



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS DONADA POR
D. G. B. - UNAM

Vo. Bz. [Signature]



U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Colegio de Filosofía
Coordinación

NATURALEZA, LIBERTAD Y SOCIEDAD
EN LA FILOSOFIA DE ROUSSEAU

TESIS

Que para optar al grado de Licenciado
en Filosofía presenta

Jorge Velázquez Delgado.

México, D.F.
1982



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

I N D I C E

	INTRODUCCION.....	1
I	ROUSSEAU Y SU EPOCA.....	15
II	LA ANTROPOLOGIA DEL SIGLO DE LA ILUSTRACION Y LA ANTRPOLOGIA DE ROUSSEAU.....	56
III	LAS IDEAS DE NATURALEZA Y LIBERTAD DE ROUSSEAU.....	96
IV	EL PENSAMIENTO UTOPICO DE ROUSSEAU.....	122
V	LA DESIGUALDAD SOCIAL.....	144
VI	LA EDUCACION DE EMILIO.....	162
VII	MORAL Y RELIGION EN ROUSSEAU.....	176
VIII	LIBERTAD Y NATURALEZA EN ROUSSEAU Y MARX.....	190
	CONCLUSIONES.....	214
	NOTAS.....	219
	CRONOLOGIA.....	230
	BIBLIOGRAFIA.....	

INTRODUCCION

El siglo XVIII europeo se puede definir, por la gama de tendencias y fuerzas que se conjugaron en él, como un período de mezcla y transición. Es el siglo en que la Ilustración levanta su más poderoso bastión de lucha: la razón, en contra del espíritu dogmático que le dejará como herencia los siglos de pensamiento feudal. Es también un profundo período de lucha de clases en donde todo ese siglo se encontró conmocionado por tal número de fuerzas históricas, políticas, literarias y artísticas en general, que sería empresa difícil determinar el nervio central de su acontecer. De ello es pues que se defina como período de mezcla y transición, por concurrir en él los resultados y efectos del pensamiento y la investigación científica del siglo anterior y por procesarse en él los elementos conjugantes que identificaron al devenir de la humanidad. Es así un siglo en el cual se forjaron y alcanzaron vital desarrollo las ciencias naturales que en su mayoría encontraron su aplicación práctica en la producción material; es también el siglo en el cual se encontraba de moda los grandes salones en donde los pensadores produjeron las ideas revolucionarias que tan buen provecho les sacaría la burguesía para dar los últimos golpes al ya desmoronado mundo feudal.

El pensamiento y la obra de Jean-Jacques Rousseau son también producto de esa multiplicidad de fuerzas que se conjugaron durante el siglo XVIII, y la figura de Rousseau se puede comprender tal como la describe Dilthey: personaje que "vivió en circunstancias penosas y aventureras". Y en verdad la vida de este pensador transcurrió desde su infancia bajo situaciones adversas. Nace el 28 de junio de 1712 en Ginebra, y a-

los pocos días de su nacimiento muere su madre, la -
 ciudadana Susana Bernard. Dice el mismo Rousseau -
 en sus Confesiones que su nacimiento fué el primero -
 de sus infortunios. Su padre, hábil relojero, vive con
 Rousseau solamente los primeros años de su infancia, -
 relación que sin embargo o pesar de ser breve se pue -
 de decir que significa en un gran sentido la base de -
 las inquietudes que en el futuro desarrollara Rousseau,
 y por mostrar desde esos años de infancias que vive -
 Juan Jacobo en compañía de su padre, ser el dueño de
 una inteligencia y un espíritu poco común. En 1719 -
 tiene apenas Juan Jacobo la edad de siete años y ya pa -
 ra eso entonces había agotado en lecturas los libros -
 que componían la biblioteca de su madre. " Agotada la
 biblioteca de su madre - escribe Rousseau en sus Confe
siones tuvimos que acudir en el inmediato invierno a -
 la parte que la de su padre nos había tocado. Por for -
 tuna se hallaban en ella muy buenos libros como no po -
 día menos de ser procediendo de un ministro verdade -
 ramente tal, sabio además, según la moda de entonces,
 y hombre de talento y buen gusto. Fueron transporta -
 dos al taller de mi padre. La Historia de la Iglesia -
y del Imperio por Le Suecer, el Discurso de Boussuet
Sobre la Historia Universal, Los Varones Ilustres de -
 Plutarco, la Historia de Venecia por Nani, Las -
Metamorfosis de Ovidio, La Braujara, Los Mundos de
 Fontanelle, sus Diálogos de los Muertos y algunos to -
 mos de Moliere, y mientras él trabajaba yo los leía, -
 tomándoles una afición rara, quizás única para mi -
 edad. Plutarco fué sobre todo mi lectura favorita, cu -
 randome un poco de mi afición a las novelas el gusto -
 que encontraba en repetir las. Bien pronto preferí a -
 Geliseo, Bruto, Orfistides a Orondato, Artameses y -

iba. Estas interesantes lecturas y las conversaciones - le dieron lugar entre mi padre y yo formaron ese es - ritu libre y republicano, ese carácter indomable y fie - , enemigo de todo yugo y servidumbre que siempre - e ha torturado en las circunstancias menos oportunas - tra dejarle libre vuelo".

oco después de esa armónica infancia en compañía de - i padre, quedó bajo la tutela de un tío llamado Gabriel - ernard, siendo la causa de tal separación el abandono - presurado de su padre de la ciudad de Ginebra. Son - mbién pocos los años que conviene Rousseau bajo la tu - la de su tío, ya que decide entregarse a la vida de va - abundaje y aventura sin más preparación que lo poco - ue aprendió como relojero en el taller de su padre, pe - o con un gran cúmulo de inquietudes propias a un joven - ealista que afrontó al mundo en busca de triunfo y ho - or en las principales cortes europeas de esos años.

sí nos encontramos a un Rousseau desempeñando diver - os oficios, siendo comprendida la variedad de éstos - or la indisciplina que lo caracterizó durante toda esta - apa de vida; y de esa indisciplina es también el espí - itu indeciso y vacilante con el cual buscaba integrarse - las prácticas de la iglesia católica o de la iglesia pro - estante. En los años de vagabundaje conoce a Madame - arens, mujer protectora del ginebrino, quien despertó - n él un profundo respeto y admiración que casi podrí - acirse que substituyó a la figura materna. El autor de l Emilio siempre sintió una inclinación apasionada por - a música y prácticamente gran parte de sus ingresos - os obtenía del tiempo y del trabajo que dedicaba al cul -

tivo de este arte; trabajo que en la mayor de las veces iba acompañado de obras de teatro para ópera que él mismo componía. A él pertenecen Iplus y Anaxante, todas ellas producidas en 1742. En ese mismo año presentó a la Academia de Ciencias su Projet de Nouveaux signes pour la musique (Proyecto de nuevos signos para la música), al cual le otorgaba que su influencia iba a cambiar considerablemente el proceso de codificación musical. Sin embargo, y en cierto sentido, ese proyecto significó para Rousseau una especie de frustración por el hecho de que la Academia consideró que sobre el punto existían ya innovaciones de mayor importancia. Para 1743 el ginebrino acepta trabajar como secretario del Embajador de Francia en Venecia, abandonando tal responsabilidad poco tiempo después.

De 1745 a 1749 resaltan de la vida de Rousseau los siguientes hechos: conoce a Teresa Levasseur (compañera de Rousseau con quien nunca contrajo nupcias y con quien procreara cinco hijos); entabla comunicación epistolar con Voltaire y es invitado por D'Alamber a participar en la Enciclopedia, encomendándole a Rousseau los artículos sobre música. Son pues estos los hechos a resaltar de la vida de Juan Jacobo Rousseau, desde su nacimiento a su primer Discurso, aquel famoso Discurso Sobre las ciencias y las artes que lo hizo célebre en todo Europa y que le abrió las puertas de los círculos intelectuales, así como de esa rica aristocracia que lo felicitó a la vez de ofrecerle una tímida sonrisa. El concurso convocado por la Academia de Dijón, sobre el tema: Si el renacimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar

las costumbres, influyó definitivamente en Rousseau de manera tal que la sugestión sobre tal tema provocó - que cambiara de actividad, no solamente para buscar - honores y riquezas, sino fundamentalmente para descu- - brir la causa de todos los males sociales. Así encon- - tramos que en ese primer Discurso, Rousseau plasma- - una rebeldía y un odio a la humanidad que le serán in- - separables durante toda su vida. Señala en su Discur- - so sobre las ciencias y las artes, que estas no han - contribuido más que a corromper y envenenar a los - hombres. Rousseau de esta manera desmistifica a las ciencias y a las artes, en una palabra, desmistifica a la llamada civilización a la cual siempre se le había - pensado como sinónimo de progreso de la humanidad: - Su crítica aquí no pudo ser más mordaz ni radical. - Crítica que irá complementando y desarrollando a lo - largo de toda su obra.

Tiempo después de haber obtenido el primer premio - otorgado por la Academia de Dijón en dicho concurso, - encontramos a un Rousseau que presionado por su situa- - ción económica, acepta el puesto que se le ofreció co- - mo cajero del arrendatario de contribuciones. Puesto- - que abandonó al ver que la tradición establecía que los funcionarios se enriquecían fácilmente al especular con los fondos del Estado. Tal abandono motivó una espe- - cie de crisis de conciencia en él, pues se colocó ante- - una situación tal que tenía que poner en acuerdo sus - principios con su conducta. La superación de esta cri- - sis implicó que recuperara su identidad de hombre re- - belde, de libre pensador y sobre todo de agudo crítico de la sociedad de su época; hecho que podemos com -

probar al momento en que se publica su Carta sobre - a música francesa, en donde expresa una relación entre la decadencia de la ópera y la decadencia de la monarquía. Esta Carta significó el ser considerado como enemigo y su traslado a Ginebra.

En 1754 Rousseau escribe el Discurso Sobre la Desi- gualdad Entre los Hombres y lo envía a la Academia de Dijón, pero esta vez no obtiene premio alguno y sí críticas violentas y enemistados por doquier que se - puede decir que estas significaran el origen de esa especie de misantropía que lo acompañó hasta el momento de su muerte.

En el segundo Discurso de Rousseau que trata sobre - el origen de la desigualdad entre los hombres, se desarrollan sus tesis centrales con una lucidez tal que ni - las burguesías más liberales, más radicales han podido apropiárselo. En él plantea de una manera radical - su crítica hacia el origen y desarrollo que ha seguido - la desigualdad y opresión social entre los hombres. - Encontrando que es la propiedad privada el origen de - todos los males que durante milenios ha padecido la humanidad. Pero también aquí concebía a la libertad so- cial entre los hombres en su relación con la naturale- za. Y es esta una concepción que ya no se separará - del pensamiento del ginebrino. Por otro lado Rousseau desarrolla en su Discurso Sobre la desigualdad entre - los hombres, dos tesis las cuales también serán inse - parables en su futura obra: las bases éticas para la - construcción de un orden social bajo la cual predomine la libertad popular y una estrecha relación hombre- naturaleza y; por otro lado, la necesidad de la insurrecc-

ción de las masas ante los gobiernos despóticos y tiranos que en vez de fomentar la igualdad entre los hombres permiten lo contrario; es decir, fomentan la desigualdad; la explotación social que solamente pueden permitir los sistemas sociales que protegen jurídicamente y legalmente el derecho a la propiedad privada.

Demostrando a su vez en esta obra que el derecho a la propiedad privada no responde, como han argumentado las clases dominantes a una causa natural entre los hombres, sino que, por lo contrario, a una causa social que se fundamenta, de acuerdo con Rousseau, en intereses mezquinos y en un individualismo que no concibe al trabajo y a la propiedad colectiva para y en beneficio de la sociedad. La experiencia que deja en Rousseau la actitud que adoptó la sociedad hacia su Discurso Sobre la desigualdad, y las vivencias afectivas que tuvo, lo invitaron a retirarse de la vida pública temporalmente. De esta manera y con nostalgia Rousseau se entrega a la soledad para así producir su futura obra, siendo el refugio de su soledad las orillas del bosque Montmorency y la protección de Madame D'Épinay. Julia o La Nueva Eloisa es así escrita parcialmente en 1756 y terminada para su edición en 1761. Esta obra, que no es más que una novela de Rousseau, posee dos características a resaltar por su importancia: 1) Ser precursora del romanticismo como género literario y; 2) en ella se vislumbran, quizá muy obscuramente, lo que posteriormente desarrollarán Rousseau en el plano de la pedagogía. De este período también data su famosa Carta a D'Alembert, Carta que trata sobre el problema del arte dramático, y la cual-

bien podría ser una verdadera base para la construcción de una teoría estética en Rousseau.

El Contrato Social y Emilio se publicaron en 1762 y son obras que a la par de provocar una gran tormenta cultural, fueron conducidas a la hoguera pública por una sociedad que no podía soportar el espíritu rebelde de Rousseau. Una sociedad que pedía a gritos un mismo fin para el autor, quién a través de estas obras argumenta sobre la necesidad de la reconstrucción del nombre desnaturalizado por la manera en como éste se conduce en las instituciones sociales que él mismo produce. Así, El Contrato Social y Emilio son obras que anuncian las tormentas revolucionarias que se avecinaban sobre la humanidad. Obras que han significado a su vez para la humanidad, los fundamentos de un espíritu libertario que a toda costa buscaba la construcción de un nuevo orden social, fundamentado en el pacto social y basado en un proyecto educativo mediante el cual los individuos fueran educados de acuerdo a los dictados de la naturaleza. De un nuevo orden social gobernado por un espíritu de libertad civil, política y social en donde el ser humano puede desarrollar todas sus habilidades y potencialidades en beneficio de sí mismo, es decir, de la sociedad. Las ideas que expresa Rousseau, no olvidando las pasiones que desató en su contra, lo hacen ser no solamente un gran pensador o un gran filósofo más, sino también uno de los más extraordinarios utópicos que en la historia se hayan dado. Pues él, si bien dirige sus ideas a una sociedad alienante, no se detiene ante ningún obstáculo para defenderlas. De ésta manera Cartas desde la Montaña, el-

Proyecto de Constitución para Corcega, las Consideraciones sobre el gobierno de Polonia, hasta sus obras introspectivas como lo fueron sus famosas Confesiones, Diálogos de Rousseau con Juan Jacobo y las Meditaciones o Ensueños de un paseante solitario, sostienen una misma tónica y se encuentran inspiradas por una misma idea: No detenerse ante nada para argumentar la necesidad de construir una sociedad tal que el hombre puede desplazarse libremente, es decir, en la que el hombre pueda ser real y verdaderamente libre. Por ello es de que Rousseau no se detiene ante nada para señalar las lacras humanas que obstaculizan a la libertad no solamente civil o política, sino fundamentalmente a la libertad social del hombre.

En El Contrato Social atacó prácticamente no solo a los gobiernos y Estados de su época, sino que traspasó su crítica a éstos, pues los gobiernos y Estados que posteriores a los que atacó, en su esencia contienen los fundamentos por los cuales Rousseau erigió su más profunda crítica a la vez de su desprecio. En el Emilio reprobó tanto las pruebas racionales como rebeladas de la existencia de Dios, señalando los dogmas de las instituciones religiosas y defendiendo el derecho a la libertad de creencias entre los individuos. Remarcando una vez más en el Contrato el derecho que tienen las masas a la insurrección en contra de los malos gobiernos, y de la necesidad de reencontrarse el hombre consigo mismo a través de una reconciliación con la naturaleza, como el único espacio propicio para el desenvolvimiento de su libertad social.

La persecución constante bajo la cual vivió es el motivo por el cual acepta la invitación de David Hume. De esta manera llega a Londres en 1776. Sin embargo, - como sucede a todo ser humano que por la brillantez de su intelecto despierta envidias y rencores, fueron la razón por la cual vivió situaciones imaginarias como lo fue su delirio de persecución, el cual por cierto nunca pareció de fundamento. Así, un año después abandona Londres regresando de nueva cuenta a Francia y esperando refugiarse en cualquier lugar del mundo en donde pudiera tener un respiro de tranquilidad. Encontrando solamente un gran sentimiento de soledad que a pesar de todo le permitió escribir las Consideraciones sobre el gobierno de Polonia, en donde expresa una idea que bien puede ser la base para determinar una relación entre el pensamiento de Rousseau con el anarquismo; pues ahí Rousseau escribe que "... en el seno de la anarquía se forjan las armas patrióticas, y que se desea optar entre el reposo y la libertad, pues estos son incompatibles". Ya en 1776 encontramos a un Rousseau que a pesar de su vejez muestra una gran dedicación al estudio de la botánica. Dicho estudio le devuelve la vitalidad y se dedica una vez más a su antigua actividad de copista de música así como a la composición, y redacta su última obra, Ensueños de un paseante solitario, obra que no termina ya que muere el dos de julio de 1778 a los 66 años de edad, en Ermenonville, Francia.

A grandes líneas esta fue la vida de Juan Jacobo Rousseau, la vida de un espíritu rebelde que ante nada se contuvo para señalar y acusar a los orígenes de los

males que padece la humanidad. Tal señalamiento hace que Rousseau no sea solamente un rebelde más en la historia, sino que sea sobre todo un rebelde clásico a quien debemos dar tiempo para reflexionar sobre la influencia de su pensamiento; pues Rousseau, en tanto que es un clásico, es el dueño de una gran obra que no ha perdido su vitalidad a pesar de haber transcurrido ya más de dos siglos. De una vitalidad tal que se puede decir que ha sido la base de toda corriente de pensamiento que no puede negar su influencia. El pensamiento político moderno en mucho descansa en la obra de Rousseau, a él se le señala como el inspirador de los Estados despóticos o totalitarios; pero también como el más importante de los teóricos e ideólogos de los Estados democráticos burgueses, así como fuente de inspiración revolucionaria.

Por otro lado hay quienes han visto en Rousseau una especie de "hereje de la Ilustración", por la forma tan directa en que hizo caer por su propio peso a las leyes y valores sociales tomados por eternos e inmutables.

De ahí que se coloque a Rousseau como un fundador de las teorías revolucionarias, y al parecer estas de una u otra manera no han podido dejar de lado a lo que nosotros llamamos el "pensamiento vivo" de Rousseau. Nombre que le atribuimos a la obra de Rousseau por ver como a partir de éste las relaciones con el pensamiento que se ha producido después de su muerte se han dado en múltiples sentidos. Por ejemplo, R. Crocker ve en él un precursor del Stalinismo, mien-

ras otros tratan de analizarlo a partir de lo que es -
a concepción de sociedad, revolución y libertad en el -
anarquismo. Para otros casos la tinta de algunos mar -
xistas no ha hecho más que acusarlo de ideólogo bur -
jués, censurando a su pensamiento y no queriendo ver
en éste las relaciones que guarda con el marxismo, -
particularmente con las obras de juventud de Marx. -
Así como con otros muchos problemas que forman par -
te del debate actual en el seno del marxismo, proble -
mas tales como la democracia socialista, la sociedad -
civil, el Estado, etc. Los Marxistas italianos por su -
cuenta han emprendido lo que denominamos una "campa -
ña" a favor de Rousseau, y son quienes mejor han com -
prendido la obra de éste, colocándola en el lugar que -
le corresponde dentro del pensamiento marxista. Della -
Volpe, Gerratana, Colletti, entre otros muchos han in -
terpretado a Rousseau haciendo con ello grandes aporta -
ciones al estudio del marxismo, principalmente a lo que
respecta al estudio de las formaciones ideológicas y a
la relación Rousseau-Marx. Por nuestro lado, y tenien -
do en base en gran parte estos problemas así como -
otros que se fueron ensanchando en el transcurso de es -
te trabajo, nos dimos la tarea de leer a Rousseau a -
partir de un problema que encontramos en su obra: la
relación del concepto naturaleza-sociedad en el pensa -
miento de Rousseau. Viendo que a su vez este proble -
ma no podía ser separado de otros que se encuentra en
todo lo que produjo; así tuvimos que considerar a la -
problemática de la utopía y la libertad, como a la vez -
a las condiciones socio-históricas que influyeron en el
pensamiento de Rousseau. Esto último lo desarrolla -
mos en los dos primeros capítulos de este trabajo, pues

esto nos permitió formarnos una panorámica más general para poder abordar en los capítulos siguientes el problema que en particular nos interesó de la obra de este pensador del siglo XVIII. Y no queriendo decir que por la necesidad que tuvimos de hacer referencia a las condiciones socio-históricas bajo las cuales se desarrolló el pensamiento de Rousseau, que lo que hemos hecho es en determinismo economicista o un sociologismo. En verdad eso en ningún momento fue nuestra intención, y ejemplo son las ideas que aquí desarrollamos.

Queremos señalar que el capítulo, octavo: Libertad y Naturaleza en Rousseau y Marx, nos invita a que lo profundicemos en un futuro trabajo pues lo que aquí desarrollamos lo consideramos más que nada como un borrador en el cual quedan establecidas las líneas generales de un futuro trabajo sobre esta problemática. Por otro lado y a partir de una plática que sostuvimos con el sociólogo Francisco Gomez Jara, quien preguntó sobre la existencia o influencia entre Rousseau y el anarquismo, pensamos en la posibilidad de realizar también un trabajo sobre este problema al cual parece ser, no existe realmente ningún material, o al menos nosotros no tenemos referencias de su existencia. Esto no quiere decir que seamos anarquistas, por lo contrario, lo que queremos realizar es lo que posiblemente pueda ser una nueva lectura de Rousseau. También queremos que se tome en cuenta que en ningún momento analizamos la influencia de Rousseau en los movimientos de independencia en Latinoamérica durante el siglo pasado. Y no lo hicimos, insistimos, por que el problema

que tratamos sobre la obra de Rousseau es otro, lo -
cual no quiere decir que neguemos tan importante in -
fluencia; lo que consideramos es de que, como seña -
lamos anteriormente, la obra de Rousseau posee una -
gran vitalidad cuya influencia ha adquirido en la histo -
ria de los dos últimos siglos direcciones diversas, la -
mayor de las veces de una extraordinaria importancia.

Por último, ya para terminar, queremos agradecer a -
todas aquellas personas, familiares y amigos, que nos
alentaron con su apoyo el haber hecho posible este tra -
bajo. De manera especial al Maestro Gabriel Vargas -
Lozano, quien con su paciencia y bajo su dirección -
siempre se mostró pendiente de las ideas que aquí ex -
presamos.

Jorge Velázquez Delgado.

I

ROUSSEAU Y SU EPOCA

¿Qué importancia tiene la muerte para quienes viven en el pensamiento, puesto que el pensamiento nunca muere? Por mi parte, no he conocido condición más favorable que la proporcionada aquí hasta el día del juicio final.

Centos de las preocupaciones y cuidados de la vida material, vivir en los dominios de la razón pura, poder departir con los grandes hombres, de cuya fama ha hecho eso el Universo todo; seguir desde lejos el curso de las revoluciones en los Estados, la caída y transformación de los imperios; meditar acerca de las nuevas constituciones, sobre las modificaciones introducidas en las costumbres de los pueblos Europeos, sobre los progresos de su civilización en la política, las artes y la industria, como también en la esfera de las concepciones filosóficas. ¡Qué espectáculo para el pensamiento! ¡Cuántos puntos de vista nuevos! ¡Qué insospechados conocimientos! ¡Cuántas maravillas, si vamos de dar crédito a las sombras que aquí descienden! La muerte es para nosotros algo así como un profundo retiro donde terminamos de recoger las enseñanzas de la historia y los títulos de la humanidad. ¡Y si siquiera la nada logra romper los lazos que nos unen a la tierra, pues la posteridad cuida de aquellos que, como vos, han impulsado grandes movimientos del espíritu humano. En este momento, casi la mitad de Europa se rige por vuestros principios".

MAURICE JOLY

Difícil es tratar de comprender la figura de Rousseau y de interpretar su pensamiento si no se tiene en consideración toda una amalgama de acontecimientos que conmocionaron la vida de las sociedades Europeas del siglo XVIII; acontecimientos que son, todos ellos, parte integrante del proceso de acumulación originaria de capital y del proceso de formación de capital mercantil. La vida de Rousseau transcurre bajo la transición de estos procesos, pero también transcurre en el momento de formación y ascenso político de la burguesía, y como parte de este último sus ideas jugaron un papel trascendente, no sólo para el devenir de las sociedades Europeas; sino también para el de otras latitudes del mundo.

Siguiendo el camino que recorrió el capital durante los siglos XVI, XVII y XVIII en Europa, se observa que a partir del Renacimiento se sucedieron en el continente europeo una serie de pequeñas y grandes revoluciones que fueron forjando el sendero a través del cual la burguesía logró ascender al poder. Estas revoluciones no solamente se desarrollaron en el plano de la política, sino, fundamentalmente, en el campo de la producción así como en el de la investigación científica, lo cual significa grandes avances para el desarrollo de la ciencia y de la filosofía, pero principalmente para la producción material.

Europa durante el siglo XVIII seguía sosteniendo una producción predominantemente agrícola y a la par de ésta existían zonas industriales muy diseminadas. Las zonas industrializadas en Europa fueron presentándose

en lugares cercanos a fuentes de energía, tales como ríos de los que se aprovechaba el agua para el movimiento de ruedas hidráulicas, de molinos de agua o bien para el uso de primitivas máquinas de vapor; para otros casos, la industria se localizaba en lugares cercanos a las minas de carbón, como lo fue en Inglaterra. En otras latitudes del continente por la carencia de ese mineral, cercanas a bosques que abastecían de madera a la industria. Para ese siglo, como se observa, la producción material no presentaba aún un modelo propio al sistema de vida urbana, y sí una variedad del modelo de vida rural; variante que va a tener diversos efectos en la estructura de las sociedades agrícolas. Por su parte, la producción agrícola empieza a sentir los efectos de la producción industrial. El desarrollo de la producción industrial implicó para la producción agrícola de los estados feudales y de las nacientes naciones europeas, perder hasta cierto punto su autosuficiencia, esto por un lado; por otro implicó sostener una mayor dependencia entre sí, ampliándose las redes comerciales y obligando con ello a desarrollar más esta producción y su comercialización.

Una consecuencia natural de la apertura e incremento de nuevas redes comerciales fue la apertura de mercados entre naciones así como el establecimiento de leyes que protegieron y garantizaron la acumulación de capital en cada nación. Ejemplo de ello fue que Inglaterra pasó a ser uno de los primeros países exportadores de trigo a mediados del siglo XVIII, mientras que Francia buscaba afanosamente establecer leyes que permitieran la libre circulación interna de este cereal. El

problema que tenía Francia para la libre circulación - de productos agrícolas, obedecía como punto de referen - cia a lo siguiente: el capitalismo mercantil en ese país encontraba para su desarrollo y expansión un gran obs - táculo: la falta de la ampliación del mercado interno - que contradecía la expansión comercial colonial que te - nía en los años cuarentas de ese siglo. Pero en lo - fundamental esta situación del país galo obedecía a que la libre circulación interna de productos significaba pa - ra la nobleza un agrabio a sus intereses, así mismo - como la desprotección de la producción nacional, lo - cual representaba con palabras de Marx, " en medio - artificial para la acumulación de capital ". Al respec - to de los sistemas proteccionistas de aquel entonces - Marx escribe lo siguiente:

" El sistema proteccionista fue un medio artificial pa - ra fabricar fabricantes, expropiar a obreros indepen - dientes, capitalizar los medios de producción y de vida de la nación y abreviar el tránsito del antiguo al moder - no régimen de producción. Los estados europeos se - disputaron la patente de este invento y, una vez puesto - al servicio de los acumuladores de plusvalía, abruma - ron a su propio pueblo y a los extraños, para conse - guir aquella finalidad, con la carga indirecta de los - aranceles protectores, con el fardo directo de las pri - mas de exportación, etc. En los países secundarios - sometidos a otros se exterminó violentamente toda la - industria, como hizo por ejemplo Inglaterra con las - manufacturas laneras de Irlanda " (1).

Y Anderson anota: " La nobleza francesa estaba usan - do procedimientos contables cada vez más eficientes en

la administración de sus propiedades, haciendo levantamientos topográficos exactos de los límites de sus tierras, especificando con una precisión sin precedentes - las cuotas que les debían los campesinos y a veces exigiendo el pago de aquellas que habían dejado sin cobrar desde hacía mucho. Se estaba haciendo muy común, - por lo menos en algunas zonas, que los señores hicieran préstamos en numerario o especie a sus arrendatarios y que se apoderaran de la tierra de los mismos - en caso de incumplimiento en el pago. La costumbre generalizaba de cercar tierras comunes estaba tendiendo a engrandecer las propiedades nobles en gran parte de Francia. La frase tradicional Reacción Feudal, que frecuentemente se usa para describir todos estos acontecimientos es bastante engañosa. Lo que estaba sucediendo no era una reafirmación de verdaderas ideas o actitudes feudales, sino más bien el uso consciente - de reliquias sobrevivientes del feudalismo en Francia - con propósitos puramente comerciales " (2).

En la etapa de ese siglo denominada del Antiguo Régimen (1715 - 1783), período en el cual se desarrolló la vida de Jean - Jaques Rousseau (1712 - 1778), la propiedad privada cumple un papel muy peculiar en la estructura y composición social de los estados europeos. Se ha mencionado que la principal rama productiva en Europa durante el siglo XVIII lo fue la agricultura. - Está para su desarrollo dependió de formas tradicionales de la tenencia de la tierra, como lo era las extensiones territoriales que se heredaba entre sí la nobleza.

La particularidad con la cual para el siglo se manifiesta la propiedad de la tierra, estribaba en lo siguiente: la clase de los terratenientes se encontraba formada principalmente por nobles y por ciudadanos libres. Considerados estos últimos como aquellos individuos que poseían grandes extensiones territoriales obtenidos por diversos medios, como eran los casos de comerciantes que compraban alguna hacienda o que obtenían alguna extensión considerable de tierras mediante un matrimonio interesalmente planificado, como el que narra la leyenda de Tom Rakewell, rico libertino de la ciudad de Londres durante el siglo XVIII y de cuyas aventuras se cuenta que terminaron en Bedlam, manicomio de esa ciudad; o en un tercer caso capitalistas que adquirían tierras con el fin de garantizar sus intereses como ciudadanos con derechos civiles plenos, ya que para la época, principalmente en Inglaterra, la garantía para poseer dichos derechos se cimentaba en la propiedad, esencialmente en la propiedad territorial. La estructura política de Inglaterra, al igual que la de otros Estados, dependía que la propiedad por ser considerada como una garantía - como expresión de riqueza y status - contra la corrupción, a la cual podrían ser tentados los funcionarios públicos, sobre todo los que constituían el parlamento. La propiedad así se transformaba más que nada en una garantía moral que se colocaba por encima de lo económico.

Por otra parte, durante el período referido, Inglaterra se tomaba, por su legislación, como el país más civilizado de Europa y no así Francia, como se ha sostenido. La razón de tal distinción se da por la forma -

non estricta en como en ese país se protegía a la propiedad privada. Inglaterra era pues la dueña de un código penal sumamente estricto, existiendo en tal código más de doscientos delitos relacionados y penados por violaciones a los derechos de propiedad. Un caso ejemplar es el que anuncia David Ogg : se ahorcó a una muchacha por haber robado un pañuelo " (3). La manera tan estricta en que se aplicaba dicho código no obedece, como se hacía creer en aquel entonces, a una forma avanzada de vida civilizada, sino al nacimiento y formación, o mejor dicho, a la tradición de toda una moral que ha defendido el derecho a la propiedad privada y que considera al castigo público del infractor, como punto culminante del acto de castigar, y en donde lo ejemplificante radica en el hecho de que esa moral garantiza la propiedad privada de la cual es dueña la clase social en el poder.

La vida agrícola de Europa durante el siglo XVIII dependía de un alto empleo de fuerza de trabajo. Esta se obtenía de siervos y de hombres libres, estos últimos tenían una importancia legal pero no así económica. En Francia los siervos eran poco numerosos en comparación con otros sectores sociales; los labradores libres quienes eran arrendatarios de los nobles, si constituían un gran número. Por su parte los propietarios medianos poseían tierras que les permitían y garantizaban el sostenimiento de sus familias, eran generalmente también dueños de los instrumentos de trabajo, así mismo como de algún ganado. Existía otro sector que desempeñaba trabajos agrícolas y éste era considerado como el más bajo de toda la estructura productiva del campo; eran los sirvientes de las granjas -

y los trabajadores asalariados. Cabe señalar que en Francia, durante ese siglo, existieron un gran número de regiones productivas en las cuales se desarrollaron diversos sistemas de producción que iban desde los arcaicos hasta los avanzados para la época. Este hecho implica hablar con poca precisión sobre la estructura social de la producción agrícola de Francia durante el siglo de nuestro interés.

Es de resaltar que en el transcurso de ese siglo se da un fenómeno que es a simple vista poco peculiar en la estructura de las sociedades europeas; una alta tasa de crecimiento demográfico y un alto índice de inmigración del campo a las zonas urbanas. El crecimiento demográfico se debió a los avances de la ciencia médica, los cuales contribuyeron enormemente a elevar el nivel de la salud pública, así mismo del promedio de vida y al descenso de la mortalidad infantil. En lo que respecta al fenómeno de la migración, la manufactura y el avance progresivo de las fuerzas productivas que dieron paso a la Revolución Industrial, tienen una relevancia significativa para la comprensión de todo ese proceso. La producción manufacturera se mostraba con respecto a lo que sería la Revolución Industrial, de la manera siguiente, esto haciendo nuestro un pasaje de la obra de Hegel: " En épocas como estas, el Espíritu - que con anterioridad progresaba a paso de caracol, incluso con caídas y retrocesos y alejándose de sí mismo - parece avanzar velozmente, con botas de siete leguas " (4).

La aparición de la burguesía industrial en la historia y la cada vez más amplia burguesía comercial asesta -

ron fuertes golpes al sistema de producción feudal. Inglaterra, propiamente dicho, se transforma aceleradamente en una nación capitalista y con ello la producción manufacturera desplaza a la producción artesanal. Con la llegada del capitalismo y con su proceso de madurez toda rama productiva se va ir subordinando, lenta o aceleradamente, a la industria; la agricultura no podía escapar a dicha ley. La producción industrial transforma la vida social y con ello y de una forma u otra y en diferentes niveles, transforma también la conciencia de las diferentes clases sociales. La estructura social de Europa, durante los siglos XVII y XVIII, sufre serios cambios y transformaciones, motivando con ello serias alteraciones al poder y control que ejercía la nobleza feudal sobre la producción material así como sobre la sociedad.

Las transformaciones y cambios que se produjeron en la vida productiva y social en Europa durante esos siglos, fueron arrojando a un gran número de campesinos sin tierra. Esto provocó que se ahondaran las contradicciones entre las clases sociales, haciendo la masa campesina no desplazada un papel de aliada en las luchas políticas que sostenía la burguesía en contra de las estructuras feudales. En este período se sucedieron así mismo un gran número de hechas campesinas, algunas de ellas lograron sostener una determinada autonomía, otros, en el mayor de los casos, fueron aplastadas por los respectivos gobiernos. Esto no implicó que esas luchas hayan sido del todo estériles, fueron productivas en tanto que se capitalizaban paulatinamente por la burguesía; hecho que se reflejó en la visión que esta clase social se fue forjando sobre la justicia social.

"Las masas de campesinos -dice Dynnick- y artesanos se sublevaron contra la monarquía que las arruinaba - implacablemente. Durante toda la primera mitad del - siglo XVII estallaron grandes y pequeños levantamien - tos en diferentes lugares de Francia. El más impor - tante de ellos fue el levantamiento de los descalzos - (1639). En París, Burdeos, Marsella, Orleán, Lyon, Ruan, Dijón y otras ciudades francesas hubo periódica - mente sublevaciones de las capas bajas urbanas. La - insurrección popular obligó a la nobleza y a la burgue - sía a unirse en torno a la monarquía absolutista, pese a las contradicciones que las dividían. Precisamente - por esta razón, la burguesía que se había desarrollado en las entrañas del régimen económico feudal y que re - volucionando la producción social, no estaba preparada todavía para ser la clase dominante en el terreno polí - tico; por ello, contentábase aún con una componenda - con la nobleza, que hallaba su expresión política en el absolutismo... Estas particularidades de la acumula - ción originaria de capital se reflejaron en la ideología de los representantes avanzados de la burguesía france - sa. Sin embargo no sólo las particularidades del de - sarrollo nacional, sino también las condiciones materia - les comunes a una serie de países europeos que deter - minan la crisis del régimen feudal y la consolidación - de las nuevas relaciones de producción - las relaciones capitalistas - condicionan los rasgos fundamentales de - la ideología de la burguesía, clase progresiva a la sa - zón. La causa nacional de la burguesía estaba vincula - da íntimamente con el desarrollo del régimen social, - no solo en Francia, sino en toda Europa" (5).

Una particularidad de la producción capitalista, es la alta tasa de desempleo de fuerza de trabajo que es arrojada por las cíclicas crisis económicas, o por introducirse sistemas de producción industrial en zonas y regiones en las cuales los procesos productivos dependen más de la habilidad del trabajo individual o parcial, que del trabajo colectivo y/o socializado por la industrialización de determinada rama de la producción.

Desde el nacimiento mismo del modo de producción capitalista esta particularidad se ha dado. En la fase de acumulación primitiva y ya con la Revolución Industrial, que significó el acelerado desplazamiento de la producción artesanal por la industrial, en las urbes se manifestó de manera más aguda una sobrepoblación, la cual provenía en gran parte del campo como una fuerza de trabajo desempleada, tanto por la incorporación de la industria al medio rural, como por los cambios y arbitrariedades que se sucedían en los sistemas de tenencia de la tierra.

En todo este proceso del capitalismo la migración campo - ciudad dió pie a la composición de un nuevo sector social el cual ha sido caracterizado, al interior de las estructuras sociales capitalistas, como la escoria de la sociedad. A este sector social se le ha conceptualizado como lumpen proletariado, y sus rasgos distintivos son, a partir de no encontrar lugares donde sea ocupada su fuerza de trabajo ni en el campo ni en la ciudad, el vagabundaje y la mendicidad. Malestares sociales que para ese siglo, en Europa, significaron, en las ciudades de ya alguna relevancia, agudización -

de las tensiones y conflictos sociales. Así, paradójico era encontrar derroche de riqueza en los principales centros cosmopolitas de la Europa del Siglo de las Luces. Las cortes de París, Dijón, Venecia, Viena, Francfort, Colonia, Londres, Amsterdam, Florencia, Nápoles, entre otras, vivieron una época de "esquisito derroche"; mientras en las calles de estos centros se vivía en la más extrema de las miserias. Paradójica es también la forma en como la clase y los sectores sociales en el poder, buscaban soluciones para solventar el problema de la mendicidad y del "ocio" de toda una masa humana que se debatía en una absurda pero explicable pobreza.

" La depredación - anota Marx - de los bienes de la Iglesia, la enajenación fraudolenta de las tierras del dominio público, el saqueo de los terrenos comerciales, la metamorfosis, llevada a cabo por la usurpación y el terrorismo más inhumanos, de la propiedad feudal y del patrimonio de clase de la moderna propiedad privada: he aquí otros tantos métodos idílicos de la acumulación originaria. Con estos métodos se abrió paso a la agricultura capitalista, se incorporo el capital a la tierra y se crearon los contingentes de proletariado libres y privados de medios de vida que necesitaba la industria de las ciudades".

" Los Contingentes - continúa Marx - expulsados de sus tierras al disolverse las huestes feudales y ser expropiados a empellones y por la fuerza de lo que poseían, formaban un proletariado libre de medios de existencia, que no podía ser absorbido por la manufac

tura con la misma rapidez con la que se lo arrojaba -
 al arroyo. Por otra parte, estos seres que de repen -
 te se veían lanzados fuera de su órbita acostumbrada -
 de vida, no podían adaptarse con la misma celeridad -
 a la disciplina de su nuevo estado. Y así, una masa -
 de ellos fueron convirtiéndose en mendigos, salteado -
 res y vagabundos; algunos por inclinación, pero los -
 más obligados por las circunstancias. De ahí que, a -
 fines del siglo XV y durante todo el XVII, se dictasen -
en toda Europa Occidental una serie de Leyes persi -
guiendo a sangre y fuego al vagabundaje... Enrique -
 VIII, 1530; Los mendigos viejos e incapacitados para -
 el trabajo deberán preverse de licencia para mendi -
 gar. Para los vagabundos jóvenes y fuertes, azotes -
 y reclusión. Se les atará a la parte trasera de un ca -
 rro y se les azotará hasta que sangre su cuerpo... -
 Isabel, 1752; Los mendigos sin licencia y mayores de -
 catorce años serán azotados sin misericordia y marca -
 dos con un hierro candente en la oreja izquierda, caso
de que nadie quiera tomarlos durante dos años a su -
servicio. En caso de reincidencia, siempre que sean -
 mayores de dieciocho años y nadie quiera tomarlos dos
años a su servicio, serán ahorcados... Leyes pareci -
 dos a éstas se dictaron también en Francia, en cuya -
 capital se había establecido, a mediados del siglo XVII,
 un verdadero reino de vagabundos (royaume des truands).
 Todavía en los primeros años del reinado de Luis XVI -
 (Ordenanza del 13 de Julio de 1777), disponía la ley -
 que mandase a galeras a todas las personas de dieci -
 seis años a sesenta años que, gozando de salud, care -
 cieran de medios de vida y no ejercieron ninguna pro -
 fesión... Véase pues, como después de ser violenta -
 mente expropiados y expulsados de sus tierras y conver -

tidos en vagabundos, se encajaba a los antiguos campesinos mediante leyes, grotescamente terroristas, a fuerza de palos, de marcas a fuego y de tormentos, en la disciplina que exigía el sistema de trabajo asalariado." (6).

Lo que realmente significaba la aplicación de estas leyes a toda una fuerza de trabajo desempleada, era, como puede deducirse de las ideas de Marx aquí expuestas, la reducción del salario de los trabajadores; reducción que orilló a que ellos también vivieran bajo un pauperismo irónicamente más "moderado" que el de los expulsados del campo.

En la génesis de la producción capitalista la manufactura como etapa intermedia entre el sistema de producción artesanal y el sistema de producción industrial, mantiene una gran relevancia por darse en ella un gran interés por la inversión e investigación de productos (máquinas e instrumentos), que impulsaron el desarrollo del capitalismo. Se gestó pues, durante ese proceso, una revolución industrial que invadió también a la producción agrícola. De esta manera en gran número de máquinas e instrumentos para la producción hicieron acto de presencia, e iban desde lo trivial hasta lo práctico y de trascendencia. De estas máquinas e instrumentos cabe mencionar por su importancia, los siguientes: La máquina sembradora de Jethrus Tull (1701); Lanzadera volante de C. Y. Berthullet (1733); Fusión de Hierro con carbón, investigación de Abraham Danly; (1709); taladro de cañón perfeccionado por John Wikinson (1774); bomba -

de vapor de Thomas Newcomen (1712); telar automá-
tico de Edmund Canteright (1787); Máquina de vapor-
de James Watt (1769); trilladora de Michaels Menzus
(1732); hierro laminado de Henry Cont (1784); perfec-
cionamiento del torno por Henry Maudslay (1800); y -
la máquina de hilar de James Hargraves (1768). Toda
esa serie de inventos, investigaciones y descubrimien-
tos, alcanzaron el punto más algido de su decenlace -
con la llegada de la Revolución Industrial (1760). La
Revolución Industrial definió en sí los derroteros que -
seguiría el modo de producción capitalista. Las bases
o causas de la Revolución Industrial se encuentran en-
gran parte en la serie de descubrimientos que se desa-
rrollaron durante los siglos XVI y XVII, que dieron -
origen a la revolución científica, revolución sin la cual
la producción industrial hubiera sido imposible, asimis-
mo como el ascenso de la burguesía como clase hege-
mónica y dominante.

Son múltiples los factores que intervienen en ese pe-
ríodo de agudo espíritu científico y de acumulación de-
capital. Por su relevancia sobresalen los viajes de ex-
ploración que afanosamente buscaban ampliar las ren-
tas comerciales para el incremento y desarrollo del co-
mercio, así como para el progreso de la industria de-
cada país. La explotación de una fuerza de trabajo -
que es esclavizada, procurando su tráfico importantes-
ganancias para Inglaterra y Holanda, principalmente. -
La forma, volviendo de nueva cuenta a la situación ru-
ral, en como se desarrollaban los sistemas agrícolas -
que, en verdad, poca diferencia existía en comparación
con los del medievo. El desarrollo que a pasos agi -

giantados fué dándose en la industria textil. El empleo, en apariencia novedoso, de fuentes de energía, como lo fue el caso del carbón mineral. La incorporación de instrumentos que aligeraron el trabajo humano y que impulsaron a la producción industrial; nos referimos a las máquinas simples como la polea, la palanca, etc. Los importantes avances que se presentaron en el terreno de la metalurgia, y sobre todo el desarrollo que alcanzó en este período la tecnología aplicada a la exploración y explotación de las minas. La relevancia que significó para la acumulación de capital, el empleo de fuerza de trabajo femenina e infantil en la manufactura y en la industria, pero sobre todo el incremento de la jornada de trabajo. Todos estos y otros muchos factores fueron los que otorgaron un tinte muy peculiar a la vida social, económica, política y cultural de Europa durante el siglo de nuestro interés.

Durante el proceso de composición de la hegemonía de la ideología burguesa, viejas concepciones fueron derribadas para dar paso a otras que estuvieron más de acuerdo con los intereses de esa nueva clase social. En síntesis esas nuevas concepciones giraban en lo siguiente: lo que significa para los individuos la vida religiosa y el papel del hombre en la estructura del universo. En lo primero, durante la acumulación originaria de capital, el espíritu "rebelde" de los protestantes luteranos y calvinistas, principalmente, cumplen un gran papel. Los movimientos libertarios emprendidos por la burguesía en los primeros tiempos de su ascenso, se puede decir que en gran parte fueron debido-

a la influencia de la Reforma; pero sobre todo a que - las estructuras sociales feudales presentaban, para la burguesía, una cosmovisión hermética, en donde la vida etico-religiosa propia al feudalismo eran de una dependencia tal que todo intento por introducir a las sociedades un nuevo sentir por la libertad, debería encontrarse en ordenamiento eclesiástico. Es así la Reforma, de acuerdo con Hegel :

" La principal revolución del espíritu... con la que, saliendo del infinito desdoblamiento y de la cruel disciplina a que el tenaz y duro carácter germánico venía - estando sometido y por los que necesariamente había tenido que pasar, el espíritu se remonta a la conciencia - de la reconciliación consigo mismo y lo consigue bajo - la forma de una reconciliación llevada - y que necesariamente ha de llevarse - a término en el seno del espíritu " (7).

La Reforma religiosa que se llevó adelante principalmente entre los países del norte de Europa durante el siglo XVI, constituyó todo un movimiento que a la par de sacudirse los estados feudales el dominio que sobre ellos - ejerció la Iglesia Católica, permitió fijar para la burguesía ciertas bases sobre las cuales se cimentaría su ascenso, tanto en lo político como en lo económico. Para los ojos del capitalismo, a diferencia de los ojos de los principales dirigentes de ese movimiento (Martín - Lutero, Felipe Melancton, Calvino), la Reforma Protestante no significó simplemente una nueva visión en la relación que guarda el creyente con Dios (reclusión de lo religioso en la intimidad de lo subjetivo), ni tampoco

un puritano señalamiento acusador a los abusos y desviaciones de la Iglesia Católica capitaneada por el yugo de los Papas; representó serias transformaciones cuyos efectos se sintieron fundamentalmente en la cultura y en la política. Es decir, se empezó a sentir esa fuerte y necesaria libertad de pensamiento, así mismo como de Estados independientes de la tutela papal. De esta manera lo que representó para el capitalismo la Reforma protestante, es el advenimiento del espíritu capitalista (liberalismo), espíritu que se encontraba fuertemente atado a un sistema social cuyas instituciones (Iglesia, Estado, Gremios), tenían en el acto económico, criterios contradictorios y antragónicos a la esencia de ese acto. De ahí que para el protestante (pensador liberal, si se quiere), el interés individual se presenta como un elemento que justifica a su conducta económica. Las principales instituciones feudales trataban e imponían todo un cuerpo de reglas que eran necesarias para su economía, y tenían como principio básico y regulador el respeto al bienestar social en base a la salud del alma de los individuos. La actitud del protestante es lógicamente entendida así, es decir, él no iba a sacrificar su bienestar material por el destino celestial de su espíritu.

El espíritu capitalista (protestante), se topaba que tanto él como individuo o como Estado, el número de clientes se controlaba y limitaba, no por la famosa ley de la oferta y la demanda, si no por individuos y Estados ajenos a sus intereses comerciales. El real carácter de protestante, del movimiento político-social encabezado por Lutero, se hallaba en el hecho de que

para la libre empresa los intereses comerciales que favorecían a esa corriente religiosa, se enfrentaron contra un muro de prohibiciones al comercio. Existían pues prohibiciones al comercio por razones religiosas - (festividades y días obligatorios que guardar), se fijaban los precios aún en contra de los intereses comerciales, así mismo como la tasa de interés en la especulación de los ajiotistas; los salarios y las horas de jornada eran igualmente reguladas. ¿Cómo no iba a protestar el capital si todo se encontraba en contra de él? Las relaciones sociales de esta manera, se regulan para los ojos de los capitalistas conforme a conductas no económicas. El comerciante ve así que el nacionalismo es garantía para el desarrollo de su espíritu, espíritu el cual ahora ya no se regula a la actitud del individuo con el chantaje de la salvación, si no por la libre empresa. Laski anota que "... en su aparición, el espíritu nuevo se encuentra con esa revolución teológica llamada reforma, que fue factor esencial en la modificación de sus doctrinas... Pero en la definición de su influencia debemos ser cuidadosos. Tan aminente pensador como Max Weber, ha sostenido que el protestantismo es lo que hizo posible el triunfo del capitalismo, y ha creído encontrar en la doctrina puritana de la "vocación" un Ethos casi inventado para facilitar su progreso... La Reforma dió al traste con la supremacía de Roma. Al hacerlo, dió patíbulo a nuevas doctrinas teológicas, origino cambio profundos en la distribución de la riqueza, facilitó en grado sumo el establecimiento del estado secular. Aflojó los lazos de la tradición al realizar un ataque a fondo contra la autoridad. Dió un impulso tremendo al racionalismo al poner en tela de juicio ciertos principios mucho tiempo

tenidos por intangibles. Tanto sus doctrinas como sus resultados sociales redundaban en el bien de la emancipación del individuo... La emancipación del individuo es un coproducto de la Reforma; se le conquista al paso pero no esta entre sus fines esenciales... Porque no debemos olvidar que la Reforma es; sobre todo, una revolución contra el papado; en intento por descubrir de nueva cuenta el sentido de la vida cristiana " (8).

Por otra parte es también durante este proceso, cuando se da el nacimiento de una nueva actitud hacia la observación de los fenómenos naturales. La base de esta actitud se encuentra en el cambio que se opero en forma radical en el método; pues se paso a la observación directa de los fenómenos naturales y la exposición y explicación de estos, ahora, necesariamente, deberfan encontrarse fundamentados en términos de la racional, abandonando con ello toda concatenación con doctrinas metafísicas o teológicas elaboradas o tomadas apríorísticamente. La revolución copernicana se puso en marcha y con ello para los hombres el universo perdió la concepción tradicional y hegemónica de su estructura. Por decirlo así, en el Renacimiento el hombre se descubre así mismo, dándole la cara a la naturaleza. El polaco Nicolás Copérnico (1473 - 1543) dedicó su vida al cultivo De las matemáticas, la medicina y la astronomía, logrando con esta última la revolución que lleva su nombre y que dió inicios con su obra de las revoluciones de las orbes celestes. La importancia que tiene Copérnico para las ciencias y para la lucha en contra del dogmatismo feudal, radica en el hecho de demostrar que la tierra no era el centro del universo, como era-

la afirmación sostenida por toda la filosofía teológica - que se produjo durante la edad media; sino que nuestro planeta era solamente uno más del sistema solar.

A nivel del método cabe destacar que es Francis Bacon (1561 - 1626), filósofo inglés que se mostro siempre como un firme antiaristotélico, quien trató de modificar los propósitos de las ciencias y de su cultivo mediante la investigación, haciendo que la investigación se encaminara hacia nuevos descubrimientos y conocimientos.- Lo importante de la empresa de Bacon, radica en el hecho de que él buscaba establecer un método apropiado a las necesidades y pretenciones de las inquietudes científicas de la época. Proponiendo para tal fin, la necesidad de separarse de silogismos o demostraciones dialécticas que nada nuevo aportaban al conocimiento de la naturaleza. De ahí que el método experimental fuera considerado por él, como el verdadero nexo directo entre la observación de fenómenos y de su repetición posible en el laboratorio. Para Bacon, el progreso del conocimiento sólo puede darse a partir de que este tenga como fin el control de la naturaleza, mediante la comprensión de las leyes que la rigen. Por ello es de que asienta en el prefacio de su Novum Organum, su más importante obra, lo siguiente: "Aquellos que se han atrevido a hablar dogmáticamente de la naturaleza como de un sujeto explorado, sea que los haya inspirado esta audacia su espíritu excesivamente confiado o su vanidad y el hábito de hablar magisterialmente, han ocasionado un perjuicio muy grande a la filosofía y a las ciencias. Mandando la fe con autoridad, supieron, con no menos-

poderío, oponerse e impedir toda investigación... En cuanto a nuestro método, es tan fácil de indicar como difícil de practicar. Consiste en establecer distintos grados de certidumbre, en socorrer los sentidos limitándolos; en proscribir las más de las veces el trabajo del pensamiento que sigue la experiencia sensible; en fin, en abrir y garantizar al espíritu un camino nuevo y cierto, que tenga su punto de partida en esta experiencia misma " (9). Nace pues, el método intuitivo. En síntesis, se puede decir que la importancia del método nuevo radicó en lo siguiente :

"El conflicto entre Galileo y la Inquisición no es meramente el conflicto entre el libre pensamiento y el fanatismo, o entre la ciencia y la religión; es además un conflicto entre el espíritu de la inducción y el espíritu de la deducción... Y puesto que la deducción, como medio de alcanzar el conocimiento fracasa, los que creen en la deducción tienen que ser enemigos de los que discuten la autoridad de los libros sagrados" (10)

"... Bacon no logró aplicar con acierto el método preconizado en su obra. En su lugar, fue Galileo quien vino a exponer y a manejar realmente por vez primera, en forma definida y con grandes frutos, el método inductivo. Galileo, al fundar la mecánica y, con ella, la ciencia moderna en su más claro sentido, estableció también de manera explícita la teoría y la práctica de la inducción lógica. Adelantándose al desarrollo de las tendencias iniciadas por Bacon y por Descartes, Galileo logró superar con sus trabajos, tanto la exageración empirista del primero, como el racionalismo unilateral del segundo. Desarrollando el método experimental, en sus principios y en la técnica de

su aplicación, Galileo consiguió destacar las bases fundamentales de la revolución científica de la época moderna, a la cual él mismo hizo avanzar en forma considerable" (11).

Por otro lado, cabe mencionar que desde épocas inmemorables, que bien podrían remontarse a la existencia de procesos avanzados en la división social del trabajo, ya existía en los hombres la preocupación de sí mismos así como de sus organizaciones sociales. Ejemplo de ello es La República de y La Política de Aristóteles. Durante el Renacimiento esta preocupación va a mostrar la particularidad siguiente y que constituye a la vez una característica de este período histórico: el ideal de un Estado o sociedad para el género humano (12). Lo verdaderamente importante de las utopías de los pensadores del Renacimiento es que, en tanto utopías "... ocupan el hueco que la ciencia no puede llenar. En la medida en que es futuro escapa a la previsión científica, la utopía no puede desaparecer por completo" (13). Y en efecto, la forma ideal como los utópicos del Renacimiento plantearon la necesidad de un nuevo orden social o de un nuevo Estado, obedecía, precisamente; a la necesidad objetiva de transformar a la sociedad feudal.

Es hasta con el arribo del Siglo de las Luces, cuando prácticamente se aprecia el nacimiento de las ciencias sociales. Siendo Giambattista Vico, (1688 - 1744) - filósofo italiano a quien la historia de la filosofía lo ha tratado con un cierto recelo y quien dejará escritas obras de gran importancia, pero las cuales no han sido valoradas sino hasta el presente siglo - quien hiciera --

grandes aportaciones a la construcción de las ciencias sociales. La influencia de las ideas de Vico, en la lucha de la burguesía, se encuentra en lo siguiente:

"La concepción del mundo de Vico expresaba los intereses de la burguesía italiana de fines del siglo XVII, clase social que defendía, aunque tímidamente, ideas antifeudales, a la vez que trataba de llegar a una componenda con la Iglesia Católica. Pero los movimientos populares de Italia también ejercieron cierta influencia sobre Vico, pese a su actitud profundamente negativa hacia todo intento de las masas trabajadoras de sublevarse contra sus esclavizadores. En algunos casos, Vico subrayó la necesidad de lograr la unidad italiana contribuyendo así a la lucha progresiva del pueblo italiano por su emancipación del yugo extranjero... su obra fundamental titulada Principios de la Nueva Ciencia sobre La Naturaleza Comun de Las Naciones (1725), desempeñó un papel muy importante en el desarrollo del pensamiento filosófico - sociológico burgués no sólo de Italia, sino también de otros países europeos " (14).

Las ideas capitales de Giambatista Vico, al respecto de la formación de las naciones, estriban en que para él a toda nación le es necesario cruzar tres etapas de acuerdo a un orden evolutivo. Las etapas son tres, siendo la primera de ellas la "edad divina", etapa en la cual existe el predominio de la religión; la segunda es la "edad heroica o época del poder aristocrático y; la última la define Vico como la "edad humana", la cual representa para él, y de acuerdo a su teleología, la expresión del más alto desarrollo de los destinos hu

manos. En cierta medida la concepción del desarrollo histórico que plantea Vico, tiene un parecido con el "desplazamiento del espíritu a través de la historia", del que nos habla Hegel; así también, por otro lado, con la concepción de Augusto Conte al respecto de las fases que recorren las sociedades humanas en su desarrollo.

El nuevo comportamiento del hombre ante la naturaleza, llevaba en su seno el germen de toda una revolución que contribuye con creces al desarrollo de la producción capitalista. Durante el Renacimiento y a partir de las proposiciones de los grandes físicos, la mecánica deja de ser una abstracción, pues está concretizada en lo que es en sí la base de su fundamento: la tecnología. Pero qué representa la tecnología para el hombre moderno. Representó ante todo la incorporación de la maquinaria a los procesos de producción, dando como efecto con ello una mayor división del trabajo, así como la atomización y automatización de los individuos en ese proceso. Para el renacentista los efectos de los avances en la producción, en un cierto sentido pasaron desapercibidos. Las modificaciones en la explotación de la fuerza de trabajo y, sobre todo, los cambios y transformaciones operadas por la técnica en las sociedades y en la vida individual de los hombres del Renacimiento, en estricto no fueron motivos de preocupación para las grandes personalidades de ese proceso de formación de capital. Pero esto no significa que algunos de ellos no hayan remarcado la importancia de la tecnología como base para un nuevo orden social, como lo dejan entrever los utópicos; quienes además, por cierto, a través de sus

obras alcanzaron a huesmear lo que significaría para el devenir humano el capitalismo. La armonía social que buscaban los utópicos, dependía en alto grado de ese factor, es decir, de la tecnología, pues veían que solamente a través de ella es posible realizar con suma satisfacción una producción altamente planificada. A la vez, es para el utópico la técnica la base real sobre la cual se puede garantizar el buen desarrollo del Estado. Es por ello, que en su utopía, la técnica pasa a ser el centro regulador de toda actividad humana, centro en el cual concurren la totalidad de las ciencias que buscan al bienestar humano con base en la producción.

Se puede decir que los avances en la producción material y en la ciencia se dan de acuerdo a una dependencia mutua, en donde "... al revolucionarse el régimen de producción industrial, ésta arrastra consigo a las otras. Esto que decimos se refiere principalmente a aquellas ramas industrializadas que, aunque alistadas por la división social del trabajo, que hace que cada una de ellas produzca una mercancía independiente, aparecen, sin embargo, entrelazados como otras tantas fases de un proceso general. Así por ejemplo, la implementación del hilado mecánico obligó a que se mecanizase también la rama textil, y ambas provocaron, a su vez, la revolución químico - mecánica en las ramas de lavandería, tintorería y estampados. La revolución operada en las hilanderías de algodón determino el invento del gin para separar la cápsula de algodón de la semilla, lo que permitió que la producción algodoneira se llevase, como las circunstancias eligían, al nivel de una producción a gran escala " (15).

Quedando la fuerza de trabajo, la maquinaria y la ciencia de la manera siguiente: "... Al convertirse en maquinaria, los instrumentos de trabajo adquieren una modalidad material de existencia que exige la substitución de fuerza humana por la fuerza de la naturaleza es de la rutina nacida por la experiencia por una aplicación-consciente de las ciencias naturales" (16). Sin embargo, a pesar del movimiento tan dinámico bajo el cual se desplazaba el modo de producción capitalista hacia su consolidación, el paso de instrumentos de trabajo propios a la producción artesanal y manufacturera a instrumentos de trabajo que caracterizan a la producción industrial, no corrió con tanta prisa como parecía ser.

"La misma maquinaria de vapor - dice Marx -, tal y como fue inventada a fines del siglo XVII, durante el período de la manufactura y en la forma en que persistió hasta el año de 1780, aproximadamente no provocó ninguna revolución industrial. A partir del momento en que el hombre, en vez de actuar directamente con la herramienta sobre el objeto trabajado, se limita a actuar como fuerza motriz sobre una máquina - herramienta, la identificación de la fuerza motriz con el muslo humano deja de ser un factor obligado, pudiendo ser substituido por el aire, el agua, el vapor, etc. Lo que excluye, naturalmente, la posibilidad de que el cambio provoque, como hace con frecuencia, grandes modificaciones técnicas en mecanismos que primitivamente sólo estaban construidas para la fuerza motriz del hombre. Hoy, todas las máquinas que tienen que luchar por imponerse y que, por la finalidad a que se destinan, no son desde luego incompatibles con el empleo en pe -

queña escala - por ejemplo, la máquina de coser, las máquinas de elaborar pan, etc. se construyen para - que puedan funcionar movidas bien por el hombre o - bien por una fuerza motriz. La máquina de que arran - ca la revolución industrial substituye al obrero que ma - neja una sola herramienta por un mecanismo que opera con una masa de herramientas iguales o parecidas a - la vez y movida por una fuerza motriz, cualquiera que sea ésta. Al unirse todos estos instrumentos simples, puestos en movimiento por un sólo motor, surge la - máquina." Babbage, On The Economy of Machinery. En esto consiste la máquina, con lo que nos encontra - mos aquí como elemento simple de la producción ma - quinizada " (17).

Para el transcurso del siglo XVIII la serie de descu - brimientos científicos, forman el momento de llegada - a la meta final hacia la Revolución Industrial. En las - ciencias físico-matemáticas se continúan haciendo im - portantes avances, principalmente en lo que respecta: - la teoría del calor (Joseph Black, 1728 - 1799); los - principios de la conducción de la electricidad, hechos - por Stephen Gray (1731 - 1786), Peter Musschen - brock (1692 - 1761), Benjamin Franklin (1706 - 1790), y - sobre todo por las aportaciones que sobre la energía - eléctrica realizará Alejandro Volta (1745 - 1827). En el terreno de la química existieron múltiples anteceden - tes para su desarrollo, y en un cierto sentido la alquí - mía aún estaba presente. A principios de ese siglo la teoría del flogisto anunciada por G.E. Stahl (1660 - 1734) tuvo una gran aceptación. Por otro lado los - descubrimientos del nitrógeno y del oxígeno hechos por Daniel Nutherford y Joseph Priestley respectivamente, -

ofrecieron un gran material para que A. L. Lavoisier - fijará una nomenclatura química, la cual, por cierto, - es la base de la actual nomenclatura química.

Para ese siglo la biología atrae un fuerte interés entre científicos y pensadores, sobresaliendo G. L. Buffon - (1707 - 1788), a quien en cierto sentido se le puede - considerar como precursor y fundador de la geología - así como de la teoría de la evolución de las especies. - Buffon es autor de un tratado que alcanzó gran difusión durante el siglo XVIII, Historia Natural; tratado compuesto por 36 volúmenes de entre los cuales sobresalen los temas dedicados a teorías que tratan de explicar la edad de la tierra a partir de la corteza terrestre y de los restos fósiles encontrados por él. Por otra parte, y en relación con Rousseau, Buffon ejerció una determinada influencia en el pensamiento del ginebrino, dicha influencia se deja ver en dos hechos: la manera en como Rousseau en la cénitudo de la vida, se apasiona por la botánica y, la forma en como insistentemente en su pensamiento hace referencia a la naturaleza. Sobre lo segundo, se puede decir que Rousseau en más bien un romántico que idealizaba a la naturaleza, y no así un científico preocupado por investigar y conocer a los fenómenos naturales. La tesis central de su Emilio, deja ver ese sentimiento romántico: educar al hombre de acuerdo a los dictados de la naturaleza.

Las concepciones que se desprendieron de los resultados de la investigación de la naturaleza, implicaron cambios esenciales en la concepción de Dios, así mismo como en las prácticas religiosas. Encontrando la burguesía que un gran obstáculo para la toma del poder

y destrucción del mundo feudal, lo era precisamente -
la religión y la creencia en Dios. Los pensadores de -
la época, sin ya el terror de la inquisición, tomaron -
el problema de la existencia de Dios a partir de una -
nueva concepción en la relación del hombre con la Di -
vinidad. Ocupando la Divinidad un plano diferente al que
se le atribuyó durante todo el feudalismo. Se introdu -
ce así, o mejor dicho se reintroduce en el Siglo de las
Luces, los viejos problemas tratados por la filosofía -
naturalista, pero con la modalidad que ahora está va -
a mostrar tanto un teísmo como a un ateísmo, así co -
mo a un deísmo.

Es este un momento de importancia para la filosofía, -
por las corrientes que se forjaron o que se reforzaron
en relación al problema de la existencia de Dios. El
ateísmo conservó la línea que sostuvo durante la anti -
gua Grecia, en donde Platón, ya en las Leyes, mencio -
naba que la única existencia real de un ateísmo es la -
de aquel que sostiene la primacía de la materia sobre -
el espíritu. Así pues, el ateísmo se desarrolló, intro -
duciendo con ello cambios violentos en la conciencia de
los individuos. La actitud de los pensadores ateos de
ese siglo, obedecía como causa, más bien a una acti -
tud de rechazo a las prácticas religiosas, que a una -
postura propiamente filosófica. De ahí que sea correc -
tor definir tal actitud como un acto de rebeldía en con -
tra del poder eclesiástico, el cual en mucho obstruía, -
por su fuerte penetración en las estructuras sociales, -
los intereses y aspiraciones de la burguesía. La con -
ciencia del espíritu liberal que se encontraba encabeza -
da por los pensadores ateos, despertó la duda al res -
pecto de la existencia de Dios, como que en el caso -

de Rousseau durante su período de aventuras y vagabundaje; asimismo dió origen a un nuevo deísmo, el cual también para su desarrollo contó con la intervención de Rousseau.

El deísmo durante la ilustración, se expresó como todo un movimiento que sostuvo la doctrina de una religión natural, en la cual la existencia de Dios se encuentra fundida en la naturaleza, y la cual se expresa ante el hombre por medio de la razón. Cabe anotar que para los ilustrados franceses seguidores de esta concepción del hombre y la naturaleza, no cabe un Dios preocupado de los problemas morales. De esta forma el deísmo de la Ilustración se asemeja en mucho al viejo estoicismo griego. En el sentido que recupera del espíritu estóico, la proposición de establecer criterios susceptibles de dar al hombre reglas de vida y acción que le permitan reconciliarse con la naturaleza. En Rousseau el estoicismo se manifiesta, al proponer a través del ejemplo pedagógico de su obra Emilio -vivir de acuerdo a la naturaleza.

El siglo al cual Voltaire calificó como el siglo de los grandes talentos más que el siglo de las grandes luces contenía en su seno como herencia, a la tradición filológica con la cual dió origen la filosofía moderna; el racionalismo.

Las dos grandes corrientes del racionalismo (el racionalismo continental que tiene como principales representantes a Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz; y el empirismo Inglés o Británico representado por Lock, Berkeley y Hume, fundamentalmente), dejan

una importante herencia para los derrotados que se -
guiría la producción filosófica. En Francia, durante -
el siglo de las Luces, el camino seguido por la filoso -
fía no fue el propiamente esperando por la tradición -
metafísica del racionalismo. Para algunos historiado -
res de la filosofía, la filosofía del siglo XVIII prácti -
camente les es inexistente por considerar que aquí -
no fueron respetados los problemas propios a la meta -
física; y si les dedican a los ilustrados un poco de es -
pacio en sus historias o enciclopedias de la filosofía, -
es por no dejar un hueco en la comprensión de la Re -
volución Francesa; mostrando o tratando de mostrar -
esos historiadores un desconocimiento de las direccio -
nes que siguió la filosofía hacia la construcción de -
otras ciencias, específicamente de las ciencias socia -
les. "Para Rousseau - escribe Sánchez Vázquez - la -
filosofía tradicional se halla empeñada en conocer un -
supramundo mientras olvida lo esencial; el hombre. -
La razón tiene límites que ella misma ignora, de ahí
su pretensión de lograr penetrar en un mundo que se -
le escapa. Anticipándose a Kant, Rousseau ataca a -
la metafísica tradicional por sus pretensiones de tener
un fundamento racional. De este modo, la razón se ve
sujeta a un doble embate en el genebrino: por un lado -
muestra su incapacidad para dar un contenido valioso a -
la cultura y, por otro, pone de relieve sus límites al -
tratar de alcanzar una verdadera metafísica. Rousseau -
llega a esta conclusión, desde una posición sensualista, -
demostrando el mecanismo del conocimiento. De acuerdo
con su gnoscología, los sentidos son instrumentos de to -
do conocimiento y de ellos provienen las ideas o, al me -
nos, son ellos los que las ocasionan. El entendimiento -
sólo puede obrar por conducto de la sensación; aquellos -

son como ventanas al mundo exterior, de ahí la limitación del conocimiento (18).

Si bien la actitud de los filósofos de la ilustración en Francia es de rechazo hacia los problemas metafísicos, también es de crítica hacia esos problemas. La crítica que levantaron iba encaminada a demoler los supuestos y principios teóricos sobre los que descansaba o se apoyaba la monarquía. La idea capital era iluminar a todos los sectores de la realidad, haciendo con el trabajo del hombre un ser nuevo el cual sólo se guíe por la razón, y para promover de esta manera el progreso social. La Enciclopedia o Diccionario Razonando de las Ciencias, Las Artes y Los Oficios, es el proyecto más trascendental del siglo, pues buscaba dar fin a la crisis intelectual en que se debatía del siglo XVIII, a la vez de proponer en ella la propagandización del espíritu de las luces.

La crisis intelectual de la ilustración llegó a su apogeo en 1751, al publicarse el primer tomo de una nueva gran enciclopedia. Esta obra, compilada por una sociedad de pensadores franceses liberales, era mucho más que una colección de hechos. Se atrevió a proclamar el credo radical de los enciclopedistas: el hombre puede mejorar su condición si substituye la fé por la razón como guía. Era, en fin, una amenaza contra la autoridad constituída en todos los campos, desde la religión hasta el gobierno. La Enciclopedia fue proscrita sin remedio, Denis Diderot no vaciló en su decisión de divulgar ampliamente los conocimientos provechosos, aunque tuvo que hacerlo secretamente. Aseguró la calidad de la obra logrando artículos de cerca de doscientos peritos y escritores destacados; una verdadera se-

lección de la Ilustración, con Voltaire, Rousseau y el Matemático Jean D'Alembert. Diderot trabajó veinte años, y en 1772, cuando publicó el volumen 28 y último, los enciclopedistas ya no corrían ningún peligro. Su vasta labor había logrado mucho en cuanto a dominar la intolerancia de la época, y había puesto los cimientos para el progreso revolucionario que empezaba a vislumbrarse " (19).

Por su parte el director de ese ambicioso proyecto, Denis Diderot, escribe "... He dicho que sólo a un siglo filosófico pertenece el intento de la Enciclopedia; y lo he dicho porque esta obra exige un todo momento una osadía de espíritu de la que se carece comunmente en los siglos de gusto pusilánime. En preciso pisotear todas estas viejas puerilidades, derribar las barreras que no son barreras de la razón, devolver a las ciencias y a las artes una libertad para ellas tan preciosa " (20).

La razón llega así a transformarse en objeto de culto universal. Nos atreveríamos a decir aquí que para el siglo XVIII en Europa, dió origen una nueva religión que reemplazó con nuevos mitos a otra. La razón es para el filósofo de ese siglo, una fuente de luz que ilumina los senderos por los cuales se tiene que conducir las ideas, abandonándose así al obscurantismo y dogmatismo. O con palabras de Hegel, "... Lo mundano quiere ser juzgado mundanamente, y su juez es la razón pensante".

La importancia de los enciclopedistas se encuentra en el optimismo con el cual buscaron dar fin a la crisis intelectual de su siglo, proponiendo ideas que sanearan los imperfectos del ser humano a través de la recons-

trucción racional de la vida social. Las ideas liberales proliburaron no en los centros académicos tradicionales o universitarios, sino en los salones de los palacios y casas de nobles. Los salones fueron especialmente mandados a construir para albergar a un auditorio deseoso de escuchar a los pensadores más relevantes del siglo, así como artistas de las diferentes especialidades. Aparece un nuevo mecenasgo; los protectores de filósofos, científicos y artistas son en su mayoría mujeres. Madame Warens dió protección particular a Rousseau, pero también fue acogido por Madame Pompadur, quien a su vez recibió en su salón a Diderot y a D'albambert. Son pues, los salones, una especie de capilla que se ofrece como alternativa ante la hostilidad de los centros académicos, para el desarrollo de las ideas liberales así como para el florecimiento de las artes. Es así, el salón, una tribuna donde podían ser escuchadas las ideas que produjera una fracción del sector social conocido como del tercer estado.

El desarrollo de la producción capitalista a la par de desintegrar clases y sectores sociales, ha permitido la aparición y desarrollo de otras clases y sectores sociales. Para mediados del siglo XVIII en Francia es muy notoria la presencia de un, digamos, nuevo sector social: el tercer estado. Sector al cual pertenecieron casi en su mayoría, los libres pensadores de dicho siglo.

En rigor, el tercer estado no era otra cosa más que la composición de toda una serie de sectores sociales,

que ya unidos formaban a lo que hoy se denomina como clases medias. Por su composición social ese sector no tenía acceso al goce de derechos políticos, y por ello es bastante comprensible la forma en como abogaban por la construcción de Estados regidos por la democracia y por la soberanía popular, basada esta en el derecho a la libertad de cada cual. Es Jean - Paul - Marat quien hace una muy apreciable descripción de la composición social del tercer estado.

" El Tercer Estado compuesto por peones, obreros, artesanos, comerciantes, negociantes, campesinos, propietarios y rentistas no titulados; por profesores, artistas, cirujanos, médicos, letrados, sabios; por abogados, magistrados de los tribunales subalternos; ministros de los altares y de los ejércitos de tierra y mar... (¿ y por qué no ?)... a su cabeza se ponen aquellos gentil hombres, magistrados, señores, prelados, príncipes, generales que se contentaban con ser simples ciudadanos " (21).

Pero si bien, la nobleza veía con agrado la proliferación de las ideas liberales, los condeno cuando vio en peligro sus intereses "... La acerrada crítica a que sometía Rousseau al régimen feudal absolutista en sus obras presagiaba la inminente tormenta revolucionaria. El Emilio fue condenado a la hoguera por el parlamento de París y su autor se vio forzado a trasladarse a Suiza, donde el Emilio y El Contrato Social, también fueron arrojados a las llamas y el propio Rousseau fue deportado " (22).

El abandono de los problemas metafísicos, el abocarse a la crítica de la sociedad de su época y el proponer medidas racionales para la reconstrucción, si se quiere aceptar así, de las sociedades son, a grandes rasgos, las líneas distintivas de los libre pensadores del siglo XVIII francés.

La historia exigía a los individuos medidas para su desenlace, y esto lo comprendieron los filósofos de la ilustración francesa. Los principales problemas de la época eran los políticos, de ahí que el centro de toda actividad por parte de ellos, fuera encaminada a la destrucción de la monarquía absolutista, la cual oponía aún fuerte resistencia ante el avance cada vez más notable de la burguesía revolucionaria.

Ante una situación en la que todo quedaba sometido a la presión de la razón, el pensamiento y la obra de Rousseau aparece como un producto de otro tintero. El hecho de que Rousseau haya plasmado sus ideas con una tinta diferente, hace que él ocupe un lugar especial en la historia. Rousseau no es un filósofo que buscaba encontrar verdades guiado por las Luces de la razón, él por su cuenta, a diferencia del ambiente de su época, se consideraba más que un filósofo, un simple ciudadano que deseaba encontrar verdades guiado por el sentimiento. No es así pues, Rousseau, un filósofo racionalista. " Antes de pensar sentir - dice el ginebrino - tal es el destino común de la humanidad, que experimente yo más que otro alguno " (23).

Es con la voz del sentimiento con la cual el ginebrino se vuelve un disidente del espíritu general del siglo de las luces. Para él no cabe la idea de progreso tal y como la sostenían los ilustrados, y es por esta razón que sorprendió a más de uno con su primer Discurso. La idea de progreso se entendía como un proceso ascendente que sigue la humanidad, logrando con ello mejores niveles de vida civilizada así como de mejor relación moral entre los hombres. Rousseau considera, desde el Discurso sobre las ciencias y las artes (1750), primera obra de importancia del ginebrino, que el hombre civilizado se encuentra corrompido. La crítica de Rousseau contra la vida civilizada de su tiempo, aún tiene una gran validez para el nuestro. Su crítica es dirigida contra la forma en como se ha desarrollado la cultura y la civilización del hombre; observando que estas no se desenvuelven bajo el signo de la libertad, sino que, por lo contrario, lo hacen bajo el signo de la necesidad. Signo que puede ser entendido, si se quiere, como del origen y desarrollo de la propiedad privada.

Rousseau consideraba que para estudiar al hombre, "hay que colocar la mirada a lo lejos"; lo que quiere decir a entender el ginebrino es que para comprender a las instituciones humanas hay que volver siempre a ellas, esto es, a su origen. De esta manera se pueden encontrar los fundamentos reales del desenlace histórico de las sociedades humanas. Pero Rousseau, al ver este desenlace, siente una cierta nostalgia por el hombre en estado de naturaleza, sentimiento que constituye su concepción del hombre así como de la libertad.

Por otra parte hay que tener presente que los filósofos de Ilustración francesa, ante el desmoronamiento de la monarquía absolutista, comprenden y apoyan a la República como la forma superior de gobierno; basada en la soberanía popular y en la aplicación de los derechos democrático-burgueses. En la lucha ideológica por la instauración de un nuevo orden social, Voltaire fue el crítico más radical. Ejemplo de ello es su famosa frase: "Si Dios no existiera habría que intentarlo". Voltaire a la vez de ser polifacético, es quien mejor representa a la Ilustración, pero esto no es tanto por la profundidad de sus ideas, sino por la actitud radical con la que rechazó todo lo que no tuviera una causa racional.

Voltaire fue también un gran defensor de la libertad, y planteó que tanto la libertad de comercio como la de pensamiento, se encuentran en estrecha relación con la libertad civil. Por otro lado cabe anotar que han sido Rousseau y Montesquieu, considerados como los más brillantes exponentes del pensamiento político del siglo XVIII. Lógicamente que en esto no se pretende restar importancia a las ideas políticas de Diderot, D'Alambert, y a las de otras grandes pensadores políticos de los siglos anteriores a la Ilustración o aún de la misma Ilustración. Las ideas políticas de Rousseau tuvieron una gran aceptación y propagación, y son ellas, en parte, la base sobre la cual descansan las estructuras de los Estados democrático burgueses; así como también una fuente de inspiración en los movimientos de independencia en Latinoamérica. Rousseau expone en su teoría sobre la desigualdad social, que en el estado de

naturaleza tal desigualdad no se produce; que por lo contrario, en la civilización está se acentúa a grado tal que permite la existencia de gobiernos dictatoriales y despóticos, en los cuales son regados las leyes que pueden garantizar una armonía social. Por otra parte, Rousseau considera que la libertad no es en sí para él una vuelta del hombre a la naturaleza, sino que es un encuentro entre estos dos factores, es decir: sociedad humana - naturaleza. Tal encuentro significa para el hombre la identificación con su verdadera naturaleza, con su verdadera libertad.

La radicalidad con la que Rousseau atacó a la sociedad de su época, hizo que fuera uno de los más relevantes pensadores de los democratas ilustrados. La idea de libertad de Rousseau, implico a la vez la apertura de una gran brecha para el desarrollo de las ciencias sociales. Lo que quedaría por ver es hasta que grado las teorías roussonianas han contribuido a tal desarrollo. Es esta la problemática a tratar en lo siguiente; pero debemos anotar que esto no lo podríamos desarrollar si hicieramos de lado las aportaciones que sobre el punto hicieron los filósofos de la Ilustración en Francia.

I I

LA ANTROPOLOGIA DEL SIGLO DE LA
ILUSTRACION Y LA ANTROPOLOGIA -
DE ROUSSEAU

" Me cuesta concebir que un siglo que se blasona de poseer grandes conocimientos no haya un hombre que dedique veinte - mil escudos de su patrimonio y otro que dedique diez años de su vida a hacer un viaje alrededor del mundo para estudiar, no como siempre piedras y plantas, sino por una vez los hombres y las costum - bres."

J. J. Rousseau.

Para el siglo de los filósofos la razón sigue siendo sobre todo una gúfa para el conocimiento del universo. Con el arribo de las ideas ilustradas la razón llegó a adquirir un contenido diferente al heredado por los dos siglos precedentes. Es decir, para los siglos XVI y XVII la razón buscaba explorar los fenómenos de la naturaleza; por su parte, el siglo XVIII y principalmente durante su segunda mitad, la razón buscaba explorar los fenómenos histórico - sociales. De esta manera, con ese nuevo contenido que adquiere la razón, se transforma al escepticismo y eclecticismo que caracterizó a la vida de la primera mitad del siglo ilustrado, en un período de apertura hacia nuevos caminos para la conducción del quehacer científico y filosófico, así como también, por que no, artístico.

Propiamente dicho antes del siglo XVIII y durante gran parte de él, el concepto de Antropología, como un concepto que en sí encierre a toda una disciplina científica, era inexistente. de ello es que la palabra antropología no se encuentra presente explícita pero sí implícita en los discursos de Voltaire, Diderot, Helvecio o de Rousseau. Se entendía para aquel entonces por este término, una actividad científica sinónima de la investigación de la anatomía y de la fisiología del cuerpo humano. Se podría aventurar que no es sino hasta con la filosofía de Kant, cuando se da inicio a todo un movimiento de extraordinaria relevancia histórica, en la cual el punto central de interés radica en el problema antropológico. Y esto es, considerando momentáneamente la filosofía de Kant, porque se percibe que de ella emerge un solo regulador y poderoso con -

tralizador de toda realidad posible; el hombre como legislador y gobernador de sí mismo como de la naturaleza. De ahí que no sea sino hasta con Kant, cuando la filosofía realmente se vuelque hacia el problema de la autognosis, y esto es al momento que Kant se pregunta: ¿ Que es el hombre ?

Por su parte, y si bien los ilustrados - no hay que olvidar que Kant también era en cierto sentido un ilustrado - franceses, nunca llegaron a formularse esta trascendental pregunta, existe en sus obras una honda preocupación por los problemas del hombre y su devenir; preocupación que recibe un caris particular en Rousseau. Es quizá por esta razón por la cual Claude Levi - Strauss afirme que es Rousseau el "fundador de las ciencias del hombre" (24). La revolución Rousseauiana - dice Levi - Strauss -, preformando y atrayendo la revolución etnológica, consiste en negar las identificaciones forzadas, sea de una cultura u otra, o de un individuo que es parte de una cultura al personaje o a la función social que esa cultura trate de imponerle. En ambos casos la cultura o el individuo reivindican el derecho a una identificación libre, que sólo puede realizarse más allá del hombre, con todo lo vive y por lo tanto sufre; a más acá de la función del personaje como un ser dado, aunque no debidamente formado. Entonces el yo y el otro, liberados de un antagonismo que solo trataba de azuzar la filosofía, le permite fundar juntos el nosotros contra él, o sea contra una sociedad enemiga del hombre y que el hombre siente tanto más dispuesto a realizar la manera de eludir las insoportables contradicciones de la vida civiliza

da. Porque sí bien es cierto que la naturaleza ha expulsado al hombre y que la sociedad persiste en oprimirlo, el hombre puede por lo menos invertir en su favor los polos del dilema, buscando la sociedad de la naturaleza para meditar en ella sobre la naturaleza de la sociedad. Este es, en mi opinión, el mensaje indisoluble de El contrato social, de las Lettres Sur La Botanique y de las Reviries (25).

Por otra parte, los ilustrados franceses si bien nos legaron obras de gran importancia para la comprensión de los fenómenos sociales, en ninguna de estas se encuentra una exposición metódica que pueda ser el equivalente del Discurso del Método de Descartes. Es decir, durante ese siglo no se produjo una obra que en sí sirviera como punto real de referencia metodológica para el desarrollo de las ciencias sociales, en el sentido en que en dicha obra se estableciera una línea de demarcación de lo que es la investigación y práctica científica entre ciencias naturales y ciencias sociales. La Enciclopedia como obra de grandes ambiciones más que de grandes construcciones, no es una obra que en forma particular pretenda dar razón de los fenómenos históricos-sociales. Esto es así por las limitaciones propias a una empresa de tal envergadura. Son otras obras las que mejor han contribuido a comprender la forma en como los libres pensadores del siglo XVIII abordaron los fenómenos sociales e históricos; obras donde podemos encontrar aspectos metodológicos que han servido como base al desarrollo ulterior que han tenido las ciencias sociales. De entre las principales obras escritas durante el siglo XVIII que se refieren a problemas histórico-sociales, tenemos: la Historia

Natural de Buffon; El espíritu de las Leyes y las can-
tas pensas de Montesquieu; el Ensayo sobre las cos -
tumbres; El espíritu de las Nacionales y El Siglo de -
Luis XIV de Voltaire; los Ensayos Políticos de David-
Hume y; el Discurso sobre las ciencias y las artes, el
Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los -
hombres, El contrato social y el Emilio de Rousseau.

La carencia de un texto de referencia como el que es-
cribiera Descartes para el desarrollo de las ciencias -
naturales, implicó también que no se desarrollara un -
sistema o red de conceptos y categorías, así como de -
una metodología que, aunque mínimamente estructurada,
sirviera de punto de apoyo o cimiento para el desarro -
llo de las ciencias sociales. Independientemente de es -
ta gran carencia, debemos ser conscientes de que de -
cualquier modo los ilustrados si nos dejaron toda una -
herencia teórica la cual, en un sentido u otro durante -
los dos últimos siglos se ha expresado de diferente ma -
nera en los debates teórico - ideológicos e incluso -
prácticos en las ciencias sociales. Es este el punto -
de referencia de las ideas que a continuación expone -
mos.

En lo que respecta a la historia los ilustrados france -
ses no se conformaron con limitarse a decir lo que -
ocurrió en está o en aquella época, más bien lo que -
ellos buscaban era ver como se sucedió todo un proce -
so que en sí produce como resultado el hecho o fenóme -
no histórico. De esta manera al pasado se le conce -
bía de predominar la inteligencia así como lo inteligi -
ble. Si se puede considerar como una referencia me -

metodológica lo siguiente: se tiene que lo que distingue a los historiadores de la Ilustración de los historiadores de la antigüedad, es de que ellos desecharon a la crónica como forma objetiva de la exposición del discurso histórico, intentando por su cuenta hacer un pensamiento vivo del pasado. Esto es, para estos historiadores la preocupación central en la tarea de exposición del fenómeno histórico, no lo constituye el hecho de hacer generalidades sobre un momento dado, ni tampoco caer en un discurso sofisticado y carente de contenido; sino que ellos definían que la exposición histórica debería encontrarse de acuerdo al curso exacto de los acontecimientos, valiéndose para tal fin de la razón la cual conducida en el plano de la historia, hace de está un hecho inteligible. Pero también de esto último, se puede deducir que la historia, en tanto ciencia del pasado, ofrece al historiador posibilidades para la interpretación y exposición de los hechos históricos. De ahí que sea correcto pensar que para el siglo XVIII la exposición histórica como crónica o como reseña, haya perdido su validez.

El intento de mayor importancia y trascendencia dentro de lo que se puede considerar que fueron las aportaciones para el estudio de la historia por los ilustrados, lo constituye la búsqueda por encontrar un mayor número de nexos más que limitaciones entre historia y filosofía. Cobrando para ello un gran significado las posiciones filosóficas de los materialistas franceses de ese siglo. Para el historiador del siglo de las Luces, las sociedades humanas no tienen como condicionante principal a lo supra-histórico, es decir, a alguna divini-

dad o deidad, pues como ya hemos hecho referencia - en un sentido, lo trascendente aquí era el intento de - colocar al hombre como el sujeto de la historia. Tras - cendencia la cual en mucho se opaco, tiempo, después - con el absoluto hegeliano.

Por otra parte, y teniendo en cuenta las diferencias en - tre ciencias naturales y sociales (hecho que ya era - contemplado para ese siglo), los ilustrados no recu - rran a lo que quizá, malamente, se pueda entender co - mo el factor de observación empírica de los fenómenos - históricos, políticos, sociales o económicos. Lo que - más bien se desarrolló fue la analogía en la construc - ción de los discursos históricos sociales. Es decir, - se presenta en esos discursos una constante mediante - la cual el pasado es comparado con el presente: el - hombre salvaje o el hombre ajeno a occidente son com - parados con el hombre civilizado. Constante que en sí - lleva en su seno la idea del progreso. Voltaire da un - ejemplo de lo que buscaba la Ilustración al conducir a - la razón hacia la explicación de lo histórico: "En lugar - de acumular una enorme serie de hechos de los que - uno es destruido por el otro, habría que escoger los - más importantes y seguros para proporcionar al lector - un hilo y colocarle en situación de que se pueda formar - un juicio sobre la extensión, renacimientos y progresos - del espíritu humano y de que aprenda a conocer el ca - rácter de los pueblos y sus costumbres" (26).

Otro factor de capital importancia es de que el histo - riador ilustrado no va en búsqueda del hombre particu - lar (el rey, el político, el gobernante o el héroe); -

más bien lo que pretendía, al momento de colocar al hombre frente al hombre, era hablar del hombre de manera general. Comprendiéndose aquí de que entre los ilustrados no cabía la existencia de una idea que concibiera al hombre o a los individuos de manera particular, por considerar que todo hombre es y forma parte de una sociedad, de un pueblo o de una nación. Lessing escribía sobre este problema en los siguientes términos :

"... O se considera a los hombres en particular o en general. Es difícil concluir que sea la ocupación más noble si se considera la primera manera. Pues conociendo a los hombres en particular, ¿ qué es lo que conocemos? Locos y malvados... muy otra cosa sucede si se mira al hombre en general. En esta consideración se nos revela como algo grande y de origen divino. Piénsese en las hazañas realizadas por el hombre, como delata cada día las fronteras de su entendimiento, la sabiduría que impera en sus leyes, la laboriosidad que muestran sus momentos " (27).

Pero si bien la investigación del hecho histórico no puede ser abordado por una observación directa, en tanto que ese hecho ya no existe en el momento presente, para el historiador ilustrado existe una fuerte influencia del contexto intelectual de su época, en donde el fenómeno de la historia debe de ser tratado con igualdad al fenómeno de la naturaleza. Señalando que ellos eran concientes de esto, pero delimitan bien los campos del conocimiento de cada fenómeno, aunque esto bien pueda parecer un absurdo por el momento. Los historiadores

del siglo XVIII tienen presente la necesidad de ANALI_ZAR a la historia y buscan para ello nuevos caminos - que los conduzcan a encontrar las causas reales de los acontecimientos empíricos; y si las matemáticas son - guía para descubrir las causas de los fenómenos naturales, la historia lo debe ser para la comprensión del - espíritu humano. Entendiéndose para ese entonces por - causas reales aquellas que no pretenden rebasar, dentro de lo histórico, a lo empírico. Lo empírico es así entendido como una determinante objetiva que se encuentra por fuera de toda proposición teológica o metafísica para la explicación de lo histórico y de la historia; de la - historia en el sentido del desarrollo del progreso humano. La concatenación analítica en la investigación de los procesos históricos por los ilustrados, no queda reducida exclusivamente a las proposiciones cartesianas, en donde - se daba dividir el problema en tantas veces como sea - necesario; el sentido no es propiamente ese y sí es analizar a los fenómenos de la historia buscando y encontrando a lo que será el fundamento determinante del sentido del progreso humano: la psicología. Fuerza y factor que establece los límites de la naturaleza humana. Quedando así reducida la historia durante el siglo de las Luces, de un intento de conocimiento autónomo que investigue y dé explicación de los fenómenos que se suceden durante el desarrollo histórico de las sociedades del - hombre, a un conocimiento que busca y pretende indagar sobre la naturaleza humana en donde queda circunscrito ese conocimiento al campo de la ética y de lo moral. - El intento teórico de esos filósofos de esta manera encontrará un heredero inmediato en Kant, quien busca en la historia el sentido moral de las prácticas humanas. -

Pero adelantándose al filósofo de Königsberg, D'Alambert escribe lo siguiente en Elementos de Filosofía. "Las ciencias históricas se relacionan en dos aspectos con la filosofía: por una parte, en virtud de los principios que constituyen el fundamento de la certeza histórica; por otra, en virtud de la utilidad que se puede sacar de la historia. Los hombres que figuran en la escena del mundo son considerados por el estudioso como testigo o como actores. El sabio estudia el universo espiritual lo mismo que el físico y los contempla a ambos sin prejuicios; 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 y a lo probable de lo fantástico; entiende los diferentes idiomas que hablan la sinceridad y la adulación, el prejuicio y el odio, y determina de este modo los diferentes grados de credibilidad y de peso de los discursos testimonios. Guiados por estas reglas, tan finas como seguras, estudia el pasado, sobre todo para conocer mejor a los hombres con los que vive. Para el lector medio la historia no es sino alimento de la curiosidad o divertimento fugaz; para el filósofo es una suma de experiencias morales que pueden hacerse en el género humano; una suma que sería más breve y completa si procediera solamente de sabios, pero que, por muy imperfecta que sea, encierra en sí las mayores enseñanzas: del mismo modo que la suma de las observaciones médicas de todos los tiempos, que crece constantemente sin embargo, es siempre incompleta, constituye la parte esencial de la medicina" (28).

Por último, se ve entre los historiadores ilustrados - en reacción en contra de la labor del historiador como erudición y del uso desmedido de los datos. Para - - ellos los datos merecen ser sometidos a un correcto - análisis y se deben de exponer en forma sistemática y necesaria, deshechándose así lo que resulte superficial; recuerdese que lo que interesa a los historiadores ilustrados es hacer de sus discursos obras que a la par - de contener una profundidad teórica, sean accesibles - a un mayor número de la población, y esto último sig - nificaba no escribirlas de manera tal que su lectura - resultara aburrida o fatigosa o incomprensible para un número determinado de público culto. Parece ser que es Voltaire la figura intelectual que mayor número de aportaciones hace a lo que Cassirer llama "La conquista del mundo histórico". Ernest Cassirer escribe sobre Voltaire, lo siguiente :

" Es el primer pensador del siglo XVIII que crea el - tipo de la gran obra histórica artística, encarnándola - en un clásico ejemplo. Ha librado la historia del las - tre de la pura erudición arqueológica y la ha salvado - de la forma de pura crónica; esta hazaña es lo que - más halaga y en ella apoya su orgullo de historiador. - Cuando, en el año 1740, el capellán sueco Nordberg pú - blica su erudito trabajo histórico sobre Carlos XII, en el que señala varios errores de Voltaire y explaya una crítica mezquina de la Historie de Charles XII. Vol - taire abruma a este crítico con irónica superioridad ". Acaso es un asunto muy importante para Europa - le es - cribo a Nordberg - que la capilla del palacio de Estocol - mo, que se quemó hace cincuenta años, se encontrara -

en el ala derecha, hacia el norte, del nuevo palacio; - que en el día del sermón sus asientos fueron tapizados de azul y que unos estuvieran hechos de roble y otros de nogal. También queremos creer que es importantísimo enterarse de la anchura del dosel bajo el cual fue coronado Carlos XII y de sus colores exactos. Todo esto puede ser útil para quienes deseen enterarse de los intereses de los principes; pero un historiador tiene muchos y muy diferentes deberes. Permitáme que me recuerde de algunos importantes: el primero, no caumniar; el segundo, no aburrir. La infracción del primer deber se la puedo perdonar porque su obra va a ser muy poco leída; más la segunda sí que no le perdono, porque tuve que leer el libro". Era más que monía, pues expresa un nuevo ideal estilístico en la manera de escribir la historia, ideal cumplido por él / que establece como normal" (29). El nuevo ideal estilístico comprende a su vez la búsqueda y encuentro de los nexos entre la historia y la filosofía, en donde la historia ya no queda relegada a una mera narración del pasado, sino a una exposición del pasado como un presente en el cual la búsqueda por establecer direcciones teóricas para la explicación de la historia y de lo histórico, tiene un gran significado; tanto en el plano de la filosofía como en el de la ética.

La decadencia del regimen absolutista hizo que la filosofía francesa volviere los ojos en dirección de la teoría política y social. El interés por la política comenzó con titubeos en los últimos años del siglo XVII para desarrollarse luego con gran rapidez. En la primera mitad del XVIII se produjo una asombrosa cantidad de libros acerca de todos los aspectos del tema; libros

históricos sobre las antiguas instituciones de Francia, - obras descriptivas de los gobiernos europeos y en manera especial del gobierno inglés, libros viajes que contaban sobre la moral e instituciones de los pueblos tocados por Europa, por lo general con una referencia indirecta a Francia; planes de reforma de los impuestos y de mejora de la agricultura o el comercio y teorías filosóficas acerca de los fines y justificación del gobierno. Entre 1750 y la Revolución Francesa la discusión de tales temas llegó a ser obsesiva; recuerdase como ejemplo el papel que desempeñaron los salones que se caracterizaron por darse en ellos y no en pocas ocasiones, fuertes debates sobre el carácter de los Estados y la manera de mejor gobierno para los pueblos. Todas las ramas de la literatura - la poesía, el drama y la novela - se convirtieron en vehículos de discusión social. Toda la filosofía, más aún, toda la vida del saber, se inclinó en ese sentido y hasta los libros de ciencia comprendían a veces los rendimientos de una filosofía social. Un poeta como Voltaire o un novelista y músico como Rousseau, hombres de ciencia como Denis Diderot o D'Alambert, funcionarios como Targot o un metafísico como Holbach, todos ellos, de un modo u otro, llegaron a escribir teoría política con la misma naturalidad con la cual el Barón de Montesquieu se dedicaba a escribir sátiras a la par de tratar de comprender las sociedades humanas.

Por otro lado, sosteniendo que son Montesquieu y Rousseau las figuras más relevantes dentro de la producción de teoría política durante el período histórico que comprende el Antiguo Régimen (Montesquieu con su famoso Éspñritu de las Leyes y sus Cartas Persas, y -

Rousseau principalmente con su Contrato Social y su segundo Discurso: Origen sobre la desigualdad entre los hombres) es menester argumentar el porqué de tal afirmación: Para el siglo XVIII en Francia y en gran parte de la faja continental europea, el problema central sobre el cual gira la lucha de clases es en la política, problema que en sí procuró que la lucha ideológica se desarrollara cobrando un gran significado las posiciones de la burguesía revolucionaria. Como problema central el pensamiento y la acción de un gran grupo de los hombres del siglo XVIII, estaba orientada a la destrucción de la monarquía absoluta, la cual para aquel entonces no era más que un escollo o último reducto del mundo feudal. Desempeñando, en el proceso final de destrucción del feudalismo representado ahora por una aristocracia debilitada socialmente pero políticamente fuerte por los Estados de corte monárquico-absolutistas y despóticos, las ideas de Montesquieu y de Rousseau, un papel de gran embergadura, a grado tal que fueron para la burguesía revolucionaria portaestandarte y base para la construcción tanto de naciones de estructura republicana y de contenido democrático-burgués, como para la elaboración de la Carta de los Derechos del Hombre.

La lucha ideológica que se desarrolló durante el ascenso de la burguesía al poder en Europa, influyó en los movimientos de emancipación de otras partes del planeta, como lo fue la Guerra de Independencia de los Estados Unidos, los movimientos de emancipación colonial que se dieron durante el siglo pasado en toda Latinoamérica. En esa lucha ideológica es tarea difícil determinar el hilo de su desenvolvimiento, por ello es que -

el siglo XVIII se ofrece a todo individuo que pretende estudiar las ideas políticas de ese siglo y en especial las que se desarrollaron en Francia, como un remolino en donde fácilmente puede ser arrastrado por su corriente caótica. Tratando de ver algunas determinantes que permitan comprender algunas proposiciones para la metodología de la ciencia política, se encontrará que para los teóricos de la política del siglo XVIII el problema que en sí encierra esta labor es decifrar tanto el carácter de los gobiernos, pero ya no como un fenómeno en donde el individuo, el gobernante, es parcializado, atomizado y tratado como un ser de excepción dadas sus cualidades para las prácticas políticas; ahora a ellos lo que les preocupa es el hecho de, sí investigar sobre las cualidades de estos seres de excepción, pero con la diferencia de no individualizarlo sino comprenderlo como parte de las instituciones político-sociales que crean los individuos, las naciones y los Estados.

Asegura George H. Sabine en su Tratado Historia de la teoría política, que " La crítica del gobierno de Luis XV que se inicia a fines del siglo XVII no fue en un principio producto de ninguna filosofía política, sino mera reacción de hombres conscientes a los efectos lamentables del mal gobierno... La crítica de la monarquía absoluta necesitaba con urgencia de una filosofía, la necesitaba doblemente por haberse arrancado de modo tan absoluto las raíces de una tradición constitucional - y la filosofía de la Revolución inglesa estaba al alcance de la mano. En el siglo XVIII, la filosofía y la ciencia francesa habían sido relativamente autónomas; en el XVIII, al convertirse al cartesianismo en-

una especie de escolasticismo, fue deliberadamente su-
plantado por la filosofía de Locke y la ciencia Newton.
En el pensamiento político tal resultado era una conclu-
sión que podía preverse de antemano desde que la re-
volución del Edicto de Nantes hizo de la tolerancia reli-
giosa parte principal de cualquier filosofía reformista.
Con la residencia de Voltaire en Inglaterra entre 1726-
y 1729 y de Montesquieu diez años más tarde, la filo-
sofía de Locke se convirtió en fundamento de la Ilustra-
ción Francesa y la admiración por el gobierno inglés -
es nota fundamental del liberalismo francés. En ade-
lante las especulación filosófica y psicológica y los -
principios de los Dos Tratados Sobre el Gobierno Civil
(con el complemento de otras obras inglesas) pasaron
a ser axiomas de la crítica política y social. Esos -
principios eran muy sencillos y generales. Se supo-
nía que la ley de la naturaleza, o de la razón, propor-
cionaba una regla de vida adecuada, sin necesidad de -
añadir ninguna verdad relevada o sobre natural y se -
creía que estaba impresa de modo esencialmente igual-
en los espíritus de todos los hombres. Como resulta-
do de la obra de Hobbes y Locke, el contenido del de-
recho natural se había convertido sustancialmente en -
egoísmo ilustrado, pero dada la armonía inherente a la
naturaleza se suponía que un egoísmo verdaderamente-
ilustrado conducía al bien de todos. De acuerdo con -
estos principios éticos generales, se consideraba que -
los gobiernos sólo existían para fomentar la libertad, -
la seguridad, el goce de la propiedad y otros bienes -
individuales. De ahí que la reforma política tuviera -
aspirar a asegurar un gobierno responsable, a hacerlo
representativo, a limitar los abusos y la tiranía, a abo-
lir los monopolios y los privilegios- en resumen, a -

crear una sociedad en la cual las clases del poder y la riqueza fueran la energía y la capacidad individuales. En lo referente a la validez de esos principios generales no había ninguna diferencia sustancial entre los escritores franceses ni entre éstos y Locke, pero en Francia un medio distinto dió a tales abstracciones un tinte por entero diferente del que tenían en Inglaterra " (30).

En tanto que la política se vuelve para los ilustrados un conocimiento que busca dar razón de las instituciones sociales, esta encuentra un gran nexo con la historia, pero también, a su vez, con la ética. El nexo entre historia y política se encuentra en forma especial en el pensamiento de Rousseau, quien dice que para estudiar al hombre debe " colocarse la mirada a lo lejos ". Lo que da a entender el ginebrino con esta proposición: " colocar la mirada a lo lejos " es que para comprender las instituciones que crean los hombres para el más óptimo desarrollado de su vida social, hay que volver siempre a ellas, es decir, a su origen, para de ahí explicar los fundamentos reales de la sociedad humana. Pero en Rousseau, al igual que sus contemporáneos, el método que sigue para la producción de teoría política, es en mucho el que se siguió para el desarrollo de otras ciencias sociales: el método comparativo. Notando que entre Rousseau y Montesquieu existen diferencias que metódicamente llegan a ser polarizadas. Montesquieu, por ejemplo, aborda junto con la política a la sociología, afirmando en su discurso que la una es incomprendible sin la otra. Para él todo se encuentra regido por leyes y es

as tienen como base a una causa natural. En las sociedades humanas las leyes que las gobiernan obedecen al desarrollo del medio ambiente natural; de ahí que las diferencias entre una sociedad o nación en lo referente a sus leyes o al modo particular en como son gobernados los pueblos, tengan como principal variante a la naturaleza. Por su parte Rousseau considera también a la naturaleza como una determinante del desarrollo histórico social, pero con la diferencia de que él más que un pensador que tenasmente anda en busca de una verdad universal y que sabe medir y meditar sobre los impulsos y efectos de sus pensamientos, se rige, no por la razón sino por el sentimiento. Rousseau es un filósofo del sentimiento y es por ello que para él la forma en como se presenta el método comparativo para la comprensión del desarrollo histórico de las instituciones de las sociedades humanas, lo haya más que nada a partir, de lo que podemos llamar malmente, un modelo dialéctico primitivo o groseramente desarrollado: el hombre salvaje - hombre civilizado. No jugando en este modelo la idea de progreso ningún significado de trascendencia positiva, pero si un significado que deja entrever que el hombre ya como ser civilizado se encuentra alienado a un desarrollo histórico ajeno a su esencia humana.

Dentro de la lucha ideológica que se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las ideas políticas abandonan su carácter de abstracción para ir a materializarse con la serie de movimientos socio-políticos que conmocionaron a las sociedades de ese entonces, tanto en el viejo como en el nuevo continente. Observese los siguientes cambios en el orden de la vi

da política de los pueblos: En 1776 se formula la declaración de los Derechos de Virginia, en Estados Unidos; en 1780 nace la Constitución de Massachusetts y; en 1791 se conoce por vez primera la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano. Declaraciones y constituciones políticas que encuentran la razón de su espíritu en la lucha de clases que se desarrolló en diferentes grados y niveles tanto en Inglaterra como en Francia.

Refiriéndonos a la propia política del siglo XVIII, hay que anotar que si bien los ilustrados concebían un modelo de Estado y gobierno ideal, su idealismo se encuentran muy por encima al de los utópicos del Renacimiento. La separación de poderes que proponía Montesquieu ya era un hecho que se estaba dando en Inglaterra, y que se siguió dando con mayor claridad en las Constituciones Políticas de los nuevos Estados y gobiernos democrático-burgueses. De igual manera las ideas de Rousseau plasmados en su famosa obra El Contrato Social encontraron la base de su materialización en la manera en cómo en esos nuevos Estados y gobiernos la burguesía pone en práctica sus principios democráticos y sus concepción sobre el derecho civil o positivo en y por el beneficio de la sociedad civil, es decir de la sociedad burguesa.

Para finalizar en el plano de la teoría política que se produce en ese siglo, cabe decir que el iusnaturalismo alcanzó un gran arraigo. Entendiéndose por este concepto, a la reivindicación en el campo de la moral y de la política, de la autonomía de la razón, así como-

a los límites que la razón tiene para tolerar a las doctrinas religiosas como a la de los poderes del Estado.

El proceso productivo que permite la acumulación de una gran riqueza en las principales naciones europeas durante el siglo XVIII, da paso a que sobresalientes personalidades del siglo se preocupen por establecer las leyes que rigen a los procesos económicos y en particular a encontrar los orígenes de la acumulación de la riqueza y de la desigualdad social. En lo que respecta a la economía política son los ingleses quienes tienen amplias ventajas sobre sus contemporáneos franceses. Locke por ejemplo ya consideraba a la renta y al interés del dinero, es decir, indagó sobre una teoría que pudiera explicar las leyes que permiten limitar al interés. Encontrando que el dinero es algo inútil pero que puede alcanzar a ser un elemento productivo en similitud con la tierra. Locke desarrolla importantes ideas de orden económico en dos obras suyas: Consideraciones Sobre las Consecuencias de la Baja del Interés y aumento del valor del dinero y ensayo sobre el Gobierno Civil, obras que en cierto sentido tratan sobre la problemática del circulante de la moneda en su relación con el alza y baja de precio de los productos, de igual modo sobre la dependencia del valor de los productos en su relación con el trabajo humano. Escribe Locke lo siguiente en Ensayo Sobre el Gobierno Civil:

"... El trabajo es, pues, quien confiere la mayor parte de valor a la tierra, que sin él apenas valiera nada; a él debemos cuantos productos útiles de ella sacamos; porque todo el monto en que la paja, salvado y -

pan de un estadal de trigo vale más que el producto de un estadal de tierra igualmente buena pero inculta, efecto es del trabajo... Así el trabajo, en los comienzos, confirmó un derecho de propiedad a quien quiera que gustara de valerse de él sobre el bien común; y este siguió siendo por largo tiempo la parte muchísimo mayor, y es todavía más hasta que aquella de que se sirve la humanidad. Los hombres, al principio, en su mayor copia, contentábase con aquello que la no ayudada naturaleza ofrecía a sus necesidades; pero después, en algunos parajes del mundo, donde el aumento de gentes y existencias, con el uso del dinero, había hecho que la tierra escaseara y consiguiera por ello algún valor, las diversas comunidades establecidas los límites de sus distintos territorios, y mediante leyes regularon entre ellas las propiedades de los miembros particulares de ser sociedades, y así, por convenio y acuerdo, establecieron la propiedad que el trabajo y la industria empezaron... Y así entiendo que es facilísimo concebir, sin dificultad alguna, como el trabajo empezó dando título de propiedad sobre las cosas comunes de la naturaleza, y cómo la inversión para nuestro uso se limitó; de modo que no pudo haber motivo de contienda sobre los títulos, ni duda alguna sobre la extensión del bien que conferían. Derecho y conveniencia iban estrechamente unidos. Porque el hombre tenía derecho a cuanto pudiese atender con su trabajo de modo que se hallaba a cubierto de la tentación de trabajar para conseguir más de lo que pudiera valerle".

Por otra parte, otro inglés Richard Cantillon escribe y publica en 1755 un Ensayo sobre la Naturaleza del Comercio en General, en donde establece que son de -

igual manera la tierra y el trabajo humano las fuentes de la riqueza social. La importancia de esta obra de Cantillon radica en que se le atribuye a ella ser la cuna de la economía política.

El Barón de Montesquieu, por otro lado, se preocupa también de los problemas económicos y desarrolla mínimas ideas en su famosa obra El Espíritu de las Leyes. Más sin embargo las ideas que se encuentran elaboradas en esa obra de Montesquieu al respecto de la economía política, no ofrecen grandes perspectivas para argumentar que El Espíritu de las Leyes sea una obra que contribuyó e hizo importantes aportaciones a las teorías de la economía política. Las referencias que se encuentran en esta obra del Barón de Montesquieu sobre economía, obedecen más bien a un contenido que trata de regular el carácter de las relaciones sociales a partir del derecho civil y del derecho internacional para garantizar de esta manera el buen desarrollo de la vida de los Estados. Algo similar se dá con El Contrato Social de Rousseau, que si bien es una obra de un gran contenido político, existen en ella razgos que respectan a la economía, como son en los momentos en que Rousseau hace referencia a la agricultura, a las industrias, al comercio y a cuestiones relativas a la hacienda pública y de la mejor distribución de la riqueza. Pero sí se quiere rastrear en estas obras de Montesquieu y de Rousseau elementos para la teoría de la economía política, se haría un trabajo por fuera del interés del presente. La crítica de Rousseau sobre el carácter de la propiedad privada, es una crítica que en lo fundamental responde a su contenido político y es piedra de toque para que Rousseau -

argumente mayormente sobre el significado del desarrollo de la historia de la desigualdad entre los hombres, y no es así, está crítica rousseauniana, una categoría o concepto que permite sostener una relación o conjugación con los esquemas conceptuales propios a las teorías de la economía política.

Por otra parte son David Hume, Adam Smith y los fisiócratas Quesnay, Dupont de Nemours y Mirabeau, las principales figuras de la teoría económica política que se produce durante el siglo XVIII. A Adam Smith bien se le puede considerar como el padre de la economía clásica inglesa. David Hume escribe sobre economía breves discursos que fueron editados bajo el rubro en Ensayos Económicos. En ellos trata sobre el carácter de diversos problemas económicos, tales como: el comercio, el interés del dinero, del crédito público, y en particular un discurso que se relaciona con la política, discurso que se le conoce como de la Balanza del Poder, Hume influye a Smith sobre los principios de la economía liberal, por ser Hume el primero que se preocupó por tratar de entablar ante los fenómenos económicos las leyes que justifiquen al libre cambio. A su vez Hume lega a la economía clásica el sentido sociológico y político del análisis de los procesos económicos. Por su cuenta Smith se encarga de asimilar los avances que sobre la economía política se habían logrado durante el siglo XVIII en Inglaterra, y por brillante propia escribe su célebre tratado Investigación Sobre la Naturaleza y Causa de la Riqueza de las Naciones. Que es una obra de trascendente importancia para la teoría de la economía política que se producirá después de Smith, A nivel de método, Smith establece-

que lo fundamental del valor se encuentra dado por el trabajo; para él la riqueza de la cual pueda disponer una sociedad tiene como base al trabajo, Adam Smith es catalogado como uno de los más grandes economistas en la historia. El, a la par de desentrañar las leyes que rigen a los procesos económicos de la producción capitalista, conduce sus análisis al plano de lo sociológico y de lo político, formulando conclusiones y estableciendo proposiciones sobre la desigualdad social que existía en su época, que lo hacen acercarse al socialismo utópico. Es pues, Adam Smith un economista clásico de gran relevancia histórica, y nos atrevemos a decir que es él el fundador de la ciencia económica. Las aportaciones hechas por él a la economía política fueron valorados y revalorados durante la primera mitad del siglo XIX con sus seguidores, también economistas ingleses clásicos, y singularmente con la obra de Carlos Marx.

El epigrafe del cual nos hemos valido para hacer la introducción a este capítulo es un ejemplo de la inquietud russoniana (en forma particular y en forma general por los ilustrados franceses), por conocer al hombre en sus dimensiones diferentes a las de los grados de cultura europea logrados a los albores de la década de los sesentas del siglo XVIII. Rousseau se lamenta aquí de la poca capacidad tanto económica como intelectual que se le destina a la investigación y al estudio de culturas ajenas a la de los principales emporios culturales de Europa del siglo de la Ilustración; conteniendo en esa lamentación un principio metodológico sobre el cual se ha debatido tanto la antropología como un número considerable de las ciencias sociales. Principio

metodológico que en sí propone que tanto la investigación y estudio de las costumbres y formas de vida de los hombres de otras culturas, deba de hacerse a partir de jugar el investigador un papel activo y participante en la observación directa del fenómeno a estudiar, - A nuestro ver, creemos que Rousseau no solamente entiende a las ciencias del espíritu y a la antropología en particular como una mera producción teórica, sino que por lo contrario, que estas ciencias deben de contener necesariamente un grado determinado de experiencia empírica. Diferenciando que la experiencia empírica aquí debe de rebasar considerablemente a la mera descripción de las costumbres de los pueblos; recordemos a los cronistas de la Nueva España, cuya participación y observación directa de procesos culturales concretos no trascendía a la descripción y no lograban sus discursos ser modelos o marcos teóricos para una comprensión más rigurosa de esos procesos.

Rousseau parte de una abstracción que es común entre los hombres y dice "... la tierra entera está cubierta de naciones de las que sólo conocemos los nombres..". Tal abstracción exige el conocimiento del hombre, no desde posiciones de una ontología deductiva (partir del ser abstracto del hombre), sino desde una perspectiva ontológico-inductiva en donde cada caso concreto y particular del ser del hombre permita hacer una reconstrucción arqueológica de la estructura de ese ser. El mismo Rousseau se pregunta: ¿Qué experiencias serían necesarias para lograr conocer al hombre natural, cuáles son los medios para realizar dichas experiencias en el seno de la sociedad.? " (32)

Siguiendo a Rousseau encontramos que nos dice al respecto de los posibles resultados de esas experiencias transportadas ya al plano de la comparación: "La reflexión nace de las ideas comparadas, y es la pluralidad de ideas la que lleva a compararlas. Quién solo ve un objeto, no tiene que hacer comparación. Quién solo ve un pequeño número de objetos, y siempre los mismos desde la infancia, no llega a hacer comparaciones porque la costumbre de verlos lo despoja de la atención necesaria para examinarlos; pero a medida que el objeto nuevo nos impresiona, queremos conocerlo; entre los que no son conocidos le buscamos relaciones. Así aprendemos a considerar lo que está bajo nuestra mirada, así lo que no es extraño nos lleva al exámen de los que nos toca." (33)

Es necesario, antes de continuar explorando la antropología de Rousseau, considerar el ambiente sobre el cual se produce la forma particular de observar la antropología del ginebrino. Escribe Michele Duchet lo siguiente en su importante trabajo Antropología E Historia en el siglo de las Luces.

"... A través de su propia cultura, aprecia el europeo la realidad del mundo salvaje, la cual, en sí misma, sigue siendo para él extraña e inaccesible. La metamorfosis del hombre salvaje en hombre primitivo, por que lo convierte en ser histórico, hace posible, por lo mismo, una intensión antropológica; en él, el hombre europeo puede reconocerse y aprender a reconocerse; le basta con abrir el espacio de su propia historia y situar al Hommo Sylvestris entre sus antepasados. De

tal manera queda definitivamente constituída la pareja—salvaje—civilizado, la cual, por intermedio de los paralelos y de las antítesis, a lo largo de una escala de seres y valores, gobierna todo el funcionamiento del pensamiento antropológico hasta comienzos del siglo XIX.

El hombre salvaje se confunde con sus dobles, el escita o el germano, y ocupa un lugar, a su lado, en un basto mito de los orígenes... El mundo salvaje mismo, objeto de la curiosidad o de la investigación, y al que poco a poco se le va reconociendo como objeto de un saber específico, todavía no existe más que a través del prisma deformador de la historia europea. Reducido geográficamente a las fronteras del mundo colonial, mutilado y sometido por sus conquistadores o cercado—lentamente por los blancos, ya no es ese otro mundo—milagrosamente nuevo, que asombró a los hombres del Renacimiento. Los salvajes de ayer, reducidos a la esclavitud, arrojados brutalmente al crisol de las razas y de la civilizaciones, han cambiado de ser y de rostro, dondequiera que la naturaleza no opuso un obstáculo infranqueable a la avidez de las naciones europeas " (34).

Por su lado Levi - Strauss sostiene que "... cada civilización propende a sobrestimar la orientación de su pensamiento, y es porque nunca está ausente. Cuando comentamos el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que nos dirige el mismo reproche y de que, a él, su propio deseo de conocer le parece estar mejor equilibrado que el nuestro ". (35) En este sentido Levi - Strauss alcanza

contemplar con acierto un problema que a la vez descompleja para la práctica científica de la antropología, señala las dos más grandes posiciones que se han sostenido durante su desarrollo: Por un lado la sobrestimación del antropólogo de la formación cultural de la cual él es parte y; por otro, como es el caso de Rousseau, la reivindicación del hombre salvaje.

La idea que se tenía acerca del hombre salvaje hasta antes de Rousseau y aún en su época, era la de que éste vivía en un casi paralelismo con los de otros animales, es decir, que el hombre salvaje vivía en manada. Para el ginebrino el hombre en ese estado no vivía en manada, de ahí que existiera una gran diferencia entre el hombre y otras especies animales. Para Buffon y para Diderot existe un instinto en el hombre primitivo que hacía que se reagrupase en manada para satisfacer de este modo todas aquellas necesidades que le eran inmediatas. Rousseau considera que para comprender todo el proceso que va del hombre salvaje a lo que el hombre finalmente es, no se hace necesario remontarse al origen de la especie; porque para él lo más importante es analizar el primer embrión de la especie, de ahí que diga que el hombre durante siglos se reprodujo y se conservó sin salir de su estado en que hoy lo observamos, es porque él se encuentra situado bajo el signo de la libertad que es lo que lo hace hombre, y no así bajo el signo de la necesidad que es un signo cercano e inherente al animal.

Rousseau se refiere con bastante regularidad en toda la extensión de su obra al "estado de animalidad" en que vivió el hombre. Este concepto es amplio y se pue

de recurrir a él en forma diversa; así por ejemplo encontramos las siguientes ascepciones: "puro estado de naturaleza", "verdadero estado de naturaleza"; o bien, refiriéndose temperalmente nos dirá más allá de los "siglos de sociedades", o más allá de los "primeros tiempos". De cualquier forma la idea que nos pretende hacer entender el ginebrino es que el "hombre natural o el "hombre salvaje" se encuentra en contraposición o antítesis con el "hombre civilizado", o bien a la "sociedad conyugal" o "sociedad civil". Para él el hombre salvaje es un ser que se basta así mismo y que no tiene el menor deseo de dañar a sus semejantes, es un ser cuyas facultades intelectuales se encuentran "adormiladas", de ahí que las desarrolle poco o nada más las emplee para los casos de subsistencia.

El hombre en estado natural es un ser bondadoso de costumbres rústicas y naturales, cosa que evita en gran parte los vicios. Para Rousseau el hombre es libre porque ha nacido libre, la conciencia natural que tiene de esa libertad es la que lo constituye como un ser moral. La historia ha implicado - de acuerdo con Rousseau - que el hombre afine sus especialidades, es decir, que las haga más perfectibles saliendo así el hombre de su estado primitivo, de su estado natural. Con la perfectibilidad de sus facultades humanas, el hombre violenta la naturaleza, esto es, la transforma y con ello pasó de un estado histórico a otro. De su condición primitiva pasó a su condición social, formando primariamente asociaciones libres; hombres reunidos en el seno de sus familias. Siendo para Rousseau la familia "la más antigua de todas las sociedades, y la única natural".

Dentro de los múltiples factores que influyen para que el europeo vuelva la mirada sobre sí mismo, esto es, sobre la cultura occidental como punta lanza y marco de referencia para la comprensión de la propia cultura europea como de las culturas ajenas y extrañas a ella, el mito se encuentra presente. El europeo erige al rango de mito al hombre salvaje. Pero si bien ya se han bosquejado algunas líneas que permiten forjar una idea del hombre salvaje, vale la pregunta ¿por qué volver a él? Si se vuelve a él es porque en cierto sentido el principal problema de la antropología del siglo de las Luces, gira en torno a la problemática de la existencia de otras culturas; culturas que contienen en sí la huella de la presencia del hombre. El mito del buen salvaje puede ser comprendido a partir de la crisis de valores morales de una sociedad altamente civilizada y decadente como lo eran Francia e Inglaterra durante el siglo XVIII; crisis en donde lo que se pone entredicho son los efectos que tiene un centro civilizado en la conducta cotidiana de los individuos. La antropología así no se vuelve sólo un conocimiento que busca descifrar las diferencias cuantitativas y cualitativas que llegaran a existir entre lo salvaje y lo civilizado, sino que es también para los ilustrados franceses, un conocimiento tendiente a que el hombre encuentre su propia esencia e integración humana. Tal es el sentir de Rousseau en el primer Discurso que presentó ante la Academia de Dijón, en donde escribe glorificando a un hombre que concibe en abstracto y que no ha abandonado, ese hombre, a la naturaleza, a ese estado de pureza moralmente ideal de Rousseau; para así integrarse a la vida civilizada, estado social-

de desdicha y corrupción de acuerdo con el ginebrino.

El buen salvaje es así un mito; es más, es un ideal - que se encuentra presente entre los pensadores ilustrados. Es también una abstracción, y es ésta su expresión más concreta, mediante la cual y por medio del método comparativo la cultura europea se contempla así misma, y en su propio reconocimiento se afirma y se autoproclama como la cultura portaestandarte del progreso y de la libertad. Tal es pues la resultante - que arroja la autognosis del hombre puesta en marcha en Europa durante el siglo XVIII; tal es pues el sentir de los pensadores de ese siglo.

Más sin embargo no todos los pensadores de ese siglo se dejan guiar por ese sentir, otros adoptan otras posiciones y en esa toma de posición se produce lo que bien podría ser ya un embrión para las teorías de la descolonización. El mito del buen salvaje es portador de una antítesis que igualmente se muestra como un mito: la superioridad de la cultura europea ante las de otros pueblos y naciones del mundo. Y sobre el punto:

" ¿ Se dirá que la antropología de Rousseau niega esta superioridad, precisamente, al sostener que el hombre civilizado, corrompido y desdichado pervertido por la historia y por sus mismos progresos, le puede envidiar todo al hombre de las primeras sociedades, del cual - no podría ser modelo? Sería olvidar que esta paradoja inicial no tiene más función que la de denunciar los males que afligen a las sociedades fundadas en la desigualdad, y preparar, a través de su crítica radical, su pa

so a la sociedad del contrato. Sólo en este nuevo orden de cosas el hombre, que habrá inventado una sociedad a la medida de su ser y del proyecto divino, disfrutará de la doble dicha de ser hombre y virtuoso. Lejos de ser rechazado de la sociedad, la antropología de Rousseau es, por lo contrario, su exaltación: el hombre tiene verdadera vocación, en virtud de un proceso de perversión, pero que también es de perfección, de convertirse en "un ser moral, un animal razonable, el rey de los demás animales y en la imagen de Dios en la tierra". Así pues, no es la civilización lo que Rousseau combate, sino un estado de alienación que es su negación misma. La interrogante que nos invita a formular no dice: ¿cómo des-civilizarse?, sino, por lo contrario: ¿qué es una sociedad civil, digna de tal nombre? " (36).

Es así pues que en el proyecto, o mejor dicho, los proyectos de autoconocimiento del hombre que se presentaron durante ese siglo, descansan en una base para la fundamentación de una moral y de una política. Y si bien se tiene a Rousseau como representante principal en esta empresa, la obra de Buffon, Voltaire, Diderot o Helvicio sobre el problema no pueden ser considerados en modo alguno como menores.

Ya se ha anotado que Rousseau siente una cierta nostalgia por el hombre en estado de naturaleza, y que este sentir fue propio a la antropología de la Ilustración. Los filósofos de la Ilustración se preocuparon hondamente por la existencia de otro ser que al igual que el hombre civilizado era un ser humano, pero que a diferencia del primero vivía en un mayor grado de libertad

en tanto que no se había desprendido de la atmósfera - natural.

La conquista y colonización de otras culturas, primitivas o no, significó para occidente reconocer la naturaleza humana del colonizado o del conquistado, pero a su vez representó la autocrítica del colonizador y del conquistador. Si el hombre europeo desde el Renacimiento, a través de los viajes que realizó por establecer nuevas rutas comerciales, se sintió impactado tanto por la estructura física de la tierra como por la existencia de otras culturas, el horizonte de su espacio cultural se amplió significativamente, y con ello los procesos de colonización y explotación de Africa- América y Asia alcanzaron grados tales que condujeron a la reflexión sobre "lo otro humano". Reflexión que no sólo se reducía al significado limitante de descubrimiento de otros espacios físicos y humanos, si no de su Reconocimiento. Reconocimiento que traumó a la consciencia de la cultura de occidente, de una manera tal que ya para los ilustrados franceses ese reconocimiento se les ofrece como una limitante que en sí obstruye el camino al conocimiento del hombre. Lo importante para ellos ya no es el hecho de decir "allá está el otro, observemos sus costumbres"; ellos más bien buscan dar razón de su existencia, pero, como una existencia no diferente sino igual a la del ser europeo. La gran polémica que desató la preocupación por el ser del hombre y por lo humano antes del siglo XVIII y en ese siglo, contribuyó a develar el carácter de los principales mitos que eran propios a la antropología de ese entonces, y que de algún modo en la antropología moderna se siguen presentando: el buen salvaje y la superioridad cultural europea.

Las tendencias anticolonialistas de algunos ilustrados franceses son clara muestra de como ellos criticaban de manera radical a la conquista y al coloniaje cultural con el cual sometía occidente a su destino a otros pueblos, sometimiento en donde el uso y abuso de violencia llegó a la alcanzar grados máximos. El buen salvaje es así no sólomente un ser pasivo que acepta con resignación a unos hombres y una cultura que le es ajena, sino un ser que ha sabido coexistir en armonía con la naturaleza, armonía que la violencia del conquistador colonizador viene a interrumpir al elevar y hacer que el salvaje forme parte de la historia del mundo occidental. Que forme parte de una historia que no le pertenece y a la cual se siente y se sabe ajeno. El sentimiento por la justicia natural tendrá fuertes raíces precisamente en la concepción mundo natural - mundo-social que se forjaron los filósofos de la Ilustración. O es pues que las consignas de Diderot: planteadas en contra de las innovaciones que introdujo Luis XVI a su gobierno, carecen de fundamento: "retorno a la libertad primitiva", "ejercicio respetable de los primeros actos de la justicia natural". Carecería de fundamento de igual modo el humanismo que distingue a los ilustrados cuando se oponen a las tiranías que someten los colonizadores a los colonizados.

Recordemos por un momento que durante el siglo XVIII la metafísica se había vuelto en conocimiento en crisis, más si consideramos a la metafísica como un conocimiento que trata de indagar sobre el ser, es decir, si estamos de acuerdo por establecer que entre metafísica y ontología existe un paralelismo tal que una no se diferencia de la otra, entonces diremos que la metafísica

sica en ese siglo no se encontraba en crisis como se ha creído sostener, y que por lo contrario, lo que sí se encontraba en crisis era la metafísica en su acepción clásica. Así pues, con la preocupación antropológica, la metafísica a la vez de recibir nuevos impulsos se convierte en el conocimiento de moda. Esto es, lo que hacen los ilustrados franceses es bajar de las nubes de la abstracción a los problemas metafísicos, separarlos de sus concatenaciones no materiales para materializarlos y concretizarlos en el conocimiento del hombre. Y si bien, el ser del hombre va a seguir siendo para ellos una abstracción general, lo que se proponen es encontrar la mejor forma para su concretización. Tómese como referencia la influencia que tiene esta forma de conducir la razón, obsérvese pues, algunos pasajes del Idealismo Alemán, principalmente en sus últimos momentos, con la filosofía de Ludwig Feuerbach (37) en cuya filosofía la naturaleza constituye al mundo material. Feuerbach se desprende de toda teología y argumenta que el ser no tiene origen, que su existencia se da por sí. En él pues, el ser no tiene origen ni fin divino, sino una existencia puramente natural. Siendo en la naturaleza en donde el ser encuentra su razón de existir, es decir, se objetiviza en ella; de ahí que la naturaleza sea el fundamento de lo propiamente humano. Feuerbach plantea que la filosofía debe sufrir una reforma y que ésta debe descansar necesariamente en la naturaleza, por ello dice:

"Estos hermosos y verdes pastos son la naturaleza y el hombre, pues ambos se complementan. ¡Contemplad la naturaleza! ¡Contemplad al hombre! Aquí tenéis los misterios de la filosofía".

Lo que constituye la idea de naturaleza en Feuerbach - es la de colocar a ésta como fundamento del hombre y a partir de esta premisa construir una reforma al interior de la filosofía en donde predomina el hombre, es to es, en donde predomina la antropología. Feuerbach sostiene que "... la verdad no está en el idealismo ni en el materialismo..., la verdad está sólo en la antropología." Lo interesante sería poder establecer algunas relaciones entre la antropología del siglo de las Luces y el esquema que propone Feuerbach para una reforma filosófica basada en la antropología. Naturalmente que esta empresa no es por el momento de nuestro completo interés, por ahora sólo nos limitamos a asentar la influencia que tienen las ideas y obras que producen los ilustrados franceses en filósofos posteriores a ellos. En los filósofos de la Ilustración el hombre no es meramente un ser físico - sensible como lo presenta Feuerbach en su filosofía, parece ser que los ilustrados franceses fueron más lejos con autognosis que la del filósofo alemán, ya que para ellos el hombre es un sujeto histórico - social. Pero sobre esto hay que detenernos un poco.

Para el momento en que el europeo se encuentra con otro hombre que tiene una trayectoria cultural diferente a la de él, se ve forzado a dar razón de la existencia de ese otro y de la existencia de su cultura. Como un primer paso ese encuentro significó tanto el descubrimiento del otro como su incorporación al desarrollo histórico de la cultura occidental. Como segundo paso el europeo tuvo que aceptar la existencia del otro y de lo otro, produciéndose así lo que hemos denominado como Reconocimiento. En un tercer aspecto lo

que hace la antropología como un conocimiento particular que busca el autoconocimiento del hombre y de lo humano a través del desarrollo histórico de las culturas, es dar razón de la existencia del otro y de sus culturas, siendo éstas consideradas como modelos que permitan a occidente precisar cuales son los pasos que ha seguido su propio desarrollo, en donde occidente se compara ante los demás puntos cardinales del planeta como el sinónimo de progreso y libertad humana. En el transcurso de esos pasos o faces que recorre la conciencia occidental para aceptar la existencia de otros grupos humanos distintos a su cultura, concibió a los hombres de esas culturas como seres cercanos a lo animal, tanto por las diferencias cualitativas entre una y otra cultura, como por no predicar y no concebir a la principal religión del mundo occidental; el cristianismo. Lo salvaje y lo bárbaro son así los parametros que hacen construir a occidente el mito de su superioridad, mito que en todo momento tuvo como contenido ideológico y práctico el dedicarse la cultura occidental a civilizar a los otros. Y ante los estragos de esas prácticas civilizadoras nace pues la apología del buen salvaje; apología que enjuicia las barbaries de los civilizados. Dice Levi-Strauss que: "... El pensamiento de Rousseau se desenvuelve, pues, partiendo de un doble principio: - el de la identificación con los otros, incluso con el más "otro" de todos, aunque sea un animal; y el de la negación a identificarse consigo mismo, es decir, el rechazo de todo lo que puede convertir el yo en aceptable " - (38).

Para concluir hay que señalar que Rousseau, a diferencia de Voltaire, el hombre en tanto sujeto de la historia, es un ser que del mundo material pasa al mundo-cultural, siendo para el hombre este segundo mundo un ambiente en el cual la no reconciliación entre lo natural y lo cultural lo han conducido a ser un ser desdichado en un ambiente corrupto. Por ello Juan Jacobo reclama para el hombre la vuelta al mundo natural, pero no de manera como la entendió irónicamente Voltaire, quien al referirse a esa proposición de Rousseau, escribe: "Nadie ha puesto jamás tanto ingenio en que - rer convertirnos en animales; se sienten deseos de caminar en cuatro patas. Sin embargo como hace más - de sesenta años que he perdido el hábito de hacerlo, - siendo desgraciadamente que me sería imposible volver a él y dejo esta marcha natural a los que son más dignos de ella que nos y yo". No es esta la idea de Juan Jacobo, lo que el propone es que "... téngase en cuenta, en primer lugar, que al querer formar el hombre a la Naturaleza, no se trata por esto de hacer un salvaje y relajarlo en el interior de los bosques; hasta - que, envuelto en el torbellino social, no se deje arrastrar por las pasiones ni por las opiniones de los hombres: que vea con sus ojos y sienta con su corazón; - que ninguna autoridad lo gobierne fuera de su propia razón " (Emilio, IV). Y más exactamente el proyecto del ginebrino sobre el problema antropológico se encuentra dado en lo siguiente:

"Es un grande y hermoso espectáculo ver al hombre - salir, en alguna forma, de la nada por su propio esfuerzo; disipar por la luz de la razón las tinieblas de - que la naturaleza lo había rodeado; elevarse por encima

de sí mismo; lanzarse por el espíritu hasta las regiones celestes; recorrer a pasos de gigante, como el sol, la vasta extensión del universo; y, lo que es aún más grande y más difícil, volver a entrar en sí mismo para estudiar allá al hombre y conocer su naturaleza, sus deberes y su fin ". (39)

III

LAS IDEAS DE NATURALEZA Y LIBERTAD EN

ROUSSEAU

"El conocimiento de la naturaleza no sólo conduce al mundo de los objetos, sino que se convierte para el espíritu en el medio dentro del cual lleva a cabo su propio conocimiento".

Ernest Cassirer.

Todo sale perfecto de manos del autor de la Naturaleza; en las del hombre todo degenera.

J. J. Rousseau.

1. El presente capítulo se encuentra íntimamente relacionado al anterior, en tanto que las ideas de naturaleza y libertad en el discurso de Rousseau, corresponden a la visión que tenía el ginebrino para el conocimiento del hombre y de lo humano. En un cierto modo los problemas de la naturaleza y de la libertad en la obra de este filósofo ya han sido tocados con sus limitaciones en este trabajo, pero queda por ver con más detalle cual o cuales eran los principales problemas que hacen concebir a Rousseau, una peculiar manera de plantear a la naturaleza en su relación con la libertad humana.

En primer lugar se debe apuntar que para Rousseau la naturaleza no significa posibilidad para el desarrollo del conocimiento, es decir, para él la naturaleza es la única posibilidad para la reenergación del hombre civilizado, única posibilidad que se debe entender como el reencuentro del hombre con su esencia humana. Rousseau no ve a la naturaleza como un espacio en el cual el hombre deba de ir a ella para así descubrir, mediante la razón, las leyes que la gobiernan, es más bien para él un espacio donde el hombre puede alcanzar estados plenos de libertad. El filósofo ginebrino se separa así de los pensadores ilustrados para encontrar en la naturaleza, no un objeto de la razón, si no la base de su filosofía del sentimiento. Entendiéndose por filosofía del sentimiento a la actitud romántica que adopta el ginebrino en contra de la moral del hombre civilizado de su época; así la filosofía del sentimiento en Rousseau no es más que una concepción moralista y moralizante mediante la cual se plantea una reforma para la -

conducta del hombre civilizado vía el retorno a la vida natural o a la naturaleza; planteamiento que como se veía no tiene nada que ver con las ironías de Voltaire. Así pues, la filosofía del sentimiento en Rousseau propone una reforma para el hombre occidental de ese entonces, reforma, en la cual siendo más amplios, representa liberar al hombre de los males que se han producido en él por el desarrollo de su vida social; la reforma así entendida significa el colocar de nueva cuenta al hombre a su estado de bondad primaria, o sea, hacer que el hombre retorne al primitivo sentimiento natural, que no representa otra cosa, ese primitivo sentimiento, que el Instinto que conduce al hombre hacia el bien y en donde el hombre por la vida social que lleva, lo ha perdido.

Para el siglo XVIII ya existía el fuerte argumento de que el hombre es un ser libre por el hecho de ser racional, es decir, lo racional se entiende como sinónimo de libertad; de ello es pues que los ilustrados afirman que su siglo es el siglo en que todo lo ilumina la luz de la razón, la luz de la libertad. Para Rousseau esta idea es equivocada al respecto de la libertad del hombre, para él el hombre se define por su calidad de gente libre y no por ser facultad razonable. Parece ser así para Rousseau algo paradójico la idea de libertad de los ilustrados si se le compara con el estado de corrupción del hombre civilizado de esa época, estado que de razonable parecía tener muy poco. El hombre de acuerdo con el ginebrino, es el único ser que reconoce su libertad, pero a esta no la reconoce me-

diante su capacidad para razonarla, si no por ser - el único ser que tiene conciencia de su libertad, dando con ello muestra de la espiritualidad de su alma. El hombre es un ser libre en tanto que se conoce en su libertad como el único ser capaz de producir y general moral.

Pero si bien, para Rousseau el hombre civilizado - se encuentra viviendo en un estado social en desdicha y corrupción, significa esto que ese hombre civilizado halla perdido sus facultades como agente libre que se reconoce así mismo precisamente por su libertad. La respuesta a esta interrogante puede ser pantanosa, pero no lo sería tanto si se considera que para el filósofo ginebrino el hombre, en su concepción más amplia, en tanto que se reconoce como un ser que ha nacido bajo el signo de la libertad, en momento alguno no pierde esta cualidad que se le atribuye como agente libre; esto; como un ser que se aleja y se separa de necesidades que responden puramente a instintos animales; el hombre en todo caso lo que ha perdido es su "instinto primario u originario" que lo hacía un ser moralmente bueno. Lo que se encuentra perturbado en el hombre civilizado son sus facultades morales. Facultades perturbadas por la forma en como el hombre civilizado ha desarrollado la vida de sus sociedades, en las cuales rige el principio al derecho de la propiedad privada, que es un principio que alinea la libertad de un individuo o de un grupo de individuos a los intereses particulares de otro individuo o de otros individuos. Principio que en su nacimiento se puede entender como la alteración y-

separación de la atmósfera natural por el hombre. -
Alteración y separación que han venido a significar -
para los destinos humanos el origen de la desigual -
dad social entre los hombres.

En torno a lo animal y a lo humano Rousseau dice -
que "... todo animal tiene ideas, puesto que tiene -
sentidos y aún los coordina hasta cierto punto. El -
hombre no difiere a este respecto de la bestia más -
que por la cantidad, habiendo llegado algunos filóso -
fos hasta afirmar que la diferencia que existe es -
mayor de hombre a hombre que de hombre a bestia.
No es, pues, tanto el entendimiento lo que establece
entre los animales y el hombre la distinción especí -
fica sino su cualidad de agente libre. La naturale -
za ordena a todos los animales y la bestia obedece.
El hombre experimenta la misma impresión, pero -
se reconoce libre de ceder o resistir, siendo espe -
cialmente en la conciencia de la libertad que se ma -
nifiesta la espiritualidad de su alma, pues la física -
explica en parte el mecanismo de los sentidos y la -
formación de las ideas, pero dentro de la facultad -
de querer o mejor dicho de escoger, no encontrán -
dose en el sentimiento de esta facultad, sino actos -
puramente espirituales que están fuera de las leyes -
de la mecánica". (40)

Rousseau propone en la extensión de toda su obra -
colocar la mirada de manera tal que nos permita co -
nocer al hombre. El hombre es lo primero y lo -
más importante para el ginebrino. En su discurso -
se distinguen y se delimitan perfectamente las dos -
grandes consideraciones que hace del ser humano : -

el hombre natural que es bueno por el motivo de que en el medio en que habita no se conoce la maldad y; el hombre civilizado a quien Rousseau considera como un ser de moral corrupta y que es desdichado por la forma en como se desarrolla en su ambiente social. Esta demarcación permite observar que la Reforma que propone el ginebrino para el hombre, se encuentre encaminada a que el hombre civilizado establezca un reencuentro con el mundo natural del cual se ha separado; reencuentro que en sí significa colocar al hombre en la extensión de su dimensión humana.

El punto en el cual esta demarcación es más notoria, es en los momentos en que el hombre ha alcanzado grados máximos de cultura; esto es, cuando el hombre amplía el horizonte de la división del trabajo, cuando el hombre para su sobrevivencia depende de otros, cuando da nacimiento la propiedad y sobre todo cuando el hombre se da cuenta de que la cultura no se encuentra a su servicio sino a sostener el desarrollo de la desigualdad social.

"... Mientras que los hombres se contentaron con sus rústicas cabañas, mientras que se limitaron a coser sus vestidos de pieles con espigas o artistas, a adornarse con plumas y conchas, a pintarse el cuerpo de diversos colores, a perfeccionar o a embellecer sus arcos y flechas, a construir con piedras cortantes algunas canoas de pescadores o toscos instrumentos de música; en una palabra, mientras se dedicaron a obras que uno sólo podía hacer-

y a las antes que no exigían el concurso de muchas-manos, vivieron libres, sanos buenos y dichosos, - hasta donde podían serlo dada su naturaleza, y con- tinuaron gozando de las dulzuras de un comercio in- dependiente; pero desde el instante en que un hombre tuvo la necesidad del auxilio de otro, desde que se- dió cuenta de que era útil uno tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un he- cho, el trabajo se hizo necesario y las extensas sel- vas transformáronse en risueñas campiñas que fue - preciso regar con el sudor de los hombres, y en las cuales vióse pronto la esclavitud y la miseria germi- nar y crecer al mismo tiempo que germinaban y cre- cían las mieses." (41)

Rousseau lo que reclama para el hombre es la hu- mildad, pero no entendida ésta en un sentido socrí- tico, sino como una crítica a la opulencia y riqueza en que vivía la nobleza. El, a diferencia de sus - contemporáneos, busca la vida sencilla y humilde en vez de los placeres que permite el derroche de la - riqueza. Tratando de ser coherente con esa humil- dad el ginebrino en más de una ocasión rechazó - ofertas que le hicieron tanto para llevar una vida de comodidad como funcionario o como protegido por - algún corona. Este reclamo de Rousseau es com- prensible por el hecho de que contempla en su pen- samiento la alta corrupción que ha alcanzado el hom- bre civilizado, de ahí que proponga la vuelta a una- vida humilde y en concordancia con el mundo natu- ral, una vida en la cual no se mire más allá de lo- que nuestras necesidades nos puedan exigir; sin am-

biciones que conduzcan a aprovecharse del trabajo - del otro o a tener un fuerte sentimiento por los beneficios personales que nos pueda dar una acumulación considerable de propiedad. La humildad es - pues, para Rousseau, un principio moral, es aun - más que eso, es una virtud humana que puede ser - inculcada a los individuos por medio de la educa - ción. El proyecto sobre la educación de Emilio es el intento más completo de la Reforma que propone Rousseau para el hombre.

El ginebrino comprende que para colocar de nueva-cuenta al hombre en el ámbito natural es necesario realizar una reforma que conduzca a su espíritu a un reencuentro con la esencia humana, reforma que sea ella la mediadora entre lo salvaje y lo civiliza-do. Rousseau acepta la existencia de dos mundos: el mundo salvaje habitado por el hombre en estado-natural y el mundo civilizado. El no propone una - ruptura entre un mundo y otro, es decir, no consi - dera que el hombre salvaje deba abandonar su habi - tat natural para así convivir con los beneficios que le pueda aportar la civilización, haciendo de este - modo más amplia su libertad; ni tampoco propone - que el hombre civilizado heche a la borda los avan - ces que ha alcanzado en las ciencias y las artes co - mo las expresiones más algidas de su cultura. Más bien lo que él propone es una reconciliación entre - lo salvaje y lo civilizado, siendo para dicha reconci - liación el punto mediador: la educación.

El Emilio es así entendido como el proyecto clave - para llevar adelante la reforma del hombre. Pro -

yecto el cual encuentra su complemento en el pacto social que establecen los individuos para la mejor armonía de la sociedad civil. El Contrato Social puede contener de este modo dos lecturas, siendo la primera de ellas indudablemente la más importante: como una obra que constituye el punto de arranque de toda una época del derecho político, por señalar el significado que adquiere para una nación o Estado el principio de la soberanía popular y de los sistemas democráticos y; la segunda lectura se da en el sentido de ser esta obra la argumentación política para la construcción de una nueva sociedad en la cual los individuos, mediante el pacto social, encuentren el verdadero sentido y significado de la sociedad civil. Comprendiéndose por pacto social a la acción libre y voluntaria que practican los individuos al asociarse para construir así la sociedad civil, sociedad en donde el sentimiento de justicia alcanza su más elevada expresión de acuerdo con Rousseau. En tanto que la justicia en la sociedad civil viene a substituir al instinto que hace del hombre salvaje un ser libre y moralmente bueno.

La idea de justicia en el hombre toma una concepción diferente, en la medida en que éste avanza de su estado natural de agrupación a la agrupación civil. La libertad del hombre que era natural hasta antes de constituir la sociedad civil, se pierde para transformarse en libertad civil.

El hombre en estado de naturaleza podía satisfacer cuanto deseara; el hombre en la sociedad civil no puede disponer más allá de lo que alcanza su pro

piedad. La libertad civil, en su sentido negativo y contraproducente para la libertad de la especie humana, es causa y efecto del uso de la fuerza y del poder que ejercen unos individuos sobre otros. Este ejercicio de fuerzas y poder es para Rousseau, el origen de la esclavitud y de la renuncia a toda forma de ser libre. Para Rousseau en la sociedad civil existe un principio que es el que la rige: la obediencia de la ley como expresión propia de libertad. Principio que se encuentra supeditado en gran medida a la libertad moral que adquieren los individuos en tanto ciudadanos; libertad que los hace los verdaderos dueños de sí mismos.

Una idea que ha venido a revolucionar a la concepción que se tenía sobre el derecho a la propiedad, es la que menciona Rousseau cuando nos afirma que: " La propiedad privada es el origen de la desigualdad y opresión social ". Para el ginebrino la propiedad privada viene a representar la ruptura con el derecho natural, ruptura que ha dado paso al establecimiento de una sociedad en donde existe entre los individuos la desigualdad social. Para él la propiedad privada es injusta, en tanto que no permite una equidad en el reparto de la riqueza social entre los individuos componentes y constituyentes de la sociedad civil.

Es antinatural en la medida en que un puñado de individuos goza del consumo de objetos superfluos mientras que otros, una gran multitud, carecen de lo necesario. En el proceso en que se va extendiendo la forma de agrupación social natural, unos hom

bres adquirieron el derecho a la propiedad; en ocasiones ese derecho se vió fuertemente alterado por el hecho de que rompía la armonía social de las sociedades salvajes, más sin embargo, con el tiempo se fue sobreponiendo. El derecho de propiedad es un derecho natural en la sociedad civil y para ella misma sociedad dicta leyes que limitan la capacidad individual que se pueda tener para adquirir propiedad, y para que de esa forma no se vean afectadas las necesidades a cubrir por otros individuos. Pero el derecho de propiedad rebaza a las leyes que crea una sociedad para fijar la extensión, porque el derecho a la propiedad contiene de hecho un principio que es el de la usurpación del derecho natural del cual puedan gozar otros individuos. Así, la sociedad civil establece que:

" Para autorizar el derecho del primer ocupante sobre un terreno cualquiera, son necesarias las condiciones siguientes : la primera, que el terreno no esté ocupado por otro; segunda, que no se ocupe más que la parte necesaria para subsistir; la tercera, que se tome posesión de él, no mediante una ceremonia vana, sino por el trabajo y cultivo, único signo de propiedad que, a efecto de títulos jurídicos, debe de ser respetado por los demás". (42)

Sostenemos, de nueva cuenta, que desde nuestro punto de vista la propiedad privada de acuerdo con el desarrollo histórico que adquirieron las primitivas formas de asociación humana, se presenta, no como el egoísta rompimiento con el derecho natural al disfrute de la riqueza, sino como la cada vez más

imperiosa necesidad de la división del género humano en clases, a partir del desarrollo que adquieren las fuerzas productivas en los primeros momentos de la historia de las sociedades humanas. Ahora bien, esta necesidad trae consigo una serie de males que van a dar origen a la negación de la libertad del hombre, por el hecho de que la libertad del hombre pierde en este momento histórico su concatenación natural. El derecho natural a la riqueza que consistía en las tierras y animales que los hombres poseían colectivamente, se vió suprimido por el derecho a la propiedad. Con este derecho las costumbres del hombre, que si bien no eran del todo perfectas (pero si lo eran en el sentido de la bondad instintiva del hombre salvaje), se vieron alteradas de modo tal que para Rousseau las costumbres de su tiempo le parecían que habían adquirido una deformación que alcanzaban fácilmente el grado de vileza y de engaño. De ahí que el ginebrino escriba:

"¿Qué cortejo de vicios acompañara esa incertidumbre? No hay ya amistades sinceras, ni estimación real, ni confianza fundada. Las sospechas, los celos, los temores, la frialdad, la reserva, el odio y la trición se ocultarán siempre bajo esa urbanidad tan elogiada que debemos a la ilustración de nuestro siglo. No se profanará ya mediante juramento el nombre del Señor del Universo; pero se le ofenderá con blasfemias, sin que nuestros escrupulosos oídos se sientan ultrajados. No se alcanzará el mérito propio; pero se rebajará el ajeno. No se insultará groseramente al enemigo, más se le calumniará ha

bilmente. Los odios nacionales se extinguirán, pero junto con el amor a la Patria. La despreciada-ignorancia será substituída por un perjudicial pirronismo. Habrá excesos proscritos y vicios vilipendiados, pero otros se adornarán con el nombre de virtudes; y habrá que tenerlos o que aparentarlos. - Elógiase cuanto se quiera la sobriedad de los sabios de este tiempo; yo sólo veo en ella un refinamiento de interperancia tan indigno de elogio como su artificiosa sencillez ! (43)

Del rompimiento del derecho natural al establecimiento de la propiedad privada, transcurre un proceso en el cual el hombre va aprendiendo a hacer uso de la naturaleza en su propio beneficio; este proceso duró tal vez una infinidad de siglos, transcurso de tiempo en que el hombre aprendió a conservar los elementos como es el caso del fuego; elemento que permitió que el hombre variara su alimentación entre lo crudo y lo cocido. Así mismo aprendió a casar; pescar, recolectar, etc., etc. La superioridad que muestra el hombre ante otras especies es el toque que llamará a las luchas que enfrenta a unos hombres contra otros. Del nacimiento de estas luchas el individuo eligirá su asociación o no-asociación con otros. Esta asociación no es más que identificación a determinados intereses que fortalecerán al derecho de la propiedad privada y a la destrucción de la amonía que existía entre los individuos cuando estos basaban su asociación en el derecho natural.

El Estado se comprende en el discurso de Rousseau, como sinónimo de ciudad. Y no expresa más que una persona moral cuya razón de existir consiste en ser el centro unificador de los miembros componentes de la ciudadanía. Los individuos, como ya se ha señalado, se agrupan por la participación que tienen hacia determinados intereses. La sociedad civil en un momento dado adquiere una extensión tal que requiere del establecimiento de ciertas leyes para que la rijan y de una persona o grupo de personas que representen a la voluntad común y a la soberanía que se pueda ejercer en esa sociedad. De acuerdo con el autor del Contrato Social la soberanía quedaría definida como la expresión de la libertad en la sociedad civil, y que se adquiere mediante el ejercicio del pacto social, o bien por la autorquía, es decir, como la condición de autosuficiencia de un pueblo para el logro de su felicidad.

Rousseau considera que la soberanía es una e indivisible, que es inalienable por ser ella el lugar donde queda representada la voluntad general. En caso de ser alinable pierde su esencia como soberanía. Al soberano Rousseau lo define como a un ser colectivo que no puede ser representado más que por él mismo. Esto es, el soberano puede concentrar el poder y puede ejercer éste sobre un pueblo, pero lo que no puede hacer es concentrar la voluntad de un pueblo.

Para él, todo pueblo se encuentra en la voluntad de seleccionar la forma o el sistema de gobierno que

más convenga a sus intereses. El pacto social es así una acción mediante la cual los ciudadanos expresan su voluntad, voluntad que debe ser entendida como general; en ese pacto debe de existir una igualdad de derechos que en sí sean la mejor garantía de los intereses del colectivo de la sociedad civil. En dicho pacto, los hombres se asocian para así preservar su libertad, es decir, para preservar su derecho a la soberanía.

El hombre, como se ha dicho con anterioridad, es un ser que nace libre, al participar en el pacto social tiene que renunciar a su libertad natural e individual por el beneficio de la libertad de la comunidad. En esta renuncia el hombre deja de lado su libertad personal para entregarla a la de todos los miembros de la sociedad civil, lo cual significa hacer una entrega de la libertad a una colectividad y no así a un individuo en particular. La libertad deja de ser natural y personal para transformarse en la libertad de la sociedad civil y en la soberanía de un pueblo. La pérdida de la libertad personal implica para la soberanía de un pueblo que éste reconozca en todos y cada uno de los individuos que los componen, la igualdad de derechos. En esta igualdad se deben cimentar las leyes que la sociedad llegue a crear para el mejor desarrollo de su soberanía. El pacto social es lo que da consistencia y existencia a la vida del cuerpo político, la legislación que hace a ese cuerpo político debe expresar, necesariamente, a los intereses y beneficios de la voluntad general, ya que las leyes son las que regulan la armonía de la sociedad civil. En resumen;

a soberanía de la sociedad civil se debe encontrar cimentada por la legislación que esa misma sociedad crea para su mejor armonía; sus leyes deben contemplar como objetivos lo siguiente: la libertad y la igualdad entre los individuos. La libertad individual es lo que constituye el cuerpo del Estado y la igualdad en la sociedad civil no puede existir sin la libertad civil.

Para Rousseau, en el hombre como ente social se dan y se desarrollan dos principales modos de voluntad, que son:

A) La voluntad particular: la serie de intereses que motivan a que los individuos se asocien entre sí, implica la identificación de intereses particulares que ya en sociedad hace que se vuelvan comunes. El conocimiento que el hombre muestra de su existencia en el mundo y de su convivencia social, hace que para este se le presenten dificultades que tiene que aprender a solucionar. Una de esas dificultades, ya en la vida social, es la rivalidad que mantienen los hombres entre sí mismos, rivalidad que en sí forma parte de la pérdida de la vida feliz, es decir, del mundo natural. La voluntad de ser una sociedad o un pueblo soberano hace que ésta no se aliene a ningún particular, al momento de darse tal alienación se podría decir que ese individuo o ese pueblo pierden su voluntad a ser soberanos de sí mismos, esto es, de ser libres en los términos de la libertad civil. La voluntad particular o la de un grupo reducido de voluntades particulares que llegasen a imponer en algún pueblo a un soberano, políticamente éste no actuará de acuerdo con el principio de soberanía,

sino con el principio de preferencia, lo cual vendría a implicar la ruptura con el principio de igualdad propio a la sociedad civil.

B) La voluntad general: La voluntad general establece como principio la igualdad entre los individuos que componen a una sociedad, esta igualdad debe encontrarse basada en las leyes que esa misma sociedad establece para el más óptimo desarrollo de su soberanía. La voluntad general tiende siempre o debe tender siempre a la utilidad y beneficio público. La tendencia de la voluntad general es la de salvaguardar el interés común.

El estado de naturaleza en que vivía el hombre hacía necesario que éste diera paso a la asociación civil en tanto el crecimiento considerable de la especie humana. La formación de la sociedad civil tiene como antecedente originario a la sociedad natural que es la familia. Anotábamos anteriormente que la familia, de acuerdo con Rousseau, es una forma voluntaria de asociación humana cuya subsistencia se da por convención de todos y cada uno de quienes son sus componentes. Este forma de asociación natural implica para los individuos la realización de un acto libre en la medida en que disponen ya de una cierta autonomía al respecto del jefe de la familia. En un momento los hijos dependen de la tutela del padre, pero con el tiempo esa tutela desaparece y con ella se disuelven los lazos de natural unión entre padres e hijos. Los hijos deben obediencia al padre, pero al ser conscientes de que han alcanzado un grado de autonomía se encuentran con la capacidad de-

seguir perteneciendo a esa familia o abandonarla para formar así parte de otra. De continuar unido a su familia natural esta unión no se presentará ya como necesaria o natural, sino que será más bien libre y voluntaria.

El hombre a determinada edad y al hacer un uso adecuado de su razón, se encuentra y descubre que es el poseedor de sí mismo. Esta posesión es la que hace que él se aliene o no se aliene a los intereses de otro, es decir, de él depende, principalmente de su capacidad, la voluntad para realizar acciones libres para su propio provecho y para el de la sociedad civil a la cual pertenece. La voluntad que él tiene para ser libre hace que la abandone para entregarla a la voluntad general, que es todavía una libertad mayor en tanto que significa la garantía del bienestar común. La acción libre significa pues, la realización de la voluntad que determina un acto y la capacidad física y material de poder realizarlo en el seno de la sociedad civil.

El origen y nacimiento de la propiedad hizo que el hombre dejará atrás las leyes que regían a su forma de vida natural, pero también el origen y nacimiento de la propiedad ha sido la piedra de toque de la base con la cual se ha fundamentado la elaboración de las leyes que rigen a la sociedad civil. Rousseau en esta transformación de leyes plantea el problema de la desigualdad social entre los hombres, y observa que...

"El primero a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir, esto es mío; y habló a personas bastante sencillas para creerle, es el verdadero funda

dor de la sociedad civil. ¡Cuantos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores habría ahorrado el género humano el que, arrancando las estacas o arrastrando el foso, hubiera gritado a sus semejantes. ¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie" (44).

En el estado natural todo es común, matíz social que diferencia a ese estado de la sociedad civil. La propiedad común establece a los individuos que estos se rijan por determinadas leyes, las cuales deben encontrarse basados en la naturaleza; y que en la sociedad civil"... El hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee. Para no equivocarse acerca de estas compensaciones, es preciso distinguir la libertad natural, que tiene por límites las fuerzas individuales de la libertad civil, circunscrita por la voluntad general; y la posesión, que no es otra cosa que el efecto de la fuerza o del derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede ser fundada sino sobre un título positivo... Podríamos añadir a lo que precede la adquisición de la libertad moral, que por sí sola hace un hombre verdadero dueño de sí mismo, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia de la ley es la libertad" (6).

La ley en la sociedad civil aparece como la garantía y el acuerdo común al derecho a la propiedad, es decir, las leyes son las condiciones que hacen a la socie

dad civil y el principio que rige para estas condiciones es el bienestar común. Las leyes en la sociedad civil tienen por fin al bien común y no al bien particular de un individuo. Sin duda que la ley obliga al individuo, pero se dirige a todos por el bien común de la sociedad civil. La necesidad de regular las relaciones que mantienen los individuos con el Estado y con el soberano, es lo que hace a la necesidad de construir una legislación para la sociedad civil, y en donde...

"El contrato social tiene por finalidad la conservación de los contratantes. El que quiere el fin quiere los medios, y estos medios son, en el presente caso, inseparables de algunos riesgos y aún de algunas pérdidas. El que quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe también exponerla por ellos cuando sea necesario. Por lo tanto, el ciudadano no es juez del peligro que la ley expone, y cuando el gobierno no le dice: Es conveniente para el Estado que tu mueras, debe morir, puesto que bajo esa condición ha vivido en seguridad hasta entonces, y su vida no es ya sólo un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado". (7)

El contrato social que garantiza la buena armonía de la sociedad civil implica que todos los ciudadanos vivan libres y con igualdad. Ya que sin estos dos principios, libertad e igualdad, el contrato social carecería de fundamento. El acto de libertad por medio del cual los individuos se adhieren al contrato social no hace que estos establezcan un factor entre el pueblo y su gobierno, porque el contrato social como acción libre que ejercen los individuos para el beneficio propio y del co

lectivo de la sociedad civil, expresa a la voluntad general y no a la voluntad de particulares. Por ello es que en este contrato se considera que no se deban desarrollar condiciones para que unos individuos manden a otros y los otros nada más se tengan que jactar de obedecer. Lo que hace a la esencia del cuerpo político constituido por el Estado, es la obediencia a la libertad y esta se expresa por la forma en que los ciudadanos construyen a su gobierno en base a la voluntad general. Rousseau define de este modo al gobierno como un cuerpo intermedio que se establece entre los súbditos y el Soberano para una mutua comunicación, y que es, el gobierno, el encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política. Por ello es que Rousseau dice que:

"En el gobierno es donde se encuentran las fuerzas intermedias, cuyas relaciones componen la del todo con el todo, o del Soberano con el Estado. Esta última relación se puede representar por la de términos de una proposición continua, cuya medida proporcional es el gobierno. Este recibe del cuerpo soberano las órdenes que trasmite al pueblo, y que para el Estado guarda un buen equilibrio, es necesario, compensando todo, que exista igualdad entre el producto o poder de los ciudadanos, que por un lado son ciudadanos y por el otro súbditos". (47)

No hay que olvidar que el cuerpo político que se forma con el nacimiento de la sociedad civil es el yo común que representa a la voluntad general, la cual somete a ella a todas las voluntades generales. El contrato social como punto de ruptura de la libertad natural del

hombre, no niega a la esencia humana, es decir, no nos referimos aquí exclusivamente a la facultad de ser libre por medio de acciones libres que en sí encierran la particularidad que diferencia al hombre de las "máquinas ingeniosas", o sea las bestias, sino que más bien se hace referencia a la particularidad humana de ser libre en tanto que el hombre es un ser moral, y donde el respeto al contrato social es el respeto al hombre mismo. En este contrato el hombre, si bien ha perdido su libertad natural, adquiere más de lo que tiene, por el hecho de que su libertad se ve garantizada a través del compromiso que contrae bajo ese contrato y por dar un paso bastante trascendental hacia sí mismo por el motivo de no haber renunciado a su libertad, es decir, a su cualidad de ser libre.

Los filósofos del siglo XVIII, también cuando tendían a la solución democrática, no fueron al fondo del problema; reunidos siempre en torno a una idea alternativa para las sociedades humanas, una idea basada y propuesta abstractamente; pero de acuerdo al orden social que regía, y sobre todo al grado de desarrollo alcanzado por los hombres de aquella época. Pero ellos, los filósofos de ese siglo, partían de la noción aristocrática del valor y de la justicia, y no así de un valor y de una justicia que fueran comunes a todos los hombres.

Rousseau se opone a estas tendencias. Pero reconoce al espíritu heroico de la historia, es decir, al espíritu de los hombres ilustrados que concibió ya desde las viejas lecturas que hizo de Plutarco. Distinguiendo que esta virtud, ese espíritu, no es más que el produc

o de la vida social, que nace lamentablemente de la necesidad constante que tiene un miembro de la sociedad de sobresalir en ella enfrentándola de uno a otro nodo. La verdadera bondad del hombre, la bondad natural, se encuentra en él, porque está en él por naturaleza, y que él sólo la puede experimentar viviendo de acuerdo a su espíritu. Todos los demás valores, el buen justo, la erudición, la inteligencia, etc., no tienen nada que hacer en la esencia del espíritu humano que concibe Rousseau, ya que provienen de fuera y le son extraños. Las alegrías y los dolores, los afectos que todos los hombres experimentan, son precisamente los que componen el valor de los hombres. Todos los demás valores son para el ginebrino, artificiales, y bastaría hacer una ligera lectura del primer Discurso para así forjarnos una idea más amplia sobre este punto.

Rousseau tiene un concepto de democracia muy particular. El no entiende a la democracia a partir de la máxima "todos los hombres son iguales". Más bien para él los hombres tienen facultades diferentes, lo mismo que existen entre ellos diferencias de orden moral. Para él más bien el sentimiento de igualdad significa que todos los hombres experimenten penas y alegrías. Estados de ánimo entre los hombres que son dados por naturaleza. La desigualdad entre los hombres nace con el orden social, con la forma en como un grupo de hombres desarrollan en forma especial las funciones culturales. Es pues el orden social donde nace en el hombre la consciencia del propio valor. El hombre obtiene por necesidad un puesto entre la variedad de valores y determina y ocupa el grado que espe

ra en la escala social. Pero cuando se libera de los vínculos sociales y se considera fuera de la importancia que otros puedan atribuirle, queda sólo el hombre. El hombre puro y simple, en el cual el valor no puede ser expresado en modo relativo, ya que su vida puede ser más o menos respetada por los otros, se trata más bien de una relación. Pero todo lo que suceda en él y que él experimente no puede ser medida con un mismo metro. Porque para Rousseau la vida, el trabajo de experimentar lo que sucede en sí mismo constituye la naturaleza, la esencia misma del hombre. Los hombres son iguales por naturaleza, tal es la máxima rousseauiana. Los hombres en los pueblos, en sus sociedades, han conservado esa parte de su esencia, pero no se encuentra en ellos de forma innata; han conservado ese valor natural, por ello es que Rousseau entienda a la igualdad entre los hombres como: una democracia fundada sobre el valor más simple del hombre, que es aquel que conserva el hombre en estado de naturaleza, pero que ahora se encuentra entre el pueblo.

Lo que llegue a observarse de revolucionario en esta idea del autor del Contrato Social, radica en el hecho de que para Rousseau el hombre salvaje o el hombre en estado de naturaleza, como se quiera, describe a un hombre diverso a la vez de diferente del que se ha producido en las sociedades donde la cultura ha alcanzado un alto grado; él sólo ve al hombre, al hombre que por sí mismo pueda llegar a ser Hombre. En tal significación cualitativa recide en él el principio de la igualdad entre los hombres. De esta posibilidad de-

ser, encuentra la imagen del pueblo, como una atmósfera social en donde el hombre pueda reencontrar los valores humanos abandonados al momento de constituirse la sociedad civil; como una atmósfera propicia para la posibilidad de existencia de la libertad humana.

IV

EL PENSAMIENTO UTOPICO

DE ROUSSEAU

"Vivir en el mundo ideal consiste en tratar lo imposible - dice Goethe - como si fuera posible". Los grandes reformadores políticos y sociales se hallan constantemente bajo la necesidad de tratar lo imposible como si fuera posible. En su primer escrito político Rousseau parece hablar como un resultado naturalista; desea restaurar los derechos naturales del hombre y reducirlo a su estado original, el estado de naturaleza. El hombre natural tiene que reemplazar al hombre convencional, al hombre social. Pero si seguimos el desarrollo ulterior del pensamiento de Rousseau veremos claramente que este concepto natural está lejos de ser un concepto físico, pues es, de hecho, un concepto simbólico. El mismo Rousseau no pudo menos de reconocerlo... Se trata de una construcción simbólica que se propone describir y traer a la realidad un inesperado futuro de la humanidad. En la historia de la civilización la utopía ha cumplido siempre esta tarea".

ERNEST CASSIRER.

Diffícil es seguir las líneas que en el discurso de Rousseau permitan afirmar la existencia, y mejor dicho, que nos conduzcan a sostener que el pensamiento del ginebrino es un pensamiento que por sí mismo se caracteriza y se pueda establecer como utópico. En primer lugar la dificultad más inmediata con la cual tropizamos es la de observar a todo el pensamiento roussoniano desde un punto de referencia mucho más allá de los límites de su época, esto es, desde las bases de una teoría científica que argumente en el seno de su discurso la posibilidad objetiva de la construcción de un estadio histórico más óptimo para la existencia de las sociedades humanas; teoría científica que no sería otra más que el socialismo científico. Por otra parte de igual modo se presenta otra dificultad que es, a saber y volviendo de nueva cuenta a lo que establece Rousseau a lo largo de su obra— a la cual toda ella la debemos definir como todo un complejo trabajo intelectual que emerge de las profundidades de un período histórico de agudas y complejas contradicciones socio-políticas —, si en la obra de Rousseau existe o se da de hecho la existencia de un pensamiento que por su propia construcción y constitución sea utópico. Dificultad segunda que nos conlleva a definir en primer instancia qué es lo que nosotros entendemos por pensamiento utópico, pero sobre todo que establezcamos el por qué en determinados momentos de la historia y en particular de determinados procesos históricos la utopía se presenta como una fuerte arma ideológica que contribuye a acelerar los procesos de transformación social. Y una tercera y última dificultad es aquella la cual de una u otra forma conduce a que volvamos a tener presente la trascendencia que en sí misma encierra El —

Pacto Social, así mismo como el proyecto que propone Rousseau para reformar al hombre. Que no puede ser entendido en ningún otro sentido más que como un proyecto de reforma política para las sociedades humanas, particularmente para aquellas donde los grados de civilización han alcanzado niveles de mayor desarrollo a la vez de una complejidad más profunda. Lógicamente que estos puntos de demarcación que establecemos para definir o llegar a afirmar la existencia o no, de elementos de pensamiento utópico en toda la obra de Rousseau, no se encuentran distanciados de la filosofía del sentimiento del ginebrino, ni tampoco de la concepción que tenía sobre las relaciones sociales; que bien podría ser esta concepción lo que constituye el discurso ético de la filosofía del autor del Contrato Social.

Deteniéndonos un poco para contemplar a grandes rasgos la concepción que diferentes pensadores a través de los tiempos han tenido sobre la idea de la historia, se puede observar que una constante en estas concepciones ha sido precisamente la de la inquietud porque el hombre llegue a un estado histórico mediante el cual pueda desarrollar todas sus potencialidades humanas. Es así como en estas concepciones siempre se ha dejado un vasto espacio, o mejor dicho, se deja entrever que dentro de la concepción que ofrecen de la historia como un conocimiento que posee determinadas particularidades en tanto el objeto de su estudio, la teleología ocupa un lugar relevante. La utopía es entendida precisamente como un futuro histórico capaz de nulificar a todo antagonismo social y a toda forma de opresión, enajenación y alienación del hombre. Encontrándose su base de fundamentación real en la desigualdad social. El pensamiento utópico nace, pues como una res

cuestión fundamentalmente ideológica al conflicto de la lucha de clases. Manteniendo diferentes orientaciones en tanto la presentación histórica de este conflicto. Para el caso del pensamiento de Rousseau la orientación encontrada radica en la resistencia que sostenía el ya para entonces decadente orden social feudal, el cual ya no podía ofrecer en términos satisfactorios y por muy diversas razones de orden estructural - una concepción de la sociedad la cual permitiera, en un cierto sentido, un reacomodo de ese mismo orden social; pero sobre todo la concepción que cobró mayor fuerza durante la segunda mitad del siglo XVIII es: la sociedad civil. - Concepción que encierra a todo un nuevo orden ético, político y jurídico propio a las nacientes pero ya madura sociedades burguesas. Así pues, el punto de partida del pensamiento del ginebrino es un punto de partida real, en términos históricos. Esto es, el punto sobre el cual descansa el pensamiento de Jean- Jacques, es la sociedad civil como una cuestión que aborda una generalidad (la sociedad en abstracto) y el ciudadano como la referencia particular y concreta (pero también a su vez abstracta) para su tiempo. Así, el ciudadano (el individuo particular) es entendido - como muchos han insistido los pensadores marxistas y entre ellos Marx - como un ente abstracto en tanto las características de individualidad y atomización social bajo las cuales es presentado por los pensadores del siglo XVIII. El Citoyen, en otras palabras, es el individuo de la sociedad burguesa.

Ahora bien, una objeción que se nos puede hacer aquí - es sobre los planteamientos que hacemos de puntos de referencia abstractos y concretos, objeción que a todas

razones es fundamental. Pero nosotros partimos de un hecho: debemos siempre, cuando analicemos a un autor en particular, de hacer la referencia histórica bajo la cual se produjo su pensamiento y obra; y este hecho implica tratar sin prejuicios al autor que es objeto de análisis su obra. Pero esto no indica en modo alguno que nosotros abandonemos o despreciemos al instrumento teórico bajo el cual descansan nuestras apreciaciones. Ya anotábamos que reviste una dificultad tratar de demarcar aquí si es o no el pensamiento de Rousseau un pensamiento que por su propia esencia se manifieste como utópico. Si consideramos de manera nada correcta al materialismo histórico, a una conclusión que fácilmente se llegaría sería aquella la cual, en efecto, concluiría que el pensamiento de Rousseau es en pensamiento eminentemente burgués, y si se llegaría hacer una concesión a éste se le colocaría como de un idealismo ético, en tanto los puntos nodales de su estructura (sociedad civil, ciudadano, buen salvaje, civilización en los términos ya referidos con anterioridad, reforma social vía la educación, pacto social, etc).

Ya se ha anotado que para la burguesía revolucionaria del siglo XVIII el problema político a abordar era el de la democracia, y es a partir de esta problemática como debe comprenderse el pensamiento político de Rousseau quien, desde una escueta y parca esquematización de la sociedad francesa de ese siglo, queda colocado como representante e ideólogo de la pequeña burguesía revolucionaria. Único sector social de aquel siglo que busca y pretende llevar a una revolución hasta sus últimas consecuencias. Ejemplo de ello lo da Engels cuando reconoce y rinde homenaje a Jean-Paul Marat.

"En muchas ocasiones - escribe Engels - imitamos, - inconscientemente el gran ejemplo del Amigo del Pue - blo... Primero, efectivamente, desenmascarando a - quienes se disponían a traicionar la Revolución, Marat - arrancó sin piedad la carreta de los ídolos del momen - to (La Lefette, Bailly y demás); por otra parte al - igual que nosotros, no concebía la Revolución como al - go terminado sino que deseaba fuese proclamada per - manente ". (48)

Entre Rousseau y Marx corre un siglo y con él el for - talecimiento hegemónico de la burguesía como clase - rectora de la sociedad, pero también con ella la cada - vez más sintomática presencia de su clase antagónica : el proletariado. La aparición de esta clase social im - plica un viraje radical para la explicación del desarro - llo de la historia de las sociedades humanas, viraje - que ha significado la ya clara comprensión de las cla - ses sociales con el materialismo y con la metodología - de la teoría dialéctica de la materialidad; y con todo - ello una visión de mayor alcance objetivo sobre la trans - formación revolucionaria de las sociedades humanas - así como del devenir histórico de éstas. El cuestiona - miento es el siguiente : ¿ Existe entre Rousseau y Marx una diferente perspectiva de clase? Naturalmente que - existe en tanto las determinaciones históricas a las cua - les se encontraron sujetos Rousseau y Marx; pero esta - diferencia merece ser analizada objetivamente y no en - forma trivial argumentando que el ginebrino es un idéo - logo burgues más. Esto es a todas luces un simplismo - que no conduce a nada y si a desprestigiar la esencia mis - ma del marxismo. Por ello es que aquí buscamos ha - cer un análisis concreto de un pensamiento concreto, -

pensamiento, el de Rousseau, que corresponde a un momento concreto de la lucha político-ideológica de una sociedad, la sociedad europea del siglo XVIII en vísperas de la Revolución Francesa.

Vayamos al grano, Rousseau es uno de los pensadores revolucionarios que mayores aportaciones hace a la revolución burguesa, en tanto que él no sostiene posiciones aristócratas como lo hacían los enciclopedistas, y es esta la razón por la cual Jean-Jacques representa la tendencia revolucionaria y democrática de la burguesía; pero también, y a su vez, por la visión que tiene del papel que deben desempeñar las masas populares al interior de la sociedad civil. En esta medida su pensamiento, separándolo de toda posible concatenación utópica o idealista, se expresa de manera concreta y objetiva para su época, en tanto que el va más allá de las limitantes de los intereses de la burguesía. Las limitaciones del pensamiento de Rousseau son en otro sentido, pero en definitiva, invaden a la práctica-social. En efecto, él no parte de prácticas sociales reales, es decir de las relaciones sociales que contraen los individuos al formar parte de una sociedad determinada; su pensamiento no registra de manera alguna la forma objetiva en como en su sociedad se desarrollan dichas prácticas, sino que él más bien parte de una abstracción teórica, la cual se encuentra en toda la tinta que empleó para la construcción teórica del buen salvaje, así también como para la necesidad de la construcción de la sociedad civil vía el pacto social. Siendo en esto último en donde si se presentan elementos idealistas y utópicos en el pensamiento del ginebrino.

El hecho a resaltar de la obra de Rousseau es la importancia que él le da a la vida política, pero él no ve a ésta como algo concreto y determinado, sino que la concibe como el medio de salvación para la sociedad. - Es decir, si el predominio de la ideología feudal tiene como base a la religión y ésta como el instrumento de salvación del género humano, para él el fundamento de esa salvación descansa en la política; fundamento que conlleva una nueva concepción de las prácticas morales entre los individuos. Razón de más para que él no argumente sobre la necesidad de una ayudantía exterior al ser humano, sino en la posibilidad de "salvación" del ser humano por el ser humano mismo. En este aspecto de la salvación es importante hacer referencia al proyecto que propone Juan Jacobo para la reforma del género humano y el cual se encuentra en el Emilio. El Emilio no es comprendido aún por su propio autor como un texto que sólo se reduce a un contenido pedagógico, sino que es algo más, es una obra de un eminente proyecto de reforma social cuya implementación práctica implicaría reencontrar las virtudes humanas perdidas por el mundo egoísta y lleno de intereses individualistas de la civilización; siendo esto último el lugar en donde se localiza un agudo sentido utópico de la obra de este filósofo, pues, como ya se ha insistido constantemente a lo largo de este trabajo, la vuelta que propone Rousseau del ser humano a la naturaleza es una idea que se encuentra por fuera de toda perspectiva objetiva, y porque no sólo propone esa vuelta como algo puro mediante la cual se llega a una reconciliación de la existencia del ser humano entre el mundo natural y el mundo social; sino que lo que también propone es la vuelta a una forma de producción de

autosuficiencia; menospreciando y sosteniendo, en este sentido, una actitud reaccionaria al respecto del avance histórico de la producción industrial. Encontrándose aquí Rousseau un paso atrás de los utópicos del Renacimiento, pues estos, como es el ejemplo Tomás Moro en su Utopía, influenciados de una u otra forma por los progresos de la mecánica, atribuyen a su sociedad ideal un papel de capital importancia (para el bienestar social y para la mejor organización social del trabajo), a los descubrimientos hechos en este conocimiento y de su incorporación a la producción industrial.

Rousseau lo que propone en ese retorno a la naturaleza es una forma de organización social en donde predomine el trabajo simple, de preferencia individual; y donde lleguen a sintetizarse lo que para él son los tres estados del hombre en relación a su desarrollo social: El salvaje cazador, el bárbaro pastor y el civilizado agricultor. Para el ginebrino la agricultura es la forma más compleja de desarrollo histórico de la organización social del trabajo, y como él mismo dice, en tanto compleja, "ésta tuvo un lento nacimiento, por depender de todas las artes". Pero es también, en un gran sentido de acuerdo con Rousseau, el modelo de organización social que introdujo la desigualdad social con el nacimiento de la propiedad privada y con ella del gobierno, las leyes, la miseria y los crímenes, así como de la guerra.

Con mayor rigor podemos observar que la proposición roussoniana no es la de toda una vuelta al mundo de la naturaleza o al estado de vida salvaje del hombre, si-

no que es un retorno a los orígenes de la civilización, al estado histórico en que el hombre alcanzó a desarrollar un sistema productivo que no rebazó a la pequeña explotación agrícola. La idea de Rousseau, su concepto de sociedad ideal, encuentra su fundamentación económica en un sistema productivo basado en la pequeña explotación agrícola, y su argumentación social sería - que éstas no permitirían grandes o complejas formas de organización social. Dejando suponer el mismo Rousseau que en este sistema productivo, la propiedad privada es inconcebible y la explotación de la tierra, - por otro lado, se encontraría basado en una forma de propiedad y de trabajo colectivo.

Rousseau para la comprensión del hombre no parte del problema económico sino que lo hace por medio del aspecto moral. A él, como ya lo hemos dicho, le preocupa el hombre, pero la solución que propone para que el hombre llegue a un estadio histórico superior y más óptimo para su existencia, descansa sobre fundamentos morales. Los fundamentos económicos, como ya se anotaba, son en cierto sentido circunstanciales y limitados. La pequeña explotación agrícola es a todas luces una renuncia y una negación al desarrollo histórico del hombre. Pero razón asiste a Rousseau en esta renuncia y negación, pues para él los sistemas complejos de producción sólo le han procurado al hombre - desdichas e infelicidades. Para él el meollo de la libertad humana radica en el retorno a una vida humana en concordancia y no muy alejada del mundo natural, pero lo que el ginebrino no logró apreciar, fue que el meollo de la libertad humana se encuentra precisamente en que el ser humano, gracias a la mayor profundi -

dad en el conocimiento de las leyes naturales y en incorporar a la producción los avances de la tecnología, gana tiempo al trabajo. El segundo Discurso si contempla un desarrollo histórico de la división del trabajo, muestra de ello son los estadios encontrados en el esquema histórico propuesto por el. La clave de tal desarrollo la encuentra el autor de este Discurso en el aprovechamiento de la naturaleza por el hombre, es decir, en determinadas formas en como el hombre manifiesta su existencia histórica, de esta manera el grano y el hierro se transforma en protagonistas del desarrollo histórico, pero con la salvedad que en su pensamiento estos no tienen el significado que les atribuye el materialismo histórico. Para el marxismo estos son muestra palpable del desarrollo de las fuerzas productivas y por ende del avance histórico de las sociedades humanas. La diferencia se da en que para Rousseau si estos bien significan la presencia de un grado determinado de civilización, significan a su vez, y en cierto sentido, la ruina del género humano.

Pero hay algo más, Rousseau atribuye un gran significado a la presencia del trabajo humano en la naturaleza. Significado tal que es similar al que a éste atribuye el materialismo histórico, pero con la diferencia anteriormente anotada. Dice Rousseau en su Ensayo sobre el Origen de las Lenguas, lo siguiente.

"Hay tal relación entre las necesidades del hombre y las producciones de la tierra que es suficiente con que ésta esté poblada para que todo subsista. Pero antes de que los hombres reunidos estableciesen por medio de sus trabajos comunes un equilibrio entre sus producciones, era preciso para que todas subsistiesen que la-

naturaleza se encargase por sí misma de establecer el equilibrio que la mano de los hombres mantiene en la actualidad. Ella conservaba o restablecía esa armonía por medio de revoluciones así como ellos lo mantienen o restablecen con su constancia. La guerra, que aún no existía entre ellos, parecía reinar en los elementos. Los hombres no quemaban ciudades, no cavaban minas, no derribaban árboles, pero la naturaleza encendía volcanes, provocaba terremotos y el fuego del cielo consumía los bosques. Un rayo, un diluvio, una emanación hacían en pocas horas lo que cien mil brazos humanos hacen actualmente en un siglo. Sin esto no veo cómo hubiese podido subsistir el sistema y mantenerse el equilibrio. En los dos reinos organizados — las grandes especies, con el tiempo, habrían absorbido a las pequeñas. Pronto toda la tierra se hubiese cubierto de árboles y de bestias feroces y finalmente todo habría perecido.

Poco a poco las aguas habrían dejado de circular y de verificar la tierra. Las montañas se desgastan y su altura disminuye, los ríos crecen, el mar se desborda y se agranda, todo tiende insensiblemente a nivelarse. La mano del hombre detiene esa propensión y retrasa ese proceso. Sin él todo sucedería más rápido y la tierra ya estaría quizás bajo las aguas. Antes del trabajo humano, las fuentes, mal distribuidas, se esparcerían más difícilmente la red de los habitantes. Los ríos con frecuencia eran inaccesibles, sus bordes escarpados y pantanosos. Al no retenerlos el arte humano en sus lechos se desbordaban muy seguido, se extravasaban a derecha e izquierda, modificaban sus direcciones y sus cursos, se dividían en diversas ra —

nas. Tan pronto se encontraban secos, o las arenas-rovedizas impedían el acceso. Era igual que si no existiesen, y era posible morir de sed en medio del desierto.

Cuántas regiones áridas —prosigue Rousseau— sólo son habitables gracias a las acequías a los canales que los hombres sacaron de los ríos ! Toda Persia subsiste debido a este artificio. La China mantiene una abundante población con la ayuda de sus numerosos canales. Sin los canales existentes en los Países Bajos, estos serían inundados por los ríos como lo serían por el mar si no fuese por sus diques. Egipto, el más fértil país de la tierra, sólo es habitable gracias al trabajo humano. En las grandes planicies desprovistas de ríos y cuyo suelo no tiene suficiente pendiente, el único recurso son los pozos. Por lo tanto, si los primeros pueblos que se menciona en la historia no habitan en regiones fértiles o sobre el río accesible, no es porque esas regiones de climas propicios estuviesen desiertas sino porque sus numerosos habitantes, al poder subsistir sin ayuda de sus semejantes, vivieron más largo tiempo aislados en medio de sus familias —incomunicados. Pero en los sitios áridos donde sólo podía conseguirse agua por medio de pozos había que reunirse para cavarlo o al menos establecer acuerdos para su uso. Tal debió ser el origen de las sociedades de las lenguas en las regiones cálidas ". (49)

En esta extensa cita que encontramos de uno de los momentos de mayor significado de la obra de Rousseau al respecto del trabajo humano, se deja entrever lo si —

guiente: por un lado existe, y esto es de menor importancia, una actitud ingenua por parte de Jean-Jacques al respecto de las leyes que rigen a los procesos de la naturaleza y; por otro lado, y esto es de mayor relevancia, el papel trascendental que atribuye a la necesidad del trabajo humano, tanto como para la construcción de las sociedades humanas como para el origen de las lenguas. Para Rousseau, como argumenta aquí, existe la imperiosa necesidad de un equilibrio entre hombre y naturaleza, equilibrio que sólo se puede establecer mediante la presencia del trabajo humano en la naturaleza.

En los pasos graduales que van teniendo las sociedades del hombre y en ellas la división del trabajo, representa Rousseau el imperioso deber de construir el hombre lazos de unión, de necesario trabajo de colaboración y por ende de humanitarismo.

Con el tiempo esos lazos de unión son alterados al momento en que un individuo se apropia del terreno de la colectividad (origen de la sociedad civil) y dice "esto es mío", apropiándose a su vez del trabajo de los miembros componentes de esa colectividad. La división del trabajo no interrumpe su desarrollo, pero si transformó su esencia, pues con el momento del nacimiento de la propiedad privada ésta perdió sus características de trabajo colectivo para adquirir características de apropiación del trabajo social por unos cuantos individuos.

La idea russoniana es colocar de nueva cuenta al hombre en la etapa aquella donde existía una división simple del trabajo social pues para él esa división simple es desarrollada en y por el beneficio colectivo de la sociedad. Su idea, como ya se ha escrito, a pesar de ser una utopía es un cierto sentido reaccionario por no ver los progresos y beneficios de la industria. Pero también es comprensible en los términos en que la sociedad francesa del siglo XVIII vivían bajo un atraso productivo en comparación a la Inglaterra de ese entonces. En ese sentido Smith va más lejos, puesto que para el economista y utópico inglés la división del trabajo representa relaciones comerciales y más específicamente relaciones mercantiles. Escribe Lucio Colletti, comparando la obra de Rousseau con la de Smith, lo siguiente .

'Si bien la Francia de Rousseau no puede compararse de ninguna manera con la Inglaterra de Smith, que ya está en el umbral e incluso en el comienzo de la "revolución industrial", y si bien, por ello, al juzgar el pensamiento de Rousseau se debe tener en cuenta este retraso de la sociedad francesa está claro que en Francia se desarrolla el primer análisis del capitalismo moderno (aunque, como destaca Marx, todavía dentro de un "entorno feudal") y que a este análisis, el de los fisiócratas, Rousseau opuso un neto Fin de Non-Revolution. Henri Denis, particularmente, ha demostrado a distancia, e incluso el contraste, que separada la contribución de Quesnay a la Encyclopedie del artículo sobre Economía Política de Rousseau...

Y, sin embargo, a pesar de esta limitación inexpugnable, es cierto que, bajo otro perfil, el discurso de Rousseau contiene un análisis de la "sociedad civil" o burguesa; la confrontación con el pensamiento de Smith puede ser muy útil en este tema. Para Smith, la división del trabajo proviene de una aptitud "innata" en el hombre. La división del trabajo, dice, "es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, es una cierta propensión de la naturaleza humana". Esta "propensión es común a todos los hombres" y "no se encuentra en otras especies de animales"; se trata de la "propensión a permutar, a cambiar y negocia".

"Estas relaciones -sigue Colletti- de cambio y de compra-venta, que constituyen, para Smith, la única forma en la cual puede desarrollarse la sociedad verdaderamente conforme a la "naturaleza" del hombre, es decir, la sociedad "civil" burguesa. ("El hombre -escribe en el cap. IV de la Riqueza de las Naciones- vive así gracias al cambio, convirtiéndose, en cierto modo, en mercader, y la sociedad misma prospera hasta ser lo que realmente es, una sociedad comercial"), son relaciones, como muy bien observa Smith, fundadas sobre "intereses" egoístas. El hombre que constantemente reclama "la ayuda de sus semejantes", y "en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad si interesa en su favor el egoísmo de los otros y les hace ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide". Y Smith añade: no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus

sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; no les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas".

'El esquema de sociedad -continúa Colletti- que surge de estos párrafos es de extremada importancia. Las relaciones entre los hombres son relaciones de interés, relaciones de "competencia" recíproca. Lo que una a los hombres no es "su humanidad", es decir, un vínculo "de colaboración" o asociativo, sino, por el contrario, el hecho de que cada uno hace del otro el "medio" y el instrumento para la satisfacción del interés propio. "La Sociedad, para los economistas (advierde Marx en los Manuscritos Económico-Filosóficos del 44), es la Sociedad Civil (die bürgerliche Gesellschaft) en la que cada individuo es un conjunto de necesidades, y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro". Además, casi como comentario de los pasajes de Smith que hemos examinado, Marx añade: División del Trabajo e Intercambio son los fenómenos que hacen que el economista presume del carácter social de su ciencia y, al mismo tiempo, exprese, inconcientemente, la contradicción de esta ciencia: la fundamentación de la sociedad mediante el interés particular antisocial". (50)

Por su cuenta Rousseau parte del hecho de que el origen y desarrollo de la sociedad civil se ha basado en los intereses egoístas que contraen los individuos al participar en una sociedad. Su propuesta utópica radica en el hecho de construir una argumentación teórica para la reforma de los intereses de los individuos en bases morales. En este sentido Rousseau se adelanta-

al ideólogo alemán Gastón Duhiring con más de un siglo. Haciendo necesario, para tal reforma, la constitución de un nuevo orden jurídico propia a su concepción de sociedad civil. Lo cierto es que, como ya se ha insistido, nuestro autor, al igual que Duhiring, juzga a la sociedad burguesa en base a una fundamentación moral, es decir, recurre a categorías molares y no así a las económicas. Aunque en estas últimas hace mayor uso el ideólogo alemán, puesto que algo sabía, después de todo, sobre economía política. Rousseau apela al interés común de los individuos en contraposición a los intereses privados de estos. Intereses que en sí encierran al fenómeno de la competencia, y aún más, de acuerdo con sus escritos, al fenómeno de la enajenación de un individuo a los caprichos e intereses de otro.

Sus obras, desde el primer Discurso hasta sus Confesiones, señalan a estos fenómenos. De ellas es fácil desprender una conclusión en la cual se argumenta el carácter misantrópico de este pensador, pero también dejar entrever que todo el pensamiento de Rousseau era más que nada una aguda crítica a la sociedad de su época. Rousseau señala que "el enriquecimiento de un hombre nace del empobrecimiento de otro".

El contenido ideológico, la fuerza social del pensamiento del ginebrino para el período histórico en que vivió, se encuentra precisamente en este punto de la desigualdad social. Su pensamiento, considerándolo en muchos aspectos como utópico, radica en la crítica feroz que hace de la sociedad civil como una sociedad en la cual

predominan relaciones sociales basadas en intereses privados y egoístas, en la competencia y sobre todo en la desigualdad social la cual tiene como fundamentos elementales una división del trabajo en donde un pequeño grupo de individuos se apropia del trabajo y productos de la mayoría. Por estas y otras muchas razones el pensamiento de Juan Jacobo a llegado a ocupar un lugar relevante en la lucha de clases, tanto de su época como aún, en un determinado sentido, en la nuestra. No es gratuita pues la actitud que adoptaron diferentes Estados, y entre ellos el mismo Estado francés, de prohibir la circulación y lectura de sus obras. Pero a pesar de todos estos ataques que sufrió la obra de Rousseau y aún el mismo Rousseau, su pensamiento contribuyó enormemente a acelerar la lucha de clases, pues el contenido ideológico de sus escritos argumentaba la imperiosa necesidad de la construcción de un nuevo orden social, el cual garantizará que las relaciones sociales que contraen los individuos al participar en una sociedad, fueran en mayor provecho del hombre; esta inquietud de Rousseau no se ha cumplido con el orden social burgués, orden al cual él con sus teorías contribuyó para su constitución y construcción y por qué no reconocerlo, también para su destrucción. La sociedad civil en Rousseau ha sostenido un proceso de desarrollo histórico, el cual da nacimiento con el origen y presentación histórica de la propiedad privada y que se continúa así hasta el momento histórico bajo el cual él vivió. Pero él propone reformar la orientación de esta sociedad civil, colocándola de nueva cuenta en la situación aquella en la cual dominaba el trabajo colectivo en beneficio de los miembros-componentes de la sociedad. Pero ahora con la moda-

lidad del pacto social, relación político-jurídica que -
contraen los individuos -de acuerdo con el ginebrino -
mediante la cual renuncian a su condición de entes li -
bres que viven de acuerdo a la naturaleza, para así co -
locarse en el plano de entes sociales libres.

Sostenemos que el pensamiento de Rousseau es un pen -
samiento utópico en el sentido de la visión que ofrece -
del desarrollo histórico de las sociedades humanas así
como para su devenir. Lo es también por las herra -
mientas conceptuales que emplea para la solución del -
conflicto de la lucha de clases, al colocar a la com -
prensión de las relaciones sociales bajo premisas mora -
les y no así bajo argumentaciones económicas. Hecho -
que nos remite también colocarlo como un pensador -
idealista. Pero sobre estos hechos ya hemos argumen -
tado que es válida la obra russoniana en los términos -
de las condiciones históricas bajo las cuales se desa -
rrollo, y son estas las que hay que respetar para no -
etiquetar ligeramente a un autor de la talla histórica -
de Rousseau. Ya para concluir sobre el pensamiento -
utópico del ginebrino, anotamos lo que escribió Weber -
al respecto del pensamiento utópico de Rousseau.

"La salvación que busca el intelectual es siempre una -
salvación de la "indigencia interior" y es, por consi -
guiente, más extraña a la vida, por un lado, y, por -
otro, de carácter más sistemático que la salvación de -
la necesidad exterior que caracteriza a las capas no -
privilegiadas. El intelectual busca por caminos cuya -
casuística llega al infinito, dar un "sentido" único a su
vida; busca "unidad" consigo mismo, con los hom - -

bres, con el cosmos. El es quien inventa la concepción del "mundo" como un problema de "sentido". Cuando más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia "desencatando" así los procesos del mando, y éstos pierden su sentido mágico y sólo "son" y "acontecen" pero nada "significan", tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el "estilo de vida" alberguen, en su totalidad, un sentido y posean un orden. Los conflictos de este postulado con las realidades del mundo y sus ordenamientos y con las posibilidades ofrecidas a la conducta, condicionan la peculiar huida del mundo del intelectual; que puede ser una huida al yermo o -más moderna- a la "naturaleza", que se sustrae a los ordenamientos humanos (Rousseau y la huida del mundo del romanticismo); puede buscar el refugio en el "pueblo", intocado por las convenciones humanas (...); puede ser de un asceticismo más contemplativo o más activo; puede buscar la salvación individual o una transformación del mundo en sentido colectivo ético-revolucionario. Todas estas tendencias, igualmente propias del intelectualismo apolítico, pueden presentarse también como doctrinas religiosas de salvación y así ha ocurrido en ocasiones. El específico carácter de huida del mundo que ofrece la religiosidad de los intelectuales encuentra aquí una de sus raíces". (51)

v

LA DESIGUALDAD SOCIAL

"Por derecho natural e institución de la naturaleza no entendemos otra cosa que las leyes de la naturaleza individual, según las cuales concebimos a cada individuo determinado naturalmente a existir y obrar de un modo dado"

SPINOZA.

Las grandes y pequeñas revoluciones políticas nacen - por un sentimiento creciente, a menudo limitado a un - pequeño sector de la sociedad, hacia la inoperancia - histórica de las instituciones; hacia la ineficacia que - éstas muestran para resolver en términos social e his- tóricamente satisfactorios los problemas planteados por un entorno que en parte han contribuido a su creación- ellas mismas. El Contrato Social se ofrece como el- elemento constitutivo y constituyente para la unificación de los individuos en una sociedad que exigía, de mane- ra cada vez más radicalizada, la modernización de una serie de instituciones que ya para entonces mostraban- su caducidad histórica. Es el Contrato Social un pac- to que se muestre como necesario entre los individuos para el ejercicio social de su libertad. A su vez el - pacto social que establecen los individuos no es sola- mente un elemento para el ejercicio de la libertad si- no que es también, pues así lo implica, la fundamenta- ción de todo un nuevo orden jurídico-político que viene a regular las acciones y actividades que desarrollan - los individuos como la parte activa de las instituciones propias a las estructuras de un nuevo Estado.

El Contrato Social que ve luz pública en 1762, propo- ne un modelo para la construcción de un nuevo orden - social, para una nueva forma de asociación entre los - individuos. Contiene en sí, esa concepción del nuevo - orden social, esencialmente, una reconstrucción moral- y racional de un Estado que es fundado sobre diversos- aspectos como son: el cambio de los derechos y debe- res de los ciudadanos, la soberanía cimentada en la vo- luntad popular, esencia de la concepción moderna del - derecho político. Un Estado que no cumple con estos-

requisitos representa para Rousseau la negación propia del Estado, pues éste se encontraría al extremo del derecho político moderno; esto es, se establecería el esclavismo y el despotismo que ejercerían los gobernantes sobre sus gobernados. De ahí que la regla suprema del derecho político moderno, y en particular de la concepción que introduce Rousseau para la construcción del Estado moderno, sea el respeto estricto a la voluntad moderna, sea el respeto estricto a la voluntad general. Distinguiendo él que existe una diferencia entre Estado y gobierno. La diferencia radica en la manera en como se estructura el poder y control de la sociedad. Para él, el gobierno es el porta voz de la voluntad general, cosa que no siempre significa que sea el resultado del pacto asociativo, pues este puede manifestarse en forma diferente en donde su máximo expresión sería el gobierno erigido en base a la democracia directa, lo cual es para Rousseau el régimen de gobierno propio de los dioses. La forma simple y esquemática en como aquí nos acercamos a la concepción roussoniana del Estado, es significativa por la relación e influencia de Rousseau en la concepción burguesa del Estado.

'El Estado es un hecho social -dice Angel Latorre que presenta numerosas facetas y que pueda ser contemplado desde diversos puntos de vista. El aspecto que ahora nos interesa. El Estado moderno se presenta como una comunidad asentada en un territorio y dotada de una organización política independiente, entendiéndose por tal una organización del poder dirigida al gobierno de esa comunidad y de un poder que es originario, es decir, no derivado de otro poder superior. El elemento-

fundamental del Estado es el poder. Este es ejercido - en cada caso por determinados hombres individualmente considerados o en asambleas, cuya designación y funciones están reguladas según la forma política concreta de cada comunidad. Pero la comunidad como tal (y esto es para nosotros un punto importante), se entiende - que es una unidad estable e independiente del cambio - de los individuos y de las formas políticas. Los actos - y decisiones de los hombres y asambleas que en ella - detentan el poder son atribuidos por el ordenamiento político de cada momento a la comunidad como unidad - abstracta, es decir, al "Estado", que encarna la unidad y continuidad de la comunidad. Por lo tanto, los cambios de gobierno o de forma política no alteran la identidad del Estado como tal".

"Es fácil -prosigue Latorré que en esta concepción - entran un conjunto de elementos un tantos ficticios. El mismo concepto de Estado es una abstracción, y detrás de cada uno de sus actos siempre hay hombres determinados de carne y hueso, con sus intereses y pasiones. El Estado no es un ente real y actuante, una especie de animal fabuloso que opera por encima de los simples individuos que lo integran. Pero no es tampoco una invención arbitraria de la que pueda prescindir en el examen de la realidad política y jurídica de una comunidad. El Estado es hoy una necesidad para asegurar la continuidad y permanencia de la comunidad por encima de sus contingencias de gobiernos y de hombres, aunque hay que manejarlo a conciencia de que es una abstracción y teniendo en cuenta las realidades concretas que tras de él se ocultan" (52).

Como se ve, la herencia de Rousseau sobre la conciencia moderna tiene una gran importancia y trascendencia. Se puede decir que es Rousseau quien fija los lineamientos teóricos sobre los cuales descansa el concepto moderno de Estado y más particularmente del concepto burgués de Estado, así mismo como de las formas en como se hace ejercicio social del poder (dentro de lo que se puede considerar como la democracia-burguesa), y de la aplicación del derecho, concebido como condición necesaria que norma la igualdad y libertad de todos los individuos que componen a la sociedad.

Existe en Rousseau una analogía entre el concepto de Estado y el de sociedad civil; son en sí para él conceptos poco diferentes, pues la condición para la existencia del Estado es la unión social de los individuos es: el conjunto de Sujetos, es decir, el pueblo. De ahí que sea el pueblo quien obedece las normas que él mismo se ha dado. La igualdad social que concibe Rousseau de manera ideal es el efecto de sus análisis sobre el origen y desarrollo de la desigualdad entre los hombres, y más enfáticamente del origen y desarrollo de la lucha de clases. Paradójicamente en relación con sus ideas acerca de la sociedad civil moderna, el Estado moderno no constituye en sí y para sí una verdadera sociedad, pues se sigue presentando el antagonismo social o lo que Hobbes denomina como el Estado de guerra del hombre con el hombre mismo. Pero lo esencialmente trascendente de la teoría política de Rousseau radica en que, como sostiene la tesis de Colletti "... la teoría política revolucionaria, tal como se ha venido desarrollando desde Rousseau, está ya perfilada y contenida en el Contrato Social; o lo que es -

igual, para ser más explícitos, que, cuanto concierne a la teoría política en el sentido estricto, Marx y Lenin no han añadido nada a Rousseau, salvo el análisis (ciertamente muy importante) de las "bases económicas" de la extinción del Estado". (53)

Rousseau, como al igual que sus contemporáneas, piensa que en la sociedad civil moderna o el Estado civil moderno, el antagonismo social tendería a desaparecer con el advenimiento del contrato social. En sí este hecho no significa en mucho la presencia de un pensamiento utópico, más bien manifiesta la necesidad de la argumentación ideológica de la presencia de un nuevo orden social y de sus estructuras jurídicas y políticas mediante las cuales los sujetos, si bien se afirman como tales en ese nuevo orden social, se despersonalizan al participar en la entidad abstracta que es el Estado. El contrato social así entendido no es de manera exclusiva la expresión del ejercicio de la voluntad popular, del poder popular, sino que es el vínculo por medio del cual los sujetos aceptan con la legalidad y autoridad estatal despersonalizada en tanto entidad abstracta determinadas formas del desarrollo de la explotación social. Explotación social que no es otra más que la del capital sobre la fuerza de trabajo de la clase proletaria.

El ideal de Rousseau es construir una sociedad la cual, basada en el pacto social como expresión de la renuncia al derecho natural, pueda el hombre convivir consigo mismo en un reino de justicia y libertad humana. El Estado, visto desde esta óptica, no sería más que el espacio jurídico-político de ese reino. La justi

cia aquí no puede ser otra cosa más que la igualdad social entre los individuos. Pero sí Rousseau considera a la desigualdad social como el origen del mal, en que medida se puede hablar de una reconstrucción social en donde los fundamentos económicos de la desigualdad social sean inexistentes. Para Rousseau la desigualdad social es la contradicción fundamental de las sociedades civilizadas. El Estado que plantea Rousseau debe garantizar la anulación de los fundamentos económicos de la desigualdad social, en otras palabras debe ser un Estado de orden igualitario en el cual las palabras de pobre y rico no tengan el significado que les confiere la sociedad civilizada a la cual tanto desprecio sintió Juan Jacobo.

Ahora bien, cabe preguntarse porque Rousseau dedica tanto empeño en la concepción de un Estado con las características que ya se han anotado aquí. Porque para Rousseau la única condición para una verdadera libertad de todos es precisamente la igualdad. De ahí que Rousseau mismo asiente que la libertad no puede existir sin la igualdad entre los individuos, y porque para Rousseau, como se puede observar, la sociedad civil moderna no es una verdadera sociedad, por carecer de este principio básico para la libertad; y por darse en su seno el antagonismo y el dominio de una clase social sobre el conjunto de las demás clases que comprenden a la sociedad civil moderna. En otros términos, la sociedad civil moderna es una sociedad de desiguales en la cual se dá el dominio de los ricos sobre los pobres. No significando esto último más que la alineación de la voluntad de unos individuos a otros individuos. De aquí que Rousseau escriba que: "Alinear es ceder -

o vencer... un hombre que se hace esclavo de otro no cede su libertad; la vence cuando menos, por su subsistencia". (54)

Para Rousseau el hombre solo puede ser libre dentro de una sociedad libre y en la sociedad capitalista niega al hombre como ser histórico social. En la sociedad capitalista el hombre sigue siendo el enemigo del hombre; en esta sociedad el individuo queda enfrentado a una formación histórico social que en todos sus múltiples sentidos es alineante, por ser una sociedad que niega toda vida de forma humana y en tanto que es una organización social en la cual se desarrolla el dominio de una clase sobre el conjunto de la sociedad. Rousseau señala que en la sociedad libre la propiedad privada debe ser inexistente. De esta manera Rousseau es a la vez de un teórico de la libertad Igualitaria un apolo-gista de un orden social que garantice plenamente la igualdad entre los individuos; igualdad que no solamente se debe limitar a lo político sino que también a lo económico y a lo social. Entendiéndose aquí por lo social como la superación positiva de toda forma de enajenación en donde el Estado puede ser también pensado como algo excluido de la sociedad libre. La diferencia entre libertad Igualitaria y libertad Civil radica en lo siguiente:

"La doble faz—escribe Della Volpe—, las dos almas, de la libertad y de la democracia modernas: la libertad Civil (política), instituida por la democracia parlamentaria o política y teorizada por Locke, Montesquieu, Kant, Humboldt, Constant, y la libertad Igualitaria ...

social), instituida por Rousseau y después, más o menos explícitamente, por Marx, Engels y Lenin".

"La libertad civil, llamada también burguesa, es, en su sentido histórico y técnico, la libertad o complejo de la libertad de los miembros de la "sociedad civil" en cuanto sociedad (de clase) de individuos productores: es el conjunto de las libertades o derechos de la iniciativa económica individual, de la seguridad de la propiedad privada de los medios de producción, del Habeas Corpus, de culto, de conciencia, de imprenta, etcétera - la pregunta de si algunos, al menos, de estos derechos trascienden el Estado burgués, en cuanto que interesan a ese universal humano que es cualquier cuerpo político en su integridad, es el interrogante implícito en nuestro punto de partida). Instrumentos juridicopolíticos de la libertad civil son: la separación de poderes del Estado y la organización del poder legislativo como representativo de la soberanía Nacional, etc., o parlamentarismo del Estado liberal, burgués".

"La otra libertad-continúa Della Volpe- expresa una instancia universal incondicionada (por ser metapolítica): significa el derecho de todo ser humano al reconocimiento social de su capacidad y posibilidades personales; es, en una palabra, la instancia genuina y absolutamente democrática del mérito de cualquiera, y, por tanto de su derecho al trabajo garantizado; la instancia, en suma, de la potenciación social del individuo humano en general, en cuanto persona. Precisamente la libertad igualitaria es, más que libertad, porque es también justicia (social) una especie de libertas Maior (en cuanto libertad de las grandes masas). "Pensaba-

que estar dorado de talento era el recurso más seguro contra la miseria": tal es la típica protesta, tan válida todavía hoy, de Jean-Jacques, que recoge Engels - cuando nos habla de "un sistema (social) que garantice la posibilidad de desarrollo de todo hombre y de todas sus disposiciones físicas y morales". (55)

Por otra parte cabe cuestionar aquí en que medida - existe una contradicción en lo que Rousseau determina - como la sociedad de libertad igualitaria y las garantías - que confiere el Contrato Social al derecho de la propiedad. Se ha insistido en suma que Rousseau condena a la propiedad privada y que la señala como la causa de todos los males de la humanidad. Pero, paradójicamente, en el Contrato Social se establece que los individuos que participan en el acto asociativo, los bienes que poseen no resultan afectados. ¿Paradójico? - Rousseau habla en el Contrato Social de una especie - de "Fórmula" mediante la cual los individuos participan en la construcción de la nueva sociedad civil puedan convivir en santa paz en bien del Estado, es decir, de la comunidad de hombres libres que por voluntad de - ciden asociarse para la defensa de su Estado frente a - otro Estado, así como para la edificación de un sistema de gobierno regido por la voluntad popular: Esta - "fórmula" radicaría en: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la - cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino así mismo y permanezca tan libre como antes". Tal es el problema fundamental que resuelve el Contrato Social", (Libro I, Cap. VI; Del Pacto Social). Y en el Capítulo VIII de ese mismo libro, se lee "... el hombre pier -

de su libertad natural y el derecho ilimitado a todo - cuanto desea y puede alcanzar, pero en cambio gana la libertad civil y la propiedad de lo que posee. Para no equivocarse acerca de estas compensaciones, es preciso distinguir la libertad natural, que tiene por límite - las fuerzas individuales, de la libertad civil, circunscrita por la libertad general; y la posesión, que no es otra cosa que el efecto de la fuerza o del derecho de primer ocupante, de la propiedad, que no puede ser juzgada sobre un título positivo". En el capítulo IX encontramos que: "El derecho de primer ocupante, aunque es más real que el de la fuerza, no es verdadero derecho sino después del establecimiento de la propiedad. El hombre tiene por naturaleza derecho a todo - cuanto le es necesario; pero el acto positivo que lo convierte en propietario de un bien cualquiera, la excluye del derecho de los demás. Adquirida su parte debe limitarse a ella sin derecho a lo de la comunidad. - He ahí la razón por la cual el derecho de primer ocupante, tan débil en el estado Natural, es respetable en el estado civil. Se respeta menos por ese derecho lo que es de otros, que lo que no es de uno".

"En general -continúa Rousseau.- Para autorizar el derecho de primer ocupante sobre un terreno cualquiera, son necesarias las condiciones siguientes: la primera, que el terreno no esté ocupado por otro; la segunda, que no se ocupe más que la parte necesaria para subsistir; la tercera, que se tome posesión de él, - no mediante una ceremonia vana, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a defecto de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás".

En verdad tal paradoja no existe, por lo siguiente: Ya se ha mencionado que el Contrato Social es una de las fuentes que han inspirado al derecho civil moderno así como a lo que Della Volpe define como la libertad civil (política) en las sociedades capitalistas. Es pues, el Contrato Social un discurso político al cual la burguesía le ha sabido sacar juego en su propio provecho. De manera estricta cabe indicar que el Contrato Social más que ser una fuente de inspiración del derecho burgués, es un discurso que en su totalidad tiende a subvertir a todo orden de la sociedad burguesa. La burguesía lo que ha hecho es deformar el verdadero contenido del Contrato Social e igual cosa ha hecho con toda la obra de Rousseau; se ha apropiado de un discurso teórico-político que estaba y sigue estando apuntando en su contra. Y esa misma clase social es la que ha colocado a Rousseau en el peldaño de los, ideólogos de la sociedad burguesa. Rousseau lo que siempre sintió por esta sociedad fue un gran desprecio y desde su primer Discurso hasta "Las Meditaciones del paseante Solitario", encontramos que el punto de unidad de toda su obra es la crítica profunda que levanta en contra de esta sociedad. Por ello es de que no existe tal paradoja ya que Rousseau no piensa que el Contrato Social sirva para reforzar un orden social de explotación, en el cual la propiedad privada se acrecienta de manera ilimitada y con la alineación de la mayoría de los individuos a los caprichos e intereses de unos cuantos. El sentido del Contrato Social es otro en lo que toca al derecho a la propiedad que concibe Rousseau; la propiedad privada para él debe ser limitada y el signo del derecho a su posesión debe ser

al trabajo y cultivo de esta, tal y como entiende Rousseau esto último. Y para concluir con esta "paradoja" o contradicción en el Contrato Social, hacemos referencia a lo que anota Mario Castellanos en la introducción que hace a la lectura del Contrato Social de Rousseau.

"La burguesía revolucionaria -anota Castellanos, especialmente la burguesía radical francesa de 1793, se identificó con las ideas del Contrato Social y convirtió al artesano ginebrino en el ideólogo de su clase. Punto clave para esclarecer esta confusión es la posición que adoptó Rousseau respecto a la propiedad privada. Al tomar a los hombres tal cual son tuvo que aceptar el hecho de que poseían bienes. Sin embargo, la propiedad privada que justificó en el Contrato se limita exclusivamente a la pequeña propiedad campesina o artesanal. Este hecho queda claro, al tener en cuenta al capítulo IX del primer libro donde estableció de modo inequívoco los límites cuantitativos y cualitativos de toda propiedad privada: no puede ser mayor que la que sirva para subsistir, y queda subordinada siempre al derecho de la comunidad sobre todos sus miembros. En el fondo, pues, de lo que se trata es de que el orden social justo establezca una igualdad moral legítima que incluso compense las desigualdades físicas de la naturaleza". (56).

Ahora bien, si Rousseau plantea en el Contrato los límites de la propiedad y la subordinación de esta a los intereses de la comunidad, en qué medida podemos hablar de él como un precursor de la sociedad comunista. En el plano ideológico Rousseau anticipa en parte

los planteamientos del socialismo científico en tanto -
que él expresa de manera muy particular una concep -
ción política y social en la cual el poder popular sea -
realmente la única fuerza gobernante. Y, por otro lado
por proclamar el derecho a la rebelión por parte de -
las clases explotadas. Rousseau concibe a la rebelión
de las clases explotadas como justa y por tender, es -
ta rebelión, a establecer el Estado igualitario. De es -
ta manera la voluntad popular debe garantizar los inte -
reses de la comunidad, así como el deseo de todos los
participantes a gozar de la libertad social sin ningún -
indicio de represión más que el que pueda llegar a -
ejercer esa voluntad general sobre los intereses particu -
lares de algunos individuos. De ahí que Rousseau defi -
na a la soberanía como algo inalienable e indivisible, -
por fundamentarse esta en la voluntad general de los -
individuos asociados por medio del pacto social.

Ahora bien, en tanto que Rousseau plantea que es la -
voluntad general lo único que puede garantizar los inte -
reses de la comunidad y de la libertad social de los -
individuos, establece a su vez un derecho que no puede
ser alineable, el derecho al trabajo y del reconocimien -
to al talento o virtudes de las cuales un individuo pue -
de ser dueño. De ahí que: "Prácticamente Rousseau -
mientras denuncia la desigualdad de las condiciones so -
ciales (la desigualdad entre los hombres), subrayo tam -
bién las diferencias de capacidades y de dotes indivi -
duales (la desigualdad de los hombres) y juzga por últi -
mo ilegítima la desigualdad "Moral" "siempre que no -
concurra en las mismas proporción con la desigualdad
física". En resumen, en este reconocimiento rousseau -
niano de las diferencias individuales de valor, Della -

Volpe ha visto la directa anticipación de la tesis central de la Crítica del programa de Gotha (57), donde Marx, eludiendo el "restringido horizonte jurídico burgués", postula un reconocimiento análogo por parte de la sociedad real entre los hombres. Della Volpe reconoce específicamente el eslabón que une Rousseau a Marx en la concepción y en la reivindicación del mérito personal, del derecho de cada uno al reconocimiento y a la potenciación social de su personalidad. En este sentido Rousseau supera no sólo el abstracto democratismo de la Declaración de los derechos del hombre, sino también el chato igualitario "nivelador" de los Morelly y de los Babeuf. La universalización de la instancia rousseauiana del "mérito" culmina, según Della Volpe, en la ideación de aquella "sociedad igualitaria no niveladora" que constituye el horizonte de la reflexión de Marx" (58).

Lo que se busca dar a entender con lo aquí expuesto, es de que las cualidades o dotes de un individuo no representan en modo alguno para Rousseau que algunos individuos disfruten de determinadas canongías dentro del Estado que se construye por la voluntad popular. Aquí hay que especificar que en ese Estado el mérito personal, el significado que adquiere éste dentro de la sociedad capitalista, tiene otra concatenación. En la sociedad burguesa, como lo que es, es decir, como la sociedad civil estructurada por un conjunto de instituciones sociales en las cuales todas ellas en su conjunto representan los intereses hegemónicos de la clase social dominante; la ideología del insividualismo burgués y pequeño burgués es una ideología homogénea y por ende dominante. El Estado de la sociedad civil repro...

lucé mediante sus diversos aparatos a esa ideología - el individualismo burgués y lo expresa como su concepción del mundo para de esta forma unificar al conjunto del cuerpo social. De ahí que el individualismo burgués, como concepción del mundo, sea la base del contenido ético del Estado. El mérito personal para Rousseau va más lejos de como se manifiesta en la sociedad civil, por representar a su vez la conciencia del individualismo, la competencia entre los individuos para verse agraciados o premiados por los "servicios" que prestan al bienestar común. De ahí que Rousseau escriba en su segundo Discurso que, "el rango de los ciudadanos debe, pues, estar regulado, no por ser mérito personal... sino que los servicios reales que de ellos recibe el Estado, y que son susceptibles de una estimación mas exacta". A lo que quiere llegar Rousseau es a la fundación de una sociedad en la cual tenga como fundamento ético la utilización social de todos los talentos individuales. Definiendo Rousseau al talento como una fuerza, como una potencia natural en el ser humano, de ahí que sea rigurosamente, por naturaleza, igualitaria entre todos los individuos. Y si bien, se puede llegar a pensar que el talento o habilidades de los individuos es desigual o se muestra como desigual, ésta característica de desigualdad entre los hombres sólo se manifiesta en una sociedad en la que existe la desigualdad social. Si es la naturaleza la que dota a los hombres de talento, de habilidad, inteligencia y fuerza para el trabajo humano, es decir, como trabajo social; es fácil pensar que el talento, la habilidad, la inteligencia y la fuerza sean parte de la riqueza natural en base a la cual el ser humano pueda construir su propio mundo humano, esto es, su mundo so-

cial. De ahí que..." ... El reconocimiento de la desigualdad de los hombres es indudablemente el presupuesto de la realización de la igualdad entre los hombres. Sin embargo, ésta no puede consistir en la selección meritocrática, en la equivalencia de las prestaciones y de las recompensas, en la proporcionalidad del dar o del tener. Por el contrario, la sociedad, igualitaria es la que universaliza el principio de la potenciación recíproca, dividiendo respectivamente las cargas y las ventajas comunes según las capacidades y las necesidades individuales. En esta relación intersubjetiva se concretiza, según Marx, la libertad Universal". (59)

VI

LA EDUCACION DE EMILIO

En el pensamiento de Jean - Jacques Rousseau uno de los aspectos que más sobresale por su capital trascendencia, es el problema de la educación de los individuos en sociedad. Problema el cual no debe ser observado por fuera del contexto histórico del siglo en que vivió este filósofo. Esto es, para la segunda mitad del siglo XVIII se fomenta una nueva orientación en la vida cultural de la Europa Occidental, orientación que se dá en relación a los problemas socio-políticos de la época; nace pues lo que se ha considerado propiamente como el conocimiento pedagógico. Conocimiento que, como ya se ha escrito anteriormente, tiene una profunda y enraizada concatenación con lo que aquí hemos sostenido como nacimiento y desarrollo de las ciencias sociales.

Escribe Daniel Moreno en el Estudio Preliminar que nace al Emilio de Rousseau "... que el siglo XVII es el siglo pedagógico por excelencia" (60). Redondeando esta idea el mismo autor cita un pasaje de la historia de la educación y la pedagogía de Lorenzo Luuriaga, en la cual se afirma que "... la educación ocupa el primer plano de las preocupaciones de los reyes, de los pensadores y de los políticos. En él -en ese siglo- surgen dos de las figuras mayores de la pedagogía y la educación: Rousseau y Pestalogg; y en él se desarrolla la educación estatal y se inicia la educación nacional... la Ilustración no produjo pensadores o filósofos de la categoría de Locke, Leibniz, Descartes. En cambio, pedagógicamente es el siglo de la instrucción sensoralista y racionalista, del naturalismo y del idealismo en la educación, así como de la educación individual y la educación nacional". (61)

La relación con los problemas socio-políticos de la época se encuentra en lo siguiente: Una de las principales tesis del marxismo es la que afirma que la ideología dominante en una sociedad dividida en clases sociales es la ideología de la clase social dominante. Para el desarrollo del ascenso histórico de la burguesía y para que esta fuera y siga siendo la clase social dominante, en términos del control social de la producción de la vida material de esta sociedad así como de la fuerza de trabajo, la educación cumple una función de relevancia capital. Para la segunda mitad del siglo XVIII y principalmente para los momentos en los cuales la burguesía le disputa objetivamente el poder y el control de la sociedad y de la producción al Estado-Feudal, el proyecto para la educación de los individuos cobra un gran significado en términos ideológico-políticos. Por ser mediante ese proyecto el terreno en donde existe una gran concentración de los intereses ideológicos y políticos que sostiene la burguesía como clase social que se prepara a la toma del poder político, y por ser también el lugar en el cual se encuentra la cosmovisión de esta clase social. Proyecto que únicamente puede ser implementado a través de uno de los principales aparatos de control con los cuales cuenta el Estado burgués: la escuela (62).

El gran avance de la visión que tiene la burguesía revolucionaria de ese siglo para la construcción de un nuevo orden social, descansa precisamente en el plano de la educación. Desarrollando la burguesía una ardua lucha ideológica en contra de la educación dogmática — que era impartida en los centros eclesiásticos.

Los representantes de la ideología burguesa comprenden la necesidad de transformar la consciencia de los individuos, encontrando que ésto solamente podría ser posible mediante una nueva orientación de la vida cultural. Aquí las opiniones se dividen y se pasa de nueva cuenta, al igual que otros muchos problemas de orden político, ideológico y filosófico, a una toma de posiciones. Unos reclaman la imperiosa necesidad de educar a los individuos de acuerdo a las filosofías racionalistas, otros por su cuenta discrepan de esta premisa y argumentan la necesidad de educar al individuo de acuerdo a los dictados de la naturaleza. Entre estos últimos se encuentra Rousseau. Pero todos coinciden de un modo u otro en la necesidad de dar un nuevo giro a la cultura, giro mediante el cual el individuo de la sociedad civil adquiriera un nuevo sentido del orden del universo y dentro de este de su sociedad y de las relaciones que contrae con sus semejantes. Así también casi todo un grueso de los principales pensadores de ese siglo tratan de vivir de acuerdo a la tesis que sostienen en sus escritos y polémicas cotidianas. De ello es comprensible la actitud de Juan Jacobo: su constante alejamiento de los centros urbanos para refugiarse en lugares en los cuales se encontrase más próxima la naturaleza para poderla contemplarla con mayor plenitud; de esta manera también es comprensible gran parte de los pasajes que narra Rousseau en sus textos autobiográficos, en los cuales sostiene la necesidad de mantener una dieta en base a una alimentación natural e igualmente de curar las enfermedades del cuerpo con remedios naturales. Esto tiene un significado, pues para Rousseau la cultura no sólomente ha corrompido al espíritu humano sino que también ha-

llegado a ocasionar grandes males al cuerpo y organismo de los hombres. En el Emilio son constantes las referencias que hace su autor a reformar la alimentación del individuo, por ello allí propone que el educando reciba una correcta educación alimenticia con base a normas naturales.

Volviendo al problema de la educación con los conflictos socio-políticos del siglo de las Luces, cabe señalar que el proyecto educativo del cual es poseedora la burguesía, definitivamente se encuentra fundamentado históricamente en los grandes avances que alcanzó el conocimiento de la naturaleza así como de la sociedad durante todo el período histórico que comprendió su desarrollo como clase social. Parte medular de todo ese desarrollo es también la concepción y construcción de una nueva estructura del centro del poder político, es decir, del Estado. En la estructura de los Estados burgueses, desde su origen, la educación cumple con el papel específico de educar a los individuos de acuerdo con la concepción que tiene la burguesía de lo social, y esta concepción, en tanto que el mismo desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción lo permiten, debe ser más amplia tanto geográficamente así como ideológicamente. Y si decimos que lo permiten es porque el proyecto educativo que tiene la burguesía desde el siglo XVIII, es desarrollar una educación nacionalista, cosa que en modo alguno nunca logró el feudalismo por las limitantes propias a su espacio geográfico así como histórico social; pero a su vez, si bien la burguesía ha pretendido en su historia desarrollar una educación mediante la cual los individuos en sociedad se identifiquen por

sus raíces culturales nacionales, esta educación se caracteriza por llevar en su esencia la concepción de la individualidad propia del ciudadano de la sociedad civil, es decir, del egoísmo burgués del cual ya hablábamos anteriormente.

En este sentido un acercamiento primario que se tendría de la educación de Emilio sería que esta educación se comprende por su sentido esencialmente individualista en la cual, si bien la idea de Rousseau es devolver las virtudes morales perdidas por los individuos al participar estos en los progresos de las ciencias y las artes, este principio entra en contradicción y cuestionamiento al hacer del educando un ente que es, durante el tiempo que dura su aprendizaje, marginado de la sociedad a la cual pertenece. Lo que aquí habría que aclarar es si Emilio lo concibe el ginebrino como un individuo particular (abstracto) o como un individuo en general (también abstracto). Nosotros nos inclinamos por lo segundo pues Rousseau no habla de Emilio como si este fuese un solo individuo, él más bien habla de Emilio como un individuo representante de un concepto más amplio: el ciudadano de la sociedad civil. Y llenando un poco más hacia el extremo nos atreveríamos a decir que para Rousseau, Emilio es el representante del género humano, y como tal es precisamente en el pensamiento de Rousseau el ser social en abstracto, el ser ideal que debe aspirar llegar el ciudadano burgués.

Emilio es así un ente abstracto y no un ser social determinado "... me he decidido a tomar un alumno ima

ginario -dice Rousseau- y a suponerme con la edad, la salud y los conocimientos y todo el talento que conviene para desempeñar su educación, conduciéndola desde el instante de su nacimiento hasta aquel en que, ya hombre formado, no necesite más guía que así propio" (63). El ánimo propuesto para la formación de este hombre es el de la inseparable relación con el mundo natural. Pues para ese mundo "... todos los hombres son iguales, su común vocación es el estado de hombre; y aquel que para éste hubiere sido bien criado, no puede desempeñar mal los que con él tengan conexión. Poco me importa que destinen a mi alumno para la tropa, para la Iglesia o para el magistrado: que antes de sus padres le llamó la naturaleza a la vida humana. El oficio que enseñarle quiero, en vivir. Convengo en que cuando salga de mis manos, no será ni magistrado, ni militar, ni clérigo; será, sí, primero hombre, todo cuanto debe ser un hombre, y sabrá serlo, si fuere necesario, tan bien como el más aventajado; en balde la fortuna le mudará de lugar, que siempre él se encontrará en el suyo". (64)

El centro de la preocupación russoniana sobre la educación es el hombre, pero este pensador lo concibe con las particularidades ya mencionadas líneas arriba. Rousseau no busca educar al individuo de la sociedad burguesa de manera tal que su destino fuese encaminado a la participación de determinada estructura del engranaje social. Por ello es que la metodología a seguir que propone no parte de los límites de la filosofía racionalista, como así son las ideas de Locke. El más bien lo que pretende es de que por vía de la educación el ser humano recupere la armonía perdida entre éste y -

la naturaleza. Rousseau parte del sentimiento y el aspecto racional debe ser una etapa fundamental de educando, con la salvedad de que esta debe encontrarse en los últimos momentos del proceso de enseñanza-aprendizaje y no así en sus inicios. Pues de lo contrario lo que el educando haría sería aplicar una pedagogía en la cual se argumenta que "... La otra maestra de una buena educación es formar un hombre racional; ¡y pretenden educar a un niño por la razón! Eso es empezar por el fin, y querer que la obra sea el instrumento. Si los niños escuchasen la razón, no necesitarían que lo educaran; pero hablarles desde su edad más tierna una lengua que no entienden, los acostumbrarán a contestarse con palabras, a conservar todo cuanto les dicen, a tenerse por tan sabios como sus maestros, a hacerse argumentadores y revoltosos; y todo cuanto piensan alcanzar de ellos por motivos de razón, nunca lo alcanzarán sino por los de codicia, miedo o unidad, que siempre hay precisión de juntar con ellos (65).

La disputa sostenida por el autor del Emilio con el racionalismo al respecto de la educación es de una profundidad mayor, pues ésta contempla un punto que es de suma importancia: la moral. Rousseau considera que para la educación del individuo se debe partir de la filosofía del sentimiento, filosofía que se encuentra fuertemente enraizada con la concepción que tiene el ginebrino de la relación naturaleza-sociedad civil, puesto que esta relación constituye el punto nodal de esta concepción. Emilio viene a representar -en tanto sujeto ideal- la posibilidad de recuperación de un desarrollo histórico humano perdido en el cual la moral so

cial poseía un espacio de importancia significativa. -
 Perdido ese mundo la moral se transformo substancial-
 mente el devenir de la humanidad haciendo así de los -
 individuos seres egoístas, individualistas y carentes de
 verdaderas virtudes humanas. Para él la educación -
 del Citoyen no debe poseer en sentido dicotómico en -
 donde, por vía de la razón, el bien sea separado del -
 mal. Para él más bien lo que existe es una capacidad
 innata en el individuo a actuar conforme al bien, por -
 ello es de que insiste que el individuo en estado de na-
 turaleza es bondadoso en si mismo y por tal motivo es
 que desconoce el mal.

Lo que paradójicamente se encuentra en la historia de
 la educación de las sociedades capitalistas de occiden-
 te, es de que estas si bien se encuentran fuertemente-
 influenciadas por la literatura pedagógica de Rousseau,
 no desarrollaron el contenido práctico de éstas. La -
 razón de esto se encuentra en lo siguiente: En la lu-
 cha sostenida entre el racionalismo y la filosofía del -
 sentimiento sostenida por el ginebrino, la primera al -
 canzó posiciones que así convenían a los proyectos de-
 reproducción de las condiciones de existencia de estas-
 sociedades, y por representar las ideas de Rousseau -
 sólo un aspecto parcial y limitado de los intere-
 ses históricos de la burguesía. Esto es, la educación-
 de Emilio, si bien es una educación individualista, ésta
 no se fundamenta en un proyecto histórico- social de di-
 mensiones más amplias, como serían la de su incorpo-
 ración a los intereses que buscaban satisfacer las nece-
 sidades de los nacientes Estados capitalistas; de ahí -
 que las ideas russonianas desarrolladas sobre este as-
 pecto lograron alcanzar una gran importancia, esta más

bien se debió al impacto de su originalidad. El triunfo del racionalismo sobre la filosofía del sentimiento - se debió a que el proyecto sobre política educativa de las sociedades burguesas, tiene como centro de su estructura una fundamentación de la relación entre naturaleza-sociedad humana en base al conocimiento científico del primer elemento de este binomio, y no así una fundamentación moral que sea la clave de las virtudes-humanas pérdidas.

Rousseau insiste en que la civilización "... se ha olvidado la mejor de las artes, la de formar hombres". - El ciudadano de la sociedad civil, el sujeto, el individuo que debe llevar adelante el pacto social, el burgués en suma, ha olvidado esta máxima. Pero lo que Rousseau no alcanzó a contemplar fue que el desarrollo - histórico del capitalismo en su seno porta consustancialmente el liberalismo. Y por ello es que:

"Los cambios económicos que introduce el Renacimiento se basan, justamente, en una reivindicación de los valores individuales, por encima de los de todo grupo estratificado: gremio, nobleza o clero" (66).

Emilio es un individuo portador, en un sentido restringido, de la consciencia liberal, particularmente del individuo; es más concretamente, y ejemplificando nuestra argumentación "un huérfano", como dice Rousseau. Su relación con los otros individuos sólo se concreta en la instancia social que los unifica a todos como ciudadanos: el Estado. Es en esta instancia donde el individuo adquiere una personalidad que se vive de manera universal, y donde, al universalizarse las institucio

nes sociales que representaban el vínculo de relación - entre los individuos se transforman en tanto se pone - en vigor las formas de cohesión social jurídico- legal - del derecho burgués. De ahí que si bien el individuo - se afirma socialmente como sujeto autónomo, se des - personaliza por la relación que guarda, como ciudada - no que reivindica para sí el pacto social, con el Esta - do.

En contradicción a la reivindicación de la acción polí - tica de las masas, la concepción de Rousseau sobre - educación descansa en un proyecto de enseñanza exclu - sivo para las altas esferas de la sociedad. Observa - Anibal Ponce lo siguiente :

"Consecuentemente con la clase que representaba ya vi - mos que Rousseau no pensó para nada en la educación - de las masas sino en la educación de un individuo sufi - cientemente acomodado como para permitirse el lujo de costear un maestro particular. Su Emilio es, en efec - to, un joven rico, que vive de sus rentas y que no da - un solo paso sin que lo acompañe su maestro" (67).

Y el mismo Rousseau por su parte es quien redondea - esta afirmación, pues para él "... El pobre no necesi - ta educación; la de su estado es forzosa, y no puede - tener otra; por el contrario, la que por su estado reci - be el rico es la que menos le conviene para sí propio - y para la sociedad. La educación natural debe, por - otra parte, hacer al hombre apto para todas las condi - ciones humanas; menos racional es educar a un rico pa - ra que sea pobre, que a un pobre para que sea rico, - porque a proporción del número de ambos estudios, más

ricos hay que empobrezcan que pobres que enriquezcan.

Así, escojamos a un rico: estaremos ciertos de haberhecho un hombre más, mientras un pobre puede hacerse hombre por sí solo" (68).

Recordemos que para el ginebrino los individuos sólo son iguales ante la naturaleza. En este sentido el proyecto que tiene la burguesía sobre el plano de la educación vá mucho más lejos que las ideas russonianas, pues la burguesía en base a su ideología liberal, en lucha contra el dogmatismo y exclusivismo de la educación que se impartía en las sociedades feudales, pretendía la instrucción de todos los individuos de la sociedad; de ahí que una de las primeras tareas de los nacientes Estados burgueses fuera la de crear escuelas en todos los lugares que fuera posible. El sentido que tiene la educación individualista en las sociedades capitalistas es mucho muy diferente al que posee el discurso pedagógico de Rousseau. La diferencia estriba en que la burguesía no podía menospreciar la instrucción de las clases trabajadoras pues siempre ha requerido de éstas para echar andar el engranaje de la producción capitalista; es pues la instrucción de estas clases una condición necesaria para su propia explotación. Por ello Anibal Ponce observa que: "Las máquinas complicadas que la industria creaba sin cesar no podían ser eficazmente dirigidas con el saber miserable de un sirvo o de un esclavo. ¡Para manejar la barreta se necesitaba aprender a leer!, gritaba Sarmiento a Alberdi en una polémica notoria. En copiapó se paga 14 pesos al barreto rudo... y 50 pesos al barreto inglés- que, merced a saber leer, se le encomiendan las cor-

adas, socavones y todo el trabajo que requiera el uso de la inteligencia. ¡Para manejar el arado se necesita saber leer! Sólo en los Estados Unidos se han generalizado los arados perfeccionados porque sólo allí el gobierno que ha de gobernarlos sabe leer... el asalariado o hubiera podido satisfacer a su patrón si se hubiera guardado al margen de una instrucción elemental. Había pues que procesarsela como una condición necesaria a su propia explotación. En otras épocas en que el trabajo se confiaba al esclavo y al siervo y en que por lo tanto los aparatos eran primitivos y las técnicas rudimentarias, el aprendizaje del obrero exigía una atención mínima... En condiciones desiguales, volvía a aparecer ahora esa misma condición entre trabajadores de monton, es decir no adiestrados, capaces de las faenas que requieren un nivel mediano de cultura. Pero al lado de los obreros con un mínimo de educación -obrerros no adiestrados- y de obreros con una cultura mediana- calificados-, el capitalismo requería además de la presencia de verdaderos especialistas, de una cultura excepcional. Cada progreso de la química, por ejemplo, no sólo multiplicaba el número de las materias útiles y las aplicaciones de las ya conocidas, sino que extendía las esferas de aplicación del capital. La libre competencia exigía, una modificación perpetua de las técnicas, una necesidad permanente de invenciones. El capitalismo incorporaba a sus planes el trabajo científico y la libre investigación, como el feudalismo llevaba adjuntos la religión y el dogmatismo. Favorecer el trabajo científico, mediante escuelas técnicas y laboratorios de altos estudios, fue, desde entonces, una condición vital, para el capitalismo. Las escuelas tradicionales, ni siquiera las que -

habían nacido bajo la influencia directa de la revolución francesa, eran capaces de satisfacer esa exigencia. - Lejos de las influencias oficiales, a la sobra misma de las fábricas, como frutos directos de la iniciativa privada, empezaron a aparecer las escuelas politécnicas. En ellas, la burguesía del siglo XIX preparaba los cuadros de sus peritos industriales como en las escuelas de comercio del siglo XVI había preparado los cuadros de sus peritos mercantiles. Una educación Primaria para las masas, una educación Superior para los técnicos: eso era, en lo fundamental, lo que la burguesía exigía en el terreno de la educación" (69).

Rousseau por su cuenta pretende educar al individuo por fuera de su contexto social, por fuera del aparato productivo capitalista. El sentido individualista de Emilio se encuentra en hacer de él un individuo sin oficio específico, pero capaz de afrontar cualquier dificultad que le depare la vida, pues como dice Rousseau "hay que instruir al individuo para la vida", pero no así para el trabajo. El personaje que crea Rousseau en su Emilio es casi como si dijéramos una calcada de su propia vida, pues es un ente huérfano que durante la pubertad conoce como aprendiz los más diversos oficios, que aprende a vivir y a amar a la naturaleza y que ya en la edad adulta es atraído hacia el conocimiento de las diversas artes y disciplinas del conocimiento. La diferencia es de que entre Emilio y su creador existe de por medio un instructor, del cual careció el ginebrino. Por otro lado la instrucción de Emilio no corre por cuenta del Estado y para los intereses de éste, sino por un instructor particular al servicio de la burguesía.

VII

MORAL Y RELIGION EN ROUSSEAU

" Habiéndome cabido en suerte vivir en una república en que cada uno dispone de perfecta libertad para adorar a Dios y a su modo, y en que nada es más caro a todos ni más dulce que la libertad, he creído realizar una buena obra, acaso de cierta utilidad, demostrar que la libertad de pensar, no solamente puede conciliarse con la conservación de la paz y la salud del Estado y la piedad misma, sino que no podría destruirse al mismo tiempo la piedad y la paz del Estado "

SPINOZA.

Rousseau se define como un filósofo del sentimiento más que de la razón. Definición que parece ser paradójica si se considera que el siglo en que vivió fue bautizado por sus mejores hombres como el "Siglo de la Razón". Rousseau escribe en sus Confesiones: "Antes de pensar sentí; tal es el destino común de la humanidad, que experimenté yo más que otro alguno" (70). En rigor de verdad en el pensamiento de Rousseau no existe una especie de apriorismo del sentimiento sobre la razón, son más bien para él, dos actitudes complementarias del hombre frente a la vida. El sentimiento, actitud natural del hombre frente a un hecho, surge de manera espontánea; cosa que no es así si el hombre razona las circunstancias que dieron pie a la existencia de ese hecho. Dice Rousseau.

'En mí se juntan dos cosas incompatibles, sin que yo mismo puede comprender como: un temperamento muy ardiente, pasiones vivias, impetuosas, y lentitud en la formación de las ideas, las cuales nacen en mí mente con gran trabajo, y nunca se me ocurre hasta después que ha pasado su oportunidad. Parece que mi corazón y mi cabeza no pertenecen a un mismo individuo. El sentimiento, más rápido que una centella, se apodera de mi espíritu; pero en vez de iluminarle, me quema y deslumbra. Lo siento todo, pero nada veo. Estoy como arrebatado, pero estúpido; necesito hallarme tranquilo para poder pensar".

El problema de Rousseau, según deja entrever, es el de la "formación de ideas" para dar respuesta a los hechos. La formación de ideas aquí no tiene nada que ver con problemas relativos a la teoría del conocimiento y sí con problemas propios a la lucha ideológica que se desarrolló en el siglo XVIII en Europa. Esto es, la forma en que afrontó al debate ideológico de su época, participando en él siempre por fuera del orden del día, pues Rousseau por norma se mantenía al margen de la discusión a pesar de estar presente en ella. El necesitaba de tiempo para reflexionar y meditar sobre lo que se discutía en materia de política así como de otros tópicos incluyéndose la problemática de la moral. En esto último Rousseau no sintetizó en una sola obra sus reflexiones, es decir, no hizo un tratado de Ética o Moral el cual nos pueda señalar lo que él consideraba o pensaba que debía de ser la mejor forma para que los individuos desarrollen sus prácticas sociales, por el bien y en beneficio de la comunidad o de la sociedad así como para el individuo. Pero sí en su obra existen dos determinantes de lo que definimos como el pensamiento ético del ginebrino: El Origen del Mal y su solución, El Contrato Social.

Mucho se ha dicho ya sobre el momento histórico bajo el cual se desarrolló la vida de Juan Jacobo Rousseau, la decadencia del Estado Monárquico a la formación del Estado democrático burgués. Formar parte de ese proceso de transición, implicaba necesariamente la adopción de una toma de posesión que, de acuerdo con Valentino Gerratana, Rousseau fue en esa toma de posesión el pensador más radical y consecuente de entre los ilustrados.

'Al participar -dice Gerratana- en la obra común, Rousseau -el hereje de la Ilustración precisamente por ser el más consecuente de los ilustrados - no se limita a - continuar lucha contra los viejos prejuicios, sino que - empieza por poner discusión (trastocándolas sin falsos - reparos) las mismas ilusiones "Progresistas" de sus - compañeros de lucha. "Yo construyo más de lo que - pueda destruir", podría decir más tarde, y con razón, Jean Jacques; y si hubiere querido abusar de la metáfo - ra, habría podido añadir que la necesidad de impulsar - hasta el final el trabajo de destrucción la sentía sola - mente en función del objetivo de construir con más so - lidez. Por otra parte, como ningún trabajo de demoli - ción puede iniciarse nunca por los fundamentos, tampo - co Rousseau empieza por lo esencial cuando, en el pri - mer Discurso, hace observar que un aspecto de la de - cadencia y de la corrupción de la humanidad reside en la línea de desarrollo implícita en el progreso mismo - de las ciencias y de las artes. El propio Rousseau, - por lo demás, se muestra consciente de ello cuando, - precisamente al principio del Discurso, presenta a las ciencias, a las letras y a las artes como sobreestruc - turas mixtificadoras de una servidumbre cuyas orige - nes están en otro lugar" (71).

Para Rousseau el Origen del Mal entre los hombres - se encuentra en el nacimiento de la propiedad privada. La solución a ese mal no es para él algo simple, por - depender esto de múltiples factores entre los que so - bresale por su importancia la necesidad de la existen - cia de un buen Estado para el gobierno y autogobierno - de los hombres.

Rousseau tiene como parámetro de sus concepciones a su momento histórico el cual compara con el pasado, llegando así a afirmar que la corrupción de las costumbres del hombre siempre ha existido pero con la diferencia de que esta es mayor en la medida en que el hombre alcanza grados más elevados de vida civilizada. En rigor tal corrupción no ha sido perenne sino que ha tenido su origen en la desigualdad, "primera fuente del mal" según Rousseau.

En el primer Discurso ésta concepción no existe, es decir, explícitamente Rousseau no determina a la "primera fuente del mal", aunque en mucho se refiere a que son las ciencias y las artes factores influyentes del mal. Con mayor precisión cabe señalar que no son específicamente las ciencias y las artes en sí elementos que influyen en la existencia del mal, sino que más bien lo que Rousseau realiza -como señala Gerratana- es desmistificar a estas instancias de la supraestructura social. Siguiendo el hilo de la obra del ginebrino observamos que él ya no muestra insistencia sobre este problema y que a partir de su segundo Discurso cambia el centro de sus reflexiones de esas instancias al factor económico. Tal cambio de la actitud de Rousseau no obedeció, como puede hacerse creer, a las fuertes ataques que recibió el Discurso sobre las Ciencias y las Artes por parte de sus celosos enemigos, sino que él concibió que la desigualdad entre los hombres no es exclusivamente un problema moral entre el "talento" y la "virtud", sino que es un problema de entre quienes tienen poder económico y quienes carecen de este poder. En palabras simples, que es un problema de entre ricos y pobres.

La teoría moral, de Rousseau encuentra pues su punto de apoyo real y de ahí en adelante la obra de este pensador girara en torno a la necesidad de la igualdad entre los hombres. Sin embargo otro tópico central del pensamiento de Rousseau es la "virtud" del buen salvaje. Cabe recordad que Jean Jacques siente nostalgia por el mundo natural, por ese desprendimiento del hombre de la naturaleza para formar la vida social. Sentimiento que en Rousseau se asemeja mucho al postulado del estoicismo. "El postulado mismo de los estoicos, digo los estoicos, los estoicos rigurosos, esos espantos de los moralistas cristianos, era conocido: To omolous ménos té Physei zen (vivir de acuerdo con la naturaleza)"(72).

Rousseau puede ser así considerado por su posición ética y por la concepción que tiene sobre la historia como un continuador de la ética estoica. Etica la cual en síntesis se caracteriza por lo siguiente:

"... En esta atmósfera, dos escuelas rivales -el estoicismo y el epicurismo- propondrán establecer criterios de certidumbre susceptibles de dar al hombre reglas de vida y de acción que le permitan reconciliarse con la naturaleza. Por eso los epicúreos y los estoicos, que discrepan con tanta frecuencia, poseen sin embargo una divisa común: vivir de acuerdo con la naturaleza.

Pero estos dos naturalismos poseen diferentes orientaciones. Epicuro elige que el hombre vive de acuerdo con la naturaleza sometiéndose a la sensación, dada como criterio de la verdad y del bien, de modo que el epicureísmo se desarrolla como un sensualismo y un -

hedonismo. Zenon, en cambio, pide que el hombre viva de acuerdo con la naturaleza aceptando el orden de los acontecimientos que expresan la voluntad de Dios, de modo que el estoicismo se desarrolla como un materialismo y un racionalismo ético" (73).

Rousseau considera que en el hombre en sí el mal es innato, a pesar de que este viva en condiciones concordantes con la "madre común". Aquí se presenta una contradicción, el buen salvaje es o no malvado por naturaleza. Para Ginebrino en el buen salvaje sí existe el mal, pero no así la fuente que permita que este se desarrolle; es decir, no existe la desigualdad social ni la propiedad privada. Cosa que hace que el mal sea mucho menor, y como dice Rousseau "si el hombre es malvado por naturaleza, es evidente que las ciencias no han de contribuir sino hacerlo peor". Esta afirmación de Rousseau en sí anula la contradicción, ya que para él por regla general todo hombre es perverso y su perversión tiende a aumentar con la participación que tiene en las ciencias. Mas bien lo que Rousseau cuestiona aquí no es en sí el problema de la perversión innata de los hombres, sino lo que cuestiona, como ya escribíamos en un capítulo anterior, es a la idea de progreso.

En lo referente a la repercusión que encontramos de la ética estoica en el pensamiento de Rousseau, se presenta un problema: la voluntad de Dios hace que los hombres sean por naturaleza perversos. En opinión personal este problema es bastante espinoso sabido es que el siglo XVIII tuvo como una de las características importantes entre sus pensadores, la fuerte

negación de Dios. En la génesis del pensamiento de Jean-Jacques se enfrenta el problema de la existencia de la divinidad y en un primer momento él muestra indiferencia, o mejor dicho duda, y aborda el problema no desde el punto de vista teológico sino desde el aspecto religioso; cosa similar vivieron otros muchos pensadores de la ilustración. El conflicto ideológico de la fé en Dios correspondía a la crisis de religión pero también obedecía al ascenso de las ideas y principios liberales, y sobre todo de las bases para la construcción del estado laico. De ahí que el cuestionamiento no haya sido si es posible la existencia de un estado sin Dios, sino que era la posibilidad de la existencia de un Estado emancipado de la vida religiosa. Este hecho enfrenta en sí al individuo consigo mismo y Rousseau no escapa a este enfrentamiento. El, en una carta que envía a D'Alambert, anota que "se puede ser virtuoso sin religión". La anotación que hace Rousseau en dicha carta no solo sirvió para que solucionará un estado interno de crisis, sino para que sobre esa base se fundamentara un principio que es fundamental en la moral de la nueva sociedad, pues ahora la virtud no corresponderá exclusivamente a la fe o a la vida religiosa de los individuos, por ser concebida la virtud como algo independiente de la fe o la religión. En lo personal Jean-Jacques recoge para sí estos dos aspectos en su pensamiento; su concepción política y su concepción religiosa; y estas trata de relacionarlas, de fundirlas para el desarrollo de lo que podríamos llamar la ética individual de Rousseau.

Lo que el ginebrino rechaza es el principio de autoridad, pues él no está de acuerdo que a una persona se le im-

ponga que es lo que debe pensar o que es lo que debe creer. El, en su vida personal, reclama la libertad de pensamiento del individuo. Dice Rousseau al respecto "... Me indigna como a veces no se permite la más perfecta libertad a la fé de cada cual y que el hombre se atreva a controlar el interior de las conciencias donde no está capacitado para penetrar, como si dependiera de nosotros el creer o no creer en campos en los cuales la demostración no es posible, y que no se puede pretender someter la razón a la autoridad. ¿Acaso los reyes de éste mundo tienen también voz y voto en el otro, y poseen el derecho de atormentar a sus súbitos, en ésta tierra para obligarlos ir al paraíso? No, todo gobierno humano se limita por su naturaleza, a los deberes civiles, y a pesar de lo que haya podido decir al respecto el sofista Hobbes, cuando un hombre sirve bien el estado no debe rendir cuentas a nadie sobre el modo como sirve a Dios."

Ahora bien, que es lo que motiva a reflexionar sobre esos dos elementos que Rousseau recoge para sí y para lo que aquí definiríamos como la construcción de su ética individual. En la cita anterior cabe subrayar un momento "... Todo gobierno humano se limita, por su propia naturaleza, a los deberes civiles... cuando un hombre sirve bien al estado no debe rendir cuentas a nadie sobre el modo como sirve a Dios".

La importancia de subrayar este momento se debe a que nos encontramos frente a las bases que rigen las normas del estado burgués laico.

"La emancipación- dice Marx- política del judío, del cristiano y del hombre religioso en general es la emancipación del estado del judaísmo, del cristianismo, y en general de la religión. Bajo su forma, a la manera que es peculiar a su esencia, como estado, el estado se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de estado, es decir, cuando el estado como tal estado no profesa ninguna religión, cuando el estado se profesa más bien como tal. La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es el modo, llevada a fondo y excenteo de contradicciones de la emancipación humana.

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado puede liberarse realmente de él, en que el estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre. Y el propio Bauer reconoce tácitamente esto cuando establece la siguiente condición de la emancipación política: "Todo privilegio religioso en general, incluyendo por tanto el monopolio de una iglesia privilegiada deberá abolirse y algunos o varios incluso la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su propio arbitrio como asunto puramente privado. Por tanto el estado puede averse emancipado de la religión incluso aún cuando la gran mayoría siga siendo religiosa. Y la gran mayoría no dejará de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente privado".

"Pero la actitud del estado-continua diciendo Marx- ante la religión, refiriéndonos al decir esto al estado libre, solo es la actitud ante la religión de los hombres que forman el estado. De donde se sigue que el hombre se libere por medio del estado, se libera políticamente de una barrera, al ponerse en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de un modo abstracto y limitado, de un modo parcial. Se sigue además, de aquí, que el hombre, aún cuando se proclama ateo por mediación del estado, es decir, proclamando al estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque solo se reconoce así mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es, cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un mediador. Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre" (74).

Como se observa tanto en Rousseau como con Marx, el problema de la fé y de la religión queda relegado a un terreno exclusivamente particular, individual. Pero esto es sola y exclusivamente mediante el acto político en que el Estado se declara libre, laico y soberano. A diferencia de la concepción religiosa, la moral en el pensamiento de Rousseau se encuentra determinada por la política y en esto la religión tiene cabida pues es también una institución política. Concretamente, como ya veíamos, el mal es algo con natural, innato a la especie humana, concepción que nos conduce de alguna manera a que se acepte la existencia de una especie de "pecado original". El origen del mal es precisamente ese pecado original", pero como tal este ya no se encuentra en los individuos sino en sus sociedades y

más concretamente en los sistemas de gobierno. Por otro lado "... para la concepción insnaturalista, el estado de naturaleza es ya un estado "moral". El individuo para el iusnaturalismo aparece como titular de unos derechos "innatos" e "inalineables", que no se derivan de la sociedad ni por consiguiente de su relación histórica con la especie humana, sino de una investidura directa procedente de lo trascendente". (75)

Esta idea del iusnaturalismo nos conlleva a pensar que concebido de esta manera al hombre este se coloca por fuera de todo proceso histórico-social y que más bien que contraer una relación con sus semejantes sostiene una relación directa con Dios. Pero sobre esto Gerratana apunta lo siguiente: "La sociedad burguesa, en la medida en que perfecciona el antagonismo de los intereses a través de los cuales los hombres entran en relación entre ellos en toda forma de sociedad hasta ahora conocida, perfecciona también el proceso de alienación que hace al hombre extraño así mismo". (76)

Por otro lado otro aspecto que viene a redondear la idea de Rousseau sobre el problema de su filosofía del sentimiento y sobre su concepción de la moral, es la problemática de la felicidad. Juan Jacobo como un hombre que antepone los sentimientos a la razón vivió bajo condiciones nada propias a sus ideales, a sus sentimientos. Por doquier encontró y se hizo de enemigos; las desventuras le condujeron a tener un carácter que de rígido e inflexible en los principios para su conducta personal, paso a ser misantrópico. Los textos que nos heredó y en los cuales el describe su persona

lidad mejor que ningún otro, estan llenos de una especie de "odio-amor" que sintió por sus enemigos y por la humanidad en general. Esos textos los podemos definir en parte como: "La apología de Rousseau"; pues él a la par de dar razón de su proceder se transforma en juez y parte de dicho proceder. Rousseau define a la felicidad como algo imposible y no propio al ser humano; pero esta definición la hace en el ocaso de su vida y motivado por una multitud de circunstancias, las cuales todas ellas en su conjunto lo condujeron a buscar la soledad. La definición de felicidad que aparece una y otra vez en Las Meditaciones del Peseante Solitario, no puede ser tomada como así, por corresponder esta más que nada a un estado emotivo de Rousseau y no así a un momento de brillantéz. Es más, si es de definición se considera entraríamos de lleno a una contradicción, fundamentalmente con todo lo que encierra el Contrato Social por un lado, y por otro con la idea de libertad. Pues no hay que olvidar que para el ginebrino la libertad individual depende en todo momento de lo social.

VIII

LIBERTAD Y NATURALEZA EN
ROUSSEAU Y MARX

" En un Estado bien constituido todos los ciudadanos son hasta tal punto iguales que nadie puede ser preferido a los otros como el más sabio y ni siquiera como el más hábil, sino a lo sumo como el mejor"

ROUSSEAU.

1. Rousseau deja como herencia a la lucha por la liberación del hombre una profunda teoría que en cierto sentido recoge el marxismo en general. Esta herencia no ha sido abordada en su plenitud por el marxismo, de ahí que la relación Rousseau - Marx sea algo relativamente novedoso. (77) Relativamente novedoso por que al pensamiento de Rousseau el Marxismo escolástico no le prestaba la importancia debida, por considerar a Rousseau como uno de los ideólogos más brillantes del proceso revolucionario burgués así como del radicalismo pequeño burgués. Sin embargo, el tiempo ha sido quien se ha encargado de mostrar que la presencia de Rousseau en la génesis del marxismo ha sido sumamente trascendental a grado tal que ya no se llega a menospreciar fácilmente la importancia de su obra. Es hasta con las nuevas interpretaciones de la obra de Marx y Engels en particular y en general del marxismo, cuando la figura de Rousseau vuelve a tener presencia. Presencia que obedece no a una actitud revisionista al marxismo, como puede ser una interpretación vulgar, sino a lo que Lukács define como la ortodoxia del marxismo (78), es decir, a la recuperación de toda la tradición marxista negada precisamente por el marxismo escolástico. Por otro lado la nueva actitud que se tiene para con Rousseau por el marxismo, obedece en gran parte a que su pensamiento de un modo u otra forma parte del debate actual en el seno del marxismo, fundamentalmente en lo referente a los escritos de juventud de Marx, el problema del Estado, la democracia socialista, etc. así pues, se debe aceptar que existen múltiples relaciones entre uno y otro pensador, pero así como existen estas, también se dan múltiples diferencias que en cierto sentido anulan a las prime -

as; no sólo por el hecho de los diferentes momentos históricos en que se desarrolló la vida de uno y otro pensador, sino por la visión teórica que cada uno sostiene sobre el proceso histórico de las sociedades humanas así como del devenir histórico del hombre.

Hacíamos la referencia de que la relación Rousseau - Marx es un problema relativamente novedoso en el seno del marxismo. Marx en lo particular no se ocupa de Rousseau de manera sucinta, cosa que no quiere decir que exista por su parte una negación absoluta a la obra del ginebrino. Marx hace referencia a Rousseau en algunas de sus obras de manera, si se quiere, pasajera. Esto en manera alguna no es indicio que él considerará a Rousseau como un pensador sin importancia, por lo contrario, en las ocasiones en que habla de o sobre Rousseau lo hace de manera tal que se puede decir que a la par de hacerlo participar en el debate que enfrenta, le rinde homenaje. Y esto lo encontramos con mayor constancia en sus escritos de juventud, principalmente cuando la polémica o el debate gira en torno al problema del carácter del Estado burgués. Sobre el punto Gerratana observa que:

'En el Contrato Social - del que Marx se ocupa menos incidentalmente que en otras ocasiones, en la Cuestión Judía al concluir su análisis de las limitaciones de la democracia burguesa - alienta una tradición ideológica - cuya superación crítica es la primera tarea que el propio Marx tuvo que plantearse para abrirse camino hacia una nueva visión de las perspectivas de desarrollo de la sociedad moderna. Nada tiene de extraño, por tanto, que al separarse de aquella tradición Marx -

sienta la necesidad de superarse también de Rousseau; de un Rousseau en el cual él mismo, durante su primer período juvenil - en las batallas políticas y culturales de la Gaceta Renana -, había reconocido a uno de los representantes de la "siempre nueva filosofía de la razón" que contribuyó a fundar la política como ciencia. Para Marx ese distanciamiento es ya definitivo - en lo esencial y aún se asentará más en los años inmediatamente posteriores por el fastidio que le producía la utilización retórica del democristianismo rousseauiano que, durante aquel período, estaba haciendo el radicalismo pequeño burgués del 48; fastidio que en algún momento condujo a Marx incluso a mirar con indulgente complacencia el antirrousseauismo de un proudhm " (80).

Por su parte Engels en su famosa polémica con Gastón Dühiring se ocupa un poco más de Rousseau, pero no en sí a la interpretación de la teoría roussoniana - sino a la forma particular de hacer uso de ella para anteponerla como ejemplo a la argumentación sofística de su contrincante. En sí ni Marx ni Engels se ocupan específicamente de Rousseau, es decir, no lo interpretan. Sin embargo se encuentra en la Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857, un pasaje de suma relevancia para lo que aquí se busca desarrollar; El punto de partida para la comprensión de la relación Rousseau- Marx. Cabe preguntarse por qué se insiste sobre lo que aquí se define como la existencia de una relación entre Rousseau- Marx y sobre todo como lo que se determina como punto de partida. Cabe aclarar que en la obra de Rousseau -

existe un elemento determinante para su comprensión ; elemento que no es otro más que la producción y más particularmente la producción social. Ahora bien, la manera en como Rousseau concibe a la producción social es en lo que Marx lo supera de manera similar - en como lo hace con los economistas ingleses, pero - con las particularidades que merece para Marx el pensamiento de Rousseau, y sobre todo no adoptando Marx una posición posimista sobre el desarrollo histórico de las sociedades humanas.

" Rousseau ha puesto en relación, por primera vez, - aunque sea en forma negativa, la transformación de la naturaleza - como cultura teórica y práctica - como - transformación del hombre. Por lo que toca a la praxis - es decir, a la actividad humana transformadora - de la realidad natural y humana -, tal como se manifiesta en el trabajo y la técnica, en el arte y la política, Rousseau muestra una conciencia negativa de ella. La praxis social humana - tal como se revela en ella - históricamente - no ha hecho más que degradar y envilecer al hombre. Así, pues, su voz contrasta radicalmente con la de los pensadores ilustrados de su tiempo, de la misma manera que ha de chocar - por - lo que toca al trabajo humano - con la concepción de los grandes economistas ingleses de su mismo tiempo. Rousseau, por su lado, parece quedar a la zaga de todos ellos, pero, por otro, por haber señalado esa negatividad relativa de la praxis productiva humana, se adelanta a su tiempo y anticipa ideas que sólo más tarde aparecerán con Marx" (81).

Lo es que Marx se muestre más "optimista" o "positivo" sobre la forma en como históricamente se ha desarrollado la producción social. Lo que hace es mostrar la objetividad en como se ha dado dicho desarrollo. En lo que toca a esa "conciencia negativa" de Rousseau, - Marx señala que "... según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia" (83).

Se puede establecer que tanto en Rousseau y Marx - existe el acuerdo de que la asociación entre los hombres para producir su vida material, espiritual y social, obedeció al factor, de la Necesidad"... La necesidad mutua - dice Rousseau - unía a los hombres mucho mejor de lo que habría hecho el pensamiento; la sociedad se formó sólo gracias a la industria" (84). - Por su parte Marx establece que "... Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más ofrece al individuo - y por consiguiente también el individuo-producto como dependiente y formando parte de un todo mayor : en primer lugar y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu ; más tarde , de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus... El hombre es, - en el sentido más literal, un (animal político), - no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en sociedad" (85). En esto último, la individualización del hombre en sociedad, para Rousseau y para Marx depende de dos factores determinantes: las condiciones geográficas bajo las cuales se desarrolla una sociedad y por el grado de progreso-

alcanzado por está sobre el dominio de la naturaleza. - Pero a diferencia de Marx, Rousseau plantea que la individualidad se manifiesta, más que por la situación histórica del desarrollo de la lucha de clases, por la "virtud" de la cual es dueño el individuo. Más concretamente, olvidándonos de los planteamientos morales de la obra de Rousseau, la virtud, es decir, las capacidades y habilidades que tiene un individuo para el desempeño de un determinado trabajo para la realización de un determinado producto, depende de algo natural y hasta se puede decir que innato, y no así depende de la posición que ocupa el individuo de al interior de la división social del trabajo en una sociedad, fundamentalmente en aquellas que se han desarrollado bajo la lucha de clases. El planteamiento de Rousseau nos conduce a las consideraciones siguientes :

La primera de ellas es, no olvidando de lo que aquí se ha establecido como punto de partida, que Rousseau remite a una robinsonada en el sentido en que este planteamiento, a pesar que ya en el se considera al individuo en sociedad, no deja de presentar al individuo como aislado del conjunto de la producción social "...El Contrato Social - señala Marx - de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Este sólo es la apariencia, apariencia puramente estética, de los grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad se trata más bien de una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre concurrencia cada individuo aparece co

no desprendido de los lazos naturales, etc., que en épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscripto " (86).

De esta manera el individuo a pesar que se le considera como elemento integrante de la sociedad, no deja de ser un sujeto social abstracto que forma parte de una sociedad también abstracta. El punto de partida real en Rousseau no es pues el sujeto productor sino el hombre abstracto colocado en un espacio que no es precisamente la historia por encontrarse muy por fuera de ella.

" Precisamente en nombre de ese egoísmo sui generis - en el cual, prácticamente, viene a articularse la persona, o individuos - valor, en cuanto persona originario, es decir a priori, presocial o prehistórica y siendo dicha persona unidad (gratuita, dogmática) del individuo o particular con un universal que trasciende absolutamente la historia, en lugar de ser unidad con el universal histórico, que es el género humano, justamente por ello se comprende como Rousseau puede llegar a decir que " la idea más elevada que puedo hacerme de la providencia es que todo ser material esté dispuesto del mejor modo posible en relación al todo, y todo ser inteligente y sensible del mejor modo posible con relación así mismo"; y que "yo os digo en nombre de Dios, que la parte es mayor que el todo". Y se entiende el por qué de su plena aceptación de la paradoja del individualismo abstracto: es decir, para el individuo humano no vale la ley de la relación del singu

lar con el todo, del individuo con el género ... La dificultad roussoniana consiste entonces en tener que fundamentar la sociedad política; ese organismo histórico-temporal, sobre elementos tan refractarios como los "imprescriptibles" derechos originarios, presociales, absolutos, del hombre natural, del individuo que es individuo - valor, o persona que tiene, sin embargo, sus derechos por la unión con un universal o género que trasciende la historicidad por una especie de investidura extratemporal, extrahistórica, y no por la unión con el género histórico que es lo propio: el humano" (87).

De acuerdo con esta lectura que hace Della Valpe del pensamiento de Rousseau, se infiere, por la lógica ahí planteada, que el hombre en tanto que carece de una relación real y concreta con el desarrollo de su especie, su individualidad así como la de la especie dependen de una fuerza que se encuentra en un espacio supra-histórico. Pero también esa lógica deja entrever, haciendo de lado lo supra-histórico, que el hombre como sujeto social es atomizado del propio desarrollo socio-productivo, y esto hace que se vuelva un sujeto a-histórico o en el mejor de los casos en el ser de la prehistoria. Pero dejemoslo como un sujeto atomizado y volvamos a algunas ideas de Marx. Después de haber dado cuenta en la Introducción General a La Crítica de la Economía Política al pecado de la robinsonada, Marx pasa a desentenderse de ésta, dejando con ello también a Rousseau al margen. Sin embargo en las robinsonadas encuentra sentido y razón de éstas en los pensadores del siglo XVIII, pero no así en los del siglo posterior a éste. Ahora bien, la idea de

Rousseau no tiene ningún sentido robinsoniano, porque el aislamiento del hombre en estado natural del que nos habla Rousseau, no se da en estos términos. Pero si en los términos en que Marx habla de "grandes robinsonadas", porque el ser social de Rousseau es un ser que forma parte en uno u otro sentido, de un conjunto social.

El Discurso sobre la Desigualdad así como El Origen de las Lenguas hacen referencia a las formas de organización primitiva de las sociedades del hombre. El hombre en esas formas de organización social es visto como el sujeto transformador de la naturaleza, más concretamente y de manera implícita, se hace referencia al trabajo humano como una fuerza que libera al hombre de la naturaleza.

"Sólo se ha considerado -dice Rousseau - hasta ahora el hombre físico. Tratemos de contemplarlo seguidamente en su aspecto metafísico y moral.

No veo en cualquier animal sino una máquina ingeniosa a la cual la Naturaleza ha dotado de sentido para fortalecerse ella misma y garantizarse hasta cierto punto de todo cuando tiende a destruirla o a molestarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana con la diferencia de que la Naturaleza por sí sola lo hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre contribuye a las suyas en calidad del agente libre. La primera escoge o rechaza por instinto y el segundo mediante un acto de libertad... Todo animal tiene ideas puesto que tiene sentido, combina inclusive sus ideas hasta cierto punto y el hombre -

no difiere a este respecto de la bestia sino de lo más a lo menos: ciertos filósofos han llegado incluso a adelantar que hay más diferencia entre un hombre y otro hombre que entre un hombre y una bestia. Así, pues, no es tanto el entendimiento lo que entre los animales distingue específicamente al hombre como su cualidad de agente libre. La naturaleza manda a cualquier animal y la bestia obedece. El hombre siente la misma impresión, pero se reconoce libre de sentir o resistir, y es mayormente en la conciencia de esa libertad que se manifiesta la espiritualidad de su alma, pues la física aclara en cierta manera el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero en el poder de querer, o mejor dicho de elegir y en el sentimiento de ese poder sólo se encuentran unos actos puramente espirituales de los cuales nada se explica a través de las Leyes de la Mecánica " (88).

Para Rousseau la transformación de la naturaleza por el trabajo humano es debido al "rango" de "agente libre" que posee el hombre, "rango" que separa al hombre de una vida puramente instintiva. La naturaleza es un factor determinante en Rousseau en el sentido en que es el orden natural el espacio donde se manifiesta la "conciencia de su libertad", es decir, de la "espiritualidad de su alma". El trabajo es en sí el fundamento nodal de la libertad humana, y en esto Rousseau, con la visión que tiene de la relación naturaleza - hombre y de la acción transformadora que el hombre ejerce sobre la naturaleza mediante el trabajo, se coloca como un pensador de vanguardia, aún a pesar de que tal visión no sea determinada por cuestionamientos económicos. Sin embargo, como ha señalado acer-

tadamente Sánchez Vázquez, la visión roussoniana de la dialéctica naturaleza - hombre es negativa en el sentido que para Rousseau el hombre se levanta contra la naturaleza y contra sí mismo como un "tirano".

Separándose de los Discursos y del Origen de las Lenguas, e introduciéndose al Contrato Social se observa que en esta última obra de Rousseau, se plantea la necesidad de construir toda una teoría en la cual su aspecto práctico sea tendiente a la regeneración de la especie humana, principalmente para que el hombre, como sujeto moral, pueda tener una coexistencia consigo mismo, es decir, que puedan vivir en armonía ricos y pobres. El "pacto social" así visto anularía esa concepción de pesimismo que tiene Rousseau sobre la relación naturaleza - hombre, o más específicamente, de la relación naturaleza - sociedad humana. La civilización con ello alcanzaría un estadio pleno y optimo, pues sería el reflejo de la libertad humana a la cual se refiere Rousseau. Esto es la civilización o vida civilizada cobraría su significado y sentido positivo al momento de colocarse el hombre en armonía consigo mismo y con la naturaleza. En otras palabras, lo que se desprende de la obra de Rousseau, es la humanización del hombre a través del pacto social y a su vez también por el trabajo humano.

Ahora bien, lógicamente aquí existe un punto de polémica entre Rousseau y el marxismo en general, en el sentido siguiente:

El marxismo tiene a la categoría de trabajo como el centro de todo su discurso, de ahí que una de sus

concatenaciones sea el considerar al trabajo como la - esencia onto-creadora del ser humano, por ser el - trabajo "... tanto transformación de la naturaleza como realización de los designios humanos en ella. El-trabajo es proceso acción en el que, en cierto modo, se constituye la unidad del hombre y de la naturaleza-sobre la base de su recíproca transformación: el hom-bre se objetiva en el trabajo, y el objeto es arranca-do de su contexto natural originario, modificado y ela-borado. El hombre alcanza en el trabajo su objetiva -ción, y el objeto es humanizado. En la humanización-de la naturaleza y en la objetivación (realización) de-sus intenciones, el hombre constituye el mundo huma-no. El hombre vive en el mundo (de sus propios sig-nificados y creaciones), mientras que el animal está-atado a las condiciones naturales" (89).

Bajo esta perspectiva de la relación naturaleza - socie-dad humana, se determina que el trabajo humano como transformación de la naturaleza y del hombre mismo,-nunca ha tenido, como piensa Rousseau, un sentido ne-gativo e involutivo para el hombre. Pero, tanto en él como en Marx y en el marxismo si existe la deshuma-nización del hombre por la forma concreta en como se han desarrollado los sistemas de producción en base a sistemas de propiedad con predominio de la propiedad-privada. Gerratana apunta lo siguiente.

" ¿Qué significado tiene para el desarrollo del pensa - miento de Marx esa indudable aproximación a la temá-tica rousseauiana, y, más precisamente, a la posición del Discurso Sobre la Desigualdad anteriormente olvi-dada? Probablemente puede decirse a este respecto -

o mismo que se ha dicho para explicar las razones - el creciente interés de Marx por las distintas formas e la comunidad primitiva en correspondencia con el - umento de su odio y de su desprecio por la sociedad- apitalista : Parece probable que Marx, el cual había- isto anteriormente en el capitalismo occidental una - uerza deshumanizadora pero históricamente progresiva or el efecto que dicho capitalismo tuvo sobre las eco- omías precapitalistas estancadas, se sintiera cada vez nas horrorizadas por aquella deshumanización. La in- lignada denuncia rousseauniana de la progresiva deshu- nanización que ha acompañado a todos los progresos de a civilización podía aparecer todavía como una crítica- noralista mientras los sepultureros de la burguesía - ccidental parecían dispuestos a poner manos a la obra n una decisiva acción de regeneración social, pero no odía dejar de producir un cierto eco en el ánimo (y n el pensamiento) de Marx cuando el ulterior desarro- lo del capitalismo, en lugar de facilitar su superación, nostraba que el proceso se estaba haciendo cada vez - nés complejo y aleatorio " (90). En el sentido, da a- ntender Gerratana, en que los intereses y tareas revo- ucionarias que tiene que cumplir el proletariado como- una clase social esencialmente revolucionaria, eran - seducidos por los planteamientos ideológico - políticos - de la pequeña burguesía radicalizada; planteamientos - que fundamentalmente hacían incapie en la coexisten- cia pacífica de las clases sociales que se desarrollan - bajo el capitalismo. (En otros términos argumentaban que el problema es de una mayor y mejor distribución de la justicia para que de esta manera puedan vivir - en santa paz ricos y pobres). Argumentos que enten- didos de acuerdo con Rousseau no pueden ser otros -

más que los de la necesidad de comprender la esencia de la sociedad civil regida por el pacto social y por el respeto irrestricto a las leyes.

Lo esencial del Contrato Social radica en que son las leyes las que establecen y colocan a los hombres en condiciones de igualdad. De igualdad civil. Pero qué es en esencia lo que significa para Rousseau la igualdad entre los individuos que forman parte de la sociedad civil. Como ya se ha observado para Jean Jacques el ciudadano o, siendo más extensos, el hombre es igual al hombre en tanto que ante la naturaleza son iguales; sus diferencias específicas, ya no como hombres sino como individuos, es decir, como ciudadanos, son también dadas por la naturaleza en tanto que cada individuo da muestras de poseer determinadas habilidades y virtudes en la participación que tiene en la vida social, o sea, en la sociedad civil. ¿A dónde nos remite Rousseau? Nos remite a que consideremos al iusnaturalismo, es decir, a la justicia natural de dar a cada quien de acuerdo a sus méritos personales (virtudes naturales). Las "diferencias naturales" de las que habla Rousseau merecen ser reconocidas por la sociedad. Tales diferencias, que no son de clase para Rousseau ni para los apologistas de la sociedad civil, es decir, de los ideólogos defensores de la sociedad capitalista, son los que constituyen la individualidad de los ciudadanos. El reconocimiento de esas "diferencias naturales" sería en el sentido del trabajo que cada individuo desempeña como trabajo socialmente útil.

Para Rousseau el trabajo que realiza un individuo en la sociedad tiende a tener dos características: la prime

na de ellas ya ha sido anunciada; la segunda obedece a razonamientos morales y políticos. Así, la primera responde como cualidad natural a la constitución física de los individuos, y la segunda responde a la desigualdad social entre los hombres. Dice Colangelo sobre el punto, lo siguiente:

"Debemos reconocer a Galvano Della Volpe y a su célebre Rousseau y Marx el mérito de haber llamado la atención sobre la singular fecundidad de la problemática igualitaria rousseauniana mediante una formulación bastante original (pero igualmente discutible, como veremos) de su relación con la teoría del socialismo científico. Partiendo del planteo del Discurso Sobre la Desigualdad, Della Volpe destaca que Rousseau distingue entre "dos tipos de desigualdad": una desigualdad "natural o física", que consiste "en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas físicas y de las cualidades del espíritu y del alma"; y una desigualdad "moral o política" que se verifica "en los diferentes privilegios de que gozan los unos en perjuicio de los otros, como el ser más rico, más distinguidos, más poderosos". Prácticamente Rousseau, mientras denuncia la desigualdad de las condiciones sociales (la desigualdad entre los hombres), subraya también las diferencias de capacidades y de dotes individuales (la desigualdad de los hombres) y juzga por último ilegítima la desigualdad "moral" "siempre que no concierna en la misma proporción con la desigualdad física". En resumen, en este reconocimiento rousseauniano de las diferencias individuales del valor, Della Volpe ha visto la directa anticipación de la tesis central de la Crítica del Programa de Gotha, donde Marx, aludiendo el

" restringido horizonte jurídico burgués ", postula un - reconocimiento análogo por parte de la sociedad comu - nista, como condición previa de la búsqueda de la igual - dad real entre los hombres. Della Volpe reconoce es - pecíficamente el eslabón que une Rousseau a Marx en - la concepción y en la reivindicación del "mérito perso - nal ", del derecho de cada uno al reconocimiento y a - la potenciación social de su personalidad. En este sen - tido Rousseau supera no sólo el abstracto democratis - mo de la Declaración de los derechos del hombre, sino también el chato igualitarismo "nivelador" de los Mo - relly y de los quintaesencia la universalización de la ins - tancia rousseauiana del "merito" culmina, según De - lla Volpe, en la ideación de aquella "sociedad igualita - ria no niveladora ", que constituye el horizonte de la - reflexión de Marx (91).

Uno de los principales puntos de relación entre Rou - sseau y Marx se encuentra en los límites de la demo - cracia burguesa. En efecto, tanto Rousseau como - Marx alcanzan a apreciar que al interior del desarro - llo de la democracia burguesa, esta restringe en múlti - ples sentidos las libertades del hombre. De ahí que - una constante preocupación de Rousseau haya sido el de preguntarse sobre las características de una sociedad - humana en la cual se pueda garantizar plenamente la - libertad de los hombres. Rousseau y Marx coinciden - también en que una gran limitante que tienen los hom - bres para el mejor desarrollo de su libertad, se en - cuentra en la forma en como se organiza la produc - ción en base a la propiedad privada. Y en este senti - do Rousseau en vez de acercarse se aleja de toda ideo - logía liberal propia a la democracia burguesa, pues - "... El liberalismo puede ser definido como la Ideolo -

gía de la propiedad privada. La propiedad privada - es aquí no sólo la piedra angular de la necesidad y la política liberales; es también la categoría clave y, más aún, el principio supremo que se encuentra detrás de todas las demás relaciones y de todos los demás conceptos. Entre estos conceptos me refiero sobre todo, a los principios de libertad, igualdad y seguridad en la sociedad. Por lo tanto, la quintaesencia de la ideología liberal no es la libertad del hombre como ser o la libertad del individuo - como podría sugerir en un principio la palabra liberalismo - sino, en mi opinión, de manera primaria, la libertad de empresa, la libertad de adquisición y propiedad, esto es, de posesión de cosas " (92).

En Rousseau y Marx la propiedad privada más que tener un significado de libertad para el ser humano, es la causa objetiva de su enajenación, es decir, de la pérdida de la libertad del hombre, no concebido a este como conjunto de individuos aislados, sino de manera diferente, es decir, como genérico por ser un ser que se encuentra en íntima y estrecha relación con la naturaleza. Ahora bien, la forma en como un Rousseau se presenta y proyecta la propiedad privada es la misma - como la analiza Marx, de ahí que la crítica de uno y otro hacia la propiedad privada sea en un mismo sentido y conceptualizada de una sólo forma: como una fuerza deshumanizadora que todo lo invade. Aunque la diferencia que existe es de que para Rousseau esa fuerza es en todos sus sentidos negativos para el ser humano. En Marx dicha deshumanización se expresa como una consecuencia histórica y por ende progresiva, pero que solamente puede ser superada en términos, igualmente-

históricos, por la voluntad revolucionaria del proletariado. Lo cual quiere decir que la superación de la enajenación humana no se puede dar por la sola voluntad de los individuos a relacionarse y respetarse mutuamente por el establecimiento del pacto social, sino por la transformación radical de las formas predominantes de la propiedad, particularmente de los medios de producción y ; por otro lado, de un sujeto, o mejor dicho de una clase social que por sus características históricas y revolucionarias pueda llevar adelante dicha transformación; Contribuyendo de esta manera a que el ser humano, como un ser genérico, cree su propio devenir en base a su propia libertad. La libertad aquí solamente puede ser comprendida como un proyecto racional para el devenir del hombre en donde, un dicho proyecto, el hombre pueda convivir en armonía consigo mismo y con la naturaleza. En Rousseau y Marx esta es la preocupación capital: la armonía sociedad humana-naturaleza. De ahí ese vivo interés que siempre mostraron por conocer el desarrollo de las sociedades precapitalistas como agrupaciones humanas en las cuales existió un mayor acercamiento entre el hombre y la naturaleza. De ahí también que en sus discursos la naturaleza no sea solamente una mera concepción nostálgica de la pérdida de la libertad humana o de la conciencia de la deshumanización a la que ha llegado el hombre bajo la producción capitalista. Por ello es de que, esencialmente, la naturaleza es sobre todo una Categoría Central de uno y otro discurso; una categoría central fue es la que permite comprender la idea de libertad en Rousseau y en Marx.

Ya se ha expresado que Rousseau no es en modo alguno un defensor del derecho liberal por trascender él - limitantes de la ideología del liberalismo. Más bien - es Rousseau una especie de estoico tal y como lo entiende Feuerbach. " El postulado mismo de los estoicos - dice Feuerbach -, digo los estoicos, los estoicos rigurosos, esos espantos de los moralistas cristianos, era conocido : To omolou ménos té Physeizen - (vivir de acuerdo con la naturaleza)". Por su parte los escritos de Marx también dejan sentir esta influencia del estoicismo, principalmente en lo que respecta - a la problemática hombre - naturaleza en los Manuscritos y en la idea que tiene Marx del hombre en la sociedad comunista, idea que se encuentra expresada en La Ideología Alemana. De la obra de Marx se comprende que él no establece una concepción de la naturaleza en base a una abstracción idealista, ni tampoco, - al determinar la importancia y trascendencia del trabajo humano, sublima al ser humano. Lo que hace - Marx es encontrar y determinar que la esencia del ser humano se encuentra en la actividad fundamental que - este desarrolla : en el trabajo como una actividad primaria, necesaria y natural. El trabajo es para Marx - el modo de vida de los hombres, por ello es de que es la actividad vital del ser humano. Pero "... Marx analiza no el "hombre en general", sino el "hombre en concreto", el hombre de la producción capitalista. Observa que el obrero sólo dispone de sus fuerzas naturales, de sus fuerzas corporales e intelectuales; es decir, sólo posee su capacidad de trabajo, capacidad para - mantener y reproducir su propia vida. Pero "el trabajador", a pesar de su capacidad subjetiva para el trabajo, no puede crear nada sin la naturaleza, sin el -

mundo exterior sensible. Esta es la materia en que -
su trabajo se realiza, en la que y con la que produ -
ce...

Esa naturaleza que necesita el obrero para producir su vida pertenece, de una forma u otra, al capitalista : al terrateniente que posee las tierras, al dueño de las fábricas y de las materias primas... Esta situación hace necesario y posible vender su fuerza de trabajo al capitalista. Su necesidad de la naturaleza, del objeto donde objetivar su fuerza de trabajo subjetiva (trabajo) y producir su vida, queda expresada en esta venta de la fuerza de trabajo. Esta situación (propiedad privada de los medios de producción por el capitalista) hace necesaria y posible esta primera forma de alineación. Forma de alineación que describe así Marx : - "Primeramente, en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla su libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu " (93).

Rousseau y Marx establecen que es el trabajo lo que - en sí constituye la esencia del ser humano. La crítica roussoniana al progreso y desarrollo de la cultura solamente se puede comprender como una crítica a la forma en como la actividad esencial del hombre ha sido arrancada de su contexto natural. La famosa frase de Rousseau en donde sienta la manera en como se dió el origen de la desigualdad entre los hombres y el origen de la sociedad civil con el nacimiento de la propiedad privada, tiene mucha relación con lo que afirma -

Marx como el extrañamiento que siente el trabajador -
del mundo sensible externo a él, es decir, de la natu-
raleza que necesita el obrero para producir su vida. -
Frase en donde Rousseau dice lo siguiente: "El prime-
ro que habiendo cercado un terreno afirmó: "esto es -
mío" y encontró gente lo demasiado simple para que -
se lo creyera, fue el fundador de la sociedad civil ".-
Así pues, la negación de la libertad no se encuentra en
el carácter necesario del trabajo humano, sino en la -
propiedad privada; obstáculo que no permite hacer del-
trabajo el medio para satisfacer todas aquellas necesi-
dades humanas, tanto las materiales (naturales) como
las espirituales. La sociedad capitalista que analizan-
Rousseau y Marx es la misma en su esencia. La -
perspectiva bajo la cual se analiza, lógicamente tiene -
que ser diferente, pero tanto Rousseau como Marx en-
cuentran que está sociedad no es la propicia para que -
el ser humano desarrolle todas sus potencialidades, -
principalmente porque en la sociedad capitalista el ser
humano va siendo separado progresivamente de la natu-
raleza, así como de su propia naturaleza. La natura-
leza es pues, y sobre todo el espacio propicio por me-
dio del cual el hombre se puede encontrar consigo mis-
mo, reivindicándose con ella. El Emilio resulta ser un
individuo que por dar esa reivindicación con la natura-
leza encuentra su propia naturaleza humana, esto es, -
no encontrarse limitado por la división social del tra-
bajo que impone a los individuos la producción capita-
lista. Es Emilio el individuo de la sociedad comunis-
ta de la cual nos habla Marx en la Ideología Alemana.
Es decir, es un hombre que en tanto que se han satis-
fecho sus necesidades naturales, desempeña múltiples -

trabajos sin ser necesariamente un especialista en cada uno de ellos. Es un ser humano que pesca, caza y hace crítica literaria sin ser por ello un pescador, cazador o un crítico de la literatura. Es, en otras palabras, un ser humano haciendo uso de todas sus facultades y potencialidades humanas; facultades y potencialidades que solamente se pueden desarrollar en una sociedad en la cual la propiedad privada es inexistente y por ende la explotación del hombre por el hombre. Sociedad en la cual el mito del derecho natural quede como eso, como un simple mito al igual que el del Leviatán, pues ni Rousseau ni Marx son apologistas de dicho mito. Sociedad en la cual el hombre se encuentra con su propia naturaleza humana. Con el trabajo como una fuerza natural y liberadora del ser humano. Una sociedad en donde el ser humano pueda vivir en armonía con la naturaleza y consigo mismo.

CONCLUSIONES

Después de haber analizado algunos puntos de la obra de Juan Jacobo Rousseau, podemos llegar a lo siguiente: el siglo XVIII en Europa fue un siglo en el cual predominó una constante: la producción de discursos políticos que en lo fundamental trataban de, a la vez de establecer si existe o no en el ser humano algo que por esencia lo pueda definir, como naturalmente bueno o naturalmente malvado, la posibilidad de establecer un nuevo orden social el cual sea garantía del desarrollo y progreso del espíritu humano. Bajo esta panorámica es bastante comprensible la inquietud de la Academia de Dijón, al convocar a un concurso en el cual los hombres más brillantes que en él participaran, pudieron discurrir sobre este problema y demostrar como la luz de la razón puede llegar a iluminar a la humanidad. Rousseau, contrariando a todo el espíritu imperante de su época, fue también contra el espíritu de tal tesis, al argumentar que el desarrollo histórico de la humanidad en vez de cimentarse en las luces de la razón lo ha hecho en lo irracional; llegando a ver que las sociedades humanas - como sociedades en donde ha predominado la explotación de una clase sobre otras - la propiedad privada se erige como el fundamento que ha dado origen a todas las desdichas del género humano. De ahí que vea que lo que ha sido tomado como la idea de progreso de la humanidad, es decir, las manifestaciones más elevadas de la historia de las sociedades humanas - las artes y las ciencias en general - no representen para él más que una causa que en su efecto corrompe a la naturaleza del hombre.

La sociedad civil se presenta de esta manera como un paso importante e iniciador de un proceso de regeneración del hombre. En el cual el pacto social que se establece para la construcción de un nuevo orden social, de un nuevo Estado gobernado por la voluntad popular, juega un papel de gran relevancia en lo que sería para Rousseau ese proceso regenerativo. La voluntad popular adquiere en todo esto un sólo significado y que es a saber: la posibilidad de la libertad de los individuos dentro de una sociedad que así mismos se dan. Libertad que no sería absoluta si es que en esa sociedad el hombre, o mejor dicho los individuos que la comprenden, no desarrollan todas sus potencialidades y habilidades en beneficio propio y colectivo y por otro lado igualmente sería incompleta si el hombre como lo que es, es decir, como ser socialmente genérico, no aprende a relacionarse con la naturaleza como todo ese espacio bajo el cual quedan determinados y supeditados los destinos humanos. Así pues, en la obra de Rousseau la libertad solamente se puede dar en una sociedad en la cual la desigualdad entre los hombres sea cosa del pasado, y en la cual las relaciones sociedad-naturaleza se estrechen más en beneficio del hombre.

Por otro lado esto puede llegar a parecer sumamente utópico, y en Rousseau tal cosa sucede, pero no hay que olvidar que lo que trató de hacer e hizo, fue plantear soluciones a los grandes problemas sociales de su época. Problemas sociales que en su esencia y a pesar del desarrollo que ha tenido la humanidad en los dos últimos siglos, siguen presentes. El planteó estas ideas o ideales como una posibilidad, como una

alternativa para el devenir del hombre, posibilidad que para el desarrollo de las ciencias sociales sólo podía tener cabida al interior de la utopía. Pero de una utopía que emerge como una lacerante crítica a todo sistema social injusto, deshumanizado. Como una crítica que no solamente se queda en ese plano, sino que lo trasciende al invitar a las masas explotadas a la rebelión para que sean, precisamente las masas explotadas, la constructora de la historia, esto es, de la libertad y destinos humanos.

En este sentido, ya para terminar, concluimos al igual que Valentino Gerratana, cuando escribe en su estudio acerca de la relación Rousseau y Marx, lo siguiente:

"Esos motivos son los que justifican la existencia actual de un renovado interés por Rousseau. Sería superfluo subrayar cuántas de sus páginas, dos siglos después, han perdido interés o han sido superadas. Lo que, en cambio, impresiona como un hecho inquietante es que después de los progresos técnicos tan transformadores y mutaciones sociales tan radicales, el fondo del problema observado por Jean-Jacques sigue todavía sin resolver y proyecte sobre nuestro futuro la sombra siniestra de peligros aún más catastróficos. Y éste es también un punto que tienen en común Rousseau y Marx, los grandes herejes del pensamiento moderno: Cada vez que parece que van a quedar integradas a una tranquila ortodoxia científica, vuelven regularmente a turbar todo orden intelectual establecido y no es posible tornar a pensar en sus teorías sin sentirse-

invadidos de una fuerte carga moral, componente e insustituible de juicios políticos que coinciden con elecciones existenciales".

JORGE VELAZQUEZ DELGADO

N O T A S

- 1) Marx, Carlos. El Capital. Ed. F.C.E., T. 1, - México, 1976, p. 643.
- 2) Anderson, M. A. La Europa del Siglo XVIII. Ed. F. C. E., México, 1974 , p p. 98 - 9.
- 3) Ogg, David. La Europa del Antiguo Regimen: 1715 - 1783. Ed. Siglo XXI, España, 1979, p. 22
- 4) Hegel, G. F. Lecciones sobre la Historia de la - Filosofía. T. II, Ed. F.C.E., México, 1975, p. 204.
- 5) Dynnik, M. A y otros. Historia de la Filosofía. Vol. II: De la Antigüedad a Comienzos del Si - glo XIX. Ed. Grijalbo, México, 1968, pp. - 335 - 6.
- 6) Marx, Carlos, op. cit. pp. 624 - 7, los subraya - dos son del autor.
- 7) Hegel, G. W. J. Lecciones Sobre la Historia de - la Filosofía. T. III, Ed. F.C.E., México, 1977 - p. 192.
- 8) Laski, H. J. El Liberalismo Europeo. Ed. F.C. E., México, 1974, pp. 27-8 . Al respecto de - las teorías de Marx Weber, Michael Lowy anota - lo siguiente : " Las posiciones de Marx y Weber - están frecuentemente resumidas en términos si -

guientes: para Marx, toda tentativa de explicar - el racionalismo occidental deberá admitir la importancia fundamental de la economía y tener en cuenta, ante todo, las condiciones económicas; para Weber, por lo contrario, el espíritu del capitalismo no podría ser otra cosa de ciertas influencias de la Reforma.

Lowy, Michael. Marx y Weber: Notas sobre un Diálogo Implícito. En Dialéctica y Revolución. Ed. Siglo XXI, México, 1975, p. 7. De Marx - Weber recomendamos su importante texto La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. Ed. Premia, México, 1978.

- 9) Bacon, Francis. Novum Organum. Ed. Porrúa, México, 1980, p. 33.
- 10) Russell, Bertrand. La Perspectiva Científica. - Ed. Ariel, Barcelona, 1974, p. 24
- 11) Gortari, Eli de. El Método Dialéctico. Ed. Grijalbo, México, 1970, pp. 130-1.
- 12) Sobre la importancia de esta problemática en el Renacimiento, consultese Utopías del Renacimiento: Moro, Campanella, Bacon. Ed. F.C.E., - México, 1975, principalmente el estudio preliminar de Eugenio Imaz, Topía y Utopía.
- 13) Sánchez Vázquez, Adolfo. Del Socialismo Científico al Socialismo Utopico. Ed. Era, México, - 1975, p. 22.

- 14) Dynnik, M.A. Op. Cit., p. 400.
- 15) Marx, Carlos. Op. Cit. p. 313.
- 16) Ibidem, p. 315.
- 17) Idem, p. 306.
- 18) Sánchez Vázquez, Adolfo. Rousseau en México. Ed. Grijalbo, México, 1969, p. 23.
- 19) Gay, Peter. La Edad de las Luces. Ed. Time - Life International (Nederland), N.V., 1972, p. 151.
- 20) Diderot, Denis. Deuvres Completes, en 29 vols. art. Enciclopedia, vol. XIV, París, 1875 - 1877, p. 425. Cit. por Sánchez Vázquez, Adolfo. Op. - Cit. p. 12.
- 21) Mant, Jean - Paul. Textos Escogidos, Ed. Labor, Barcelona, 1973, p. 41.
- 22) Dynnik, op. cit. p. 500.
- 23) Rousseau, Jean - Jacques. Las Confesiones, T. i. Ed. Nacional, México, 1967, p. 5.
- 24) Vease el interesante ensayo de Levi- Strauss, - Jean Jacques Rousseau, Fundador de las Ciencias del Hombre, en Presencia de Rousseau. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, Pp. 9-19.

- 25) Levi - Strauss, Claud. Op. Cit., p. 15-6, los - subrayados son del autor.
- 26) Voltaire. Remarques Pour Servir de Suppément à L'essai Sur Les Moeurs, Oeuvres (París, Le - qui en, 1820), XVIII, pp. 429 ss. Cit. por Ca - ssiner, Ernest, en La Filosofía de la Ilustración. Ed. F.C.E., México, 1975, p. 243.
- 27) Lessing, Schriften (Ed. Lachmann - Muncker), - V, p. 143. Cit. por Cassiner, Ernest. Op. Cit., p. 242.
- 28) D' Alembert "Éléments de Philosophie", sec. II (Mélanges de Littérature, etc., T. IV, pp. 9 ss. Cit. por Cassiner, op. cit., p. 251.
- 29) Cassiner, op. cit., pp. 248 - 9.
- 30) Sabine, George H. Historia de la Teoría Política. Ed. F.C.E., México, 1975, pp. 402-3.
- 31) Locke, John. Ensayo sobre el Gobierno Civil. Ed. Aguilar, Madrid, 1980, p. 34.
- 32) Rousseau, J. J. Discurso Sobre el Origen y Los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres. Ed. Península, Barcelona, 1973, p. 29.
- 33) Rousseau, J. J. Ensayo Sobre el Origen de las - Lenguas, en Gaceta, Publicación mensual del - F.C.E., año VIII, No. 95, Nov. de 1978, p. 2.

- 34) Duchet, Michele. Antropología e Historia en el - Siglo de las Luces. Ed. Siglo XXI, México, 1971, pp. 16-7.
- 35) Levi- Strauss, Claude. El Pensamiento Salvaje. Ed. F.C.E., México, 1972, p. 14
- 36) Duchet, Michele. op. cit., p. 19
- 37) Veáse Feurbach, Ludwig. Aportes para la Crítica de Hegel. Ed. La Pleya de, Argentina, 1974.
- 38) Levi - Strauss , Claude. Jean- Jacques Rousseau, Fundador de las Ciencias del Hombre, p. 15.
- 39) Rousseau, Jean- Jacques. Discurso Sobre las - Ciencias y las Artes. Ed. Aguilar, Madrid, 1978, p. 30.
- 40) Rousseau, J. J. Discurso Sobre el Origen y los - Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres. Ed. Península, Barcelona, 1973, p. 47.
- 41) Ibidem, p. 79.
- 42) Rousseau, J. J. El Contrato Social. Ed. Univer_sitaria Centroamericana, p. 48.
- 43) Rousseau J. J. Discurso Sobre las Ciencias y las Artes. Ed. Aguilar, Argentina, 1974, pp. 33-4.
- 44) Rousseau, Discurso Sobre el Origen de la... p. 87.

- 5) Rousseau, El Contrato Social. Ed. Educa, San José de Costa Rica, 1973, pp. 61 - 2.
- 6) Ibidem, p. 74.
- 7) Ibid., p. 95.
- 8) Engels, Federico : Marx y la Nueva Gaceta Renana. Cit en Jean - Paul Manat , Textos Escogidas. Ed. Labor, Barcelona.
- 9) Rousseau, J. J. El Origen de las Lenguas. Ed. Calden, Buenos Aires, 1970, pp. 85 - 8.
- 50) Colletti, Lucio. Ideología y Sociedad. Ed. Fontanella , Barcelona, 1975, pp. 227 - 9, si bien hemos hecho abuso del trabajo de Colletti, creemos que ha sido necesario, pues ha contribuido a aclararnos el pensamiento de Rousseau, así como de la relación entre el ginebrino con otros pensadores de su época.
- 51) Weber, Marx. Economía y Sociedad.
- 52) Latorre, Angel. Introducción al Derecho. Ed. Ariel, Barcelona, 1974, pp. 20-1.
- 53) Colletti, op. cit., p. 266.
- 54) Rousseau, J. J. El Contrato Social. Ed. Universitaria de Centroamerica, San José, Costa Rica, 1975, p. 51.

- 55) Della Volpe, Galvano. Rousseau y Marx, Ed. Martínez Roca, México, 1974, pp. 87 - 8.
- 56) Rousseau, op. cit., p. 37.
- 57) En la Crítica al Programa de Gotha, Marx escribe lo siguiente "... El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al derecho cultural de la sociedad por ella creada.

En la base superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y donde ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podría rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podría escribir en su bandera: "De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades" Marx - Engels. Obras Escogidas, T. II, Ed. Progreso, Moscú, p. 16, subrayado nuestro.

- 58) Colangelo, Rocco, Igualdad y Sociedad de Rousseau A Marx, en Presencia de Rousseau, Ed. Nueva Visión, p. 192.

- 69) Ibidem, p. 219.
- 70) Rousseau, J. J. Emilio de la Educación. Ed. - Porrúa, México, 1978, p. XXIII.
- 71) Ibidem, subrayado nuestro.
- 72) Ver Althusser, Louis. Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. Ed. Pasado y Presente, - México, 1978.
- 73) Rousseau, Emilio, p. 13.
- 74) Ibidem, p. 5.
- 75) Ib., p. 46
- 76) Garmendia de Camuso, Guillermina y Schnaith, - Nelly. Thomas Hobbes y los Orígenes del Estado Burgués. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, - p. 17.
- 77) Ponce, Anibal, Educación y Lucha de Clases. Ed. América, México, 1946, p. 163.
- 78) Emilio, p. 15.
- 79) Ponce, Anibal. op. cit., pp. 176 - 8.
- 80) Rousseau, J. J. Confesiones T. I, p. 5. En otra de sus obras intropectivas, Rousseau escribe: - "Algunas veces he pensado con bastante profundidad; pero raramente con agrado, casi siempre -

contra mi voluntad y como por fuerza la fantasía me descansa y me divierte, la reflexión me fatiga y me entristece; pensar siempre fue para mí una ocupación penosa y sin encanto. En ocasiones mis fantasías desembocaban en la meditación, pero lo más frecuente es que mis meditaciones desembocaban en la fantasía; y durante estos desvaríos, mi alma erra y planea en el universo con las alas de la imaginación, un que supera cualquier otro goce". Rousseau, J.J. Meditaciones del Paseante Solitario, p. 106.

- 71) Gerratana, Valentino, Investigaciones Sobre Historia del Marxismo. T. I, pp. 38-9.
- 72) Feuerbach, Ludwing. Aportes a la Crítica de Hegel. p. 64.
- 73) Brum, J. El Estoicismo. Ed. Universitaria de Buenos Aires. Argentina, 1968, p. 36.
- 74) Marx, Karl y Engels, Federico. La Sagrada Familia; y Otros Escritos de la Primera Epoca. Ed. Grijalbo, México, 1967, pp. 21-2. Véase también Gerratana, V., op. cit., pp. 57-69.
- 75) Colletti, op. cit., p. 217.
- 76) Gerratana, op. cit., p. 65.
- 77) Ver Colletti; Lucio. Ideología y Sociedad, p. 272.

- 78) Ver Colletti, Lucio. Ideología y Sociedad, p. 272
- 79) Lukács, Georg. Historia y Consciencia de Clase: Estudios de Dialéctica Marxista. Ed. Grijalbo, México, 1969, p. 2. Lukács dice lo siguiente en referencia a la ortodoxia Marxista. "En cuestiones del marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al Método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede contarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de "superarlo" o "corregirlo" han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo".
- 80) Gerratana, op. cit., p. 69-70.
- 81) Sánchez Vázquez, Adolfo. Filosofía de la Praxis. Ed. Grijalbo, México, 1972, p. 35.
- 82) Se refiere aquí Marx a los ilustrados franceses del siglo XVIII, pero por otro lado también a los economistas ingleses.
- 83) Marx, Karl. Introducción General a la Crítica de la Economía Política / 1857. Ed. Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974, p. 40.
-

- 84) Rousseau, J. J. El Origen de las Lenguas. Ed. Calden, Argentina, 1970, p. 92. Continúa diciendo Rousseau que "... El continuo peligro de perecer no les permitía limitarse a la lengua del gesto y la primera palabra que pronunciaron no que Amame sino Ayudame.
- 85) Marx, K. op. cit., p. 40.
- 86) Ibidem, p. 39-40.
- 87) Della Volpe, op. cit., pp. 18-9.
- 88) Rousseau, J. J. Discurso Sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hom - bres. pp. 46 y sigs.
- 89) Kosik, Karel, Dialéctica de lo Concreto: Estudios Sobre los Problemas del Hombre y del Mundo. - Ed. Grijalbo, México, 1967. p. 222.
- 90) Gerratana, op. cit., pp. 77-8.
- 91) Colangelo, Roco. Igualdad y Sociedad de Rousseau A Marx, en Presencia de Rousseau, pp. 192-3. Cf. Colletti, op. cit.; Gerratana, op. cit.; - Korsch, Karl. El Contrato Social, en Karl Marx. Ed. Ariel, Barcelona, 1975, pp. 149 - 152.
- 92) Markovic, M y otros. Liberalismo y Socialismo. Ed. Grijalbo, México, 1977, pp. 18-9.
- 93) Bermudo, José M. El Concepto de Praxis en el Joven Marx. Ed. Península, Barcelona, 1975, - pp. 296 - 7.

C R O N O L O G I A

- 1712 Nace Juan Jacobo Rousseau el 28 de Junio -
en Ginebra. Sus padres fueron Isaac Rou-
sseau y Susana Bernard. Muere su madre -
a los pocos días de su nacimiento.
- 1713 Nace Denis Diderot.
Tres diálogos entre Hylas y Philomus, de -
G. Berkeley.
La paz de Utrecht pone fin al predominio -
francés en Europa.
- 1714 La monadología, de Leibniz.
- 1715 Nace Helvecio.
Nace Condillac.
Muere Malebranche
Reflexiones sobre la premonición física, de -
Malebranche.
Empieza el reinado de Luis XV, con Felipe,-
Duque de Orleans, como Regente.
- 1718 Sobre la antiquísima sabiduría de los itálicos,
de G.B. Vico.
- 1719 Robinson Crusoe, de Daniel Defoe.
- 1720 Juan Jacobo lee a Plutarco.
Gran especulación en Francia motiva una -
fuerte crisis económica.

- 1721 Sobre el movimiento de Berkeley.
Cartas Persas, de Montesquieu.
El liberal Robert Walpole es el principal -
ministro de Inglaterra, puesto que ocupará -
durante 21 años.
- 1722 Huye de Ginebra Isaac Rousseau y confía a -
Juan Jacobo al pastor de Lambercier, en -
Bossey.
- 1723 Nace Holbach.
Nace Adam Smith.
- 1724 Nace Kant.
- 1725 Tratado de los deberes, de Montesquieu.
- 1726 Voltaire se exhibía en Londres.
- 1727 Muere Newton.
Jorge II es coronado rey de Inglaterra.
- 1728 Rousseau conoce a Madame de Warens. Aban-
dona el Calvinismo y se hace bautizar por -
la Iglesia Católica. Estudia música.
Estreno de la Opera del Mendigo, de John -
Gay.
- 1730 Rousseau viaja por Lyon , Friburgo, Cham-
béry y Lausana.
- 1731 Se improvisa como maestro de música en -
París.

- 1733 Cartas filosóficas, de Voltaire .
John Kay patenta su lanzadura, introduciendo a la industria el tejido mecánico.
- 1734 Consideraciones sobre los romanos, de Montesquieu.
Diderot estudia derecho y teología en París.
D'Alembert inicia estudios sobre legislación.
- 1735 Defensa del libre pensamiento en matemáticas, de Berkeley.
- 1737 Primera crisis nerviosa de Rousseau.
- 1739 Tratado de la naturaleza humana, de Hume.
Guerra de la Oreja de Jenkins entre Inglaterra y España por el comercio del Nuevo Mundo.
- 1740 Rousseau, en Lyon, y protegido en casa del magistrado de Mably, compone El proyecto para la educación de M. de Saint-Mariel, y El pastor de la señora Baronesa de Warens
Nace Sade.
Guerra de sucesión en Austria.
Prusia y Francia entran en guerra contra Austria e Inglaterra.
Federico el Grande obtiene el trono de Prusia.
- 1741 Ensayos morales y políticos, de Hume.

- 1742 El Nuevo Dédalo, de Rousseau.
- 1743 Rousseau estudia química. Acepta el puesto - de secretario del conde de Montaigu , em - bajador de Venecia.
Disertación sobre la música moderna, de - Rousseau.
- 1744 Sus discrepancias con el embajador de Venecia lo obligan regresar a París.
Muere G.B. Vico.
Las fiestas de Ramiro, de Rousseau (en co - laboración con Voltaire.
Ciencia Nueva, de G.B. Vico.
Inglaterra y Francia en la guerra del Rey - Jorge en Nueva Escocia e India.
- 1745 Rousseau conoce a Teresa Lavasseur con la - que procreara cinco hijos. Establece corres - pondencia con Voltaire. Inicia relaciones - con Condillac y Diderot a quienes les dedica una copia de su traducción sobre el Ensayo - sobre los méritos y la virtud, de Shaftesbury.
Las Musas galantes, de Rousseau (ópera).
- 1746 Primer hijo; enviado - como los demás - a un orfanatorio.
Diderot y D'Alembert realizan un proyecto - de traducción de la Enciclopedia de Chambers.
Pensamientos filosóficos, de Diderot.
Ensayos sobre el origen de los conocimientos humanos, de Hume.
D'Alembert escribe varias obras sobre me - cánica.

- 1747 Huesped y secretario de los Dupin.
El paseo del escéptico, de Diderot.
Ensayo sobre los milagros, de Hume.
- 1748 El hombre - máquina , de La Matrie.
Zadig, de Voltaire.
El espíritu de las leyes, de Montesquieu. -
Obra que suscita una viva polémica.
Termina la guerra de sucesión en Austria -
con el Tratado de Aquisgrán.
Federico el Grande obtiene la Silesia.
- 1749 Rousseau es invitado a colaborar en el pro -
yecto de la Enciclopedia. Escribe para está
los artículos sobre música en poco tiempo y
estando enfermo. Se entera por medio del -
Mercurio de Francia, sobre el concurso al -
cual convoca la Academia de Dijon, sobre el
tema : Si el restablecimiento de las cien -
cias y las artes ha contribuido a depurar o -
a corromper las costumbres.
Nace Goethe .
Tratados de los sistemas, de Condillac.
Carta sobre los ciegos, de Diderot. Por la -
publicación de esta obra es encarcelado en -
Vincennes.
- 1750 La Academia de Dijon premia con el primer
lugar el Discurso sobre las ciencias y las -
artes, de Rousseau, quien de inmediato se -
gana la celebridad por toda Europa.
Muere Juan Sebastian Bach.

Defensa del espíritu de las leyes, de Montesquieu.

Por entregas empieza a salir la Enciclopedia.

- 1751 La polémica sobre el primer Discurso de Rousseau hace que este escriba una Respuesta al Rey de Polonia.
D'Alembert comenta el Discurso sobre las ciencias y las artes, comentario que aparecen en la primera publicación del primer volumen de la Enciclopedia.
El Siglo de Luis XIV, de Voltaire. Obra que se publica en la Corte de Federico el Grande.
Investigaciones sobre los principios de la moral, de Hume.
Discurso preliminar, de D'Alembert.
- 1752 Escribe y se estrena con gran éxito El adivino de la aldea (ópera cómica) y escribe una comedia Narciso. Se hace copista de música y con este oficio se gana la vida.
Investigación sobre el entendimiento humano, de Hume.
Discursos políticos, de Hume.
- 1753 Decreto que prohíbe la publicación de la Enciclopedia.
La Academia de Dijon publica la convocatoria para el concurso sobre el tema: Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si ella es autorizada por la ley natural.
Rousseau medita sobre este problema en Saint - Germain.
Muere Berkeley.

- 1754 Rousseau redacta el Discurso sobre la desigualdad entre los hombres, el cual lo dedica a la República de Ginebra. Recobra su calidad de ciudadano ginebrino al reintegrarse a la Iglesia Calvinista.
Pensamientos acerca de la interpretación de la naturaleza, de Diderot.
Tratado de las sensaciones, de Condillac.
La guerra francesa e india mantiene la rivalidad entre Francia e Inglaterra en el Nuevo Mundo.
- 1755 Muerte de Montesquieu.
Publicación del volumen V de la Enciclopedia.
Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres, de Rousseau.
Desastre de Lisboa, de Voltaire.
- 1756 Huésped de Madame d'Epínay. Carta a Voltaire sobre la Providencia. Primer esbozo del Contrato Social, Emilio y la Nueva Eloísa. Edicto de la Inquisición que incluye a Rousseau entre los autores prohibidos en la Nueva España.
Conflictiva situación diplomática en Europa que conduce a la Guerra de los Siete Años entre Austria y Francia contra Prusia e Inglaterra.

- 757 Rousseau se transfiere a Montmorency, Francia, motivado por conflictos sentimentales. - Discrepancias con Grimm, Saint - Lambert - y Diderot.
Muere Fontanelle.
Tratado de la paz interior, de Lombez.
Roberto Damiens intenta asesinar a Luis XV.
- 1758 Respuesta a D'Alembert Sobre los espectáculos. Julia o la Nueva Eloisa en terminada.
Nace Robespierre.
Ataques de Moreau, Palissot, Chaumeix y - otros liberales contra la Enciclopedia y contra Del Espíritu, de Helvecio.
Candido, de Voltaire.
- 1759 Rousseau acepta la hospitalidad de los Luxemburgo y se dedica a trabajar sobre el Emilio.
Son condenados la Enciclopedia, Del Espíritu así como otros escritos filosóficos.
Nace Danton.
Los ingleses arrebatan Quebec a los franceses.
Se abre el Museo Británico.
- 1760 Redacción final del Emilio y del Contrato Social.
Se publica en Holanda La Nueva Eloisa para su venta en Inglaterra. Carta a Voltaire - en respuesta a sus ataques.
El Rey Jorge III empieza su reinado de 60 años.

- 1761 A un año de su publicación La Nueva Eloisa provoca una gran revuelta en París. Emilio y el Contrato Social son enviados al Rey de Amsterdam.
- 1762 Publicación de Emilio y del Contrato Social, que rápidamente son condenados en la Soborna de París y en Ginebra. Rousseau Huye a Yverdon, pero luego es obligado por el gobierno de Berna y se refugia in Val - de Travers, territorio del rey de Prusia, Federico II, de quien obtiene asilo político, alcanzando aquí a Teresae Lavasseus.
El sobrino de Rameau, de Diderot.
 Se presenta en Viena Orfeo y Eurídice, de Gluck.
 Se condena y suprime a los jesuitas en Francia.
 Catalina la Grande empieza su gobierno de 34 años en Rusia.
 Injusta ejecución de Jean Calas, declarado luego inocente gracias a Voltaire.
- 1763 Renuncia Rousseau a sus derechos de ciudadano Ginebrino por el trato que reciben sus obras por el gobierno de Ginebra. Publicación de la Carta a Beaumont, arzobispo de París.
 Primera refutación de las obras de Rousseau en la Nueva España por Fray Cristóbal Mariano Coriche en su Oración vindicativa del honor de las letras y de los literatos.

- Tratados de París y Hubentusburgo: fin de -
la Guerra de los siete años ; Prusia se vuelve
una gran potencia en tanto que Francia empieza a perder sus colonias.
- 1764 Rousseau compone Cartas desde la montaña.
La Inquisición prohíbe todas las obras de -
Rousseau en la metrópoli y sus colonias.
Diccionario filosófico, de Voltaire.
- 1765 A partir de un conflicto con el pastor Mont -
mollin, Rousseau abandona el Calvimismo. -
Se refugia en la isla de Saint - Pierre, pero
es expulsado por el Consejo de Berna y re -
gresa por algunos días a París.
- 1766 Rousseau se traslada a Londres invitado por
Hume. Rompimiento con Hume. Reencuentro
con Teresa Lavasseur en Francia. Primera -
parte de las Confesiones.
- 1767 Grave crisis nerviosa.
Diccionario de música, de Rousseau.
- 1768 Radica en Lyon, Chambéry, Bourgoin. Matrimonio
con Teresa Lavasseur.
- 1769 Escribe los libros VII - XII de sus Confesiones.
Nace Napoleón.
Nace Alejandro de Humboldt.
El sueño de D'Alembert, de Diderot.
James Watt patenta la máquina de vapor.

- 1770 Rousseau en Lyon escribe la escena lírica - Pigmalión, con música de Coignet.
Las Confesiones escandalizan al ambiente intelectual de Francia. Momentánea discusión pública con Voltaire.
 Nace Beethoven.
Sistema de la Naturaleza, de Holbach.
- 1772 Composición de las Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y de los Diálogos de Rousseau con Juan Jacobo.
Leyes de Minos, de Voltaire.
Buen sentido, de Holbach.
 Primera división de Polonia por Rusia, Prusia y Austria.
- 1774 Rousseau vuelve a componer música. Asiste en París a la representación de su ópera - Ifigenia, Orfeo y Eurónica. Dedicado al estudio de la botánica, escribe el Diccionario de botánica.
Werther, de Goethe.
 Asamblea revolucionaria de las colonias inglesas de América del Norte.
 Luis XVI asciende al trono.
- 1776 Empieza la redacción del Ensueños de un pescante solitario.
Fragmento sobre el gobierno, de Bentham.
Riqueza de las Naciones, de A. Smith.
Ensayos sobre los gobiernos de Claudio y Neron, de Diderot.

Estados Unidos proclama su Declaración de -
Independencia.

Declaración de los Derechos del Hombre.

778 Muere repentinamente a los 66 años de edad
a causa de una antigua enfermedad en la ve-
jiga que le produjo en endema cerebral. -
Fue sepultado en la Isla de los Alamos. Die-
ciseis años después la convención y Robes -
pierre, ordenaron su traslado al Panteón, en
donde reposan sus restos.

Muere Voltaire.

Publicación de Ensueños de un paseante soli-
tario, de Rousseau.

Francia se hace aliada de Estados Unidos en
su Guerra de Independencia.

781 Se publica el Ensayo sobre el origen de las-
lenguas, de Rousseau.

779 Primera traducción al español del Contrato -
Social en Londres.

B I B L I O G R A F I A

- Althusser, Louis. Montesquieu : La política y la Historia. Ed. Ariel. España. 1974.
- Anderson, M. S. La Europa del Siglo XVIII. Ed. F.C.E. México, 1974.
- Babini, José. El Siglo de las Luces: Ciencia y Técnica. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1971.
- Babeud. Realismo y Utopía en la Revolución Francesa. Ed. Península. Barcelona, 1970.
- Benot, Yves. Diderot: Del Ateísmo al Anticolonialismo. Ed. Siglo XXI. México, 1975.
- Bermudo, José Manuel. El Concepto de Praxis en El-Joven Marx. Ed. Península. Barcelona. 1975.
- Bernal, John D. La Ciencia en la Historia. Ed. UNAM y Nueva Imagen. México, 1979.
- Blauberg, I. Diccionario Marxista de Filosofía. Ed. - Cultura Popular. México, 1978.
- Bonacasa, C. El Estado. Ed. Zero. Madrid, 1970.
- Brum, J. El Estoicismo. Ed. Universidad de Buenos Aires. Argentina. 1968.

- Cassirer, Ernest. *Antropología Filosófica*. Ed. F.C.E. México, 1975.
- Cassirer, Ernest. *El Mito del Estado*. Ed. F.C.E. México, 1974.
- Cassirer, Ernest. *La Filosofía de la Ilustración*. Ed. F.C.E. México, 1975.
- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Volúmen VI: De Wolff A Kant. Ed. Ariel España. 1974.
- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Volúmen V: De Hobbes A Hume. Ed. Ariel España. 1975.
- Cerroni, Umberto. *Marx y el Derecho Moderno*. Ed. Grijalbo. México, 1975.
- Cerroni, Humberto. *Introducción al Pensamiento Político*. Ed. Siglo XXI. México, 1978.
- Cerroni, Humberto. *Problemas de la Transición al Socialismo*. Ed. Grijalbo. Barcelona. 1979.
- Colletti, Lucio. *Ideología y Sociedad*. Ed. Fontanella. Barcelona. 1975.
- Cresson, Anderi. *La Filosofía Francesa*. Ed. Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1963.

- D'Alembert, Jean Le Rond. Discurso Preliminar de la Enciclopedia. Ed. Aguilar. Argentina, 1974.
- Della Volpe, Galvano. Rousseau y Marx. Ed. Martínez Roca. España, 1969.
- Duchet, Michele. Antropología e Historia en el Siglo de las Luces. Ed. Siglo XXI, México, 1975.
- Dynnik, M. A. y otros. Historia de la Filosofía. Vol. II: De la Antigüedad a Comienzos del Siglo XIX. Ed. Grijalbo, México, 1968.
- Engels, Federico. Dialéctica de la Naturaleza. Ed. Grijalbo. México, 1961.
- Engels, Federico. Anti-Dühring. Ed. Grijalbo. México, 1968.
- Feurbach, Ludwig. Aportes para la Crítica de Hegel. Ed. La Pleya de Buenos Aires, 1974.
- Gallo, Marx. Rousseau Ecologista, en Diorama, suplemento cultural de Excelsior. Domingo 11 de Mayo de 1980. México.
- García Cantú, Gastón. Textos de Historia Universal - Antología: De Fines de la Edad Media al Siglo XX. Ed. UNAM. México, 1976.

- García Sánchez, Javier. Rousseau y Voltaire: 200 años después. Los Herejes Ilustrados - en El viejo topo. Revista Mensual. No. 21, Junio de 1978. T. IV. Barcelona.
- Garmendia de Camusso, G. y Schnaith, Nelly. Thomas Hobbes y Los Origenes del Estado Burgues. Ed. Siglo XXI. México, 1973.
- Jay, Peter. La Edad de las Luces. Ed. Time Life International (Nederland) N.V. Unidad States. 1972. Tr. Perea, Francisco J. Col. Las - Grandes Epocas de la Humanidad: Historia de las Culturas Mundiales.
- Serratana, Valentino. Investigaciones Sobre la Historia del Marxismo. I. Ed. Grijalbo. Barcelona. 1975.
- Sonzález Rojo, Enrique. Teoría Científica de la Historia. Ed. Diogenes. México, 1979.
- Soulemont-M., J. Marie. El Siglo de las Luces. Ed. Guadarrama. Madrid, 1969.
- Trimsley, Ronald. La Filosofía de Rousseau. Ed. Alianza, Madrid, 1977.
- Hobbes, Thomas. Leviatan. Ed. Cruz. México, 1978.
- Lume, David. Ensayos Políticos. Ed. Herrero Hermanos. México, 1965.

- Jolivet, Régis. Tratado de Filosofía. T. IV. Moral.
Ed. Carlos Lohlé Buenos Aires, 1959.
- Korsch, Karl. Karl Marx. Ed. Ariel. Barcelona, -
1975.
- Kosik, Karel. Dialéctica de lo Concreto: Estudio So-
bre los problemas del Hombre y su Mundo.
Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Labastida, Jaime. Producción Ciencia y Sociedad: De-
Descartes a Marx. Ed. Siglo XXI, México,-
1973.
- Lasky, M.J. El Liberalismo Europeo. Ed. F.C.E. -
México, 1974.
- Leibniz, Gottfried. Monadología. Ed. Aguilar, Bue -
nos Aires, 1974.
- Locke, John. Ensayo Sobre el Gobierno Civil. Ed. -
Aguilar, Buenos Aires, 1974.
- Marcovic, M. Tadic, D y otros. Liberalismo y Socia-
lismo. Ed. Grijalbo. México, 1977.
- Mandari, Oscar. Per Conoscere Rousseau. Aceradi -
Paulo Casini. Arnoldo Mandador Editore. -
Italia, 1976.
- Marat, Jean-Paul. Jean-Paul Marat; Textos Escogidos.
Ed. Labor, Barcelona, 1973.

- Maritain, Jacques. Tres Reformadores: Lutero, Descartes y Rousseau. Ed. Difusión, Argentina, 1968.
- Marx, Karl. Crítica a la Filosofía del Estado y del Derecho de Hegel. Ed. Cultura Popular, México, 1977.
- Marx, Karl. Introducción General a la Crítica de la Economía Política / 1857 ; y otros escritos sobre Problemas Metodológicos. Ed. Cuadernos Pasado y Presente. Buenos Aires, 1974.
- Marx, Karl y Engels, Federico. La Sagrada Familia; y otros escritos de la Primera Epoca. Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Marx, Karl. Manuscritos Económico - Filosóficos de 1844. Ediciones de Cultura Popular. México, 1977.
- Marx, Karl y Engels, Federico. Obras Escogidas en dos Tomos. Ed. Progreso, Moscú.
- Marx, Karl. El Capital : Crítica de la Economía Política. T. I. Ed. F.C.E. México, 1976.
- Marx, Karl, Engels, Federico. La Ideología Alemana. Ed. Cultura Popular, 1974.
- Merani, Alberto L. Historia Crítica de la Psicología : De la Antigüedad Griega a Nuestros Días. Ed. Grijalbo. México, 1976.

- Mondolfo, Rodolfo. En los Origenes de la Filosofía - de la Cultura. Ed. Librería Hachette. Buenos Aires, 1960.
- Moro, Tomás. Campanella, Tommaso y Bacon. Francis. Utopías del Renacimiento. Estudio Preliminar de Imaz, Eugenio. Ed. F.C.E. México, 1975.
- O'Connor, D.J. Historia Crítica de la Filosofía Occidental: Racionalismo, Iluminismo y Materialismo en los Siglos XVII y XVIII. T.III. Ed. Paídos, Buenos Aires, 1968.
- Ogg, David. La Europa del Antiguo Regimen: 1715-1783 Col. Historia de Europa / XXI. Ed. XXI. España, 1976.
- Pashukanis, E.B. La Teoría General del Derecho y el Marxismo. Ed. Grijalbo. México, 1976.
- Ponce, Anibal. Educación y Lucha de Clases. Ed. — América, México, 1946.
- Prestipino, Giuseppe. El Pensamiento Filosófico de Engels: Naturaleza y Sociedad en la Perspectiva Teórica Marxista. Ed. Siglo XXI. México, 1977.
- Rousseau, J. J. Discurso Sobre Las Ciencias y Las Artes. Ed. Aguilar, 1974.
-

- Rousseau J. J. El Origen de las Lenguas, Ediciones - Calden. Buenos Aires, 1970.
- Rousseau, J. J. Meditaciones del Paseante Solitario. - Ed. Labor. Barcelona, 1976.
- Rousseau, J. J. Las Confesiones. En dos tomos. Ed. Nacional, México, 1967.
- Rousseau, J. J. Emilio o De La Educación. Ed. Porrúa, México, 1978.
- Rousseau, J. J. El Contrato Social. Ed. Espasa . Calpe México, 1977. Ed. Universitaria - Centroamericana (Educa), San José de Costa Rica, 1918 y en Biblioteca Enciclopédica Popular (S.E.P.), México, 1945.
- Rousseau, J. J. Discurso Sobre El Origen y Los Fundamentos de la Disigualdad entre los Hom - bres. Ed. Península, Barcelona, 1970.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. Rousseau en México. Ed. Grijalbo. México, 1969.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. Filosofía de la Praxis. Ed. Grijalbo, México, 1972.
- Schmidt, Alfred. El Concepto de Naturaleza en Marx. Ed. Siglo XXI. México, 1976.

- Saulnier, V.F. La Literatura Francesa del Siglo Filosófico. Ed. Alameda, México, 1954.
- Texier, J. Gramsci, Teorico de las Superestructuras- Ed. Cultura Popular. México, 1977.
- Varios Autores. Los Fisiócratas. Sel. y Prol. de - Cusminsky de Cendero, Rosa. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1967.
- Varios. Crítica de la Utopía. Ed. UNAM. Facultad- de Ciencias Políticas y Sociales. Serie; Es- tudios No. 25. México, 1971.
- Varios. Historia de la Filosofía, T. 5: La Filosofía - del Renacimiento, y T. 6: Racionalismo, Em- pirismo, Ilustración. Bajo la dirección de - Belaval, Ivón. Ed. Siglo XXI. Col. Historia de la Filosofía / XXI. España, 1976.
- Varios. Precencia de Rousseau. Ed. Nueva Visión - Argentina, 1972.
- Varios. La Transición del Feudalismo al Capitalismo. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1977.
- Varios. El Capital: Teoría, Estructura y Método. Ed. Cultura Popular, México, 1975.
- Voltaire, F.M. Arounet. Candido. Ed. Tiempo Buenos- Aires, 1977.