

Realidad y utopía en J. J. Rousseau

INTRODUCCIÓN

El siglo de Rousseau tiene entre sus señas de identidad la referencia al universo utópico. De una forma análoga a lo que había ocurrido en los comienzos de la Modernidad con su apertura de nuevos horizontes también ahora, en el momento álgido de esa cultura moderna, asistimos a una proliferación de manifestaciones del espíritu utópico. No sin razón, B. Baczko denomina al periodo ilustrado un periodo "cálido" en la historia de la utopía, de la misma forma que el Renacimiento y la primera mitad del siglo XIX¹.

Es cierto que el culto a lo útil, a la razón instrumental, constituye también otro de los referentes más señalados del movimiento ilustrado. Tal como se lamentaba Schiller: "La utilidad es el gran ídolo del tiempo para el que trabajan todas las fuerzas y al que han de rendir homenaje todos los talentos"². La *Enciclopedia o Diccionario razonado de las Ciencias, las Artes y los Oficios* da expresión a este talante. Pero positivismo y utopía se aúnan en la urdimbre de este complejo siglo como dos manifestaciones del espíritu moderno. La misma *Enciclopedia* acaba expresando, ella misma, la que era, en defi-

1 B. BACZKO: *Lumières de l'utopie*, París, 1978, 29.

2 Fr. SCHILLER: *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid, 1963, 28.

nitiva, la utopía más característica de la Ilustración: la convergencia entre saber, virtud y felicidad. Diderot formulaba este desideratum con toda la claridad en el artículo "Enciclopedia" al expresar el deseo de que: "nuestros nietos, al hacerse más instruidos, se hagan al mismo tiempo más virtuosos y más felices"³.

Es cierto que la *Encyclopédie* no contiene ningún artículo sobre la utopía, pero tal situación semántica no impide la mencionada eclosión de manifestaciones utópicas⁴. Si desde el punto de vista cuantitativo cabe considerar al siglo XVIII como la edad de oro de la utopía francesa⁵, también lo es desde la intensidad con que caracterizó el espíritu de la época. La esperanza en un mundo mejor y la conciencia de vivir en una sociedad alienada, a la que rechazaban, acompañan de un modo indisoluble este talante utópico.

Siguiendo la tradición, dos son los modelos que se imponen en las manifestaciones utópicas dieciochescas. En primer lugar el del *voyage imaginaire*, género literario muy socorrido en el siglo XVIII, que nos describe alguna sociedad ideal, desconocida hasta entonces y que algún afortunado viajero nos describe después de su feliz hallazgo en algún lugar recóndito⁶. El gran éxito de la obra de Moro y la curiosidad de la época por países y sociedades exóticas explican la frecuencia de este elemental artificio para dar expresión al sentimiento utópico. El otro modelo se refiere a la utopía de la *legislación ideal* que se complace en describirnos directamente el entramado de

3 Art. "Encyclopédie", en *Encyclopédie*, V. 635.

4 Tal como escriben Fr. E. MANUEL y Fr. P. MANUEL: "El siglo dieciocho parió utopías de todo tipo -moreanas, robinsonianas, fisiocráticas, comunistas, sexuales, etc.-" (cf. Id.: *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, I, Madrid, 1984, 39).

5 Cf. H. FUNKE: *Geschichte der Gattungsbezeichnungen der literarischen Utopie in Frankreich*, en *Französische Literatur im Zeitalter der Aufklärung. Gedächtnisschrift für Fritz Schalk* (hg. von W. Hempel), Frankfurt a. M. 1983, 78. El autor nos recuerda que sólo en el ámbito francés habría que reseñar a lo largo del siglo al menos 83 nuevos títulos de temática utópica, alcanzando su clímax en la segunda mitad, entre 1750 y 1790, es decir, coincidiendo con el apogeo de la Ilustración.

6 Cf. W. KRAUSS: *Reise nach Utopia*, Berlín, 1964; I. HARTIG et A. SOBOUL: *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIII siècle*, París, 1977.

una legislación que tenga como referente la justicia y el orden, dando así origen a un nuevo tipo de Ciudad. En este caso era fundamentalmente la reflexión platónica en la *República* la que servía de punto de referencia fundamental. La circunstancia de la intensa politización que experimenta el pensamiento de la época explica, por su parte, el amplio cultivo de esta segunda modalidad⁷.

Si bien gran parte de los autores que entonces cultivaron la utopía fueron cayendo en el olvido, se ha de tener presente, no obstante, que la mayoría de las primeras figuras de la Ilustración se dejan seducir en algún momento de su obra por la temática utópica. Baste con recordar aquí el relato de los Trogloditas que figura en las *Cartas Persas* de Montesquieu, la referencia al mítico "El Dorado" a que se refiere Voltaire en el *Cándido* o bien, de una forma todavía más explícita, la efusión utópica de Diderot en el *Suplemento al viaje de Bougainville*⁸.

¿Cuál es la posición de Rousseau respecto a este rasgo fundamental de su siglo?. Bien conocidos son la inflexión que produce en el pensamiento de la época y sus desencuentros con las nuevas tendencias y las nuevas ilusiones. ¿Afecta ello también al problema de la utopía?. Digamos, ante todo, que el rechazo roussoniano no va a impedir la prolongación en su obra de toda una serie de grandes cuestiones que preocuparon particularmente a la Ilustración y que el pensador ginebrino va a asumir dándoles su personal enfoque. Tal es el caso, por ejemplo, de la Pedagogía, la Política, la Religión... En todo ello hay una innegable continuidad con su siglo a pesar de la inflexión sufrida.

7 En *El Antiguo Régimen y la Revolución*, A. de Tocqueville describe así el nuevo protagonismo político del intelectual: "Toda pasión pública se disfrazó, de este modo, de filosofía. La vida política fue violentamente incorporada a la literatura y, los escritores, tomando en sus manos la dirección de la opinión, se encontraron de improviso en el puesto que generalmente ocupan los jefes de los partidos políticos en los países libres". (Id.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, 1969, 189).

8 Véase, por ejemplo, S. BARTOLOMEI: *Illuminismo e utopia. Temi e progressi utopici nella cultura francese (1676-1788)*, Milano, 1978, 42 ss.

Por lo que atañe a la utopía, Rousseau la ha cuestionado, como veremos, en más de una ocasión. ¿Significa ello que, en este punto, su posición ha sido más excluyente?. No necesariamente, pues son bien conocidas las peculiaridades del estilo roussoniano, amante de las paradojas, que le conducen a veces a exclusiones demasiado tajantes que en el decurso posterior serán matizadas o relativizadas. De esta forma el crítico de la razón sabrá hacer un nuevo uso de la misma mediante brillantes razonamientos; el antifilósofo en que se convirtió Rousseau no le va a impedir seguir oficiando, dado el caso, de filósofo, el crítico de las artes va a redactar una obra maestra de la literatura como es *La Nueva Eloísa*, el cuestionador del teatro va a escribir piezas teatrales como *El Narciso o el amante de sí mismo*⁹... Estamos, obviamente, ante el peculiarísimo universo roussoniano. Pensamos que algo análogo ocurre también en lo relativo a la utopía.

De hecho la referencia a la utopía, a menudo con la intención de descalificar su pensamiento, ha sido una especie de constante en la recepción de Rousseau. Cabría aludir aquí, brevemente, a un problema que ya emergió durante la misma vida del pensador ginebrino. En efecto, la referencia a la utopía se convirtió en el exponente de la confrontación roussoniana con el mundo que le rodeaba. El propio Rousseau lo expresaba así en el *Emilio*, mostrándose consciente del juicio que se formaban de él sus contemporáneos: "Desde hace tiempo me ven en el país de las quimeras; yo, por mi parte, los veo siempre en el país de los prejuicios"¹⁰. Incluso exponentes cualificados, como Grimm, no dudaban en situar a Rousseau en el ámbito de la utopía pretendiendo con ello descalificar la validez de sus análisis. Refiriéndose, en concreto, a las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* escribe el mencionado autor que se trata más bien del "diver-

9 Véanse las explicaciones que el propio Rousseau creyó oportuno ofrecer en el prefacio del *Narciso*, en *Oeuvres complètes*, II edición de la Pléiade, 959 ss. (En adelante nos referiremos a esta edición mediante la sigla O.C.).

10 O.C. IV, 548-549.

timiento de un filósofo ocioso que emplea su tiempo libre en esbozar leyes y una forma de gobierno para alguna utopía". Asimismo, Forney, refiriéndose en este caso al *Discurso sobre la desigualdad*, considera que la mayor parte de los hechos señalados en su amplia dedicación no pertenecen sino al reino de la "utopía". A partir de entonces, bien sea con una intención descalificadora o no, ha sido una especie de constante referirse a esta supuesta o real peculiaridad de la obra roussoniana. He aquí un par de testimonios del siglo XIX. Es significativo que, cuando Victor Hugo en *Los Miserables* intenta una clasificación del universo intelectual del siglo XVIII, ponga a Rousseau a la cabeza de los autores utópicos ¹¹. Tratando de especificar ulteriormente esta adscripción, Fabre des Essarts escribe que Rousseau vendría a ser un punto de interconexión de la tradición utópica tradicional y las nuevas versiones de la misma: "Hogar a la vez convergente y divergente, absorbe en él a Platón, Campanella, Moro, y de él nacieron Saint-Simon, Fourier y Cabet" ¹². En efecto, los movimientos utópicos del siglo XIX tuvieron en Rousseau a uno de sus referentes principales.

En la casi inabarcable bibliografía que la obra roussoniana ha generado a lo largo del siglo XX, la referencia a la utopía también ha sido frecuente. Así Fr. E. Manuel y Fr. P. Manuel en su estudio *El pensamiento utópico en el mundo occidental* señalan que en prácticamente todos los escritos de Rousseau "se observa una tendencia a hablar en el modo utópico discursivo" y que el pensador ginebrino "era una persona muy bien dotada de propensión utópica" ¹³.

En realidad las posiciones de quienes vinculan a Rousseau con el mundo utópico van desde aquellos que, como G. Duveau, le consideran un "utopista típico" ¹⁴ o bien, como I. Sotelo para quien

11 *Los Miserables*, ed. Garnier, Parte cuarta, Libro VII, cap. III, 206.

12 Cf. CH. RIHS: *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII siècle*, París, 1970, 37.

13 *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, II, 329-330.

14 *Sociologie de l'utopie*, París, 1961.

Rousseau sería “el pensador utópico más importante de Occidente”¹⁵, hasta aquellos que prefieren reducir la vinculación roussoniana con el mundo de la utopía al ámbito de la *Nueva Eloísa*. Pero el hecho de que con frecuencia se vincule a Rousseau con la utopía no quiere decir que todos compartan este punto de vista. Para otros autores tal vinculación se mostraría más bien infundada y constituiría un intento de descalificación de los análisis roussonianos. Cabría referirse, en este último sentido, a un intérprete tan cualificado como J. Fabre. Para este autor, que se centra en el análisis del pensamiento político, resultaría abusivo y arbitrario considerar a Rousseau como un autor utópico, dado que nunca recurre a la utopía en el “sentido formal del término”. Rousseau no se habría formado un mundo imaginario al margen del “espacio y el tiempo de la geografía y la historia”, resultando esta actitud más bien excepcional en un siglo donde se recurría tan profusamente al género utópico. A diferencia de lo que ocurre con las construcciones utópicas, “los países donde se detiene la atención de Rousseau son fáciles de situar sobre el mapa: Ginebra, Valais, Córcega, Polonia, siendo libre cada cual de ir a verlos”¹⁶. Las consideraciones de J. Fabre nos parecen justas como llamada de atención contra una serie de fáciles descalificaciones de la obra roussoniana en lo relativo al presunto carácter quimérico de su teoría política. Es cierto, además, que Rousseau no recurre a la utopía en el sentido formal del término, al menos en el ámbito de su pensamiento político. No obstante, ni el pensamiento político cubre toda la obra roussoniana ni cabe tampoco utilizar el concepto de utopía en un sentido excesivamente restringido. Prueba de ello es que el mismo J. Fabre se ve precisado a reconocer “las tendencias a la utopía” inherentes al pensamiento roussoniano llegando a señalar, incluso, en

15 Cf. Razón de Estado y razón utópica, en *Revista de Occidente*, nn. 33-34, (1984), 18.

16 *Realité et utopie dans la pensée politique de Rousseau*, en *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, 35 (1959-1962), 182.

diálogo con B. Baczko que acepta: "llamar a Rousseau utópico con la condición de ponerse de acuerdo acerca del sentido de la palabra" ¹⁷.

Por nuestra parte pensamos, en efecto, que se puede hablar de la presencia de la utopía en el sentido amplio del término ¹⁸, si bien dicha presencia es más marcada en unos momentos que en otros. Por ello, consideramos una postura equilibrada la defendida por R. Trousson quien, teniendo en cuenta las apreciaciones de J. Fabre, procede a su ulterior matización y no duda en interpretar a Rousseau, no como utópico en el sentido peyorativo del término sino, como formando parte de "la tradición de los utopistas y de definirlo como tal en relación con un conjunto de temas y constantes" ¹⁹. No se trata de afirmar que Rousseau no tenía en cuenta lo real sino de que, en la confrontación con éste, estaba dominado por la conciencia aguda de un "deber ser". Al hilo de estas consideraciones, Trousson sabe identificar correctamente una serie de rasgos distintivos comunes tanto a Rousseau como a la tradición utópica.

Es en esta perspectiva en la que pretendemos aproximarnos al problema de la relación de Rousseau con el ámbito utópico. No aspiramos más que a plantear correctamente el problema, pues sería demasiado presuntuoso pretender llegar en este caso a conclusiones definitivas, incuestionadas, dado que las dificultades provienen tanto de la índole de la obra de Rousseau como de la naturaleza de la utopía como tal. La obra roussoniana ha sido y es objeto de las interpretaciones más dispares debido a que todas ellas encuentran un determinado fundamento en la misma. No sin razón se ha podido escribir que Rousseau ha proporcionado modelos para casi "todas las formas posibles de la moderna existencia" ²⁰. Por otro lado, los perfiles de la utopía resultan a menudo, como es sabido, imprecisos, imposibles

17 Op. cit., 217.

18 Cf. B. BACZKO: *Rousseau. Solitude et communauté*, Mouton, 1974, 33.

19 Jean-Jacques Rousseau et la pensée utopique, en *Revue de l'Université de Bruxelles*, nn. 2-3 (1972), 192. Véase, asimismo, su otro estudio: Rousseau et les mécanismes de l'utopie en *Romanische Forschungen*, 83 (1971).

20 R. SPAEMANN: *Rousseau - Bürger ohne Vaterland*, München, 1980, 88.

de delimitar con rigor. Pero, a pesar de esta doble dificultad, pensamos que no es superfluo plantear el problema, dado que arroja luz sobre la naturaleza de la obra roussoniana.

Como hemos dicho, tomamos aquí el término utopía en una acepción amplia en cuanto postulación, frente a lo que "es", de un "deber ser", de un ideal. Toda la obra de Rousseau aparece traspasada por la tensión entre lo ideal y lo real, cabiendo decir que toda ella gira en torno a la posibilidad de una humanidad alternativa frente a la realmente existente²¹. Pero si se trata de un aspecto que consideramos importante resaltar, no quisiéramos caer en un enfoque reduccionista respecto a una obra tan compleja, de tantos matices, como la roussoniana. Queremos abordar uno de los varios registros que articulan dicha obra. Por lo demás, sean cuales fueren nuestros reparos ante su obra, en modo alguno pretendemos descalificarla por su orientación hacia la utopía pues, pensamos que el hombre está abierto por esencia a lo utópico. Rousseau sería, a nuestro entender, un testigo cualificado de la eterna tensión entre realidad y utopía.

ALIENACIÓN Y PROPENSIÓN UTÓPICA

Aun cuando nos permitimos utilizar aquí el término alienación en su acepción posthegeliana, su realidad en cuanto tal condiciona toda la obra roussoniana. Toda ella es, en efecto, el testimonio del conflicto del autor con su tiempo. Se trata de un rasgo que, por lo demás, se halla presente a lo largo de la tradición utópica. Baste recordar a este respecto las consideraciones de Platón en la *Carta séptima* o de Moro en la *Utopía*. De ahí la relación conflictiva que el utopista suele mantener con su tiempo, sin que quepa considerar sin

21 Tal como escribe J. Starobinski: "Rousseau no hace causa común con nadie a no ser con la verdad no reconocida, con la virtud exiliada. Rousseau pertenece a otro horizonte, a otra exigencia, a otra patria" (cf. Id.: *La transparence et l'obstacle*, París, 1971, 337).

más a su obra como un ejercicio fácil de evasión. Al menos, no tiene por qué serlo necesariamente. Los grandes representantes del movimiento utópico han procurado aunar un profundo conocimiento de los males de su tiempo y la concepción de una humanidad alternativa. De ahí la dualidad que el auténtico utopista ha mantenido con su época.

Todos los escritos autobiográficos de Rousseau, y de forma especial las *Confesiones*, ofrecen un testimonio fehaciente de esta tensión. A su propensión a buscar refugio a sus insatisfacciones en la imaginación se ha añadido tempranamente la incidencia de la lectura en su relación con el mundo. A este respecto se ha podido escribir que, con anterioridad a Rousseau, en nadie se había mostrado con tanta intensidad la incidencia de la lectura en la configuración de la subjetividad moderna²². La Ilustración, en la medida en que estaba absorbida por el proceso de desencantamiento del mundo contra los "errores", los "prejuicios" y las "supersticiones", se mostraba reticente frente al universo imaginario. Un D'Holbach, por ejemplo, expresaba este punto sin rodeos: "Cuanta más imaginación tengan los hombres más entusiastas serán en materia de religión y menos fuerzas tendrá la razón para desengañarlos de sus quimeras"²³. En Rousseau vamos a asistir, por el contrario, a una liberación de la imaginación. Esta puede ser, sin duda, la causa de nuestros males y de nuestros vicios, pero también puede serlo de nuestros bienes y virtudes. Es preciso hacer uso positivo de la capacidad imaginativa.

Es, precisamente, esa imaginación la que permite a Rousseau una especie de exilio interior frente al mundo que le rodeaba. Se reconoce como un autor a contracorriente y es consciente de no ver a "nadie" pensar como él, de encontrarse "solo" en medio de la "muchedumbre". Se mezclan en este proceso su capacidad de refu-

22 K. STIERLE: Teoría y experiencia. La obra de J.-J. Rousseau y la dialéctica de la Ilustración, en KLAUS VON SEE (dir.): *Literatura Universal*, XIII, Madrid, 1982, 214.

23 D'HOLBACH: *Sistema de la naturaleza*, Madrid, 1982, 549.

gio en la imaginación con su diagnóstico pesimista de la moderna civilización. Rousseau es, en efecto, el primer gran autor que da expresión al malestar del hombre moderno.

De ahí su temprana reivindicación del goce a través de la imaginación: "He poseído muy poco pero no he dejado de gozar a mi manera; es decir, mediante la imaginación"²⁴. De ahí su amor por los "objetos imaginarios" y su capacidad para ocuparse de ellos, de forma que le hicieran olvidar su "estado real" del que se encontraba tan descontento²⁵. De ahí, también, que no rehuya expresiones como la de que acariciaba "tiernamente" sus "quimeras". Textos de esta índole aparecen reiteradamente a lo largo de los escritos autobiográficos en los que el autor pretende presentársenos *intus et in cute*. Quizá el siguiente pasaje del libro IX de las *Confesiones* ofrezca el mejor compendio de todos ellos: "La imposibilidad de alcanzar los seres reales me arrojó al país de las quimeras y, no viendo ninguna cosa existente que fuera digna de mi delirio, yo lo alimentaba en un mundo ideal que mi imaginación creadora pobló bien pronto con seres según mi corazón"²⁶. Parece, en efecto, imposible expresar con mayor nitidez el punto de vista roussonian. Frente a un mundo hostil Rousseau se edifica otro "selon son coeur" alumbrando así un "monde idéal", a modo de una patria añorada, cuyos bienes, producto de la imaginación, nadie podría arrebatárle.

Es la misma idea que corrobora otro texto de la *Nueva Eloísa*, en cierto sentido, paralelo al anterior: "El país de las quimeras es, en este mundo, el único digno de ser habitado y tal es la nada de las cosas humanas que, fuera del Ser existente por sí mismo, no hay nada bello a no ser lo que no existe"²⁷. En realidad aquí asoma una dimensión nueva del problema al plantear el tema de la trascendencia religiosa como horizonte de superación de la vanidad de las cosas

24 O.c. I, 17.

25 O.c. I, 41.

26 O.c. I, 427.

27 O.c. II, 693.

humanas, muy en la tradición de un San Agustín o de un Pascal. Pero por importante que resulte esta perspectiva no podemos abordarla en el marco de este trabajo.

Sea suficiente con señalar aquí que el despliegue de la imaginación no se desarrolla únicamente en el sentido de concebir quimeras, ensoñaciones, en las que se busca una especie de "actividad consoladora". Esta es, ciertamente, una función real que el propio Rousseau reconoce. Pero esta función no es la única. Afirmarlo así supondría simplificar el pensamiento roussoniano que, a la vez que busca refugio en el exilio interior, procura no perder de vista el mundo real. Quizá sea oportuno reproducir el siguiente texto del *Emilio* que muestra el esfuerzo de Rousseau por no perder ese contacto con la realidad: "Al apartarme tan abiertamente de las opiniones vulgares, no ceso de tenerlas presentes en mi espíritu; las examino, las medito, no para perseguirlas ni para rehuirlas, sino para sopesarlas en la balanza del razonamiento"²⁸.

Pero, claro está, no se trataba tan sólo de no perder de vista las opiniones de los demás sino, en definitiva, de plantear los problemas reales del hombre. Esta va a ser, como veremos, una obsesión constante de Rousseau. Baste con observar aquí su esfuerzo por no reducir la realidad, de un modo positivista, a lo puramente fáctico. Rousseau no sólo busca la evasión en alas de la imaginación sino que se convierte en investigador de lo "posible", de una forma de existencia alternativa. En este sentido, en el horizonte de la discusión de la obra de Saint-Pierre, Rousseau critica a los ignorantes que no saben medir lo posible sino en base a lo existente cuando se trata de demostrarles que lo existente podría ser mejor²⁹. Frente a ello, Rousseau, considera que es preciso ensanchar el horizonte de lo que estimamos posible. El reino de lo humano se eleva por encima del determinismo natural. Ello permite que el hombre pueda manejar más de una posibilidad: "Los límites de lo posible en las cosas morales son

28 O.c. IV, 549.

29 O.c. II, 360.

menos estrechos de lo que pensamos; son nuestras debilidades, nuestros vicios, nuestros prejuicios los que los reducen" ³⁰.

No en vano se ha podido hablar del platonismo esencial de Rousseau. Platón, el primer gran autor utópico, constituye un punto de referencia fundamental para Rousseau trasmitiéndole toda una serie de temas, entre ellos el de un universo de valores, el de un "monde idéal" ³¹. En toda esa tradición parece ser Platón el único pensador que Rousseau ha admirado sin reticencias ³². Cuando se apresta a redactar el *Discurso sobre la desigualdad* se imagina que tiene como jueces a Platón y a su discípulo Jenócrates. Cabría decir que Rousseau, lo mismo que Kant, representa un capítulo en la historia del platonismo y, a la vez también, en la historia de la utopía. Nos toparemos más de una vez con esta circunstancia a la hora de examinar hasta qué punto el horizonte utópico no fue sólo un rasgo de su existencia personal sino que se proyectó en su obra.

Dentro de este horizonte global vamos a intentar examinar, aunque no sea más que de una forma somera, hasta qué punto cabe advertir una dimensión utópica en los distintos momentos del "sistema" roussoniano, a saber, en su concepción del estado de naturaleza y en las alternativas que ofrece a su pérdida: el *Emilio* (el individuo), la *Nueva Eloísa* (el pequeño grupo) y, finalmente, el *Contrato social* (la nueva comunidad política).

30 O.c. III, 282. Vienen fácilmente a la memoria las consideraciones kantianas acerca de la tentativa de tomar a la experiencia como referente y modelo de la virtud: "Quien quisiera obtener de la experiencia los conceptos de la virtud y quisiera... convertir en modelo de fuente del conocimiento lo que en ningún caso puede servir sino de ejemplo para una explicación imperfecta, convertiría a la virtud en algo absurdo y ambiguo, variable según los tiempos y las circunstancias, que no podría utilizarse para regla alguna". (Id.: KrV A, 315; B, 371).

31 P. BURGELIN: *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, París, 1973, 568 - 569.

32 Cf. B. LYPP: *Rousseaus Utopien*, en W. VOSKAMP (Hg.). *Utopieforschung*, II, Frankfurt a. M., 1985, 113.

UTOPIA Y ESTADO DE NATURALEZA

Como es bien sabido, la reflexión griega creó tempranamente el binomio *physis-nomos* como instrumento crítico mediante el cual una cultura se ponía en condiciones de tomar distancias frente a sí misma estableciendo un referente no cultural con el que poder evaluarse y contrastarse. Dado que el hombre pertenece juntamente al ámbito de la *physis* y del *nomos*, el hombre griego, adentrado en la reflexión, ha sentido prontamente la necesidad de trazar una balance, de establecer una evaluación de las creaciones culturales confrontándolas con ese referente atemporal, pero igualmente insoslayable, que es la naturaleza³³.

Tal va a ser uno de los importantes legados del pensamiento griego a la tradición occidental. Tal va a ser, en concreto, el caso en lo referente a la filosofía política de la modernidad en cuyo marco Rousseau desempeña un lugar relevante. La apelación al estado de naturaleza como referencia antitética del estado civil se encuentra, en efecto, en el centro de la filosofía política de los siglos XVII y XVIII resultando ser el concepto de naturaleza, también aquí, un referente ineludible con el que contrastar el artificio de la política³⁴.

El estado de naturaleza no sólo aparece como insuficiente para el desarrollo satisfactorio de la existencia humana sino que, a menudo, aparece descrito con tintes marcadamente negativos, expresivos de la dura realidad del *homo homini lupus*. Baste con aludir brevemente a alguna toma de posición como punto de contraste de la concepción roussoniana. Para Hobbes es manifiesto que "durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respecto están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre"³⁵. Tam-

33 En un sentido general, cf. el estudio clásico de F. HEINIMANN: *Nomos und Physis*, Darmstadt, 1987 (reimp.).

34 R. BOBBIO: El modelo iusnaturalista, en Id.: *Estudios de Historia de la filosofía*, Madrid, 1985, 73 ss.

35 *Leviatán*, Madrid, 1979, 224.

bién Spinoza viene a compartir este punto de vista: "En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o de cualquier efecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros...y como los hombres, por lo general... están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombre son enemigos por naturaleza" ³⁶. También el mismo Kant comparte en buena medida esta concepción hobbesiana como cabe advertir, por ejemplo, cuando aborda la cuestión de la paz perpetua: "El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado natural (*status naturalis*) sino más bien un estado de guerra" ³⁷. En realidad, el pesimismo antropológico había estado operante desde los comienzos de la filosofía política moderna como muestra fehacientemente el caso de Maquiavelo ³⁸.

Entre las alteraciones que Rousseau hace sufrir al modelo ius-naturalista se encuentra precisamente la distinta valoración del estado de naturaleza. En el siglo de Rousseau, como escribe certeramente J. Ehrard, la idea de naturaleza, lejos de haber disminuido su relevancia, se había convertido en el "lugar geométrico de las contradicciones de la época, de sus aspiraciones y de sus temores, de sus audacias y de sus timideces" ³⁹. Dentro de este horizonte la mirada que Rousseau vuelve hacia el estado de naturaleza va a revestir un carácter paradigmático.

En el camino a Vincennes, de visita a Diderot, al leer la convocatoria del concurso de la Academia de Dijon acerca de si el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres cree experimentar una especie de "inspiración súbita" que arroja una nueva luz sobre el sentido de su descontento consigo mismo y con la sociedad que le rodeaba. Ha llegado el momento de contraponer una cultura alienada con la condición

36 *Tratado político*, Madrid, 1986, 92.

37 *Werke*, XI, (ed. Weischedel), 203.

38 Cf. H. MÜNKLER: *Machiavelli*, Frankfurt a. M., 1990, 263 ss.

39 J. EHRARD: *L'idée de nature en France a l'aube des Lumières*, Paris, 1970, 417.

natural del hombre. Rousseau no duda en recurrir a expresiones afines al universo utópico: "En el momento de esta lectura vislumbré otro universo y me transformé en otro hombre" ⁴⁰, escribe en las *Confesiones*. Asimismo en *Rousseau, juez de Juan Jacobo* se expresa en términos análogos: la lectura de la convocatoria de la Academia habría disuelto el caos que reinaba en su mente mostrándole "otro universo, una verdadera edad de oro" ⁴¹. Es decir, Rousseau cree haber descubierto un universo alternativo con que poder contrastar la alienación imperante.

En concreto, a partir de este momento, toma forma la convicción roussoniana de que el hombre es naturalmente bueno y que son las instituciones quienes lo hacen malo; concepción esta que va a intentar desarrollar, sobre todo, en el *Discurso sobre la desigualdad* donde nos presenta su filosofía pesimista de la historia. Es preciso establecer una confrontación entre el "hombre del hombre", resultado de un proceso histórico, civilizatorio, y el "hombre natural" como hijo de la madre naturaleza haciendo ver que el pretendido perfeccionamiento ha sido la verdadera causa de sus miserias. Es la configuración que plantea el conocido texto del *Discurso sobre la desigualdad*: "No es una empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que, probablemente, no existirá jamás y del que, sin embargo, es necesario tener ajustadas nociones a fin de juzgar correctamente acerca de nuestro estado presente" ⁴².

Rousseau sabe bien que, tal tarea, es cualquier cosa menos fácil.

¿Cómo reconstruir nuestra condición originaria después de las alteraciones y cambios producidos?. Desde el horizonte de su filosofía pesimista de la historia no duda en comparar la estatua del dios Glauco, al que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado

40 O.c. I, 351.

41 O.c. I, 828.

42 O.c. III, 123.

de tal forma que parecía, más bien, una "bestia feroz" con lo ocurrido con el alma humana en el transcurso histórico. También ésta se ha vuelto "casi irreconocible".

Teniendo en cuenta tal dificultad resultan lógicos los problemas existentes en la filosofía política para formular una idea satisfactoria del derecho natural. De hecho, el uso inflacionista del concepto de naturaleza, llevado a cabo por los ilustrados, no logró precisamente esa clarificación deseada. Tal como escribe J. Ehrard: "Entre 1.760 y 1.780 la naturaleza planteará tantas cuestiones como resolverá"⁴³. Muchos de los problemas que, inicialmente, se consideraban resueltos retornaban bajo una nueva figura.

Rousseau pasa revista a una serie de filósofos que intentaron clarificar los fundamentos de la sociedad remontándose hasta el estado de naturaleza como referente último y encuentra sus soluciones insatisfactorias pues, al margen de los aspectos discutibles que pudieran ofrecer por separado un Hobbes o un Locke, un Grocio o un Pufendorf, todos ellos habrían caído en el defecto de proyectar los rasgos de la historia presente en el estado de naturaleza: "Todos, en fin, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han trasladado al estado de naturaleza ideas que habían tomado de la sociedad; hablaban del buen salvaje pero dibujaban al hombre civil"⁴⁴. Observación lúcida, sin duda, que desde entonces ha tenido tantos seguidores al estar convencidos de que la filosofía política del iusnaturalismo, más allá de su aparente asepsia, venía a constituir una especie de reflejo teórico de la moderna sociedad burguesa⁴⁵. Lo que ocurre es que tal posibilidad de proyección en el estado de naturaleza no era la única, tal como testimonia el propio Rousseau. El concepto de naturaleza era, efectivamente, lo suficientemente flexible y ambiguo, lo suficientemente impreciso, como para

43 J. EHRARD, op. cit., 422.

44 O.c. III, 132.

45 Cf. N. BOBBIO, op. cit. 101; C. B. MACPHERSON: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, 1970.

que fuera un ámbito fascinante para un pensador con manifiestas inclinaciones a poblar el universo imaginario con seres "selon son coeur".

Rousseau, en efecto, comparte la idea de que sólo mediante conjeturas e hipótesis podemos aproximarnos a la idea de un estado de naturaleza. Por ello manifiesta que en esta cuestión es preciso "descartar todos los hechos" y que no se han de tomar como "verdades históricas" las consideraciones que se puedan hacer acerca de ese estado natural. Sin embargo, si esos planteamientos hipotéticos no nos pueden mostrar el "verdadero" origen, la situación primigenia de la humanidad, sí nos pueden aclarar, piensa Rousseau, lo realmente fundamental: "la naturaleza de la condición original del hombre" ⁴⁶.

M. Eigeldinger habla a este respecto de cómo Rousseau trata de reconstruir, con la ayuda de su imaginación mitopoética, las estructuras primordiales de la humanidad, de "recrear la perfección de los acontecimientos primordiales" ⁴⁷. En realidad, la misma "ambientación" en que Rousseau medita la temática del *Discurso sobre la desigualdad* sugiere ese recurso a la imaginación mitopoética. Según refiere el libro VIII de las *Confesiones*, Rousseau medita los contenidos del Discurso metido en el bosque de Saint-Germain tratando de recrear "la imagen de los primeros tiempos" con vistas a poner al desnudo la naturaleza humana y concebir el progreso de las cosas que la han desfigurado; es decir, el contraste entre el "hombre del hombre" y el "hombre natural". Teniendo su espíritu "exaltado por estas contemplaciones sublimes" Rousseau no puede menos que gritar a los hombres: "Insensatos que os quejáis sin cesar de la naturaleza, sabed que todos vuestros males provienen de vosotros" ⁴⁸. Tropezamos aquí con la plenitud esencial, aun cuando hipotética, de la condición original de la humanidad. La naturaleza habría prescrito al hombre un

46 O.c. III, 132-133.

47 J.-J. Rousseau. *Universe mythique et coherence*, Neuchâtel, 1978, 25.

48 O.c. I, 389.

modo de vida "simple, uniforme y solitario" orientada en función de la supervivencia y del estilo de vida ocioso.

Nos hemos referido a la crítica roussoniana, según la cual los filósofos políticos proyectaban, inconscientemente, en el "estado de naturaleza" los vicios de la sociedad contemporánea. En especial considera criticable la concepción hobbesiana, de acuerdo con la cual, el estado de guerra sería el estado propio de la condición natural del hombre. Según Rousseau, se habría confundido la causa con el efecto. Frente a ello, la reconstrucción roussoniana de ese "estado natural" del hombre no deja de revestir rasgos bucólicos. "En realidad nada es tan dulce como él en su estado primitivo; colocado por la naturaleza a distancia igual de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civil y limitado igualmente por el instinto y la razón para guarecerse del mal que le amenaza, está retenido por la piedad natural para no hacer daño a nadie, no siendo conducido a ello por ninguna razón incluso habiéndolo sufrido él" ⁴⁹. No está nada mal para la frágil condición humana. Es comprensible que algún autor, como Ch. Rihs, señale que son, precisamente, las tesis defendidas en el *Discurso sobre la desigualdad* las que inducen a situar a Rousseau en la tradición de los autores utópicos ⁵⁰.

No se trata de reiterar interpretaciones simplificadoras, desechadas hoy, del alcance de la teoría roussoniana como, por ejemplo, la afirmación de Lichtenberger que se refiere a las "panaceas insignificantes de este utopista retrógado". Pero sí pensamos que tienen razón quienes señalan que, si bien en Rousseau es imposible el retorno al estado de naturaleza, se da en él, en todo caso, una especie de evocación del "paraíso" no exenta de nostalgia de la plenitud primordial, de la autarquía del estado original ⁵¹. Así lo hace, por ejemplo, en el siguiente texto, expresión a la vez del talante sombrío del *Segundo Discurso*: "Descontento de tu estado presente por razones

49 O.c. III, 170.

50 Ch. RIHS, op. cit., 37; 57.

51 Véase, por ejemplo, O.c. III, LVI ss.

que anuncian a tu desdichada posteridad mayores descontentos aún, quizá querrias poder volver atrás; y tal sentimiento debe constituir el elogio de tus primeros antepasados, la crítica de tus contemporáneos y el espanto de aquellos que tendrán la desgracia de vivir después de ti”⁵².

Pero el hombre, a diferencia del animal, se caracteriza por la “facultad de perfeccionarse”, por la perfectibilidad que, poco a poco, va a sumir al hombre en la vía ambivalente del progreso, del devenir, desatando, poco a poco, una dialéctica del deseo desconocida anteriormente. Paulatinamente se va produciendo la “caída” en el tiempo y en su dinámica peculiar, alejándose de la condición primigenia. Hay, no obstante, un estudio inicial del desarrollo de las facultades humanas que Rousseau valora altamente, pues vendría a significar una especie de “justo medio” entre la indolencia del estado original y la arrogante actividad del amor propio del hombre civil. Es ahí donde Rousseau desearía que se hubiera detenido el proceso iniciado. Así como en la existencia individual hay un periodo en el que uno desearía haberse detenido, algo similar ocurre en lo que concierne a la especie. Refiriéndose a ese estado inicial, escribe Rousseau: “Cuanto más se reflexiona, más claramente se ve que este estado era el menos sujeto a las revoluciones, el mejor para el hombre y que no debió salir de él más que por algún funesto azar que nunca debía haber tenido lugar si tenemos en cuenta la utilidad común”⁵³. Pero el hombre, claro está, iba a salir indefectiblemente de ese estado y el mito de la “caída” se iba a consumir. Los contemporáneos, comenzando por Voltaire, ven en la propuesta roussoniana una de sus “quimeras”.

Pero no perdamos de vista la auténtica pretensión de Rousseau: buscar un baremo, un paradigma con el que confrontar la situación actual del hombre en su proceso civilizatorio. La evocación del “estado de naturaleza” pretende desempeñar esa función y se sitúa en el

52 O.c. III, 133.

53 O.c. III, 171.

horizonte utópico en la medida en que posibilita la crítica radical de la sociedad actual contrastándola con "otro" tipo de existencia humana, aunque se trate de una plenitud perdida y, ciertamente, irrecuperable⁵⁴. Quedaría, al menos, el testimonio de aquellos pueblos salvajes que se encuentran en ese punto intermedio soñado por Rousseau y que se mantendrían en el estado de "verdadera juventud del mundo" en el que el género humano debiera haber permanecido o, incluso, el de aquellas pequeñas sociedades, a modo de islas dentro del mundo civilizado, que todavía no habrían sucumbido al vértigo de los desórdenes generados por la desigualdad.

A este respecto, el enfoque roussoniano nos merece una valoración ambivalente. Si, por un lado, nos parece acertado el proceso de autocritica de la situación en que se encuentra la civilización contrastándola con la disposición originaria de la condición humana, por otro nos parece que su decidida concepción hobbesiana del devenir histórico encuentra su compensación en una concepción del "estado de naturaleza" demasiado arbitraria y "selectiva", en un marco lo suficientemente vago e indefinido como para posibilitar a Rousseau proyectar en él una visión "selon son coeur"; es decir, para que pueda proyectar sobre ese ámbito su utopía de una humanidad reconciliada.

EL EMILIO Y LA PEDAGOGÍA DE LA RESISTENCIA

Como hemos dicho, por muy importante que sea para Rousseau la contraposición del estado actual de la sociedad con la condición originaria de la naturaleza humana, el retorno a esa situación es imposible: "La naturaleza humana no retrocede y nunca se remonta hacia los tiempos de inocencia y de igualdad una vez que se ha ale-

54 Cf. FR. LE MOAL: *L'antiutopie de Jean-Jacques Rousseau*, en AA. VV.: *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII siècle*, II, Université de Lille, 1978, 362.

jado de ellos”⁵⁵. Pero, si el retorno hacia la felicidad natural es imposible, también lo es la identificación con la sociedad actual debido a la alienación imperante en ella. Ante esta especie de callejón sin salida Rousseau va a intentar sugerir modelos de existencia alternativos. Tal como reza el texto de la primera versión del *Contrato social* se trata de mostrar “en el arte perfeccionado la reparación de los males que el arte comenzado hizo a la naturaleza”⁵⁶.

El *Emilio*, en cuanto “provincia pedagógica”, pretende, precisamente, ofrecer un primer intento de alternativa al dilema creado. Pero, si por un lado se trata de una alternativa, por otro existe una línea de continuidad con la problemática abordada en el *Discurso sobre la desigualdad*. Es cierto que la bondad originaria se ha perdido irremisiblemente por lo que atañe a las sociedades, pero no así por lo que se refiere al individuo como tal, puesto que el mal no reside en la naturaleza humana sino que proviene del exterior. Así lo afirma al comienzo mismo del *Emilio*: “Todo está bien al salir de las manos del Autor de las cosas”. En este sentido, el *Emilio* vendría a constituir una especie de “tratado de la bondad originaria del hombre”. Por ello, Rousseau no sólo se va a oponer a la tradición filosófica que concebía el estado natural del hombre como un estado de guerra de todos contra todos sino que, también, va a naturalizar la tradición cristiana en lo relativo a su doctrina del pecado original. Rousseau no va a dudar en calificar a esta última de “bárbaro dogma”.

Existiría así la base para intentar educar a un individuo conforme a los imperativos de la naturaleza humana y al margen de la corrupción existente. Tal va a ser el experimento que la imaginación de Rousseau va a llevar a cabo en su obra preferida, el *Emilio*. Si la referencia al estado de naturaleza propiciaba que Rousseau manifestara su gradiente utópico concibiendo el estado de naturaleza a modo

55 O.c. I, 935.

56 O.c. III, 288.

de contraconcepto de la situación imperante, algo similar va a ocurrir mediante el recurso a las virtualidades de la pedagogía, aun cuando se apliquen al desarrollo de un solo individuo. Toda la tradición utópica, desde Platón, había insistido en la particular relevancia de la educación para generar una situación mejor para la humanidad y, en concreto, el siglo de las Luces había estado obsesionado por esta cuestión⁵⁷. Rousseau nos va a dejar su expresión más paradigmática en el mundo moderno.

Del hilo de la convicción de la bondad originaria de la naturaleza humana se ha de tomar como máxima indiscutible que "los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos" y que, por ello, se ha de cuidar no apartarse nunca de las indicaciones que provengan de la misma. En atención a esto, Rousseau, no duda en calificar a su alumno imaginario "alumno de la naturaleza"⁵⁸. Todo ello va a tener como consecuencia que la mirada que Emilio puede dirigir a la sociedad se parezca más a la que dirige el "salvaje" que a la del filósofo. La de este último está distorsionada por los prejuicios que tanto proliferan en el ámbito filosófico mientras que el salvaje carece de ellos y, por eso, puede ser más certero: "Mi alumno es este salvaje, con la diferencia de que, como Emilio ha reflexionado más, ha comparado más ideas y visto más de cerca nuestros errores, recela más de sí mismo y sólo juzga lo que conoce"⁵⁹. Por supuesto que, para que esta educación sea concebible, se requiere que el preceptor como condición previa esté en condiciones de percibir, él mismo, como alumno educado en una sociedad alienada, tales directrices de la naturaleza. A pesar de su pesimismo histórico tal tarea sería posible, después de todo, a los ojos de Rousseau; ya en el *Discurso sobre la desigualdad* señalaba que iba a describir la vida de la especie humana

57 En nuestros trabajos *La filosofía de la educación en Kant*, en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, IX (1986), 201-232, y en G. W. F. HEGEL: *Escritos pedagógicos*, Madrid, 1991, Estudio introductorio, hemos abordado el problema de la relevancia de la educación en este periodo.

58 O.c. IV, 361.

59 O.c. IV, 535.

"tomando por base las cualidades que has recibido, que tu educación y tus hábitos han podido degradar pero que no han podido destruir" ⁶⁰. Sabiendo escuchar el sentimiento interior, el hombre puede seguir percibiendo esa voz de una naturaleza oprimida. Rousseau aspiró a sintonizar con esa voz ⁶¹.

Desde esas premisas va a intentar realizar con su alumno imaginario aquello que constituye la aspiración secreta de toda pedagogía: "Demostrar lo que puede significar la educación en el hombre". No se trata tanto de escoger un alumno extraordinario sino, más bien, de poner en una situación excepcional al hombre común. La educación ha de enseñar, ante todo, a ser hombre, pues son pocos los que, en medio de los distintos progresos de la civilización, saben expresar adecuadamente la condición humana. La pedagogía rousso-niana se centra precisamente en ese punto de partida: cómo llegar a ser hombre en el auténtico sentido de la palabra.

Esos "poderes de la educación" es algo que el paso del tiempo va a ir poniendo en evidencia pues, Rousseau, se opone a la idea de violentar a la naturaleza haciéndole quemar etapas. Se trata, más bien, de agotar las posibilidades de cada una de ellas empezando por la propia infancia pues, no en vano, ésta se encuentra más próxima a las indicaciones de la naturaleza. En un principio todos nacemos iguales como hijos de la madre naturaleza pero, cuanto más se avanza en el tiempo, tanto mayor es el *hiatus* que separaría la educación convencional de la educación alternativa propuesta por Rousseau: "Cuanto más avanzamos, yo para cultivar la naturaleza y vosotros para depravarla, más nos desviamos unos de otros" ⁶². Rousseau insiste a lo largo del *Emilio* en los resultados contrapuestos de ambos enfoques pedagógicos. Si a los seis años pocas eran las diferencias que podrían señalarse entre unos y otros, cuando se va aproximando

60 O.c. III, 133.

61 Cf. J. LÓPEZ HERNÁNDEZ: *La ley del corazón (Un estudio sobre J.-J. Rousseau)*, Murcia, 1989, 101 ss.

62 O.c. IV, 549.

la edad adulta "ya no se parecen en nada". O bien, insistiendo en la misma idea: "Yo al comparar mi alumno con los vuestros, apenas encuentro nada en que puedan parecerse"⁶³. Emilio sabrá asumir con madurez la condición humana después de haber recorrido, sin violencias, las etapas que conducen hacia esa meta. Rousseau considera lógica la diferencia entre ambos resultados; habiendo sido educados de una forma totalmente distinta, las concreciones humanas han de ser también, necesariamente, distintas. Frente al "hombre del hombre", el *Emilio* tiene como meta la formación del "hombre de la naturaleza".

En este horizonte de una pedagogía alternativa, Rousseau se veía abocado a enfrentarse con el problema de la utopía. Sabe que su enfoque va a ser descalificado como algo "utópico" y, a este respecto, no dudará en formular, él mismo, las objeciones que cree va a suscitar su teoría: "Este soñador, siempre persigue sus quimeras; cuando nos da un alumno, a su manera, no sólo lo forma sino que lo crea, lo saca de su cerebro y, creyendo seguir sin cesar la naturaleza, se aparta de ella a cada instante"⁶⁴. Ya nos hemos referido a la respuesta de Rousseau a quienes consideraban que vivía en el país de las quimeras: "Ellos viven en el país de los prejuicios aun cuando no sean conscientes de ello". Identifican lo real, sin más, con lo existente, "empeñados en no creer que sea posible otra cosa que lo que ven". No quedaría así espacio para una forma de existencia alternativa.

Pero la pedagogía alternativa roussoniana es, a la vez, una pedagogía de la resistencia. Pues, si Rousseau aspira a formar al "hombre de la naturaleza" ya no es para hacer de él un salvaje que haya de ser abandonado en el fondo de la selva sino, más bien, para que, metido en el torbellino social sepa hacer frente a las pasiones y prejuicios imperantes en la sociedad. La educación recibida le debe ayudar a resistir, a ser testigo de la virtud, de la auténtica humanidad, en medio de un mundo corrupto.

63 O.c. IV, 637.

64 O.c. IV, 637.

Rousseau insiste en que, aunque Emilio no sea como los demás hombres, no ha de vivir como un salvaje solitario sino que va a vivir en sociedad, por insatisfactoria que ésta resulte: "Emilio no es un salvaje que ha de ser relegado en los desiertos sino un salvaje destinado a vivir en las ciudades" ⁶⁵. No ha de vivir "como" los demás pero sí ha de vivir "con" ellos.

En la utopía platónica se habla de obligar con palabras razonables a los filósofos que hayan ascendido hasta el conocimiento de lo verdadero "a que se cuiden de los demás y los protejan" ⁶⁶. Rousseau, a pesar de su pesimismo social, también le asigna a Emilio una tarea similar. Por ello, aun cuando se trata de una educación individual, el problema político está presente a lo largo de toda la obra y, de una forma especial, en el libro quinto. Ciertamente, Emilio, al contemplar las instituciones existentes no puede descubrir en ellas los valores cívicos que enaltecen al ciudadano y a la patria sino que constata, más bien, la existencia del "interés particular" y de las pasiones humanas. Sin embargo, Rousseau, no invita a Emilio a la inhibición frente a toda intervención social. La pedagogía de la resistencia pretende tener, a la vez, un carácter testimonial que no rehuye aquel tipo de compromiso que la sociedad existente pueda permitir. De ahí la invitación a que Emilio no rechace el trato con los hombres, sino a que se convierta en su "bienhechor" y en su "modelo", siendo más provechoso un ejemplo así que todas las exposiciones librescas. Incluso que acepte, dado el caso, aquel compromiso político a que se le pueda invitar en el seno de una sociedad tan poco satisfactoria: "Si el príncipe o el Estado te llama para el servicio de la patria déjalo todo para desempeñar, en el puesto que se te señale, la honorable función de Ciudadano" ⁶⁷. Quizá se encuentre a alguien dispuesto a seguir las pautas sugeridas por Emilio.

65 O.c. IV, 483-484.

66 *República*, 520 a.

67 O.c. IV, 860.

La educación imaginaria de Emilio como "hombre de la naturaleza" que no ha de rehuir la relación con los miembros de la sociedad se presenta así, como la segunda plataforma desde la que Rousseau se enfrenta a los problemas de su tiempo. Mediante un modelo individual, el pensador ginebrino, a la vez que realiza una denuncia de lo que "es", hace un llamamiento a lo que "debe ser". Se dan así las condiciones para que también aquí esté presente una dimensión utópica, en su enfoque. Al fin y al cabo, la pedagogía siempre ha intentado aproximarnos a la imagen ideal que nos formamos del ser humano. Pensamos, no obstante, que habría que diferenciar dos aspectos. En primer lugar, cabría referirse a la justa denuncia que hace Rousseau de la indebida identificación de lo real con lo fáctico. Frente a lo existente cabe reivindicar alternativas que, si parecen quiméricas, se debe más bien a los prejuicios e inercias existentes que no al hecho de que tales propuestas no se correspondan con lo que "es" la naturaleza humana en su autenticidad. Rousseau va a insistir en este enfoque en sus escritos políticos. Se trata de un enfoque fecundo contra la canonización del *status quo*. Pero, la apelación a la bondad natural como incuestionable punto de partida nos sigue pareciendo el resultado de una proyección roussoniana que nos ofrece una visión demasiado inocua de la condición humana. De ahí se deriva el hecho de que la realización del proyecto pedagógico, aunque sea imaginaria, aparezca excesivamente artificiosa. No se ha de olvidar, por otra parte, que existe una cierta confusión de géneros en lo que a la obra se refiere. Por una parte, el *Emilio* se nos presenta como un tratado de educación que se revela, en última instancia, como un tratado de la bondad natural del hombre y, por otra, se nos muestra como la "novela de la naturaleza humana" ⁶⁸, de forma que, como escribe P. Burgelin, ni el filósofo ni el amante de aventuras imaginarias podrían encontrar plena satisfacción en la obra ⁶⁹.

68 O.c. IV, 777.

69 O.c. IV, LXIX.

LA NOVELA UTÓPICA: LA NUEVA ELOÍSA

Aun cuando el *Emilio* tenga una dimensión novelesca la verdadera aportación roussoniana a este género es la *Nueva Eloísa*. Es, también, la obra en que Rousseau se aproxima más al universo utópico. En un siglo tan proclive a la utopía como es el siglo XVIII, la *Nueva Eloísa* aparece como una de sus manifestaciones más logradas⁷⁰. Sería suficiente para calificarla de utópica "el estado de espíritu que reina en ella de forma permanente"⁷¹. No obstante, al referirnos al carácter utópico de la novela pensamos, ante todo, en la microsociedad de Clarens de la que Wolmar y su esposa Julia constituyen el espíritu rector. Rousseau sintoniza aquí, abiertamente, con el universo mental de la tradición utópica.

Si el *Emilio* constituía el experimento imaginario de una existencia individual alternativa, la imaginación de Rousseau no podía menos de dirigirse, también, a la ideación de formas comunitarias que encarnaran una plenitud existencial ausente en el mundo circundante. Sabemos, por los escritos autobiográficos, que Rousseau le daba vueltas a esta idea: "Olvidando por completo la raza humana, me construí sociedades de criaturas perfectas" leemos en las *Confesiones*⁷². O bien, en *Rousseau, juez de Juan Jacobo*: "Si os dijera que un mortal, por lo demás muy desdichado, pasa regularmente cinco o seis horas diarias en sociedades deliciosas..."⁷³. Es cierto que Rousseau no recurre al socorrido artificio de la tradición utópica de un viaje imaginario que descubre una isla fantástica en medio del océano. Frente a ello, la novela ofrece una localización geográfica precisa: "Cartas de dos amantes, habitantes de una pequeña ciudad al pie de los Alpes".

70 J. JONES: *La Nouvelle Héloïse. Rousseau and Utopía*, Genève, 1978, 88.

71 Cf. M. N. WAGNER: *L'Utopie de la Nouvelle Héloïse*, AA. VV.: *Roman et Lumières au XVIII siècle*, París, 1970, 191.

72 O.c. I, 427.

73 O.c. I, 814.

No obstante, el mismo Rousseau reconoce que tal precisión no es más que un pretexto. Tal como escribe en el segundo prefacio: "He estado en Clarens: no he visto allí nada semejante a lo descrito en estas Cartas" ⁷⁴. Difícilmente podía haber visto algo semejante a los protagonistas de la trama si, como confiesa, son gentes del "otro mundo". Cuando los lectores de la obra opinan que tiene que tratarse de alguna experiencia real del autor para que estuviese en condiciones de relatar con tanta vivacidad las tensiones y conflictos emocionales que se exponen en ella, Rousseau replica que no son precisos objetos reales para ello y que desconocen hasta qué punto él es capaz de entusiasmarse por los "seres imaginarios" ⁷⁵.

Clarens representa el sueño roussoniano de una pequeña comunidad armoniosa y transparente que aspira a conciliar el individuo y la comunidad, la naturaleza y la cultura, la felicidad y la virtud... Conocemos la propensión roussonianiana a construirse mundos a la medida de sus añoranzas. La comunidad de Clarens sería una de esas construcciones ideales. Así lo reconoce a través de Saint Preux cuando éste se apresta a describir ese mundo de Clarens: se trata de "una casa sencilla y bien ordenada en la que reina el orden, la paz, la inocencia" y que reúne en sí todo aquello que corresponde al "verdadero destino del hombre". En sintonía con este profundo ideal encuentra, allí, una sociedad "selon son coeur" ⁷⁶.

Los comentaristas han observado, con razón, que la sociedad de Clarens presenta un conjunto de características recurrentes en la tradición utópica desde Platón ⁷⁷. He aquí alguno de esos rasgos. Cabría referirse, en primer lugar, a la "insularidad" peculiar de esa tradición como marco de una sociedad distinta de aquella que se pretende criticar. Dicha insularidad puede entenderse tanto en su acepción literal, en cuanto referencia a una isla apartada al margen del mundo

⁷⁴ O.c. II, 29.

⁷⁵ O.c. I, 548.

⁷⁶ O.c. II, 441.

⁷⁷ Cf., por ejemplo, R. TROUSSON: Rousseau et les mécanismes de l'utopie, 270 ss.

conocido o bien, en un sentido figurado, en cuanto sociedad ideal dentro de la sociedad real. Rousseau se sitúa en esta última acepción y, en este sentido, cabe afirmar que su obra está llena de islas a modo de oasis que pretenden sustraerse a la corrupción general empezando, desde luego, por su propia existencia individual marcada, a la vez, por la experiencia de la soledad -"barbarus hic ego sum"- y por la necesidad de una comunicación sin trabas.

También Clarens sería una isla, en cuanto microsociedad ideal, dentro de la sociedad corrupta. Microsociedad que trata de hacer realidad la plenitud existencial de que son capaces las "bellas almas" como forma de existencia alternativa. Wolmar y Julia intentan dar vida a una pequeña comunidad como forma de coexistencia integral que abarca desde la economía hasta la vida emocional. De esta forma, estaría en condiciones de resistir frente a los peligros provenientes del exterior. No es sorprendente que, en la descripción que hace Saint Preux de la comunidad, se refiera más de una vez a una "isla" a modo de referente privilegiado. El insularismo roussoniano no es ajeno, ciertamente, a las peculiaridades de la psicología del autor pero es evidente que las trasciende para situarse en el núcleo mismo de su universo conceptual. Como sabemos, Rousseau aspira a una sociedad "otra".

La autarquía existencial en la que viven las "bellas almas" encuentra su reflejo en la autarquía económica que le es peculiar. El sistema económico aparece subordinado a la "filosofía" que preside la comunidad. Clarens se presenta como un modelo de "economía doméstica" que expresa la "felicidad de los dueños de la casa" pero que, también, hace partícipe de la misma a todos los colaboradores: el servicio doméstico y los trabajadores asalariados. Se forma, así, una unidad a todos los efectos.

En un momento en que, tanto los teóricos de la economía como los de la filosofía política, empiezan a dar expresión a los nuevos ideales burgueses, entre ellos el fomento de la propiedad y la riqueza, la comunidad de Clarens, siguiendo la tradición utópica, propugna una economía autárquica de carácter ascético que hace posible,

ciertamente, la "abundancia" pero donde no cabe advertir ni la "riqueza" ni el "lujo"⁷⁸. Mediante un sabio control de la dialéctica del deseo, el sistema económico se encamina a la generación de la abundancia en lo "necesario" pero sin fomentar lo superfluo. Por ello, cabría decir que Wolmar y su esposa "disfrutaban de un bien mediocre, según las ideas imperantes en el mundo acerca de la riqueza". Por ello también, que los escasos intercambios comerciales que se producen y el sistema retributivo de quienes trabajan en la comunidad no están orientados con vistas al lucro y a la acumulación de dinero sino en función de los productos que genera el sistema económico autárquico.

Por otra parte, la utopía roussoniana no está ubicada en el marco urbano. La ciudad se le presenta a Rousseau como un foco de corrupción, de culto a las apariencias, de desigualdad. Clarens es, por el contrario, una comunidad agrícola tal como ocurre, también, con frecuencia en la tradición utópica. El apartamiento de los focos de corrupción, el contacto directo con la naturaleza, representan, para Rousseau, el marco adecuado para idear una sociedad alternativa. A este respecto, no duda en proclamar que "la condición natural para el hombre consiste en trabajar la tierra y en vivir de sus frutos"⁷⁹. Es en este marco idealizado donde cabe encontrar la encarnación del "hombre de la naturaleza" más bien que el "hombre del hombre", el hombre de la ciudad que actúa en función de la opinión y de los prejuicios. En conexión con todo ello, el trabajo en el campo serviría para evocar los encantos de la "edad de oro".

En sintonía con esto último, se da también el intento de recrear las condiciones de vida patriarcales, en su sencillez y austeridad, en contraposición con la dinámica desatada por la cultura moderna: "Se olvidan de su siglo y de sus contemporáneos; se trasladan al tiempo de los patriarcas; ...¡oh tiempo de amor y de inocencia!"⁸⁰. Extraño en

78 O.c. I, 441.

79 O.c. II, 534.

80 O.c. II, 603-604.

el seno de esa cultura moderna, Rousseau se complace en recrear en su utopía de Clarens un universo social de corte patriarcal en el que Wolmar y su esposa ocuparían la cúspide de esta sociedad jerarquizada. Clarens no es, en efecto, una utopía de la igualdad democrática pues, Wolmar y Julia no son sólo los dueños de la casa sino que la controlan totalmente. Lo que ocurre es que Rousseau ensaya los medios para mitigar y relativizar esa desigualdad.

Tal como es frecuente en la tradición utópica, existe en Clarens un conjunto de disposiciones meticulosas que tienden a garantizar la unidad de la casa, su orden y buen funcionamiento en el reino de la virtud. Los individuos aprenden, así, a no desvincular sus intereses personales de los de la comunidad de forma que no cabría, en este mundo interrelacionado, pensar en la fortuna individual al margen del "bien común" ⁸¹. En esta comunidad virtuosa sólo el vicio habría de ser considerado como algo bajo, pues toda ocupación puede ser tenida como útil y benéfica. Esta poderosa cohesión social queda reforzada por los rasgos emocionales de la vida comunitaria. Todo el personal al servicio de la casa es considerado no como un mercenario sino como miembro de una "familia". Más allá de las regulaciones de carácter económico las relaciones afectivas, que tienen en Julia su punto de referencia fundamental, contribuyen al adecuado funcionamiento de la comunidad. De ahí lo delicado que resulta la elección de nuevos miembros. Debido a la profundidad de las relaciones de la comunidad, una mala elección tendría consecuencias perturbadoras. Tales relaciones afectivas condicionan tanto las relaciones de los subordinados entre sí como sus relaciones con la autoridad en este universo patriarcal: "Esta familiaridad moderna forma entre nosotros un lazo de dulzura y de unión que comporta un poco de humanidad natural mitigando la bajeza de la servidumbre y el rigor de la autoridad" ⁸².

Junto a este matriarcado, en el que Julia aplica las leyes del "corazón", cabe distinguir, asimismo, el valor simbólico de las fies-

81 O.c. II, 441 ss.

82 O.c. II, 458.

tas. Los imperativos del reino de la virtud, de la clausuración de la comunidad frente al exterior, lleva consigo, también, una transformación del universo lúdico de la comunidad. Especial relevancia reviste en este sentido la fiesta de la vendimia, en la que, momentáneamente al menos, se hace el conato de establecer una especie de comunión entre todos los miembros de la comunidad más allá de la jerarquía social: "En el estado común de fiesta, las condiciones sociales resultan casi indiferentes en sí mismas"⁸³. La fiesta roussoniana, con el pueblo como protagonista, aparecía como particularmente idónea para la creación de un clima de igualdad, de transparencia y de comunicación de las conciencias: "La dulce igualdad que reina aquí restablece el orden de la naturaleza, constituye una instrucción para los unos, un consuelo para los otros y un vínculo de amistad para todos"⁸⁴.

Basten estas escuetas referencias para evocar aquel relato roussoniano más afín al género utópico. Rousseau proyecta en él su sueño de una comunidad de bellas almas que, en recíproca transparencia, pretenden aunar virtud y felicidad. No podemos abordar aquí sus múltiples aporías, pero recordemos, al menos, que en cuanto intenta reflejar una especie de utopía "realizada" vemos asomar en ella algunas de las pesadillas que suelen acompañar a los proyectos de "realización" de una concepción utópica. Clarens aparece como una comunidad "dirigida" en la que todo está, en definitiva, controlado y previsto por Wolmar que aspira a ser el "ojo viviente" de la comunidad. La autonomía y la espontaneidad del individuo quedan, así, vulneradas. Este ha de estar siempre ocupado; incluso sus juegos y diversiones están fijados de modo que quede conjurado el peligro del desorden y del vicio. De este modo, el moralismo imperante crea una atmósfera enrarecida y artificiosa. Y ello a pesar de que el dirigismo del "ojo viviente" se presenta de una forma sutil y discreta sin aparecer abiertamente, como tal. Refiriéndose a la coacción y al

83 O.c. II, 608, nota.

84 O.c. II, 608.

malestar que son precisos para mantener dentro del orden y la virtud al servicio doméstico se señala: "Todo el arte del amo consiste en ocultar este malestar bajo el velo del placer o del interés de forma que ellos piensen querer todo lo que se les obliga a hacer" ⁸⁵. Hoy estamos familiarizados con estos mecanismos de la "ingeniería social" como mecanismos generadores de un "mundo feliz".

Todo ello, sólo en parte, queda mitigado por el matriarcado de Julia que, siguiendo las leyes del "corazón", quiere convertir la comunidad en una gran familia. Tal circunstancia no altera las características básicas que rigen la comunidad ni tampoco induce a superar el conformismo social sino, más bien, a reafirmarlo: "La gran máxima de la señora Wolmar no consiste, pues, en favorecer los cambios de condición sino en contribuir a que todos sean felices en la suya" ⁸⁶. Ni las relaciones afectivas, ni la ilusión del espíritu igualitario generado por la fiesta, pueden disimular esta realidad de fondo. Por lo demás, Clarens refleja, asimismo, la concepción pesimista de la historia, del tiempo como vehículo de degradación. De ahí que el universo utópico, una vez bien ordenado por la mente sabia del Legislador, se convierta en un universo estático que toma todo un conjunto de medidas encaminadas a conjurar los peligros de desintegración revistiendo, así, la forma de una sociedad cerrada, de una sociedad insular frente al imperio del mal.

EL UNIVERSO POLÍTICO. UTOPIA Y ANTIUTOPIA

Pero Rousseau es también, de una forma fundamental, un pensador político. Por ello es lógico que no se haya limitado a idear alternativas teniendo únicamente en cuenta al individuo o a una comunidad doméstica. Era preciso abordar, también, el problema de la comunidad política. Baste con evocar aquí dos conocidas constata-

⁸⁵ O.c. II, 453.

⁸⁶ O.c. II, 536.

ciones acerca de la relevancia de lo político. En el libro IX de las *Confesiones* escribe: "Había visto que todo dependía radicalmente de la política y que, fuera cual fuera la forma que se adoptara, ningún pueblo sería jamás sino lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser" ⁸⁷. Sobre este punto abunda, asimismo, en el prólogo del *Narciso*: "Yo hago ver, sobre todo, una cosa muy consoladora y muy útil mostrando que todos estos vicios no pertenecen tanto al hombre cuanto al hombre mal gobernado" ⁸⁸. Por ello, Rousseau no podía obviar el problema político.

¿Está también este aspecto del pensamiento roussoniano relacionado con la tradición utópica? Quizá convenga recordar previamente algunos datos de la historia de la filosofía política. Siguiendo la huella de Platón, uno de los sectores de esta filosofía política versó sobre la naturaleza del Estado óptimo ⁸⁹. Así lo entendió el mismo Platón cuando llegó a la constatación, según reza la *Carta Séptima*, de que todos los Estados estaban, sin excepción, mal gobernados y que por ello la situación no tendría remedio sin una "extraordinaria reforma" que debería ir acompañada, además, de suerte propicia para lograr su implantación. De ahí que en la *República* se reconozca el carácter utópico de la ciudad que está ideando: "Ya entiendo -dijo- quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo se dé en lugar alguno de la tierra" ⁹⁰. No obstante, la utopía es a la vez una referencia al propio tiempo ante cuyas carencias se presenta como alternativa. De ahí que en la misma *República* tropeceemos, en otro lugar, con el siguiente texto: "¿Y qué? -dije- La ciudad que tú has de fundar ¿no será una ciudad griega?".

Tiene que serlo - dijo" ⁹¹.

87 O.c. I, 404.

88 O.c. II, 969.

89 Cf. A. PASSERIN D'ENTREVES: La filosofía della politica, en *Storia delle Idee politiche, economiche e sociali* (dir. da L. FIRPO), VI, Torino, 1979, 10 ss.

90 *República*, 592 a.

91 *República*, 470 e.

Tempranamente se ponen, así, las bases para que la cuestión, acerca del "*optimo rei publicae statu*", se convierta en una de las líneas recurrentes de la filosofía política. Habrá que esperar, no obstante, al Renacimiento para que se den las condiciones idóneas para que este "continente conceptual" entre en una expansión creciente⁹². La utopía constituye, en efecto, una de las almas de la modernidad política en el horizonte de una antropología que pone de relieve la versatilidad, la insatisfacción, la ilimitación del hombre⁹³. Pero si la razón utópica constituye una de las almas de la naciente modernidad política, la razón de Estado, el llamado "realismo político", constituye otra de las manifestaciones fundamentales de la época. Moro y Maquiavelo expresan al mismo tiempo estas dos valoraciones de los nuevos tiempos⁹⁴. Si Moro reflexiona sobre el Estado óptimo de la República, Maquiavelo, por su parte, constata también la diferencia entre "cómo se vive" y "cómo se debe vivir"; pero esta constatación va a suponer, en su caso, una renuncia abierta a la utopía en un mundo dominado por la presencia del mal: "Quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer aprende, más bien, su ruina que su salvación"⁹⁵.

Este doble enfoque va a condicionar la evolución posterior del pensamiento político siendo múltiples las interferencias y compromisos entre ambas corrientes. Pensamos que también la obra de Rousseau está bajo el influjo de ambas tradiciones. Cabría comenzar señalando que el pensamiento político es el ámbito en que Rousseau se esfuerza más por ofrecer una visión realista de los problemas desechando el mundo de las quimeras al que le impulsaba su imaginación.

Constituye, sin duda, una curiosidad del pensamiento político de Rousseau el que descalifique con frecuencia a sus adversarios con

92 De una forma general, cf. A. SIERRA: *Las utopías*, Barcelona, 1987, 10 ss.

93 A. HELLER: *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, 1980, 450.

94 I. SOTELO, op. cit., 14-15.

95 N. MAQUIAVELO: *El príncipe*, cap. XV.

el mismo argumento con que se ha intentado descalificarle a él; a saber, mediante el recurso a la utopía en su acepción peyorativa. Así ocurre, por ejemplo, cuando analiza la obra del abate Saint-Pierre. Los proyectos que éste llegó a concebir le parecen a Rousseau "útiles" pero "impracticables" debido a que parten de una visión poco realista del ser humano. Saint-Pierre no habría sabido tomar a los hombres "tal como son y tal como continuarán siendo". De ahí la dura descalificación de que es objeto por parte de Rousseau: "No ha trabajado más que para seres imaginarios pensando que trabajaba para sus contemporáneos" ⁹⁶.

En términos similares se expresa en la carta del 26 de Julio de 1767 a Mirabeau. Defiende en ella una concepción "posibilista" de la acción política: "La ciencia del gobierno no es sino la ciencia de las combinaciones, de las aplicaciones y excepciones, según los tiempos, los lugares, las circunstancias". Desde este horizonte descalifica, como utópico, el sistema de Mirabeau: "Vuestro sistema es muy bueno para las gentes de la Utopía, pero no vale nada para los hijos de Adán".

Rousseau insiste en este enfoque posibilista en otros lugares de su obra. Así, por ejemplo, en la *Carta a D'Alembert* ironiza sobre lo fácil que resultaría redactar un código tan puro como las Leyes de Platón. Pero el problema fundamental reside, más bien, en "adecuar de tal forma este código al pueblo, al que se destina, y a las cosas sobre las que se legisla que su cumplimiento se dé como resultado de estas conveniencias y nada más" ⁹⁷. No se trata, añade Rousseau, de imponer al pueblo las mejores leyes en sí, sino las más adecuadas a una situación dada.

Asimismo, al comienzo de su principal escrito político, el *Contrato social*, empieza señalando que es preciso tomar a los hombres "tal y como son" reafirmando, así, su voluntad de realismo político. Realismo que es reiterado cuando se refiere a la legislación de un

⁹⁶ O.c. I, 422.

⁹⁷ *Escritos de combate*, Madrid, 1979, 324.

país concreto, como es el caso de Polonia: "Evitemos, en la medida de lo posible y desde el principio, abandonarnos a proyectos utópicos" escribe al comienzo de sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*.

Se da, por tanto, en Rousseau toda una actitud crítica de la utopía política. Pero ello no quiere decir que no se dé, a la vez, una nueva presencia de la utopía. En sintonía con otros aspectos de su obra, cabría decir que, en el ámbito de su pensamiento político, estamos, de alguna manera, ante un antiutópico utópico⁹⁸. También en el ámbito político es aplicable el principio según el que "es preciso saber lo que debe ser para juzgar correctamente acerca de lo que es"⁹⁹. Por ello critica las tentativas de establecer el derecho tomando como referente lo fáctico. Ello va a explicar que, también, el pensamiento político roussonianos vaya a tener una determinada dimensión utópica, aunque no se exprese a través de un género utópico propiamente tal ni haya aceptado el calificativo de utópico para su teoría política. Al afirmar esta circunstancia, tampoco pretendemos descalificar aquí su pensamiento político ni hacer una lectura reduccionista del mismo. Pensamos que hay un componente utópico junto a un notable esfuerzo de documentación y de análisis de la situación real.

A este respecto, Rousseau no se asimilaría ni al fundador del pensamiento político moderno, N. Maquiavelo, para quien la vía del "deber ser" no puede ser tomada en consideración en el mundo que vivimos, ni tampoco a aquel pensador que culmina la modernidad política, G. W. Hegel, para quien la filosofía política debe desechar por completo idear un Estado "tal como debiera ser". En sintonía con una filosofía que pretende ser conocimiento de lo Absoluto tampoco en el ámbito político quedaría espacio, propiamente, para el "deber ser". La filosofía ha de ser conocimiento de lo que "es"¹⁰⁰.

98 Cf. G. BENREKASSA: *Le concentrique et l'excentrique: Marges des Lumières*, París, 1980, 106.

99 O.c. IV, 836-837.

100 *Werke*, VII, ed. Suhrkamp, 26.

Las veleidades utópicas pertenecen al campo de las buenas intenciones¹⁰¹. El gradiente utópico no queda, ahora, desechado por meras razones de oportunidad política en un mundo en que impera el mal sino, en definitiva, por una especie de corolario metafísico.

Bastante más proximidad habría, por el contrario con el enfoque kantiano en el que la tensión fecunda entre el ser y el deber ser sí ocupa un lugar central. Ello tiene, asimismo, su traducción política y, en este sentido, la *República* platónica va a representar un horizonte orientador de la comprensión de lo político. El ideal platónico vendría a ser, para Kant, una especie de república noumenon, de norma reguladora del perfeccionamiento legal a lo largo de la historia pues, tal como escribe en la *Crítica de la Razón pura*: "Una organización de la máxima libertad humana, de acuerdo con las leyes que hacen que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás..., es por lo menos una idea necesaria que tiene que servir de base no sólo en el primer proyecto de una Constitución del Estado sino, también, en todas las leyes"¹⁰². Tampoco Rousseau se va a dejar llevar por una descalificación fácil de la obra platónica: "Cuando se quiere aludir al país de las quimeras se nombra la institución de Platón; mucho más quimérica me parecería la de Licurgo si sólo nos la hubiera dejado por escrito"¹⁰³. Frente al culto a lo existente hay que aceptar la posibilidad de orientaciones alternativas.

La referencia a la ciudad antigua va a desempeñar, precisamente, un importante papel en el pensamiento político de Rousseau a la hora de sugerir otras posibilidades políticas. Dentro de su visión pesimista de la historia como degradación habría, algo así, como una excepción, Esparta y la Roma republicana que constituyen, para él, una especie de paradigma de la virtud política. Aquí habría llegado la gloria humana "tan alto como es posible que llegue"¹⁰⁴. De una

101 Cf. J. MUGUERZA: *Desde la perplejidad*, Madrid, 1990, 384-385.

102 KrV A, 316; B, 373.

103 O.c. IV, 250.

104 O.c. II, 539.

forma especial, Esparta serviría como referente para ver "lo que pueden sobre el hombre las leyes y las costumbres". Cabría decir que estamos ante una segunda mirada retrospectiva paralela, en cierto sentido, a la dirigida hacia el "estado de naturaleza". Se trata, ahora, de buscar un referente político que pueda ser tomado como punto de orientación. Por ello, tratando de aleccionar a los polacos, escribe: "Cuando se lee la historia antigua, uno se siente transportado a otro universo y en medio de otros seres". Se trata, insiste Rousseau, de pueblos reales, no de construcciones fantásticas, de seres que han sido hombres como nosotros. Cierto. Lo que ocurre es que, tal circunstancia, no impide que idealice y mitifique, al mismo tiempo, dichos referentes históricos. También, aquí, cabría decir que Rousseau se construye una Antigüedad "selon son coeur"¹⁰⁵. La realidad histórica quedaría, así, sublimada por una mirada utópica.

Estimulado por esta contemplación de determinados modelos del pasado, por más que fuera consciente de su irrepitibilidad, Rousseau se atreve también, a pesar de su pesimismo, a sugerir una alternativa en el campo de la filosofía política. Ya nos hemos referido a conocidos pasajes en los que alude a la relevancia de la política en la vida de los pueblos. Frente a la constatación de la imposibilidad del retorno al "estado de naturaleza" y, también, a la "polis"; frente a la constatación del carácter insatisfactorio del contrato social, llevado a cabo en el horizonte de la desigualdad y de las relaciones de fuerza, Rousseau, trata de formular los principios de un auténtico contrato que haga imaginable la concepción de una Ciudad Nueva que echaría las bases de la regeneración política.

Si, en el *Discurso sobre la desigualdad*, se hacía referencia al "funesto azar" mediante el que el hombre habría perdido el equili-

105 Cf. D. LEDUC-FAYETTE: *J.J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, París, 1974, 14. "No contenta con inventar una geografía universal fabulosa, la imaginación occidental ha tocado con su varita mágica a la mayoría de las grandes sociedades históricas, de modo que las descripciones idealizadas de Egipto, Esparta, Atenas, Escita, Persia, Roma e Israel se han convertido, en cierto modo, en parte integrante del corpus utópico" (Fr. E. MANUEL y Fr. P. MANUEL, op. cit., 43).

brio primitivo y se vería arrojado a la dependencia y a la desigualdad ahora, en el *Contrato social*, se refiere Rousseau al "instante feliz" que permite al hombre iniciar una nueva existencia como miembro de la comunidad política¹⁰⁶. Se trata de "desnaturalizar" al hombre, pero no ya en el horizonte pesimista del *Segundo Discurso* sino, más bien, en aquella perspectiva en la que el individuo pierde su autosuficiencia para convertirse en miembro de una comunidad política que da lugar al *yo común* y que postula "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad" que ha de regirse de acuerdo con los imperativos de la "voluntad general".

Es cierto que Rousseau insistía al comienzo del *Contrato social* en que era preciso tomar a los hombres "tal y como son", pero también añadía que había que tomar a las leyes "tal y como pueden ser". Ello significa que se abre la puerta para generar un cambio de la existencia humana y, a la vez, pensamos, un horizonte abierto a la utopía. Una buena legislación, una buena educación, el amor a la patria y el atractivo de la virtud son capaces de generar, piensa Rousseau, un cambio que va mucho más allá de lo que el hombre común puede imaginar. Por ello, ya en el *Discurso sobre la economía política*, se adelantaba a matizar la expresión según la que: se ha de tomar a los hombres "tal como son". Señala, ahí, Rousseau: "Si es bueno saber emplear a los hombres tal como son; mucho mejor, aún, es tomarlos tal y como se necesita que sean"¹⁰⁷.

Como teórico de la soberanía popular, Rousseau, quiere disminuir hasta el extremo el "precio" que, según los teóricos del contrato social, sería preciso pagar para entrar a formar parte de la sociedad civil. Tal es, en efecto, la ambición suprema del proyecto político roussoniano; que, al obedecer a las leyes, permanezcamos tan libres como antes al obedecer a las leyes que nosotros mismos nos hayamos dado: "Encontrar una forma de asociación que defienda y pro-

106 O.c. III, 364; cf. R. POLÍN: *La politique de la solitude. Essai sur la Philosophie politique de J.J. Rousseau*, París, 1971, 34.

107 O.c. III, 251.

teja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado y, gracias al cual, cada uno en unión de todos los demás solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes" ¹⁰⁸. Tal como escribe J. Starobinski, mediante el imperio de la ley que instaura el *Contrato social* asistimos a una situación correlativa a aquella en que el hombre se encontraba en el "estado de naturaleza". Si entonces se hallaba en relación inmediata con la naturaleza maternal ahora, en una especie de segundo nacimiento, el hombre se encuentra bajo el amparo y protección de la ley que él mismo se ha dado ¹⁰⁹. La Ciudad Nueva roussoniana viene a suponer la instauración de la Democracia, en sentido fuerte, en cuanto gobierno de la comunidad por la propia comunidad. Y, en este sentido, no deja de revestir una dimensión utópica a modo de *respublica noumenon*. En efecto, la comunidad política, así entendida, viene a constituir una meta que, como dice Kant, no puede realizarse nunca pero que, no por ello, deja de servir a modo de paradigma hacia el que habría que aproximar incesantemente la "organización legal de los hombres".

Tal circunstancia va a inducir a Rousseau a seguir manteniendo un determinado insularismo en su pensamiento político. En este sentido, cabría recordar el abierto rechazo de los grandes Estados en cuanto incompatibles con una auténtica vida política. Así escribe en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*: "¡Tamaño de las naciones, extensión de los Estados, fuente primera y principal de las desdichas del género humano y, especialmente, de las incontables calamidades que minan y destruyen a los pueblos civiliza-

108 O.c. III, 360.

109 No podemos menos de compartir su certera descripción del universo roussoniano. "A través de sus distintos enfoques, Rousseau sigue siendo fiel a su "ideal" de plenitud. El hombre de la naturaleza vivía la plenitud en su relación inmediata con la naturaleza. Ahora bien, parece como si la voluntad fundadora del contrato reemplazara y restableciera la plenitud original de una forma distinta. Para el ciudadano ligado ahora al todo social, el contrato es un segundo origen". (cf. J. STAROBINSKI: Jean-Jaques Rousseau, en *Historia de la Filosofía*, dir Y. BELAVAL, VI, Madrid, 1976, 330).

dos!"¹¹⁰. Por el contrario, los Estados pequeños ya tendrían una serie de ventajas por el mero hecho de ser pequeños. También el *Contrato social* abunda en esa idea recurrente¹¹¹ en quien experimentaba una especie de fijación por la plenitud de la política de la antigua "polis".

Esta insularidad queda reforzada por otras apreciaciones que cabe evocar de pasada. Así, por ejemplo, la mención elogiosa de la virtualidad política de la isla de Córcega en el contexto de los Estados modernos: "Hay, aún, en Europa un país apto para la legislación: es la isla de Córcega... Tengo cierto presentimiento de que, algún día, esta pequeña isla asombrará a Europa"¹¹². Pero, todavía, resulta más ineludible referirse a la relevancia que otra pequeña formación política tiene en el pensamiento roussoniano; se trata de su ciudad natal, Ginebra, a la que había rendido cumplido homenaje en la dedicatoria del *Discurso sobre la desigualdad* y en la *Carta a D'Alembert*. También el *Contrato social* aparece firmado por J. J. Rousseau "ciudadano de Ginebra" que se siente feliz "de que cada vez que medito sobre los gobiernos encuentro siempre en mis investigaciones nuevas razones para amar el de mi país"¹¹³. Sin embargo, también aquí, una vez más, se ha puesto en acción la capacidad sublimadora de la imaginación roussoniana. R. Derathé no duda en escribir a este respecto que Rousseau, al ver Ginebra a través del prisma de su "imaginación", "ha creído encontrar en ella la realización de su ideal democrático"¹¹⁴. Ilusión de la que va a despertar, amargamente, tras los desencuentros producidos después de la publicación del *Emilio* y el *Contrato social*. Resulta, en este sentido, un documento patético la renuncia "a perpetuité" de su derecho de ciudadanía en la carta del 12 de mayo de 1773¹¹⁵. Rousseau pertenecía

110 O.c. III, 970.

111 O.c. III, 386-387.

112 O.c. III, 391.

113 O.c. III, 351.

114 R. DERATHE: *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1988, 21.

115 *Correspondence complete de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R.A. LEIGH (Banbury: The Voltaire Foundation, 1972), XVI, 164.

a "otra" patria. Los últimos años de su existencia fueron la viva y desgarradora constatación de esta circunstancia. Y, sin embargo, las referencias a la realidad política no van a desaparecer. Córcega y Polonia van a ocupar la atención del último Rousseau. De alguna manera va a seguir intentando aunar realismo político y utopía, idear alternativas que consideraba compatibles con la naturaleza humana e, incluso, como su mejor realización. La conclusión de las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* puede considerarse representativa a este respecto. Rousseau reconoce, por un lado, el carácter intempestivo de sus propuestas: "Quizá todo esto no constituya más que un montón de quimeras, pero esas son mis ideas; no es culpa mía si se parecen tan poco a las de los otros hombres". Pero su desacuerdo con las opiniones imperantes no debería suponer su destierro al limbo de lo impracticable. A pesar de la singularidad que puedan revestir sus opiniones, Rousseau, no ve en ellas nada que "no se adapte bien al corazón humano, que no sea bueno, practicable"¹¹⁶. J. Fabre tiene razón al resaltar el esfuerzo de documentación y de aproximación a la realidad realizado por Rousseau. Pero ello no impide, a la vez, que tal esfuerzo vaya unido a una visión utópica. Así se ha podido escribir, con fundamento, que si bien la Polonia a la que se refiere el escrito roussoniano es un país real, no una mera ensoñación, es objeto, no obstante, de un sueño por parte del pensador ginebrino¹¹⁷.

De este modo, pensamos que cabe concluir que el conjunto de la obra roussoniana tiene una dimensión utópica en el sentido amplio del término, si bien en unos momentos se muestra de una forma más clara que en otros. Ello explica que haya sido una de las fuentes de inspiración de la utopía contemporánea, bien se trate de enfoques naturalistas, sociales o pedagógicos.

116 O.c. III, 1041.

117 Cf. B. BACZKO: *Utopie et politique. Un "voyage imaginaire" de Rousseau en Pologne*, en AA. VV.: *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII siècle*, II, Université de Lille, 1987, 269.

Rousseau nos invita a una meditación sobre lo posible en el ámbito de la existencia humana con su protesta contra los intentos de identificación del orden fáctico con la única existencia posible o con la forma más auténtica de la misma. Por ello insiste en el carácter practicable, en principio al menos, de sus propuestas sobre todo en el ámbito político y educativo. Haría falta que los hombres estuvieran dispuestos a intentarlo pues, entre otras consideraciones, el ejemplo de los pueblos antiguos mostraría que fueron capaces de muchos logros que parecen imposibles al hombre moderno al haber cambiado todo un conjunto de circunstancias. Pensamos que Rousseau tiene razón en reivindicar como posibles y acordes con la naturaleza humana otras formas más plenas de existencia, realizables siempre que los hombres se lo propongan verdaderamente. Pero, por otro lado, las propuestas roussonianas, como tales, han de considerarse, más bien, como un "telos", como una idea reguladora, tal como ocurre en el *Contrato social*, con su propuesta de un gobierno de la comunidad por la propia comunidad. A este respecto, ni nuestra valoración de la cultura moderna es tan negativa ni son tan grandes nuestras exigencias a la naturaleza humana. Pensamos que, también en Rousseau, la realización de la utopía podría derivar en despotismo.

Ciertamente, el problema de la utopía, como es bien sabido, nos resulta desde hace tiempo intempestivo tanto por el bloqueo de los horizontes en que se mueve la humanidad actual como por la toma de conciencia de que determinados intentos de realizar lo utópico se han convertido en realidad en una pesadilla para la humanidad, transformándose en una caricatura de aquello que prometían. Pero una cosa es considerar imposible o bien detestable la realización de determinadas concepciones utópicas y otra toda renuncia a un horizonte utópico. Incluso en los tiempos de indigencia, un determinado aliento utópico sigue siendo imprescindible para la condición humana si ha de permanecer viva su dignidad esencial. En nuestro deambular histórico la utopía, aunque no sea una meta realizable, nos ha de servir, según escribe L. Kolakowski, "como una luz que alumbra nuestro camino o como herramienta con la que juzgar a las perso-

nas, las cuestiones y las instituciones humanas". Y, a la vez, como revulsivo para sacudir nuestro conformismo y desencanto. La obra de Rousseau es una invitación a ensayar este camino por problemáticas que puedan resultar sus respuestas.

ARSENIO GINZO FERNÁNDEZ
Universidad de Alcalá