o al anciano enfermo su subsistencia adquirida penosamente, si tiene la esperanza de encontrar la suya en otra parte; ella la que, en vez de ésta sublime máxima de justicia razonada: Haz a otro lo mismo que quieras que te hagan a ti, inspira a todos los hombres ésta otra de bondad natural, menos perfecta, pero más útil tal vez que la precedente: haz tu bien con el menor mal posible a los otros.”(43)

En ella está el germen de lo social. El hombre salvaje no posee, ni mucho menos, ningún tipo de instituciones, y en caso de vincularse entre sí lo hace directamente sin la intromisión de ninguna ley o pacto social previamente establecido; sus relaciones —cuando las llega a haber— son naturales, no legales. El hombre de la Naturaleza no está escindido entre apariencia y esencia, entre parecer y ser. Su comportamiento está ligado a su actividad como si él mismo fuera ella. En estas condiciones —evidentemente que no existe propiedad ni desigualdad social o económica; las necesidades primarias son factibles de resolverse en cualquier momento. No hay bardas que pongan fronteras, ni letreros que anuncien ‘privado’.

Pero sobrevino la caída. El hombre edénico, independiente, asocial, inocente, cae, en un momento dado, del estado natural al no natural, al social. Estando fuera de la sociedad, sin haberla creado aún, el hombre es Naturaleza; una vez formada, una vez constituida, ya nó. La explicación de este proceso nos la da Rousseau empleando su método hipotético y no histórico. Son varias las causas todas ellas casi aleatorias. Los cambios climáticos —cosa que nos recuerda a Montesquieu— obligan al hombre salvaje a

“... establecer diferencias en su manera de vivir. Los inviernos largos y crudos, los veranos ardientes que todo lo consumen, exigieron de ellos una nueva industria.”(44)

Comienza a fabricar instrumentos de trabajo, armas, para vencer los obstáculos de la Naturaleza. Cada vez más se relaciona con los demás hombres al comprobar los beneficios prácticos que le procura este nuevo vínculo.

"Sabiendo por experiencia que el deseo de bienestar es el único móvil de las acciones humanas encontráse en estado de distinguir las raras ocasiones en que por interés común debía contar con el apoyo de sus semejantes, y las más raras aún en que la concurrencia debía hacerle desconfiar de ellos."(45)

Así, crea las primeras viviendas-habitaciones, surge la familia y los primeros conflictos.

"Pronto cesando de dormir bajo el primer árbol que encontraba o de retirarse a las cavernas, descubrió cierta especie de hachas de piedra duras y cortantes que le sirvieron para cortar madera, cavar la tierra y hacer chozas de paja que en seguida cubría con arcilla. Constituyó ésta la época de una primera evolución que dió por resultado el establecimiento y la distinción de las familias y que introdujo una como especie de propiedad que dió origen al instante a querellas y luchas entre ellos."(46)

La familia es el primer núcleo social que se establece en el planeta. Al nacer, nace con ella un po de propiedad familiar-privada en la que cada familia exige respeto de sus posesiones. Esto es muy interesante porque para Rousseau jamás existió lo que el marxismo nombra "comunismo primitivo" en donde la propiedad es social y la propiedad privada está lejos de existir(47). Para Juan Jacobo, el hombre, al contraer relaciones sociales, instituye la propiedad privada como un fenómeno paralelo. El hombre se volvió social para dejar de serlo, de sentirlo, es decir, su vínculo con sus congéneres se convierte de inmediato en dependencia y lucha por defender lo privado frente a los demás, los lazos sociales nunca fueron gozados sino más bien padecidos. No obstante Rousseau valta como sublimes, los momentos en que la existencia de sociabilidad se reducía a la familia.

"Las primeras manifestaciones del corazón fueron hijas de lanueva situación que reunía en morada común marido y mujeres, padres e hijos. El hábito de vivir juntos engendró los más dulces sentimientos que hayan sido jamás conocidos entre los hombres: el amor conyugal y el amor paternal."(48)

En el momento en que aparece la familia aparece también la división entre los sexos, la atribución distinta de tareas distintas.

"Fue entonces cuando se fijó o se consolidó por primera vez la diferencia en la manera de vivir de los dos sexos, que hasta entonces no había existido. Las mujeres se hicieron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los hijos, mientras que el hombre se dedicaba a buscar la subsistencia común."(49)

Comienza el hombre a proveerse de comodidades desconocidas, de ciertos "lujos". No se daba cuenta que cavaba su propia tumba al sentar las bases de una esclavitud consistente en depender de una serie de productos y cosas que antes no tenía. El lenguaje se desarrolla y cobra forma en este período de incipiente socialización. Cada familia requiere de comunicarse cada vez con mayor precisión, las gesticulaciones y gemidos se convierten en palabras y frases. Poco a poco las familias se unen y forman grupos sociales más grandes.

"Los hombres que hasta entonces andaban errantes en los bosques habiendo fijado una residencia, se acercan unos a otros lentamente, se reúnen grupos diversos y forman al fin en cada comarca una nación particular ligada por los lazos de las costumbres y del carácter, no por reglamentos ni leyes, sino por el mismo género de vida y de alimentación y por la influencia común del clima."(50)

Hacen acto de presencia el amor y sus inevitables engendros: los celos, la discordia, la envidia. Surgen la vanidad y la competencia; el hombre va ponderando sus capacidades individuales para confrontarlas con otros individuos, nace así la semilla de la desigualdad social.

"Cada cual comienza a mirar a los demás y a querer a su vez ser mirado, consagrándose así un estímulo y una recompensa a la estimación pública. El que cantaba o el que bailaba mejor, el más bello, el más fuerte, el más sagaz o el más elocuente fue el más considerado, siendo éste el primer paso dado hacia la desigualdad y hacia el vicio al mismo tiempo, pues de éstas preferencias nacieron la vanidad y el desprecio por una parte y la vergüenza y la envidia por otra, y la fermentación causada por éstas nuevas levaduras, produjo, al fin, compuestos funestos a la felicidad y a la inocencia."(51)

Apremiado por el mayor número de necesidades y compromisos el hombre de este tiempo

inventa la metalurgia y la agricultura que Rousseau califica como "gran revolución". A partir de aquí la propiedad antes conminada a lo familiar —posesión de una habitación, de algunos utensilios y armas— se extiende a la tierra y su cultivo, haciéndose indispensables las primeras reglamentaciones sobre la justicia. Las desigualdades naturales, es decir, la mayor o menor capacidad de los individuos para desempeñar algún trabajo o actividad, generan mayores riquezas para unos y menores para otros. En términos de conducta, en esta etapa, el hombre se escinde de sí mismo; lo público y lo privado dejan de ser lo mismo, ser y parecer son dos cosas distintas; lo social le exige al individuo comportarse de una manera que no corresponde con la suya propia, y todo esto por su dependencia respecto a la sociedad.

"De libre e independiente que era antes el hombre, quedó debido a una multitud de nuevas necesidades, sujeto, por decirlo así, a toda la naturaleza y más aún a sus semejantes, de quienes se hizo esclavo en un sentido, aún convirtiéndose en amo; pues si rico, tenía necesidad de sus servicios; si pobre de sus auxilios, sin que en un estado medio pudiera prescindir de ellos."(52)

Al surgir la propiedad, los más capaces, los que amasan más riquezas, se perfilan como los futuros amos y reyes. La desigualdad natural produce la aparición de clases sociales. Los ricos se aprovechan de su poder para hacer depender a los débiles y obligarles a servirles. Pero entre los mismos poderosos hay discordias debido a la avaricia desahogada en que han caído. En esta situación todo es un caos.

"Rota la igualdad, se siguió el más espantoso desorden, pues las usurpaciones de los ricos, los latrocinios de los pobres y las pasiones desenfrenadas de todos ahogando el sentimiento de piedad natural y la voz débil aún de la justicia, convirtieron a los hombres en avaros, ambiciosos y malvados."(53)

Los ricos son los mayormente responsables de la rotura con la Naturaleza, pero no los únicos responsables: los pobres también hacen lo suyo al rebelarse y robar. Ante estas condiciones de desorden, de lucha abierta y desreglamentada, los ricos se ponen a pensar en lo que habría que

hacerse para calmar los ímpetus y se les ocurre crear el derecho.

"El rico constreñido por la necesidad concibió al fin el proyecto más arduo que haya jamás realizado el espíritu humano: el de emplear en su favor las mismas fuerzas de los que lo atacaban, de hacer de sus adversarios sus defensores, de inspirarles otras máximas y de darles otras instituciones que le fuesen tan favorables a él como contrario le era el derecho natural."(54)

El rico se percató de la necesidad de crear leyes que rijan el comportamiento de los individuos, que prescriban los límites de tolerancia que en su conjunto marca la sociedad para su supervivencia, que establezca los derechos y las obligaciones, etc., y, por supuesto, que legitime la propiedad y los privilegios. De esta manera, involucrando a toda la sociedad en la conformación de una reglamentación común, los ricos se pueden permitir —respaldados por la ley que todos de alguna manera hicieron y avalaron— seguir siéndolo impunemente.

Para Rousseau este momento de legitimación es la etapa culminante de todo un proceso en el cual se fue perdiendo lo natural hasta extinguirse completamente. El surgimiento de las normas legales fue la coronación del proceso de degeneración desnaturalizada en que el hombre cayó fatalmente.

"Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que proporcionaron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron la libertad natural indefinidamente, establecieron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad; de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable, y, en provecho de algunos ambiciosos sometieron en lo futuro a todo el género humano al trabajo a la esclavitud y a la miseria."(55)

Nadie se salva en el infierno social. Aún con privilegios el hombre es esclavo de sí mismo, de la sociedad. Al precipitarse hacia la socialización de su vida, el hombre natural dejó de serlo. Lo social perverte. Lo social esclaviza. Lo social envilece y degrada. Es obvio que al tratar este problema Rousseau no busca analizar científicamente el origen de la desigualdad humana, lo que quie-

re es demostrar cómo el hombre fue mejor en otra época y cómo dejó de serlo al salir de ella y perderse en otra, es decir, busca argumentar en favor de su moral. Por esta razón es por la que, en el "Discurso sobre la desigualdad entre los hombres", (que es el texto que venimos analizando sobre todo) el examen de las causas y razones de la desigualdad y desnaturalización humanas es sumamente flojo e inconsistente. Más que indagar en las causas y en su demostración científica, en la estructuración de una teoría acabada o sólida, Rousseau desea constatar que la sociedad desde sus orígenes es lo opuesto a la Naturaleza. Naturaleza y sociedad se excluyen de la misma manera en que se excluyen Naturaleza y cultura. En éste escrito Rousseau retoma el hilo del "Discurso sobre las artes y ciencias" para continuar la crítica que inició en él. Pero la misma manera, su crítica no deriva soluciones tan naturales como se quisieran. El desdoblamiento entre crítica a la cultura y a la sociedad por un lado, y propuesta política y social por otro, aparece de la misma manera que en el Discurso anterior. Al principio el autor ataca ferozmente a sus adversarios —la cultura, la sociedad— para al final caer en la tentación de plantear alternativas que están plenamente inmersas en la cultura y su tradición.

#### *La crítica-propuesta a la educación.*

Quizás sea en el aspecto educativo donde más se perciba el intento rousseauiano de aplicar una moral naturalista a los problemas del hombre de su tiempo. El "Emilio o la educación" es el intento de adiestrar a un hombre civilizado bajo los principios de la Naturaleza. ¿De qué manera se puede ser natural en pleno siglo XVIII? ¿Cómo educar a un niño para evitar su corrupción en la sociedad? Estos son los problemas que Rousseau trata de responder y no sólo criticar, y también se evidencian una vez más las grandes contradicciones de su pensamiento.

Al igual que los philosophes, Rousseau proponía una educación separada de la influencia eclesiástica. Pero mientras ellos reivindicaban una educación basada en la razón, en la ciencia, en el saber positivo, etc., él condenaba todo ésto en nombre de la virtud que el educando debía adquirir culti-

vando no la ciencia, sino las buenas costumbres y el corazón. La propuesta de Juan Jacobo en este campo es mucho más interesante y elaborada que la de la Ilustración. Sus críticas —algunas de ellas— son actualmente tan vigentes como lo fueron en su época. Son los principios morales cristiano-estoicos los que trata de inculcar a un niño confiado a las manos de un ayo (Rousseau) quien se encarga de su desarrollo desde su niñez hasta su matrimonio ya en edad adulta. En primer lugar, al niño no hay que meterlo a una aula y atiborrarlo de información, de razones, de cosas que no desea saber. Nada de maestros, nada de horarios y tareas, ni de exámenes, mucho menos de calificaciones, ni de reportes de mala conducta o uniformes y libros. La educación para Rousseau no es un padecimiento torturante, una obligación impuesta violentamente, es ante todo, una manera de despertar las capacidades naturales del niño sin someterlo a regímenes escolares que rompan con su propio y singularísimo ritmo natural e irreductible. Descubrir y desarrollar la naturaleza del niño, tal es la tarea del maestro. Además, claro está, de inculcarle lo que para él es la moral de la Naturaleza. En suma: la comunicación entre dos Naturalezas para afianzar la que apenas está naciendo. Al niño, por ende, no hay que enseñarle a leer, los libros son el azote de la infancia, nos advierte el ayo; no hay que enseñarle tampoco la historia de los pueblos, ni siquiera la del suyo; ni los mapas y ríos del planeta, etc., hay que enseñarle a ser él mismo, y no atestarle de cosas que no le interesan y le dañan. Formar un ser virtuoso, es decir, capaz de resistir las adversidades de la vida, bondadoso, regulador de sus pasiones, casto, piadoso, buen ciudadano, sensible pero cauto, fuerte de cuerpo y de espíritu, buen marido y padre, prudente y razonable, humilde e íntegro. Para lograr ésto hay una regla, a saber, preservar al niño de todo conocimiento y experiencia que pueda perturbar su ritmo natural. Por eso Rousseau lleva a su fémulo de inmediato al campo lejos de la urbe corruptora, y decide enseñarle a ser ignorante.

"Yo enseño a mi alumno un arte muy largo, muy penoso y que de seguro no saben los vuestros, el arte de ser ignorante."(56)

Al niño hay que adiestrarlo cuidadosamente en una especie de invernadero. Pertrecharlo y pre-

pararlo para que su entrada en sociedad no vaya acompañada de prostitución en sus costumbres y hábitos de conducta. Forjar su carácter y prevenirlo contra las tentaciones y deslices en que caen tan fácilmente los habitantes de las ciudades. Por eso la ciencia, la historia, el arte, de nada sirven. En caso de enseñarle una ciencia o disciplina académica, no será porque el maestro así lo disponga sino porque el deseo del alumno así lo reclama. Jamás racionalizar adulta y sermoneadamente como se estila por lo común; el niño no entiende razones adultas. Teniendo su propia y particular forma de entender las cosas, es absurdo y autoritario intentar arengarlo desde una barrera tan lejana como repugnante. Jugar, la diversión es la mejor forma de preservarle y aislarle de las malas influencias. No hacer nada es, en los primeros años de la vida, la mejor manera de cultivar el espíritu y la virtud. Nunca forzarlo a nada. Irritar al niño es la mejor vía hacia el capricho y la testarudez.

"Estad siempre alerta y en todo caso dejadlo antes de que se fastidie; porque nunca importa tanto que aprenda como que no haga cosa ninguna contra su voluntad."(57)

Al niño hay que enseñarle a vivir, a la manera de Juan Jacobo por supuesto, por lo cual hay que hacerle aprender a sufrir y resistir, a perder el miedo con ejercicios ad hoc, a confiar en él mismo, a controlarse. Resulta preferible enseñarle un oficio concreto y útil que alentarle a actividades especulativas como la poesía. En la edad en que surgen las pasiones, en que los instintos se despiertan, es en donde el ayo debe tener especial cuidado. Por ejemplo, ante la pregunta del origen de la vida, se plantearía la siguiente respuesta:

"Hijo mío —respondió sin titubear la madre—, las mujeres los maen (sic.) con dolores que a veces les cuestan la vida. Ríanse los locos, escandalícense los necios; pero averigüen los sábios si hallarán respuesta más prudente y que con más acierto se encamine al fin."(58)

Ocultar el verdadero motivo, no sea que el fámulo se incite a curiosear más cosas escabrosas. Las pasiones son lo más peligroso para el adolescente. Solamente coordinadas por la Naturaleza,

es decir, no acelerándolas ni avivándolas extemporáneamente, es como se podrá domarlas y sin prejuicio alguno. Como vimos en el apartado sobre la moral, Rousseau no rechaza las pasiones sino que plantea controlarlas. Además hay de pasiones a pasiones: Pasiones malas y buenas, la envidia, el desenfreno, la codicia, etc., son malas; la bondad, la piedad, la humanidad, son buenas, estas últimas deberán ser alimentadas en el niño. Al igual que el salvaje, se le debe hacer sentir piedad por sus semejantes. En los momentos en que el niño ya adolescente comienza a sentir aflorar su sexualidad habrá que proceder de tal modo que no sacie sus apetitos ni se desborde sino que los sublimice, por ejemplo, yendo a cazar al campo. Desde niño es un deber enseñarle a respetar la propiedad privada, y a jamás extorsionar lo ajeno. Llegada la edad de la juventud, llegado el momento en que observa las mujeres será necesario no dejarle desatar sus instintos ni precipitarle en aventuras borrascosas. Su formación entera adquirida durante tantos años de sabio aprendizaje le ayudarán a no cometer ninguna imprudencia. La mujer que él busca tendrá que ser lo suficiente afín y compatible para que no sólo no resquebraje su personalidad sino que la estimule y fortalezca. En el umbral de la vida adulta, el hombre de la Naturaleza en pleno siglo XVIII pondrá todos sus esfuerzos y sabiduría para no elegir mujer inconvenientemente. Tanto en la novela "Julie ou la Nouvelle Héloïse" como en el libro quinto del "Emilio", Rousseau trata el problema del amor. Consiguiente con su moral y criterios cognoscitivos, postula que en el amor tampoco las teorías y sistemas filosóficos pueden servir para conseguir la felicidad. En "Julie. . ." el amante le dice a su amada:

"No busquemos en los libros principios ni reglas que se hallan con más seguridad dentro de nosotros mismos. Dejemos de lado las vanas polémicas de los filósofos sobre la virtud y la felicidad; procuremos ser buenos y felices el tiempo que ellos pierden averiguando de qué modo hay que serlo, y pongámonos imitar los grandes ejemplos."(59)

El comportamiento de los amantes debe ser ultramesurado sino desean ser devorados por los torbellinos de la pasión. Frente al deseo sexual y a los arrebatos de posesión y abandono tienen que conducirse con cordura, de otra manera el amor se romperá fácilmente. Una vez casados y habiénd-

dose probado mutuamente su amor por medio de especies de penitencias, la mujer desempeñará el rol que naturalmente le corresponde, es decir, agradecerá al hombre, le servirá, lo consolará, le atenderá y hará de comer, etc. El hombre por su parte será quien trabaje y obtenga el dinero para la subsistencia del hogar.

"Mujer honra a tu jefe; él es quien para tí trabaja, quien te gana el pan, quien te mantiene: ese es el hombre." (60)

"Hombre ama a tu compañera: Dios te la da para consolarte de tus penas para aliviarte de tus males: esa es la mujer." (61)

Lógicamente la educación de la mujer natural no será la misma que la del varón. Hay que acostumbrarlas a la sujeción, a la obediencia, para que en el momento de casarse sirva eficaz y complacientemente al marido.

"Destinada a obedecer a tan desatinada criatura como es el hombre tan llena muchas veces de vicios y siempre tan llena de defectos desde muy temprano deben aprender a padecer hasta la injusticia, y aguantar sin quejarse los agravios de un marido." (62)

Por otra parte, la elección será asimismo libre de criterios de origen noble, jerarquía, etc. El padre de la mujer natural le dice:

"En nuestras razones no tendrán parte ni el nacimiento ni los bienes, ni la jerarquía, ni la opinión. Escoge un hombre de bien cuyo físico te agrade y cuyo carácter te convenga, en cuanto a lo demás, sea cual fuere, le aceptamos por yerno. Siempre tendrá el caudal suficiente, si tiene brazos, buenas costumbres y ama a su familia, y siempre ilustración bastante si le ennoblece la virtud." (63)

Para Rousseau el amor no es el bien supremo, la virtud y la honorabilidad les son superiores. Por lo que, en la relación amorosa se deben seguir los llamados de estos dos principios más aún que los del amor. Es mejor —más moral— renunciar a un amor no honorable ni virtuoso, que dejarse lle-

var por su torrente pasional.

En este aspecto de la educación de los individuos es mucho más palpable la intención de Rousseau de proponer, de plantear vías adecuadas a la época, para ser virtuoso y "natural". Cada vez más podemos apreciar con mayor claridad y evidencia cómo lo que para él constituye lo natural es en buena parte reductible a la ideología burguesa del siglo XVIII en Francia. La tragedia se repite —quizás como farsa ésta vez—: frente a una serie de críticas y propuestas que atacan tanto la ideología aristocrática como la burguesa, hay otras —las más— que contribuyen a desarrollar ésta última. Por ejemplo los criterios pedagógicos anti-académicos, anti-urbanos, anti-autoritarios (en el sentido de los conocimientos a impartir y el ritmo particular del niño y no en lo referente a la educación sexual), anti-librescos, están por encima de ambas ideologías; no así las consideraciones sobre la familia, el matrimonio, la mujer, la propiedad, la sexualidad, que son obvias contribuciones a la conformación ideológica burguesa de la época. Si en los dos Discursos anteriores la inflexión se advierte en la ruptura crítica-propuesta, en los escritos donde trata el aspecto del desarrollo moral-educativo del individuo, especialmente en el "Emilio", la ruptura se da entre algunas críticas y propuestas en donde ataca y supera a las ideologías más importantes de su época y algunas críticas y propuestas que coadyuban a establecer principios a todas luces burgueses. Paso ahora al aspecto político del pensamiento rousseauiano para analizarlo bajo esta perspectiva.

#### *La crítica/propuesta política.*

El "Contrato Social" es la obra en donde la fisonomía ideológica burguesa de Rousseau se delinea con mayor claridad. Desaparece en ella todo rasgo inocente y bucólico; la palabra Naturaleza casi ni se menciona; los llamados al sentimiento y al corazón son sustitutos por otros nada típicos; el hombre de la Naturaleza se viste definitivamente de civil y decide pasearse por las avenidas construidas por su mano y cerebro. Aparece la cabeza de Górgona en aquel presunto cuerpo frágil e ingrátido. ¿Inocencia? ¿Lapsus? ¿Condicionamiento histórico? ¿Esquizofrenia? Lo cierto

es que esta obra no impidió la reanudación de los escritos rousseauianos de corte romántico y naturalista, si bien es de los últimos títulos publicados por el autor. Casi todos los demás textos posteriores —textos autobiográficos la mayoría de ellos— conservan y más aún, amplían, ese universo íntimo, almibarado, sentimental, romántico con el que comenzó a escribir, tan opuesto al espíritu de esa letanía adoradora del Estado llamada "Contrato Social". Aquí no hay inflexión: todo pertenece a un solo bando. La diferencia con otros escritos no es, sin embargo, intencional. En "Las confesiones" Rousseau declara sus intenciones de indagar en el estudio de la política con el fin de dotar al hombre de una teoría política que lo haga feliz. En el "Contrato Social" es donde la inflexión, que tiende hacia una ideología concreta de su época, se hace más profunda, es decir, es una obra que no está, a pesar de todo, desligada del resto de su pensamiento, que por eso no debe verse como un accidente sino como una consecuencia lógica de ese esfuerzo por hacer planteamientos acordes con la Naturaleza, barnizándolos de ideología y cultura, elementos tan duramente condenados por el mismo Juan Jacobo como anti-naturales.

En el "Contrato Social" Rousseau también emplea el método conjetural para analizar el proceso de legitimación de las relaciones sociales. Solo que aquí, lo supuesto y lo que se reivindica como bueno, se mezclan en ocasiones al grado de dificultar distinguir uno y otro. Pero es claro, no obstante, que el análisis conjetural sobre el contrato social primitivo es al mismo tiempo la posición política que el autor concibe como la mejor. La problemática del CC es según el autor la siguiente:

"El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué pueda imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder responder a esta cuestión."(64)

Al igual que los philosophes, Rousseau eleva lo legítimo a la categoría de sagrado. Así, lo primero que hace al iniciarse el libro es criticar las formas políticas no legítimas. Una relación social en donde domina el más fuerte ejerciendo el poder sin mayor consulta ni avenimiento de los débiles,

no tiene nada de legítima; la fuerza no hace el derecho. Asimismo el esclavismo y el absolutismo son dos formas políticas en donde la auténtica legitimidad está ausente. Esclavitud y derecho son dos cosas que se excluyen.

“Habrá siempre una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos estén sucesivamente sojuzgados a uno sólo, cualquiera que sea el número, yo sólo veo esclavos, jamás un pueblo y su jefe.”(65)

Ahora bien, ¿Cómo fue que los hombres comenzaron a relacionarse entre sí para establecer relaciones convencionales? Para Rousseau existió un momento previo a cualquier tipo de elección de gobernantes o mandatarios: el momento de constitución del pueblo como tal, siendo una decisión necesariamente unánime, pues quien no estaba de acuerdo con ella podía rechazarla apartándose de los que sí lo estaban. Retomando la problemática del “Discurso sobre la Desigualdad entre los hombres”, Rousseau no enfoca la cuestión, sin embargo, de la misma manera. Lo que hace ahora es suponer la forma en que se llevó a cabo este proceso pero sin señalar jamás los males que conllevaba, a la manera del Discurso. El hombre que sale de la Naturaleza, que requiere asociarse entre sí, se plantea una dificultad fundamental:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el *Contrato social*.”(66)

Las cláusulas del Contrato social se pueden resumir en una sola a decir del mismo autor:

“La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás.”(67)

Resulta interesante cotejar ambas citas, separadas sólo por unos renglones, para advertir la gran contradicción que las separa. Por un lado se dice que el individuo que se vincula con otros no debe obedecer sino a sí mismo conservando su libertad anterior y luego, en la segunda cita dice totalmente lo opuesto, es decir, el individuo se enajenará a lo social en condiciones de igualdad. Esta última posición 'colectivista' es reiterada poco después:

"Si se descarta del pacto social lo que no es de esencia, encontraremos que queda reducido a los términos siguientes: 'Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo.'"(68)

Ese espíritu individualista del "Discurso sobre el origen de la desigualdad" ha desaparecido. ¡Que manera abrupta de cambiar! Ahora resulta que lo social es la solución, una especie de nueva Naturaleza, la siguiente panacea, siendo que era el almacén de lo corrupto y lo inmoral. La "voluntad general" es el nuevo concepto que intenta solucionar la relación individuo-sociedad. Se le puede definir como la direccionalidad impuesta de alguna manera por las sociedad a la que se tienen que sujetar quiéranlo o no sus hijos. Pero la voluntad general —primer resultado del Contrato social— es "administrada" por individuos públicos, por funcionarios que, por supuesto, no son sino parte de la voluntad general misma por lo que no tienen porqué escindirse del pueblo que los eligió. El soberano —aquel sujeto que encarna a la voluntad general, sea rey, príncipe, etc.— es el encargado de llevar a cabo las disposiciones de la voluntad general y no de imponerle nada a quienes la configuran. Esto significa legitimidad real. Rousseau cree que surgida de este modo, la autoridad —el soberano— forma un todo indisoluble con la sociedad civil. No hay intereses contrapuestos debido precisamente a esa necesaria y lógica identificación que se da entre todos los pactantes del Contrato. Incluso es más confiable el soberano que sus súbditos, estos pueden pensar y actuar contrariamente a él y a la voluntad general, y como ésta siempre tiene la razón y como el soberano la representa y se encarga de administrarla, evidentemente están prohibidos los grupos y asociaciones que no convengan con ella. Asimismo las personas que transgredan el curso impuesto por ella (y por el soberano

no) tendrán que ser eliminados o castigados, entre otras cosas porque al hacerlo se le obligará —al transgresor— a ser libre:

“A fin de que este pacto social, no sea, pues, una vana fórmula, él encierra tácitamente el compromiso que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que cualquiera que rehuse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre (sic.), pues tal es la condición que otorgando cada ciudadano a la Patria, le garantiza de toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima las obligaciones civiles, las cuales sin ella serían absurdas, tiránicas y quedarían expuestas a los mayores abusos.”(69)

Por tanto, a pesar de que no tiene porque haber ruptura entre soberanos-súbditos (la palabra súbditos es la que utiliza Rousseau) la voluntad general se cubre y protege de los disolutos anárquicos que no se pliegan a las ordenanzas del todo. En el todo social está la libertad, en los suburbios de la marginación misantrópica o terrorista ni de broma.

“Lo que Rousseau llamó libertad, es la libertad de hacer aquello que el Estado, como guardián de la voluntad general, ordena hacer al ciudadano; es la afinación de todo sentimiento humano de acuerdo con un solo tono, la supresión de la rica diversidad de la vida, la fijación mecánica de toda aspiración en una norma determinanda. Alcanzar ésta es la tarea suprema del legislador, que en Rousseau juega el papel de un supremo sacerdote político, investido con la santidad de su ministerio.”(70)

Todo el contenido restante del “Contrato Social” no es sino un corolario de éstas premisas. Como mi objetivo no es hermenéutico, no es necesario pormenorizar en todos y cada uno de los aspectos, por lo demás, como digo, subordinados a los ya expuestos. Solamente me referiré a los más sobresalientes.

La igualdad para Rousseau es una igualdad legal, formal, en la que se toman en cuenta los aspectos jurídicos y no los económicos. En su análisis del “Contrato Social” hace casi totalmente caso

omiso de este problema. El Contrato social establecido entre los hombres a lo mucho propone lo siguiente:

"En cuanto la igualdad, no debe entenderse por tal el que los grados de poder y de riqueza sean los mismos, sino que el primero esté al abrigo de toda violencia y que no se ejerza jamás sino en virtud del rango y de acuerdo a las leyes; en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ningún ciudadano lo bastante pobre para ser obligado a venderse." (71)

Retórica que elude el problema de fondo. En cuanto a la participación popular en las decisiones del gobierno, Rousseau, consecuente con su idea de voluntad general considera que la soberanía no puede ser representada —en el sentido de dar carta blanca a los emisarios políticos para decidir— sino solo encomendada, es decir, los ciudadanos encargados de fungir como funcionarios públicos o diputados tendrán que hablar estrictamente en nombre del grupo social del que provienen y jamás en nombre propio. Esto es lo que el autor cree que debe suceder, pero a todas luces es quimérico: al plantear la división "técnica" del trabajo político no hace sino exornar una realidad y una dinámica inexorable —la burocratización— con un cúmulo de ideas y conceptos ilusos que no por bien intencionados menos falsos.

Al final del "Contrato Social", Rousseau toca el tema de la llamada religión civil. Empieza por criticar la mala y perniciosa relación que en general ha existido entre religión y Estado. Particularmente ataca al cristianismo tildándolo de ineficaz para resolver el problema de este vínculo que ciertamente debe ser resuelto de algún modo. Los cristianos no creen que sea la vida terrena la que hay que tomar mayormente en cuenta y por ende fincar una teoría o moral plenamente enraizada en el mundo físico. De aquí, señala Juan Jacobo, que no sirva para dar cohesión ciudadana, que sea inútil para consolidar la voluntad general y las ligas entre el soberano y sus súbditos. El cristianismo es poco viril, poco arrojado, carece de valor guerrero, de practicidad, elementos todos indispensables para dar forma a una religión que sirva al Estado. ¿Qué hacer entonces? ¿Cómo crear una religión cuyos dogmas contribuyan al fortalecimiento de la ciudadanía y del Estado? Edifican-

do una que efectivamente lo haga, es decir, que elabore una serie de cánones dirigidos precisamente a lograr estos objetivos terrestres y no unos que apuesten en el futuro.

"Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, en número reducido, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la *santidad del contrato social* y de las leyes: he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos los limito a uno sólo: la intolerancia." (72)

Es el soberano evidentemente quien debe promulgarlos no como dogmas de fe —dice Rousseau— sino como sentimientos de sociabilidad. Pero quien no los cumpla será castigado con la pena máxima.

"Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede (el soberano) expulsar del Estado a quien quiera que no los admita o acepte; pueda expulsarlo no como impío sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia y de inmolar, en caso necesario, su vida en aras del deber. Si alguno después de haber reconocido públicamente estos dogmas, se conduce como si no los creyese, castíguesele con la muerte: ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentado delante de las leyes." (73)

La nueva religión: el culto al Estado, a la sacrosanta sociedad. Los nuevos iconos a quienes postarse: las leyes. El nuevo pontífice: el soberano. La nueva virtud: la obediencia. El nuevo pecado: la libertad individual. Eres bueno y libre solo en función de tu incondicional adherencia al Estado y a la voluntad general; fuera de ello no hay salvación posible: el soberano se encargará de liquidarte. El nuevo infinito donde todo se resuelve fácilmente: lo social y su cerebro; el soberano. Ya no hay Naturaleza, ahora hay Sociedad. A ella hay que abandonarse, difuminarse, perderse y por supuesto la condición es olvidarse de uno mismo creando una enorme masa indiferenciada en la que todos somos uno solo. Claro que Rousseau no piensa como Hobbes que el contrato social se resuelve en la medida en que el individuo se sujeta al Estado concebido éste como una entidad separada de la sociedad civil (74). Juan Jacobo piensa que hay que someterse al Estado siempre y cuando represente la voluntad general, digo mal, no que la represente sino que la encarne,

que prohiado por ella sea lo mismo. ¿Hay mucha diferencia entre ambas posiciones? Evidentemente no. La única es que Rousseau cree ilusamente en que el cuerpo político y la sociedad civil, si ésta lo elige, jamás se divorciarán. Pero permanece lo fundamental: la división entre gobernados y gobernantes, que trae como inevitable desenlace —por más que se crea en una identificación— la pérdida de nexos, la burocratización del cuerpo político.

“Resulta uno de los fenómenos más extraños, que el mismo individuo que aparentemente trató con menosprecio a la cultura y predicaba la ‘vuelta a la naturaleza’; el hombre que rechazó el edificio mental de los enciclopedistas por razones de sentimiento, y cuyos escritos suscitaron en sus contemporáneos un anhelo tan hondo de vida natural y sencilla; es raro, que un hombre así violentase la naturaleza humana como teórico de Estado mucho peor que el déspota más cruel y apelase a todos los extremos para conformarla de acuerdo con la técnica de las leyes.”(75)

#### *Rousseau y el espacio histórico.*

Como vimos en el primer capítulo, la época donde Rousseau elabora su obra está caracterizada por la lucha entre la aristocracia y la burguesía, lucha desplegada tanto en lo político, lo económico como en lo ideológico, las costumbres, etc. Es innegable que esta situación histórica influyó en la conformación del pensamiento rousseauiano. Toda la parte burguesa de este pensamiento, esa parte en que Rousseau se entronca con los intereses de esta clase, se explica debido a que en esos momentos la única clase capaz de relevar en el poder a la aristocracia era la burguesía. Esta poseía una ideología, una forma de ser y pensar que por entonces resultaba altamente eficaz para consumir tal objetivo. La ciencia, la filosofía, la literatura, apuntaban hacia el futuro adhiriéndose a ese nuevo rumbo que señalaba el derrocamiento de lo aristocrático y el ascenso de lo burgués. Todo el torrente histórico francés hacia la mitad del siglo XVIII tendía pues, hacia ese derrotero. Rousseau —más oponente de lo aristocrático que de lo burgués— no podía sino encarrilarse en esta vía. Al hacerlo no solo coincidió con esta tendencia de llevar a la burguesía al poder, sino que

fue en algunos de sus aspectos, un pensador fundamental que aportó grandes ideas para que este proyecto se cristalizara.

Al igual que la Ilustración su posición nunca fue explícita, es decir, nunca se declaró 'burgués', lo que hace más evidente la fuerza de las influencias históricas sobre él. Pero si en este sentido Rousseau está condicionado por la situación histórica antes descrita, en el otro sentido —el del Rousseau a-ideológico— no se puede decir lo mismo. Al Rousseau naturalista, amante del salvaje incivilizado, crítico de *la* cultura y de *la* sociedad, no es posible explicarlo con las mismas razones. Es aquí donde su obra no es reductible a una u otra ideología. Su pensamiento está aquí exonerado de ataduras históricas precisas. Se podrá argumentar que en esos momentos *todo* su pensamiento servía de alguna manera a la burguesía puesto que su principal blanco era la aristocracia. Pero esto es falso. La burguesía retomó de él aquello que le servía directamente, lo demás lo hizo a un lado. El repudio de la urbe, de la ciencia, del comercio, del utilitarismo, de lo racional; la exaltación de lo sentimental, de lo natural, son cosas irreductibles a la ideología burguesa. El hecho de que Rousseau haya sido uno de los padres del romanticismo que fue un movimiento contracultural que rechazaba los valores burgueses, de haber influido en pensadores heterodoxos y anti-burgueses como Tolstoi y Thoreau, de prefigurar movimientos igualmente heterodoxos como el dadaísmo, el hippismo, el ecologismo, coloca esta parte de su pensamiento en una dimensión que nada tiene que ver ni con la burguesía ni mucho menos con la aristocracia, ni con ninguna clase social de por entonces (76). Es éste el Rousseau que aún vive en nuestros días pues la actualidad de sus críticas son tan vigentes como necesarias de replantear.

### NOTAS AL CAPITULO III

(1). Al decir "la obra de Rousseau" me refiero fundamentalmente a las de mayor importancia y a las que abordan los problemas sociales, éticos, políticos, incluyendo sus escritos autobiográficos y excluyendo los de botánica y música.

(2). Ver Georges Lapassade, "Rousseau y los Enciclopedistas" en "La cuestión de los intelectuales", Rodolfo Alonso editor, donde afirma lo siguiente: "En pedagogía, como en política, como en amor, Rousseau se cuida de proponer una reforma del mundo en que vive. Si ha veces ha soñado con esa posibilidad, es porque el filósofo codía a la tentación de ser *intelectual*, es decir, de ser aquel que quiere cambiar el mundo mediante las ideas. Los fracasos de la existencia traspuestos a los escritos teóricos, así como el rigor sistemático de la reflexión, detuvieron esta voluntad de intervención" (pág. 53. Ver también: Jean Starobinsky "Rousseau" en "Historia de la Filosofía, Racionalismo, Empirismo, Ilustración", Editorial Siglo XXI, pág. 332.

(3). "Discurso sobre las artes y las ciencias". Aguilar, pág. 111.

(4). *Ibid.*, pág. 110.

(5). Claro que esto no es lo mismo que el autor se lo haya planteado como objetivo, pero es obvio que Rousseau no desconocía las posibles aplicaciones que podían tener sus ideas políticas, más aún en los momentos de crisis del absolutismo en donde las ideas del Contrato Social eran poderosamente subversivas.

(6). "Cartas a Malesherbes", en "Reflexiones de un paseante solitario", Alianza editorial, pág. 192.

(7). "Las confesiones". Editorial Nacional, Tomo II, pág. 70.

(8). "Carta a Malesherbes", pág. 193.

(9). M. Blanchot, "Rousseau" en "Presencia de Rousseau", Nueva Visión, pág. 48.

(10). "Discurso sobre las artes", Editorial Porrúa, pág. 88.

(11). *Ibid.*, págs. 93-94.

(12). "Emilio", Editorial Porrúa, pág. 283.

(13). *Ibid.*, pág. 172.

(14). *Ibid.*, pág. 216.

(15). *Ibid.*, pág. 269. Para ver la concepción de Naturaleza en Sade ver "La Filosofía del Tocador", en el Tomo de sus obras completas.

(16). "Reflexiones de un paseante solitario", pág. 92.

(17). "Emilio", pág. 199.

(18). "Emilio", pág. 279.

(19). "Emilio", pág. 266, (subrayado mío).

(20). "Discurso sobre la desigualdad entre los hombres", Editorial Porrúa, pág. 160. La moral rousseauiana es similar a la cristiana primitiva y a la estoica. La sencillez, la bondad, el valor, la entereza, el repudio al lujo, a los fastos superfluos, son principios que comparte con ambas. El mismo recomienda la lectura del Evangelio si se quiere encontrar en algún lado la moral que él preconiza. Ver "Emilio", pág. 173. De los estoicos dice en una polémica sobre "Discurso sobre las artes y ciencias": "De todas las sectas de antiguos filósofos a los que he atacado los únicos que me deja M. Gautier son los estoicos, lo que parece indicar que los sitúa en mi favor. Tiene razón nada me podría contentar más". "Discurso..." Aguilar, pág. 142.

(21). "Discurso sobre la desigualdad..." , pág. 103.

(22). *Ibid.*, pág. 110.

(23). *Ibid.*, pág. 120.

(24). *Ibid.*, pág. 110.

(25). *Ibid.*, pág. 110.

(26). "Emilio", págs. 201-201, (subrayados míos).

(27). *Ibid.*, pág. 203.

(28). Grimley, R. "La filosofía de Rousseau", Alianza Editorial, págs. 20-24.

(29). "Emilio", pág. 201.

(30). "Cartas a Malesherbes", pág. 183.

(31). *Ibid.*, pág. 183.

(32). "Discurso sobre las artes..." , Ed. Porrúa, pág. 82.

(33). *Ibid.*, pág. 86.

(34). *Ibid.*, pág. 87.

(35). *Ibid.*, pág. 82.

(36). *Ibid.*, pág. 82.

(37). *Ibid.*, pág. 80.

(38). "Discurso sobre las artes", Aguilar, pág. 68.

(39). "Discurso sobre las artes..." Porrúa, pág. 94.

(40). "Discurso sobre la desigualdad..." , pág. 117.

(41). Jean Starobinsky, *op. cit.*, pág. 320.

(42). "Discurso sobre la desigualdad..." , pág. 155.

(43). *Ibid.*, pág. 125.

(44). *Ibid.*, pág. 130.

(45). *Ibid.*, pág. 131.

(46). *Ibid.*, pág. 132.

- (47). Ver al respecto F. Engels. "El origen de la propiedad privada, la familia y el estado".
- (48). "Discurso sobre la desigualdad. . .", pág. 132.
- (49). *Ibid.*, pág. 132.
- (50). *Ibid.*, pág. 133.
- (51). *Ibid.*, pág. 133.
- (52). *Ibid.*, pág. 136.
- (53). *Ibid.*, pág. 137.
- (54). *Ibid.*, pág. 138.
- (55). *Ibid.*, pág. 139.
- (56). "Emilio", pág. 78.
- (57). *Ibid.*, pág. 118.
- (58). *Ibid.*, pág. 157.
- (59). "Julie o la nueva Heloísa", Garnier hermanos París, 1884, pág. 40.
- (60). "Emilio", pág. 345.
- (61). *Ibid.*, pág. 352.
- (62). *Ibid.*, pág. 269.
- (63). *Ibid.*, pág. 318.
- (64). "Contrato social", Editorial Porrúa, pág. 3.
- (65). *Ibid.*, pág. 8.
- (66). *Ibid.*, pág. 9.
- (67). *Ibid.*, pág. 9. Es bueno señalar que esta apreciación contractualista del origen de las convenciones humanas se aparta decididamente de todas las concepciones providencialistas que consideran la génesis de lo social como un problema religioso. Aquí Rousseau piensa de la misma manera que la Ilustración.
- (68). *Ibid.*, pág. 9.
- (69). *Ibid.*, pág. 11.
- (70). R. Rocker. "Nacionalismo y cultura", págs. 203-4.
- (71). "Contrato social", pág. 28.
- (72). *Ibid.*, págs. 74-5.
- (73). *Ibid.*, pág. 74.
- (74). Para ver las diferencias de Rousseau con otros pensadores del Contrato social ver G. Sabine "Historia de la teoría política", pág. 337 ss.
- (75). R. Rocker, *op. cit.*, pág. 205.
- (76). Lo que tiene en común con estos movimientos es el cuestionamiento de los valores supremos de la tradición cultural occidental: el progreso material, el racionalismo, la ciencia, etc. Todos los llamados modernos al retorno a la naturaleza tienen en Rousseau a sus principal exponente y portavoz.

## CONCLUSION

### La inflexión rousseauniana

La preocupación fundamental de Rousseau es la moral —la tarántula moral, como la apellidaba Nietzsche.(1) Es ella el soporte de todo su pensamiento, la sangre que irriga el cuerpo de sus ideas. Su moral no es un sistema complejo y altamente elaborado a la manera de la ética aristotélica o kantiana. Se reduce a una serie de postulados más o menos sencillos basados en lo que para él constituye el bien supremo: la Naturaleza. Es en ella donde hay que indagar los criterios de verdad morales. La Naturaleza —lo moral— es percibida a través del conocimiento irracional —la conciencia, los sentimientos, la intuición—, aunque la razón, el intelecto también juega un papel de alguna importancia en este proceso de conocimiento. Para Rousseau la Naturaleza es sencilla, enemiga del lujo, casta y no lujuriosa, moderada y no exuberante, equilibrada y no exaltada, consistente y no indeble. La problemática principal de los escritos de Rousseau es la del vínculo Naturaleza-cultura. Por un lado resuelve esta cuestión contraponiendo NATURALEZA vs. sociedad y cultura; por otro, intenta conciliarlas de algún modo. A partir de este intento conciliador su interés será el de inquirir la forma de ser natural en un estado no-natural, en un estado civilizado, culturalizado. Su obra gira en torno a estas dos dimensiones, es decir, a la crítica de la sociedad y la cultura como realidades negadoras de la Naturaleza y a la propuesta de una forma de ser natural en un estado que no lo es. Lo que yo llamo *inflexión* no es la contradicción entre su crítica y su propuesta, sino la que existe entre la parte de su pensamiento (sea este crítica o propuesta) que ataca la cultura sin distinciones ideológicas y la parte que es reductible a corrientes ideológicas de su época.

Esto significa que hay un Rousseau que cuestiona /a cultura, así en abstracto, sin deslindar una otra vertiente cultural o ideológica, y otro que sin proponérselo explícitamente contribuye a la

formación ideológica de la burguesía que en ese momento era capaz de asimilar algunas de sus propuestas. El primer Rousseau es el iconoclasta que embate contra la cultura y la sociedad concibiéndolas como pervertidoras de la virtud natural del hombre. No de una u otra cultura, ideología o sociedad particulares sino de *la* cultura y de *la* sociedad. Es el que propone algunos métodos pedagógicos anti-académicos y anti-autoritarios. El otro, el Rousseau anclado en la historia y en su tiempo, es el defensor de la propiedad privada, de la familia monogámica, del papel inferior de la mujer, el que adora el estado de derecho, y la voluntad general, el asceta moralista, el represor de la sexualidad.

#### Rousseau y la Ilustración.

La relación entre Rousseau y la Ilustración es ambivalente. Esta última combate sobre todo la ideología en que se apoya la aristocracia: el Estado absolutista, la religión católica, los privilegios. A la vez coadyuva a edificar los predicados teóricos que justifican el avance de la burguesía, reivindicando la razón frente a la fe ciega, la ciencia frente a la especulación teológica, la tolerancia civil y política frente al despotismo autoritario. Hemos visto, sin embargo, la manera híbrida en que realizó estos esfuerzos: su moral no deja de estar humedecida de valores aristocráticos, sus propuestas políticas no son tan radicales que propongan el exterminio total del poder político aristocrático. En general el pensamiento de la Ilustración se sitúa entre las coordenadas de la burguesía pero conservando diversos elementos de la aristocracia.

En Rousseau la cosa no es igual. En primer lugar no utiliza las mismas armas que los philosophes para elaborar sus ideas. No exclusivamente la razón sino fundamentalmente el corazón, los sentimientos, es lo que emplea para criticar las costumbres de la aristocracia; no la ciencia sino la conciencia para cuestionar las inconsecuencias de la Iglesia. Esto en primer lugar, en segundo, sus críticas van dirigidas centralmente a la aristocracia estando muy lejos de asimilar cualquier tipo de influencia de su parte. A la sensualidad aristocrática opone el recato y la regulación de las pa-

siones, actitud que estaban muy lejos de tener los philosophes; al lujo y derroche, igualmente aristocráticos, contraponen la sencillez y el decoro. Los philosophes no llegan a tanto. En su aportación a la formación ideológica burguesa fue más lejos que la ilustración en los aspectos políticos y en algunos morales. Basta comparar los escritos políticos de Voltaire y los de la Enciclopedia, para ver como sus planteamientos constituyen un paso más adelante. Desde el punto de vista ideológico, la Ilustración es ideología burguesa con resabios aristocratizantes. En ella no hay inflexión alguna (2). Rousseau es de una parte el crítico de *la* cultura —y por ende incluyendo la burguesa— y por otra un contribuyente de la ideología burguesa en algunas de sus dimensiones.

Pero no hay que olvidar que este Rousseau crítico de *la* cultura y *la* sociedad sobrepasa en mucho cualquier intento de encasillamiento ideológico. Lo más que se puede hacer es ubicarlo como uno de los precursores de algunos movimientos críticos de los valores burgueses como el romanticismo, en el siglo XVIII y XIX, el futurismo, el dadaísmo, el hippismo, en el XX.

#### Rousseau, pensador de transición.

En este sentido, Rousseau es un hombre de transición, es decir, un pensador que a la vez que forma parte del contingente de los ideólogos burgueses, se adelanta a su tiempo prefigurando algunos elementos críticos que recogerán otros pensadores después de su muerte para atacar a la burguesía. Como he tratado de demostrar, el pensamiento rousseauiano no logra conciliar la parte crítica radical con la parte abiertamente burguesa; como si a un frasco le pusieran una tapa que no le correspondiera. ¿Por qué Rousseau no alcanzó a ver que gran parte de sus ideas —especialmente las políticas— eran la negación total de sus apreciaciones morales y críticas de la cultura humana? El tiempo de Rousseau es el del absolutismo en Francia. La aristocracia ha demostrado su incapacidad para solucionar los problemas y las inquietudes de la población marginada. La burguesía —aún no puesta a prueba, aún no desenmascarada— es la única clase social capaz de relajar el poder de la aristocracia. Los trabajadores, futuros oponentes del capital, no han alcanzado madurez,

ni se han manifestado políticamente de manera importante, por lo cual en el proceso de desbancamiento de la aristocracia con el furgón de cola de la burguesía. Al decidirse a proponer, Rousseau no puede sino alinearse al carril que apuntaba hacia el cambio, es decir, al de la burguesía. Esto no lo hace, al igual que la Ilustración, de manera conciente, culpable, sino más bien debido a que las tendencias históricas señalaban el rumbo que él tomó: la crítica a la aristocracia y la subida de la burguesía. Así Rousseau pertenece a los pensadores que estaban interesados en cambiar el curso de las cosas y que de forma realista, no podían sino pugnar —sabiéndolo o no— por un cambio que procurara el ascenso de la burguesía al poder. Pero lo que lo distingue de los demás pensadores es que la manera en que combatió contra los obstáculos que impedían el cambio lo ubican como precursor de la crítica de sus deudores históricos —la burguesía—, por lo que sus ideas parecen tener una pizca en un espacio histórico y otra en otro muy diferente.

## NOTAS A LA CONCLUSION

(1). F. Nietzsche, "Aurora", pág. 7.

(2). No hay inflexión en el sentido en que utilizo el término para con Rousseau, lo que significa que en la Ilustración no existe una crítica radical a la cultura, la ciencia, la sociedad, etc. Su pensamiento está desde siempre dentro de la tradición cultural e ideológica que arranca del renacimiento y que, lejos de denostar el progreso del saber humano, confía en que en él se encuentra la solución a los problemas humanos.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Rousseau consultadas:

*Contrato social, Discurso sobre la desigualdad y Discurso sobre las Artes.*  
Editorial Porrúa. México, 1979.

*Emilio o la Educación*  
Editorial Porrúa. México, 1979.

*Las Confesiones*  
Editorial Porrúa. México, 1967.

*Reflexiones de un paseante solitario y otros escritos autobiográficos.*  
Editorial Porrúa. México, 1979.

*Discurso sobre las Artes y Ciencias y debate sobre el tema.*  
Editorial Porrúa. Buenos Aires, 1974.

*Julie ou la Nouvelle Heloise.*  
Editorial Flammarion. París, 1967.

*Origen de las lenguas.*  
Editorial Porrúa. Buenos Aires, 1970.

*Emilio. Educación moral, Botánica. Oeuvres Completes, tome IV.*  
Editorial Flammarion. París, 1969.

*El contrato social*  
Editorial Flammarion, 1966.

*Carta a D'Alambert*  
Editorial Flammarion, 1966.

### Obras sobre Rousseau:

Wimsley, Ronald  
*La filosofía de Rousseau*  
Editorial Porrúa. Madrid, 1977.

Levi-Strauss y otros.  
*Presencia de Rousseau.*  
Nueva Visión. Buenos Aires, 1972.

De Ila Volpe Galvano.  
*Rousseau y Marx.*  
Martínez Roca. Barcelona, 1978.

Aguirre, Mirta.  
*De Rousseau a Victor Hugo.*  
Instituto cubano del libro. La Habana, 1973.

Rolland, Romain.  
*El pensamiento vivo de Rousseau.*  
Editorial Losada. Buenos Aires, 1959.

Mondolfo, Rodolfo.  
*Rousseau y la conciencia moderna.*  
EUDEBA. Buenos Aires, 1962.

Carlyle, Tomas  
*Los héroes.*  
Editorial Porrúa. México, 1976.

Lapassade, Georges.  
*Rousseau y los enciclopedistas.* Artículo en *La cuestión de los intelectuales.*  
Rodolfo Alonso editor. Buenos Aires, 1969.

Lapassade, Georges.  
*Rousseau y el problema político.* Artículo en *La crisis de la política.*  
Rodolfo Alonso editor. Buenos Aires, 1972.

Vicens, Toni.  
*Conocer Rousseau y su obra.*  
Doposa. Barcelona, 1978.

Starobinski, Jean.  
*Jean Jaques Rousseau.* En *Historia de la filosofía*, tomo VI  
Siglo XXI. México, 1977.

**Obras históricas, filosóficas, políticas, sobre la Ilustración y de autores de la época.**

Cassirer, Ernest.  
*Filosofía de la Ilustración.*  
FCE. México, 1950.

Durant Will y Ariel.  
*La edad de Voltaire.*  
Editorial sudamericana. Buenos Aires, 1973.

Taine, Hipólito.  
*Los orígenes de la Francia moderna.*  
Editorial Mayo. Buenos Aires, 1944.

Rocker, Rudolf.  
*Nacionalismo y cultura.*  
Ediciones la piqueta. Madrid, 1977.

Duheren, E.  
*Sade y la Europa del siglo XVIII y XIX.*  
Ediciones Pavlov. México.

Escarpit, R.  
*Historia de la literatura francesa.*  
FCE. México, 1974.

Brinton, Crane.  
*Las ideas y los hombres.*  
Aguilar. Madrid, 1966.

Varios autores.  
*Racionalismo, Empirismo, Ilustración.*  
Siglo XXI. México, 1977.

Hauser, Arnold.  
*Historia social del arte y la literatura, tomo II.*  
Ediciones Guadarrama. Madrid, 1976.

Chagniot, Jean.  
*Los tiempos modernos de 1661 a 1789.*  
EDAF. 1974.

Gall Francois y Jacques.  
*La pintura galante.*  
FCE. México, 1953.

Chatelet, Francois y otros.  
*Historia de las ideologías, 2 tomos.*  
Editorial Zero. Madrid, 1980.

Cassirer, Ernest.  
*El mito del Estado.*  
FCE. México, 1974.

Sabine, George.

*Historia del pensamiento político.*

FCE. México, 1965.

Mayer, J.

*Trayectoria del pensamiento político.*

FCE. México, 1961.

Voltaire.

*Diccionario filosófico, tres tomos.*

Editorial Daimon. Barcelona, 1976.

Voltaire.

*Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones.*

Editorial Hachette. Buenos Aires, 1959.

Voltaire.

*Cartas filosóficas y otros escritos.*

EDAF. Madrid, 1977.

Voltaire.

*Cuentos.*

Editorial Bruguera. Barcelona, 1967.

D'Alambert.

*Discurso preliminar a la enciclopedia.*

Aguilar. Buenos Aires, 1974.

D'Alambert y Diderot.

*La Enciclopedia.*

Editorial Guadarrama. Madrid, 1974.

Diderot.

*Obras filosóficas.*

Editorial Tor. Buenos Aires.

Diderot.

*Jacques le fataliste.*

Garnier Flammarion. París, 1970.

Diderot.

*La Religiosa.*

Editorial Grijalbo. México, 1967.

Diderot.

*Carta sobre los ciegos.*

Ediciones la Piqueta. Madrid.

Meslier, Jean.

*Crítica a la Religión y el Estado.*

Ediciones de Bolsillo. Barcelona, 1978.

Marqués de Sade.

*Obras completas en dos tomos.*

Edasa, 1967, México.

Restif de la Bretonne.

*Sara o la última aventura.*

Rodolfo Alonso Editor. Buenos Aires, 1969.

Abate Prevost.

*Manon lescaut.*

Editora Nacional, México, 1959.

Laclos Pedro.

*Las relaciones peligrosas.*

Herrero hermanca. México, 1960.

Voltaire.

*La doncella.*

Editorial Tor. Buenos Aires.

Cazotte Jacques.

*El diablo enamorado.*

Ediciones del Cotal. Barcelona.

Fougeret de Montbron.

*Margot la remendada.*

Akal editor. Madrid, 1978.

Crebillón.

*Damas de calidad*, prólogo de A. Huxley.

Baal editores, México, 1960.

Marqués de Sade.

*Correspondencia.*

Editorial Anagrama. Barcelona, 1975.

Berdiaef, Nicolas.

*La nueva edad media.*

Editora Nacional, México, 1967.

Berdiaef, Nicolas.

*The meaning of the creative act.*

Happer and brothers, New York, 1954.

Sabato, Ernesto.  
*Máquinas y engranajes.*  
EMECE. Buenos Aires, 1951.

Lafrague, Paul.  
*Porqué cree en Dios la burguesía.*  
Editorial La Pléyade. Buenos Aires, 1972.

G. de Plinval.  
*Précis d' Histoire de La Littérature Française.*  
Librairie Hachette. París, 1925.

Barriere, Pierre.  
*La vida intelectual en Francia.*  
UTHEA. México, 1965.

Sombart, Werner.  
*El burgués.*  
Alianza Universitaria.  
Madrid, 1980.

Cassícoli, A. y Villagrán, C.  
*Textos sobre la ideología.*  
Marcha editores. México, 1982.

Marx y Engels.  
*Obras Escogidas*, en dos tomos.  
Editorial Progreso. Moscú, 1972.