

ROUSSEAU, ¿UN PENSADOR UTOPICO?*

JOSE LUIS DEL HIERRO

Aún sin ser uno de los aspectos más debatidos del pensamiento de Jean Jacques Rousseau, el del carácter utópico del mismo ocupa un lugar destacado en la historiografía del ginebrino. Y como en otros aspectos esenciales de su obra, tampoco existe acuerdo entre quienes han abordado el tema a la hora de considerarlo dentro o fuera de las corrientes utopistas.

La complejidad de su discurso, la profusión de elementos contradictorios, reales o aparentes, justificarían por sí solas la existencia de tan dispares interpretaciones. Pero en este caso existe un plus de dificultad, una complicación añadida: la que encierra la determinación del concepto utopía.

Quizá por ello exista una tendencia evidente a soslayar este tema, a sumergirse en la obra rousseauniana sin haber previamente establecido qué se entiende por utopía, cuáles son los elementos que caracterizan el pensamiento utópico.

Así, ocurre con frecuencia, con demasiada frecuencia diría yo, que tras un largo debate en el que se ha analizado exhaustivamente la obra de Rousseau en busca de elementos utópicos, la conclusión sea: bien, se puede afirmar o negar la presencia de dichos elementos en el pensamiento de Rousseau dependiendo de lo que cada uno entienda por utopía.

Cualquiera de las interpretaciones posibles (Rousseau en un pensador utópico, Rousseau no está incluido en el pensamiento utópico o existen dos componentes en su obra uno utópico y otro que no lo es) exigiría previamente un posicionamiento, una respuesta clara acerca de lo que la utopía es y significa.

Quienes hayan leído lo que antecede, habrán podido comprender cuál va a ser el camino que voy a transitar en mi análisis. Pretendo en primer término aproximarme al concepto de utopía. Una vez conseguida dicha aproximación aplicaré

* Todas las referencias a la obra de J.J. Rousseau han sido extraídas de las Obras Completas: ROUSSEAU, Oeuvres Completes, L'Integrale, Aux éditions du Seuil, 1967.

Abreviaturas utilizadas: O.C. = Obras Completas; D.C.A. = Discurso sobre las Ciencias y las Artes; D.D. = Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres; C.S. = Contrato Social.

el discurso rousseauiano al concepto, buscando concordancias y discrepancias, puntos de referencia, contactos o disidencias.

Creo que sólo trabajando en esta dirección pueden hallarse resultados positivos. Sólo determinando previamente qué se entiende por utopía tendrá sentido la investigación acerca de ese aspecto del pensamiento de Jean Jacques.

I

Hallar una definición omnicomprensiva del término utopía no es tarea fácil. El estudioso que aborde el tema se encontrará como dice Neusus "ante un conglomerado de variadísimos intentos de definición, de apreciaciones teóricas heterogéneas y de aplicaciones del término apenas relacionadas entre sí, pero que han ido desarrollándose y almacenándose de manera sucesiva y paralela" (1).

Por mi parte abundaría en el hecho de que, con demasiada frecuencia se incurrir en el error de "tomar al todo por la parte", definiendo la utopía solo en función de aspectos parciales, conceptuándola atendiendo a lo que no es sino alguno de los elementos que la integran.

De esta manera se pueden señalar como variantes principales de la utilización del concepto utopía: aquella que la identifica en la forma literaria de la novela utópica; la que le circunscribe al elemento histórico-intelectual o histórico-científico o la que hace referencia al elemento intencional o concepto intencional de la utopía (2).

No son pocos los autores que reducen el ámbito de la utopía a la utilización de una determinada forma de expresión o narración, considerando como utópicos sólo a quienes se expresan mediante este método narrativo. La aceptación de esta variante conceptual implicaría en puridad que habría que referirse a los seguidores de este género literario como escritores utópicos en lugar de como pensadores utópicos.

Más numerosos son los autores que circunscriben el pensamiento utópico a un momento histórico determinado extramuros del cual solamente cabría hablar de metautopismo o pseudoutopismo. Ese momento histórico suele hacerse coincidir con la modernidad (3). Tan solo merecería la consideración de utópico el pensamiento de esas características surgido en la época moderna; no serían utopías las del mundo greco-latino o clásico, ni las contemporáneas.

Finalmente fue E. Bloch quien por primera vez habló de un concepto intencional de la utopía en lo que sin duda constituye el intento más enjundioso de trascender los meros elementos formales o coyunturales al uso hasta esa fecha, buscándole un sentido pluridimensional y totalizador.

(1) Neusus A.: Dificultades de una sociología del pensamiento utópico." en "Utopía". Barcelona 1971. pág. 9.

(2) En este sentido ver E. Bloch: "Geist der utopie". Franckfort-Maine. 1964.

(3) Op. cit. pág. 24.

Me apresuro a decir que creo, con las matizaciones que iré introduciendo sucesivamente, es esta tercera utilización conceptual aquella que más y mejor nos puede aproximar a la definición de utopía, objetivo que por su parcialidad no pueden alcanzar las dos restantes.

Pero afirmar el elemento de la intencionalidad no es suficiente para definir la utopía. Supone, sí, un decisivo avance en relación a las restantes concepciones, pero no basta. Restan una multiplicidad de aspectos y sólo dándoles a todos ellos una respuesta adecuada se accederá a una noción válida de la utopía.

Desde este punto de partida y reconociendo que quizá suponga una anticipación precipitada, prefiero adelantar ahora mi concepto de utopía sin perjuicio de que posteriormente, a lo largo del trabajo, lo vaya desarrollando pormenorizadamente.

Defino la utopía como: *Creación humana intemporal que entraña la construcción teórica y sistemática de un orden social futuro valorado como óptimo y que se ofrece a la colectividad como alternativa y oposición al presente.*

A partir de esta definición voy a analizar, desglosándolos, cada uno de los elementos que la integran.

La utopía como creación humana.-

La elaboración de un proyecto vital y lo que ello lleva aparejado, es patrimonio exclusivo del ser humano y forma parte de su naturaleza. En ella está la posibilidad, esencial, de idear la vida, su vida, su quehacer en ella, trascendiendo los límites de lo inmediato. En el ser humano "lo que va a ser" está ya contenido en el "siendo", que, de este modo, es, a la vez, realidad de presente y proyección al futuro.

Es esta convicción la que me lleva a afirmar que el ser humano es, en potencia, naturalmente utópico o, dicho de otro modo, que es natural en el hombre su condición utópica (4). Porque la utopía no es sino la determinación de un proyecto vital, una ideación trascendente (tracendente en un doble sentido: a la inmediatez y a la propia individualidad) cuyos caracteres, peculiares, no empecen su calificación como tal. En este sentido se puede decir que no todo proyecto vital será necesariamente utopía pero sí que toda utopía es proyecto vital y en esa medida consustancial a la naturaleza del ser humano (5).

Como dice el profesor Recasens Siches, (6), en el obrar humano se produce

(4) Esta idea aparece reflejada en la obra de J. Ortega y Gasset: "El tema de nuestro tiempo." O.C. Tomo III Págs. 143-207. Madrid 1966 (6ª ed.).

(5) Op. cit. pág. 462.

(6) L. Recasens. "Tratado General de Sociología." México 1982. (3ª ed.).

una inversión del proceso de causalidad; el hombre imagina primero unos efectos y pone luego en acción los medios para lograrlo. Actúa el presente proyectando en él los fines que, imagina, optimizarán su realidad. Ahí se ha consumado la simbiosis presente-futuro y es ahí donde anida la motivación de su hacer.

La utopía es anticipación, proyección de un fin, efecto que antecede a la causa y en ese sentido no solo exclusivamente humana sino, y ello es lo realmente significativo, esencialmente humana. Si en el hombre hay naturaleza corporal y naturaleza psíquica, la esencia de lo humano consiste en esa peculiar estructura de su obrar, la posibilidad de ideación de un proyecto que de esta manera se integra en la realidad presente. Es en este sentido en el que afirmo el carácter esencial de la utopía.

Por otra parte, el ser humano es el único ser que “vive” entendiendo por vivir el plantearse permanentemente el problema de su “yo” frente al “otro” (ese otro puede ser una persona individual o el mundo que le rodea) teniéndolo que resolver en cada momento. Es conflicto y solución. Ambos elementos en forma de crítica (conflicto) y propuesta (solución), se hallan presentes en forma evidente en las utopías. Por ello vivir equivaldría a tener capacidad utópica y ser humano a ser capacitado para pensar o idear utopías.

Esta reflexión que pudiera parecer una disgresión irrelevante va, sin embargo, a adquirir un sentido incisivo a la hora de analizar el segundo de los elementos que a mi entender conforman el concepto utopía.

La utopía un concepto intemporal

He señalado cómo una utilización del concepto de utopía encierra ésta en un momento histórico preciso cual es la Modernidad. Son muchos los autores que afirman el carácter exclusivamente moderno del pensamiento utópico. Así por ejemplo J.A. Maravall escribe: “La utopía es un producto moderno en el que se revela la condición fabril del hombre” (7). Ignacio Sotelo por su parte afirma rotundamente: “Permítasenos enunciarlo a manera de tesis: el pensamiento utópico nace con la Modernidad y al término de ella se disuelve en ideología” (8).

Esta limitación temporal de lo utópico suele ir, lógicamente unida a la identificación utopía-burguesía en el sentido de afirmarse que es esta clase social la inspiradora del pensamiento utópico el cual vendría desarrollado por su especial mentalidad (9).

(7) Maravall J.A. “Utopía y Reformismo en la España de los Austrias”. Madrid. 1982. pág. 43.

(8) Sotelo Ignacio: “Razón de Estado y Razón utópica.” en Rev. de Occidente Extra IX. nº 33-34. pág. 12.

(9) Maravall: op. cit. pág. 59; Sotelo I.: op. cit. pág. 15; J. Servier: “Histoire de l’utopie.” París 1967. pág. 132.

Ambas concepciones-identificaciones son a mi entender inexactas y defiendo frente a ellas el carácter intemporal del pensamiento utópico. Ello es así en primer lugar porque si, consecuentemente con lo expuesto en el epígrafe anterior, se considera consubstancial al ser humano su condición utópica habrá de concluirse que allí donde haya hombre habrá utopía, al menos potencialmente.

Si en el pensamiento utópico concurren dos elementos, uno primero de negación de la realidad existente y un segundo que entraña la proposición de un orden social diferente, ¿no estamos ante un auténtico proyecto vital?.

Ahora bien, lo que si es cierto es que cada momento histórico tiene su propia utopía. Así, son diferentes los caracteres del pensamiento utópico greco-latino de los del renacentista que a su vez son diferentes de los de las utopías del siglo XVII y los de éstas de las del siglo XVIII, como también lo son los de éstas si se las compara con las del siglo XIX.

¿Qué ocurre pues?. A mi entender la cuestión radica en que existen en el seno del pensamiento utópico dos clases diferentes de caracteres, primarios unos, secundarios otros. Para calificar como utópico un determinado pensamiento o un determinado autor habrá que examinar si en ellos se dan todos aquellos caracteres que he calificado de primarios. Los caracteres diferenciales secundarios, por contra, no servirían para, basándose en ellos, incluir o excluir en las corrientes utopistas.

La clave del problema radicará ahora en precisar cuales de entre los caracteres presentes en las utopías tienen el carácter de primarios y cuales los de secundarios. Sin perjuicio de que algunos ya han sido citados y de que los restantes serán objeto de estudio más adelante, he aquí resumidos esquemáticamente los que a mi entender tienen la consideración de caracteres primarios:

- el de tratarse de una creación humana en su totalidad. De este modo, niego la condición de utópico al pensamiento milenarista, a la escatología en general, pues en ella el elemento proposición no se concibe como obra humana sino divina.
- Su ambivalencia: la existencia de un elemento crítico y otro intencional. Excluyo tanto a quienes se limitan a la crítica de lo existente sin ofertar un proyecto alternativo como a quienes ofrecen éste desconectado de la realidad y sin un punto de partida de negación crítica del orden presente.
- Su sistematización. La configuración como un sistema ordenado (aunque no necesariamente codificado en un texto único), coherente y pleno. Negaría la condición utópica a los planteamientos descohesionados e incoherentes que sólo serían momentos o expresiones utópicas pero que no merecerían la consideración de pensamiento utópico.
- Su vocación de trascender la individualidad. No es el pensamiento utópico un

pensamiento individualista (moral en el sentido estricto del término). No puede considerarse utópico un pensamiento que carece de una dimensión de colectividad.

Fuera de estos caracteres el resto es accesorio. Serviría tan solo para la adjetivación pero no tendría carácter sustantivo.

Un ejemplo de esos que he llamado caracteres secundarios es el de la llamada a la naturalidad como elemento punto referencial paradigmático de algunas utopías.

Esa apelación a una vuelta a la naturaleza no es sino una concreción del orden futuro deseado, una más de las muchas que puede ofrecer como proyecto; ciertamente una de las más utilizadas pero no la única.

Los perfiles y los contenidos del orden paradigmático son variados. Esa variedad puede llevarnos a clasificar las utopías en utopías de bienestar material y de bienestar espiritual (10); en utopías liberadores y utopías planificadoras (11), en utopías de evasión y utopías de reconstrucción (12) o en utopías proyectadas hacia el pasado y utopías proyectadas hacia el futuro (13). Esta clasificación sólo es a título enunciativo pues en base al criterio expuesto podrían multiplicarse las clases de pensamiento utópico. Pero esas diferenciaciones no dejarán en ningún caso de ser, como dice Maravall, "momentos diferentes de una única y articulada construcción" (14). Como he dicho antes no se trata de alteraciones de lo sustantivo sino de posibilidades de adjetivación. En las variantes utópicas que hemos señalado como en cualquiera otra que pudiéramos proponer, la singularidad no afectaría sino a la concreción del proyecto pero no empecería su consideración como perteneciente e integrante del pensamiento utópico.

Otro tanto cabe decir de otros elementos que no siendo sino meras expresiones coyunturales son apreciados como definatorios de la utopía. Esto ocurre con el carácter racionalista que según determinados autores ha de informar ineluctablemente el pensamiento utópico. Quienes así opinan olvidan que todo proyecto humano, en alguna medida, racionalista, pues allí donde no haya razón no habrá proyecto en sentido estricto. Otra cosa distinta es que no sea o no parezca razonable o que no esté formulado racionalmente. Si lo que se pretende decir es que en la construcción ha de prevalecer el componente racional sobre el emocional y el volitivo (racionalismo psicológico) contestaré que el carácter de racionalidad estará presente en mayor o menor medida según sea mayor o menor el grado de impregnación racionalista de la sociedad o de sus elementos más activos en el momento histórico preciso; pero tal presencia, por sí sola, no constituirá una

(10) Berneri M^a Luisa: "El Futuro: viaje a través de la utopía." Barcelona 1984.

(11) Maravall J.A.: op. cit. págs. 45-46.

(12) Munford. L.: "The story of utopies". Londres 1923. pág. 21.

(13) Servier J.: op. cit. pág. 132.

(14) Op. cit. pág. 46.

nota, un carácter determinante o primario del concepto. El racionalismo, tanto el entendido como psicológico, como el epistemológico o como el metafísico no pueden considerarse como componentes substanciales del concepto utopía aunque sí pueden servirnos para clasificar las utopías, como veíamos cuando el elemento conflictivo era el proyecto; en este caso podría hablarse de utopías eminentemente racionalistas o utopías emotivas o voluntaristas etc... pero sin excluir de la consideración utópica por su acentuación en uno u otro sentido.

Partiendo de la existencia diferenciada de caracteres primarios y de caracteres secundarios y de exclusiva toma en consideración de los primeros para la determinación del concepto, el planteamiento posterior será el de, al margen de los momentos históricos concretos, ver si el pensamiento de tal o cual autor reúne todas aquellas características que previamente hemos convenido en considerar primarias o substantivas. Haciéndolo observo que en las obras de Platón y de Aristófanes, de Bacon y de Campanella, de Winstanley, de Diderot y de Rousseau, de Cabet, de Proudhon y de Marx, se dan, al consuno, todos y cada uno de los elementos considerados por mí primarios. Cada uno de éstos (la enumeración como es obvio no tiene carácter exhaustivo sino meramente indicativo) "utopizan" en épocas diferentes, en momentos históricos distintos.

No puede hablarse de la utopía como patrimonio exclusivo de una clase social determinada ni ubicarla temporalmente en una sola época. Ciertamente, en función de otros factores que analizaré con posterioridad, habrá etapas o coyunturas históricas que favorecerán el desarrollo de utopías, pero ello no puede inducirnos a afirmar que nazcan y mueran sólo en el lapso de un periodo histórico preciso.

Resumiendo se puede decir que, como creación humana, la utopía puede aflorar en cualquier momento del devenir del hombre. Su calificación vendrá dada por la concurrencia de un conjunto de caracteres substantivos, primarios; la presencia de otros caracteres distintos a los primarios sólo permitiría una clasificación intrautópica. La concurrencia de caracteres primarios puede darse en distintas coyunturas históricas; determinadas estructuras o superestructuras sociales favorecerán o entorpecerán el surgimiento o el incremento de concepciones o elementos utópicos; las llamadas "condiciones objetivas" mediatizarán no solo el "cuánto" sino también el "cómo" de las utopías. Pero ninguna circunstancia puede erradicarlas pues ninguna circunstancia puede impedir al hombre que teorice el proyecto de su quehacer vital y que lo haga de esa manera que, por la coexistencia de determinados caracteres, he llamado utópica.

El dualismo esencial del pensamiento utópico

Toda construcción utópica entraña una oferta de modelo de organización social en oposición al existente. Conlleva, pues, una dualidad, lo que Maravall ha

llamado “bifronte dinamismo” de la utopía (15).

El momento inicial viene dado por una situación de insatisfacción respecto del orden social establecido (de su totalidad o de alguno de sus aspectos concretos) insatisfacción que deviene crítica, cristalizando en el deseo de su transformación. El segundo momento es el de la proposición articulada del proyecto de orden social que habrá de sustituir a aquel. Al igual que ocurre en la denuncia de lo existente, la propuesta puede referirse al orden social en su conjunto o solo a aspectos determinados del mismo; así, puede haber utopías políticas, económicas, religiosas, educativas, éticas, etc...

En cualquier caso, será necesaria la concurrencia de ambos elementos para que pueda hablarse con propiedad de pensamiento utópico.

El elemento crítico suele pasar muchas veces desapercibido, oculto por la propuesta innovadora, olvidándose que ésta sólo tiene existencia efectiva en la medida en que se presenta como oposición al orden social existente en el momento de hacerse la propuesta. El impulso creador de la utopía no nace de fantasías de insatisfacción, sino de una realidad existente, degradante, opresiva. Las utopías no han de verse ni como construcciones en el vacío ni como quimeras; no pueden aislarse para su comprensión del contexto político, económico, cultural, etc..., del entorno histórico concreto en el que surgen sino que son producto de él y aquella sólo puede lograrse íntegramente teniéndole como referencial (16).

Ahora bien, esa esterilidad, esa degradación, esa opresión del orden existente ni actúan siempre sobre sujetos idénticos ni afectan o son sentidas en igual medida por los estamentos o clases que conforman la realidad social. Esta es cambiante y sus efectos alcanzan en modo desigual a sus componentes.

En consecuencia con todo lo anterior, creo que son igualmente cambiantes los inspiradores de las utopías. (Parece ocioso recordar que el inspirador es sujeto diferente al creador o formalizador de las utopías, aquellos constituyen su razón de ser, de las cuales son a su vez destinatarios. Es su situación la que inspira a los creadores o formalizadores de utopías la crítica y el proyecto que todas ellas conllevan). Y creo que yerra Cioran cuando reduce las causas inspiradoras de las utopías a la miseria y la indigencia (17).

Creería acertada la afirmación si la refiriéramos a las utopías renacentistas que sí serían “la expresión de las capas desesperadas que tuvieron que soportar el caos de la transición entre dos formas económicas distintas” (18).

(15) Maravall J.A.: op. cit. pág. 36.

(16) En sentido opuesto ver K. Mannheim: “Ideología y utopía”. Madrid 1966.

(17) Cioran E. “Histoire et utopie.” París 1960. págs. 139-40.

(18) Horkheimer M. “La utopía” rec. por Neussus. op. cit. pág. 91.

Pero no sería, sin embargo, válida para, por ejemplo, las utopías de los siglos XVII o XVIII cuya inspiradora será la burguesía y no buscará por tanto, casa, vestido o pan, pues esa clase social ya detenta el poder económico, sino que cuestionará el ejercicio autocrático del poder político así como el que ese poder político o la participación en él le estén vedados por el absolutismo del príncipe.

A mayor abundamiento, en algunas utopías del siglo XVIII el objetivo último, como ha puesto de manifiesto Muchielli (19), no será la ascensión política de un grupo o clase social sino la plenitud de la persona. El elemento inspirador de estas utopías no lo constituirán ni las capas desesperadas ni la pujante burguesía sino la propia persona humana, la búsqueda de su potenciación; tendrán una inspiración filosófica.

Pero esa crítica al sistema vigente, esa “repulsa de unos contra valores de miseria, de opresión, de error” (20) no tendrían una dimensión auténticamente utópica si no fueran acompañadas de la proposición de un orden concreto alternativo, “la propuesta de aquello que debería existir”.

La primera característica de la propuesta utópica es la de su realidad o virtualidad.

El proyecto utópico, como la crítica que en él subyace, es un proyecto real, posible, y no una mera fantasía de quien sólo pretende evadir la realidad; muy por el contrario se trata de un factor de transformación de una realidad a otra realidad.

La imputación de fantasía imposible se le ha venido haciendo a las utopías con harta frecuencia. Herbert Marcuse la definía como aquello que “se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles” (21). En el mismo sentido se han pronunciado Le Senne (22), Popper (23) y las corrientes conservadoras en general (24).

“Imposible perturbador”, “aberración impracticable”, “ocurrencia irrealizable” son algunos de los calificativos dispensados al pensamiento utópico.

Podría parecer que todas estas valoraciones vienen avaladas desde el propio pensamiento utópico cuando un autor como el propio Campanella afirma en las “Cuestiones a la República Ideal” que siguen a la “Cívitas Soli”: “No por ser imposible de realizar exactamente la idea de tal República, resulta inútil cuanto he-

(19) Muchielli: “Le mythe de la cité idéal.” París 1960. pág. 83-84.

(20) Maravall J.A. op. cit. pág. 50.

(21) Marcuse H. “El final de la utopía.” Barcelona 1968. pág. 8.

(22) En su “Traité de morale generale.” París. 1963. pág. 68.

(23) Popper K. “Utopía y violencia.” rec. por Neussus. op. cit. pág. 136.

(24) Schwarz P. “Economía frente a utopía.” Anales de Economía. nº 25-26.

mos escrito, pues en definitiva, hemos propuesto un modelo que ha imitarse en lo posible" (25).

De la simple lectura de este párrafo resulta obvio que Campanella tan solo se refiere a la perfección absoluta (exacta) como imposible, inalcanzable, pues ninguna obra humana podría lograrla, pero sí la mayor aproximación. Quienes se pretenden servir de este texto lo extrapolan, lo sacan del contexto pues a continuación del mismo, Campanella sitúa su pensamiento en los justos términos de lo que entiende puede ser la utopía cuando dice: "...su posibilidad se demuestra con la vida de los primeros cristianos... Y según Filón y San Jerónimo, en Alejandría se puso en práctica el mismo género de vida en tiempo de San Marcos. Así vivió también el clero hasta el Pontificado de Urbano I en tiempo de San Agustín. Así es también hoy la vida de los monjes de San Juan Crisóstomo, por creerla posible desea ver implantada en toda la ciudad de Constantinopla... Los Santos Padres la creen viable aún ahora pues Cristo nos ha reducido al estado de inocencia" (26).

De cuantas críticas pueden hacerse a las utopías, es la de su irrealizabilidad la más hueca y demagógica. Kant, refiriéndose a la utopía de Platón dijo: "Sería mejor tratar de profundizar en este pensamiento en lugar de considerarlo inútil, pretextando misera y perniciosamente su impracticabilidad" (27).

La historia está llena de "imposibles" hechos realidad, de "ocurrencias irrealizables" que han revolucionado la vida del hombre, así como de "lúcidos profetas" que han asegurado su inviabilidad.

Cosa distinta es la incuestionable dificultad que la realización siquiera aproximada del proyecto utópico entraña, siendo lo usual el que éste se haga presente no de manera inmediata y total (completa) sino paulatina y parcial. (En la segunda parte de este trabajo analizaré la progresiva incorporación al mundo de la realidad de las principales ideas utópicas de J.J. Rousseau).

Resumiendo se puede decir que la utopía es "una visión no de lo probable sino de lo no imposible" (28).

La segunda característica que, desde mi punto de vista, interesa destacar es la de su naturaleza estrictamente humana.

La propuesta utópica como muy bien dice Maravall no es profética; no se trata de anticipar el Paraíso a la tierra ni como afirma Horkheimer "el cielo secu-

(25) Campanella T. "La ciudad del Sol." en *Utopías del Renacimiento*. Madrid 1980. (6ª reimpresión.) pág. 208.

(26) *Ibid.*

(27) Kant E. "Crítica de la razón pura." Madrid 1984 (3ª ed.) pág. 311 (A 316).

(28) Shklar J. "Teoría política de la utopía: De la melancolía a la nostalgia." rec. por F.E. Manuel: "Utopías y pensamiento utópico." Madrid. 1982. pág. 143.

larizado” (29). La utopía es un querer rabiosamente humano como la propuesta que contiene.

“Presentamos nuestra República no como dada por Dios, sino como un hallazgo de la filosofía y la razón humana” (30), escribe Campanella. De ahí su diferencia con la escatología; para ésta, el “acto decisivo viene de arriba; para la utopía todo está sometido a la voluntad consciente del hombre” (31). Se trata de un proyecto hecho por los hombres para los hombres y que sean éstos quienes lo llevan a cabo. Por el contrario el milenarismo descansa en el carácter milagroso del hecho, “en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales” (32). El hombre, su actuación, se limita a preparar la llegada del Milenio, “... separando a los enemigos de Cristo de los elegidos..., exterminarlos mediante la espada...” (33). Esta doctrina, dirigida fundamentalmente a los pobres, daba como resultado desórdenes y revueltas que a menudo se confunden con movimientos revolucionarios, olvidando que, meros actos preparatorios, servían un fin sobrenatural, ajeno pues a su voluntad, el reino de Dios, de su Voluntad, del cual y por ella, iba a salir el mundo totalmente redimido y transformado, salvado.

En muchas de las utopías, la presencia de Dios es indudable. Pero es una presencia indirecta; está presente en el hombre, inspirador o hacedor de ellas, criatura suya; puede entenderse que su obrar se produce porque previamente es en el pensamiento o en la voluntad de Dios. Pero son la razón humana, la voluntad consciente del hombre los factores desencadenantes de la utopía.

La diferencia entre escatología y utopía no estará tanto en función del carácter terrenal, ambas aceptarán que el proyecto debe realizarse en la tierra, como en el del carácter milagroso, sobrenatural de las escatologías frente al estrictamente natural, humano, de las utopías.

Derivada de ese carácter humano y natural surge una nueva característica y es la de su relativismo. Las utopías no son, no se conciben, como sistemas de solución total de los problemas sociales (34).

Ningún utópico plantea su proyecto como absolutamente perfecto, inalterable en el espacio y en el tiempo. A esta objeción de considerar ideal y eterna su República contestaba Campanella: “La duración de la República abarcará uno de estos períodos generales que en las cosas humanas señalan el comienzo de un nuevo siglo” (35).

(29) Horkheimer M. op. cit. pág. 97; en el mismo sentido H. Kesting: “Geschichte philosophie und Weltbürgerkrieg.” pág. 139.

(30) Op. cit. pág. 206.

(31) Buber. M. “Caminos de utopía.” México 1955. pág. 18.

(32) Cohn N. “En pos del Milenio.” Madrid 1983. (2ª ed.) pág. 16.

(33) Ibid.

(34) Así la definía el prof. Schwarz en su artículo citado (nota 24).

(35) Campanella T. op. cit. pág. 209.

Lo que suele ocurrir con harta frecuencia es que se confunde su presentación como sistema acabado, cerrado, con su consideración como perfecto y por ende inmutable. Sin embargo, como obra humana que es, se parte de su imperfección, y por tanto de su perfectibilidad. He aquí una nueva diferencia con la escatología en la que, por propia coherencia, al porvenir de la divinidad directamente, el proyecto no sólo es cerrado, sino perfecto e inmutable en su perfección. Como dice N. Cohn el movimiento milenarista concibe el proyecto como un hecho “total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino *la perfección*” (36).

Por el contrario la utopía surge como una proposición óptima pero coyuntural o como dice Maravall “no niega su perfectibilidad en el porvenir” (37).

Otra característica del proyecto utópico es que éste trasciende la mera individualidad abriéndose al colectivo social todo. La oferta del proyecto utópico no es una oferta de introspección, tampoco es una oferta individualista. El proyecto debe ser disfrutado por los seres humanos como colectividad; se dirige no al sujeto particular, aislado, sino al sujeto colectivo, social. No es, en ese sentido, un movimiento de carácter moral o religioso sino político o cívico. Su fin no está en la salvación individual ni en la consecución de un actuar perfecto también individual. La utopía se desenvuelve en el ámbito de la sociabilidad, de la comunidad. Trata de “influir en el régimen de la coexistencia humana” (38).

En relación con la amplitud de su ámbito he de destacar, finalmente, el carácter multiforme con el que aparece el proyecto utópico. Los aspectos a los que pretende dar respuesta son innumerables, variando sobre todo en función de quien actúe como elemento inspirador: si éste lo constituyen “las capas desesperadas”, la utopía abundará en los aspectos económicos, de planificación económica, hallándose con frecuencia respuestas igualitaristas. Si es la burguesía el elemento inspirador, el énfasis se pondrá en los aspectos políticos, de organización política, acentuándose en ellas el carácter de utopías de libertad.

Es en función de la concreción de la respuesta utópica, de la respuesta paradigmática, que se podrá establecer toda una tipología clasificatoria de las utopías: liberadoras o planificadoras (39); de evasión o de reconstrucción (40); “las que buscan la felicidad humana mediante el bienestar material, la inmersión del individuo en el grupo y la grandeza del Estado” o las que “exigiendo también cierta medida de bienestar material, entienden que la felicidad es el resultado de la libre expresión de la personalidad y que ésta no debe ser sacrificada a un código moral arbitrario ni a los intereses del Estado”. (41) etc...

(36) Cohn N. op. cit. pág. 15.

(37) Maravall J.A. op. cit. pág. 91.

(38) Polak F.L. “Utopía.” rec. por Neussus. op. cit. pág. 169.

(39) ver nota 12.

(40) ver nota 11.

(41) ver nota 9.

Carácter histórico y revolucionario de las utopías

No quisiera terminar esta exposición acerca del pensamiento utópico sin referirme a dos caracteres del mismo, ampliamente discutidos: su historicidad y su revolucionarismo.

Algunos autores han acusado al utopismo de pretender una mutación en la normal evolución de la historia (42). Para ellos, la utopía supone una ruptura del proceso histórico, un salto en el vacío carente, por lo tanto, no solo de virtualidad, sino de sentido. Se llega a calificarla como “plan humano para interrumpir la historia, para saltar fuera de la historia y llegar a una perfección estable” (43).

Unido a lo anterior como su consecuencia, acostumbra a destacarse el carácter no revolucionario de los proyectos utópicos, llegando incluso ciertos autores a afirmar su carácter contrarrevolucionario. Así J. Servier para quien “la utopía se convierte en el refugio de aquellos a quienes espantan las grandes corrientes milenaristas que no cesan de conmover el Occidente desde la llegada del Cristianismo. La utopía moderna habría hecho perder el aguijón revolucionario a las protestas medievales” (44).

Ambas afirmaciones se hallan muy alejadas de la realidad.

En primer lugar ya he hablado de la falsedad que supone afirmar el carácter de perfección estable del proyecto utópico. Pero además también ha quedado expuesto que la utopía parte de una realidad, la del mundo que critica, se asienta en el presente y a partir de ahí pugna por modificarlo creando un orden posible para ese momento y para esa sociedad; un orden dinámico, perfectible, que evolucionará con la sociedad en la que actúa. No es, pues, un elemento de interrupción de la historia sino de dinamización de la misma. La historia es vitalidad. Como dice Cioran “una sociedad incapaz de engendrar utopías y de entregarse a ellas está amenazada de esclerosis y ruina” (45). Sería precisamente esa sociedad autópica, falta de vitalidad y de impulso transformador, la que interrumpiría la historia; ella misma ya no sería historia.

La utopía contiene los elementos suficientes de crítica, de rebeldía, de oposición como para ser considerada como un factor de descomposición del sistema social de primera magnitud. Pero si actúa como tal no cabe duda de que lo hace desde el mismo interior del sistema social que cuestiona, tomando como base la realidad existente y, es más, asumiendo en cierta medida esa realidad presente, pues el pensamiento utópico no desecha la totalidad de factores que configuran el orden social; en modo alguno es, en este sentido, una construcción radical-

(42) Así Mannheim, Popper, Doblín...

(43) Doblín A.: Die Deuttsch utopie von 1933 und die Literatur.”

(44) Servier J. op. cit. pág. 35.

(45) Cioran E. op. cit. pág. 138-39.

mente ex-novo. Tanto desde el punto de vista material como desde el de los valores, el utopismo acepta determinados aspectos del orden que es su circunstancia. Construyendo desde esas bases, el pensamiento utópico se constituye como un factor *antitético* del sistema social, su antítesis, y, como tal, incurso en un proceso dialéctico.

La utopía es un elemento dinamizador del proceso social en la historia o como dice Polak “proyecta un paradigma que impulsa y acelera la marcha de una sociedad en la historia; pero no se sale de ésta ni la anula” (46).

Este carácter de dinamizador, “de impulsor” social me lleva a defender su carácter revolucionario.

Si se entiende por revolucionario aquello que socava el orden establecido, introduciendo en él factores de descomposición y propende hacia la creación de un orden nuevo sobre bases reales, la utopía, como negación de la afirmación y como proyecto alternativo paradigmático, será, siempre, potencialmente revolucionaria.

Retomo aquí la frase antes citada de Servier (47) que considero parcial e inexacta. A mi modo de ver el planteamiento es inverso al que él realiza: son las utopías modernas las que ofrecen al hombre una salida real y posible a la encrucijada en la que se hallan. El milenarismo y la escatología en general reduciendo al hombre al papel de mero espectador del quehacer divino (su única tarea consiste en preparar la llegada del Milenio), al ofrecerle como única alternativa el imposible del Milenio, de la Arcadia Divina, del Paraíso perdido, le habían alejado de la realidad y, por ende, de la revolución. Es la escatología la que se sitúa fuera, al margen de la historia y la que conduce a los hombres hacia ninguna parte. Tal y como yo las veo, las prácticas escatológicas serían en el mejor de los casos prerevolucionarias, esto es, prepararían el camino hacia la revolución. Pero la idea escatológica de revolución es la de transformación de un orden humano en uno divino, creado directamente por la divinidad, sin intervención, en ese momento, del hombre.

El pensamiento utópico sitúa el problema de los cambios sociales, de la transformación de lo existente, en el terreno de la realidad humana. Es el hombre por sus propios medios, con sus propios medios, quien pugna por su destino, quien lo hace.

Se puede decir que en la modernidad los procesos transformadores de la realidad son menos violentos, menos radicales que los del medioevo. Es cierto. La razón la hallo en que en los modernos ya no está presente, o lo está en diferente modo y proporción, el componente de misticismo religioso, de fanatismo, con-

(46) Polak. F.L. “Cambio y tarea persistente en la utopía” rec. Neussus. págs. 169.

(47) ver nota 42.

substancial a los medievales. Pero, ¿es ese misticismo religioso, ese fanatismo, el aguijón revolucionario del que habla Servier?. No lo creo. Por el contrario habría que preguntarse qué doctrinas o movimientos han contribuido en mayor medida a los cambios sociales, la profecía Joaquinista, el apocalipsis taborita, las prédicas y las acciones de Thomas Müntzer y sus seguidores o las ideas de Montesquieu, de Rousseau, de Marx. La respuesta se me antoja evidente. No es sólo que las utopías, “ayudando a la descomposición de los hechos sociales... preparen las revoluciones” (48), es, como dice I. Sotelo, que “... al impregnarse de historicidad, la razón utópica salta de crítica a revolucionaria.” (49).

Hasta aquí he expuesto las características que, a mi entender, han de darse para que pueda hablarse de utopía, de pensamiento utópico. Creo haberme movido distante en igual modo de quienes lo reducen a una forma narrativa, literaria, y de quienes lo sitúan en el ilimitado marco de “lo intencional”. La caracterología propuesta puede ser comprensiva de ambas concepciones, pero al tiempo las depasa como hace con los temporalistas. He tratado de encontrar aquellos elementos y sólo aquellos que sean esenciales para la determinación del concepto.

Ensamblándolos, repito aquí mi concepto de utopía: “Creación humana intemporal que entraña la construcción teórica y sistemática de un orden social futuro, valorado como óptimo y que se ofrece a la colectividad como alternativa y oposición al presente.”

II

¿Puede considerarse el pensamiento de Rousseau incluido en las corrientes utópicas? ¿Puede afirmarse que sus ofertas, sus proyectos de organización social, constituyen una forma de utopía?. Una vez más, las opiniones aparecen en la historiografía rousseauiana, divididas. No existe acuerdo entre los diferentes autores a la hora de responder a estos interrogantes. Tanto quienes han estudiado el tema desde la perspectiva de las utopías a lo largo de la historia como quienes lo han hecho desde la obra del pensador de Ginebra, discrepan en sus valoraciones; unos responden negativamente (48) en tanto otros le incluyen entre los utopistas (49); no faltan quienes matizan la respuesta distinguiendo entre escritos o momentos utópicos y escritos o momentos “realistas” dentro de la obra de Rousseau.

Esa falta de acuerdo se explica, a mi modo de ver, bien por una insuficiencia en el análisis del pensamiento de Jean Jacques por parte de aquellos cuya preocupación preeminente es la de caracterizar las utopías en el devenir histórico, bien

(48) Ruyer R. “L’utopie et les utopies.” París 1950. pág. 14.

(49) Sotelo I. op. cit. pág. 12.

(48) Así, entre otros, Fabre, Derathé, Berneri, Shoklar o Horkheimer.

(49) Baczko, Bloch, Benrekassa, Starobinski o Cassirer.

por la insuficiencia del tratamiento utópico en los analistas rousseauianos. Con estas carencias, no es de extrañar que los resultados aparezcan como insuficientes y contradictorios.

Como he explicado al principio de este trabajo, el responder a las preguntas enunciadas ha de pasar, necesariamente, por el esfuerzo de precisar la caracteriología sustancial del utopismo, para, acto seguido, tratar de incluir en ella los diferentes elementos del pensar rousseauiano. En la primera parte he procedido a enunciar mi concepto de utopía y los elementos consustanciales que han de integrarla; se trata ahora de referirlos al pensamiento de Rousseau, de ver si éste encaja en aquello. El que esto ocurra o no determinará el sentido de la respuesta a si Rousseau es o no un pensador utópico.

He señalado cómo toda construcción utópica entraña una dualidad, constituyendo en su momento inicial, previo al proyecto de modelo de organización social, la crítica del orden presente, de la realidad social existente.

Nadie podrá negar la presencia de este elemento crítico, de este elemento de rechazo del orden establecido en el pensamiento rousseauiano. La crítica que formula Rousseau a la realidad social de su tiempo es, sin duda alguna, de las más acerbas que se expresan en el panorama del pensamiento político de la época. En su caso, además, lo que no ocurre con frecuencia, la virulencia del rechazo va unida a una profundidad en el análisis, en la determinación de las causas, que le convierten en el elemento desestabilizador del antiguo régimen más importante e influyente de cuantos lo cuestionaron, en su enemigo más peligroso.

Desde su primera aparición ante el gran público con el primero de sus Discursos, la filosofía de Rousseau se asienta en el cuestionamiento del orden existente. Ello constituirá el eje alrededor del cual gira todo su quehacer filosófico-político. Esta oposición continuada, lacerante, se encontrará en todos sus escritos, incluso en aquellos que, aparentemente, son sólo autobiográficos; en todos sus actos, incluso los que, a primera vista, pueden ser considerados de acatamiento o integración.

Los poderes públicos de su época, el arzobispo de París Cristophe de Beaumont que ordena la prohibición de sus obras, el procurador Tronchin que las manda quemar en Ginebra, la Facultad de Teología de la Sorbona que le denuncia y persigue, el Tribunal de Justicia del Parlamento de París que ordena su detención, los Consejos de las ciudades de Berna y Ginebra que le expulsan y persiguen, los filósofos "integrados" que le desvirtúan y humillan, comprenden que están ante un crítico especial y temible y conscientes de su enorme capacidad de agitación, de desestabilización del sistema, le censuran, le prohíben, le persiguen.

Leyendo sus obras se comprende perfectamente esta agresiva respuesta del poder porque pocas veces ha visto éste fustigadas sus instituciones, sus costum-

bres, sus valores en la forma y con la profundidad con que lo hace Rousseau.

Pero no fueron solamente los poderes públicos los que advirtieron el enorme potencial revolucionario de sus ideas. Los otros destinatarios del discurso, los pueblos oprimidos, los hombres encadenados, le entendieron también; como afirma Baczko: “L’œuvre de Rousseau procura à la revolution un ensemble d’idees politiques et sociales... lui donna également des modeles esthetiques et religieux, des images et des symboles...” (50). Con mayor o menor razón, las grandes revoluciones contemporáneas, la americana, la francesa, no pueden ser entendidas sin referenciarlas a las ideas de Rousseau. Dicho esto hay que examinar los componentes concretos que configuran la crítica rousseauiana.

El punto de partida de dicha crítica lo constituye la denuncia de la corrupción de la naturaleza humana por la influencia de la civilización, de una “sociedad cuyo progreso y cuya evolución están constitutivamente vinculadas con la opresión” (51). Como dice Grimsley, para Rousseau “el proceso social refuerza la contradicción entre apariencia y realidad, impidiéndonos el conocimiento del verdadero ser humano” (52).

“No bien me hallé en disposición de observar a los hombres, miré sus obras y escuché sus palabras; luego, viendo que sus acciones no guardaban la menor similitud con sus discursos, busqué la razón de esta semejanza... la encontré en nuestro orden social, que, de todo punto contrario a la naturaleza, la tiraniza sin tregua... seguí esta contradicción en sus consecuencias, y ví que por sí sola explicaba todos los vicios de los hombres y todos los males de la sociedad” (53).

Pero ¿cómo ha podido producirse esta contradicción? ¿cómo se ha llegado a ella?. Rousseau, a partir de la hipótesis del estado de naturaleza analiza cómo se van desarrollando las relaciones interpersonales. Del hombre que “empieza por sentirse idéntico a todos sus semejantes, experiencia primitiva que no olvidará nunca” (54) al que mediante un proceso de aprendizaje aprende a diferenciar a los otros, a su yo de los otros yo, “ciclo maldito que serviría... para separar a unos hombres de otros” (55) que conduciría al más radical de los egoísmos.

Viviendo cada vez más fuera de sí, el hombre se aleja de su verdadera realidad, de su naturaleza; comienza un proceso de disociación entre su ser y su apariencia de ser. Realidad natural (yo) y opinión (otros) se oponen; paulatinamente el motor del comportamiento se va desplazando: importa más lo que los otros

(50) Bronislaw Baczko: “Rousseau, solitude et communauté.” Ed. Mouton. pág. 396.

(51) Benrekassa: Introducción a “Escritos de Combate” Ed. Clásicos Alfaguara. pág. XV.

(52) R. Grimsley: “La filosofía de Rousseau”. Alianza Ed. pág. 29.

(53) Lettre a C. de Baumont. O.C. T.III, pág. 354.

(54) Cl. Lévi-Strauss: “J.J. Rousseau, fundador de las ciencias del hombre.” en “Presencia de Rousseau.” Ed. Nueva Visión. pág. 13.

(55) Ibid. pág. 17.

esperan que uno sea, la imagen que de uno tengan, que lo que verdaderamente se es. El hombre se enajena a los demás, a la opinión que los demás tengan de él; se aliena (56) y al no ser nunca el mismo, “se convierte en un extraño a sí mismo” (57).

La consecuencia más relevante de este proceso de degeneración es que “la igualdad real e indestructible del estado de naturaleza” (58) rota tan sólo por las diferencias físicas, da paso a una desigualdad artificial, la que supone la aparición de las cualidades sociales: “cada cual comenzó a mirar a los demás y querer que a su vez le mirasen, y la estimación pública tuvo un precio. El que cantaba o bailaba mejor, el más apuesto, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente vino a ser el más considerado, y ese fue el primer paso hacia la desigualdad” (59).

Pero el factor decisivo para la institucionalización de la desigualdad, el agente inductor de la misma en las relaciones interpersonales, fue, al entender de Rousseau, la aparición de la propiedad privada, de las formas privadas de propiedad: “la funesta desigualdad introducida entre los hombres por la distinción de los talentos, la degradación de las virtudes” (60), la desigualdad “primera causa del mal” (61) se desarrolló y potenció con la aparición de las formas privadas de sociedad: “el primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: “esto es mio” y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (62).

Es preciso aclarar que si bien Rousseau cree que la propiedad privada corrompe la bondad natural del hombre, no es cualquier forma de ella, sino tan sólo “el derecho de propiedad diferente del que resulta de la ley natural” (63). Lo que cuestiona, lo que considera negativo y desigualitario, es el abuso de la propiedad privada y no ésta en sí misma. En este sentido es preciso recordar que el objeto del mismo contrato social es “encontrar una forma de asociación que defienda... los *bienes* de cada asociado” (64). En el mismo sentido se pronuncia en su artículo “*Economie politique*” (65) y en el “*Emilio*” (manuscrito Favre) llega a afirmar que “la primera idea que hay que inculcarle (al niño) no es la de libertad, sino la de propiedad” (66) extendiéndose a continuación en consideraciones acerca del mejor modo para conseguirlo.

(56) Sobre el concepto de “alienación” en Rousseau, ver L. Althusser en “*Sur le Contrat Social*”. *Cahiers pour l'analyse*, nº 8, Cercle d'epistemologie de l'école Normale Supérieure, Seuil, Paris, 1969.

(57) Rousseau. D.D. O.C. T II, pág. 245.

(58) *Ibid*, pág. 245.

(59) *Ibid*, pág. 230.

(60) Rousseau: D.C.A. O.C. T II pág. 63.

(61) Rousseau: Respuesta al rey de Polonia. O.C. T II. pág. 83.

(62) Rousseau: D.D., O.C. T II. pág. 288.

(63) Rousseau: D.D., O.C. T II. pág. 232.

(64) Rousseau: C.S., O.C. T II. pág. 522.

(65) Rousseau: *Emilio* (Manuscrito Favre), O.C. T II, pág. 450.

(66) Rousseau: *Economie Politique*: “Il faut ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété...” O.C. T II, pág. 280.

Esta posición rousseauiana acerca de la propiedad privada ha suscitado críticas desde diferentes puntos de vista. Así, por ejemplo, Galvano della Volpe ha cuestionado el igualitarismo rousseauiano calificándolo de burgués (“solución igualitaria burguesa”) (67). Desde otro punto de vista Horkheimer, ha utilizado el tratamiento rousseauiano como argumento decisivo para excluir a Rousseau de las corrientes utópicas, afirmando que “existe una importante divergencia de opiniones entre Rousseau y los utopistas, pues aquél no ha intentado una regresión histórica ni tampoco una distribución equitativa de bienes, mientras que ellos proyectaban una sociedad comunista, sin propiedad privada” (68).

He de decir que discrepo de ambas interpretaciones. Si bien es cierto que Rousseau nunca propugnó una regresión histórica: “...que nadie se complazca en evocar la simplicidad de los primeros tiempos. Es aquella una hermosa orilla sin otra provisión que la mano de la naturaleza, hacia la que volvemos incensamente los ojos con pesadumbre de ver cómo nos alejamos de ella” (69), es incierto el que no propugnara una distribución equitativa de bienes; podrá afirmarse como hace Della Volpe que la igualdad descrita por Rousseau es una igualdad extrínseca, formal, abstracta y jurídica, en el sentido de que no es sino la traducción “legal o artificial de pretensiones o derechos naturales” (70); se podrá afirmar que estamos ante una propuesta de sociedad igualitaria no niveladora (71), ante una igualdad consistente en una proporcionalidad universal de desigualdades o diferencias de valor e individualidades empíricas, pero ello no supone en absoluto la falta de equitatividad. Afirmar que la distribución propuesta por Rousseau no es equitativa significa absolutizar la noción de equitatividad en torno a un pretendido carácter sustancial de ella que no es sino su representación en un momento histórico concreto. Significa en definitiva identificar equitatividad con igualitarismo.

Muy por el contrario, entiendo que igualdad no significa identidad o uniformidad sino “relación y proporcionalidad” (72) y que ahí reside, precisamente, la equitatividad, siendo en este sentido en el que afirmo el carácter equitativo de la distribución de bienes en el proyecto rousseauiano. El lo ha explicitado con claridad en diferentes momentos de su obra, así por ejemplo en la nota 19 del “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”: “...los ciudadanos deben ser distinguidos y favorecidos en proporción a los servicios prestados...”. Rousseau defiende frente a la igualdad que consiste en hacer participar de las mismas ventajas indiferentemente a todos los ciudadanos la que “estriba en distribuir las conforme al mérito de cada cual”.

(67) G. della Volpe: “Rousseau y Marx” pág. 75.

(68) Horkheimer. op. cit. pág. 95.

(69) Rousseau: D.C.A., O.C. T II, pág. 61.

(70) G. della Volpe: Op. cit. pág. 20.

(71) En oposición al “igualitarismo nivelador” de Morelly o Babeuf.

(72) C. Bougle. “Les idées égalitaires.” París. 1925. pág. 26.

Igualmente expresa es la referencia que del tema hace en el "Proyecto de Constitución para Córcega": "loin de vouloir que l'Etat soit pauvre, je voudrais, au contraire, qu'il eût tout, et que chacun n'eût sa part aux biens commun qu'en proportion de ses services" (73).

Se deduce de ambos párrafos que Rousseau hace depender la igualdad equitativa del diferente trato que cada uno reciba en función de los servicios que preste al bienestar común, a la comunidad. Como afirma Rocco Colangelo: "prefiere (Rousseau) hablar de "servicios reales" y no de "méritos personales" con el propósito evidente de depurar de las implicaciones más conspicuamente individualistas el hecho de la desigualdad de los hombres y de dar así razón de ella en términos de funcionalidad social" (74).

Este dar a cada uno según sus servicios reales ¿no significa una distribución equitativa de bienes en el sentido de relación y proporcionalidad?. Yo afirmo que sí.

Reducir la equitatividad igualitaria a los esquemas del igualitarismo nivelador supone un reduccionismo tendencioso del que siempre se debe procurar huir.

Horkheimer incurre, además, en un segundo error, al unificar a todos los utopistas identificando sus propuestas con una sociedad comunista, sin propiedad privada. Aún a sabiendas de que no es éste el sitio adecuado para responder a tal identificación, permítaseme siquiera un breve excurso.

Si bien es cierto que un buen número de autores utópicos construyeron sus sociedades paradigmáticas basándolas en criterios comunistas, en los que no existía, por tanto, propiedad privada (75), no es menos cierto que son también numerosos los autores, unánimemente considerados dentro de las corrientes utopistas que adoptaron modelos económicos distintos o que orillaron los aspectos económicos en sus proyectos sociales. Gerrard Winstanley el gran pensador utópico de la revolución inglesa, afirma en su obra "The New Law of Righteousness" (1649): "nadie poseerá más tierra que las que pueda cultivar por sí mismo o en fraternal asociación con otros" (76). Winstanley concilia el igualitarismo social con la propiedad privada.

Lord Lytton, otro famoso y unánime utópico, en su libro "The coming race" dice: "entre los Ana (nombre del tronco familiar a que pertenece este pueblo subterráneo (la raza del porvenir que mora en las profundidades de la tierra) la

(73) Rousseau: O.C. T III. pág. 508.

(74) R. Colangelo. "Eguaglianza e società da Rousseau a Marx." *Giornale Critico della Filosofia Italiana*. Anno L, fascicolo II, Florencia 1971.

(75) Platón, Tomás Moro, Campanella...

(76) Cit. por M.L. Berneri en "El futuro...", pág. 173.

pobreza es tan desconocida como el crimen, no porque la propiedad sea común, o absoluta la igualdad de riqueza, sino porque no habiendo diferencias de categoría o posición entre los grados de riqueza...” (77).

Finalmente William Morris en “Noticias de ninguna parte” se muestra tan opuesto a la propiedad privada como a la propiedad estatal.

Por todo ello no puede identificarse utopía con propuesta de modelo comunista de organización económica (78). Como dije en la primera parte de este trabajo la propuesta utópica es polivalente, pluridimensional y no admite su encasillamiento en una única opción. De nuevo, Horkheimer incurre en el reduccionismo tendencioso.

Tras este excursus retomo el hilo de lo que es la crítica rousseauiana.

El abuso de las formas privadas de propiedad convirtió a los hombres en “pobres sin haber perdido nada” (79) y convenció a los ricos de “cuán desventajosa les resultaba una guerra perpetua” (80) por ello el objetivo de éstos fue el buscar fórmulas para la defensa de la propiedad privada mediante su institucionalización y la de las leyes tendentes a protegerla, leyes que “establecieron definitivamente la propiedad y la desigualdad, hicieron derecho irrevocable de una hábil usurpación y en provecho de unos cuantos ambiciosos sometieron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria” (81).

La evolución subsiguiente aparece expuesta con claridad: “si seguimos el proceso de la desigualdad... veremos que la instauración del derecho de propiedad fue su primer término, la institución de la magistratura el segundo, y que el tercero y último fue la transformación del poder legítimo en poder arbitrario; de suerte que la condición de rico y pobre fue autorizada en la primera época, la de poderoso y débil por la segunda, y la tercera autorizó la de amo y esclavo” (82).

Una vez concluido este proceso “llegamos al último límite de la desigualdad y al punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido. Aquí todos los individuos vuelven a ser iguales puesto que no son nada... todo retorna en este punto a la sola ley del más fuerte y, por consiguiente, a un nuevo estado de naturaleza que difiere de aquel por el que comenzamos en que uno era el estado natural en su pureza, mientras que este último es el fruto de un exceso de corrupción” (83).

(77) Pág. 264.

(78) En los momentos actuales se está desarrollando en los E.E.U.U. un movimiento que tiene como lema: El Capitalismo como Utopía.

(79) Rousseau. D.D., O.C. T II, pág. 233.

(80) Ibid. pág. 233.

(81) Ibid. pág. 234.

(82) Ibid. pág. 241.

(83) Ibid. pág. 243.

He aquí, brevemente expuesto, el panorama descrito por Rousseau de la situación del hombre en la sociedad en que vivió. Crítica al hombre mismo y a las estructuras sociales, políticas, jurídicas, económicas. Si el hombre ha llegado a las más altas cimas de la depravación, alienándose, enajenando su naturalidad; si el afán de poseer y el abuso de la propiedad han arrojado a la miseria a la mayoría de la población en beneficio de unos pocos; si los magistrados han bendecido y consagrado este sistema de opresión y desigualdad, todo ello discurre en el marco político de un Estado ilegítimo y arbitrario. Rousseau analiza las instituciones políticas de su época y encuentra que todas ellas tienen como origen y basamento un contrato de sumisión o se legitiman mediante el recurso a la voluntad divina. En cuanto al contrato de sumisión, éste es inaceptable tanto por su motivación como por su resultado. En cuanto al primer aspecto, su motivación, la crítica de Rousseau se centra en tres consideraciones: “ningún hombre tiene autoridad natural sobre sus semejantes” (84); “decir que un hombre se da gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible. Un acto tal es ilegítimo y nulo por el solo motivo de que quien lo realiza no está en su razón” (85) y finalmente la de que “renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombre. No hay compensación posible para quien renuncia a todo” (86).

En definitiva el pacto de sumisión “es una convención vana y contradictoria al estipular de una parte una autoridad absoluta y de otra una obediencia sin límites” (87). De este modo enlaza con la crítica al segundo aspecto, su resultado. Tal tipo de pacto “sólo obligará a una de las partes, en él se pone todo de un lado y nada del otro y solo redundará en perjuicio del que se comprometiese” (88). El contrato de sumisión obliga a los hombres a enajenarse a sí mismos a renunciar a su libertad y por tanto a su propia condición y ello ¿a cambio de qué? de una presunta seguridad que no es sino obediencia ciega a la arbitrariedad porque en virtud de él el poder deviene arbitrario, despótico y, bien por la fuerza, bien por la utilización de una falsa autoridad natural, convierte a los hombres en esclavos, en ganado gobernado por quienes a sí mismos se designan dioses y reyes de reyes, propietarios del Estado.

La legitimación teológica del poder es igualmente criticada por Rousseau quien rastrea y descubre las causas que la justificaron históricamente así como su verdadera pretensión: “... las horribles dimensiones, los desórdenes infinitos que necesariamente acarrearían este peligroso poder (el tiránico) indican mejor que ninguna otra cosa hasta qué punto los gobiernos humanos tenían necesidad de una base más sólida que la exclusiva razón y hasta qué punto era menester para la tranquilidad pública que interviniese la voluntad divina dando a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable que quitara a los súbditos el funesto derecho a disponer de ella” (89).

(84) Rousseau. C.S. O.C. T II. pág. 520.

(85) Ibid. pág. 520.

(86) Ibid. pág. 520.

(87) Ibid. pág. 520.

(88) Rousseau. D.D. O.C. T II pág. 238.

(89) Ibid. pág. 238.

Pero esta recusación no lo es tan solo a las ideas filosóficas de Grocio, Pufendorf o Tomás Hobbes, a las teorías contractualistas y legitimistas dominantes. Es una recusación del sistema político vigente, de las monarquías absolutistas que, buscando su justificación en argumentos naturales o convencionales tiranizan a los pueblos cubriéndolos de cadenas. De la “artificialidad y cosificación capitalistas” (90) imperantes en la sociedad.

Otro aspecto de la crítica rousseauiana es el que se refiere a la religión, a la que considera máximo instrumento de opresión. Observa cómo los príncipes se sirven de ella para mejor conseguir sus designios políticos y cómo sus sacerdotes se ponen al servicio de los poderosos olvidando o vendiendo su prístino mensaje, alejándose de Dios y alejando a su vez a los hombres de ellos y de ella. Las religiones han seguido el mismo camino que los hombres, se han desnaturalizado. La religión actual nada tiene que ver con la natural: “si solamente se hubiera escuchado lo que dice Dios al corazón del hombre, nunca hubiera habido más que una religión en la tierra” (91) pero cada pueblo “le hizo hablar a su manera y decir lo que quiso (92). Ya no habla Dios, “son hombres los que me van a referir lo que Dios ha dicho... ¡siempre hombres que me cuentan lo que han contado otros hombres! ¡cuántos hombres entre Dios y yo! (93).

Lo que Rousseau defiende es que todo el mundo pueda encontrar a Dios por sus propios medios; son supérfluos todos los intermediarios, supérflua la propia revelación, que lo que pretende es limitar el uso del entendimiento humano, sujetar la razón e impedirle caminar en pos de la verdad. Critica la irracionalidad y el fanatismo, la soberbia y la intolerancia de las religiones que las ha llevado a guerras constantes entre ellas, “doctrinas abominables ... que ... inducen al crimen, al asesinato... que hacen fanáticos. ¿Y existe algo más abominable en el mundo que erigir en sistema la injusticia y la violencia y hacerlas dimanar de la clemencia de Dios?” (94). “He visto en la religión, concluye Rousseau, la misma falsedad que en la política” (95).

Pero además las religiones hacen a los hombres débiles como ciudadanos, más preocupados por la otra vida que por ésta: “¿qué más da ser libre en este valle de lágrimas que ser esclavo?. Lo esencial es ir al paraíso y la resignación no es sino un medio más para ello (96). “Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no les impresiona mucho; esta corta vida tiene muy escaso valor a sus ojos (97).

(90) E. Bloch. “Derecho Natural y Dignidad Humana.” pág. 58.

(91) Rousseau. Emilio. O.C. T III. pág. 205.

(92) Ibid. pág. 205.

(93) Ibid. pág. 206.

(94) Rousseau. C.S. O.C. T II, pág. 578.

(95) Ibid. pág. 578.

(96) Ibid. pág. 578.

(97) Ibid. pág. 578.

Tras todo lo expuesto se puede concluir que la crítica rousseauiana se extiende a la práctica totalidad de la realidad social, a sus aspectos morales, económicos, políticos, religiosos... y que no se trata de una crítica meramente formal o superficial, sino profunda y dirigida a lo nuclear de los problemas.

Rousseau hace de esta crítica la piedra angular de su sistema filosófico-político. Como acertadamente pone de manifiesto Baczko "l'anthologie de Jean Jacques étend le concept de liberté au droit de l'individu a s'opposer radicalment aux conditions sociales de son existence et de contester la société dans son ensemble" (98).

El hombre solo puede ser libre, rompiendo los vínculos que le atan con una sociedad cuyas estructuras degeneradas le han alejado de su naturaleza, corrompiéndola, para, a partir de ahí, purificado, construir un futuro mejor.

Como he dicho anteriormente, en el pensamiento de Jean Jacques no se trata sólo de cancelar el orden actual, de rechazar la realidad político-social, sino de construir otra, libre, justa y solidaria que permita al individuo recuperar su naturalidad original. Es menester no sólo la crítica moral y social de la realidad existente sino la elaboración de un proyecto alternativo paradigmático.

Ambas cuestiones aparecen en Rousseau indisolublemente unidas formando un todo homogéneo y sistemático, otra de las características sustanciales de toda utopía, errando quienes han pretendido un corte dicotómico en su pensamiento. No cabe duda que en su pensamiento existen aspectos realistas, en el sentido de crítica del orden existente, e idealistas, en el sentido de oferta y de orden mejor, pero ambos no son sino momentos diferentes de una única realidad: su filosofía política. En él ideal y realidad coexisten permanentemente implicados, si bien es cierto que en una relación de oposición, de negación mutua, siendo precisamente esa contradicción y la tensión interna que resulta e ella las que determinan la visión del mundo rousseauiano. En cualquier caso, ésta, sólo puede ser entendida desde la unidad de su pensamiento, aunque éste no está exento de contradicciones y tensiones. El ideal rousseauiano, su proyecto socio-político paradigmático no es sino la consecuencia lógica de su enfrentamiento al sistema vigente; podríamos decir que es su prolongación natural.

Pasemos ya a examinar los elementos y las características de ese proyecto.

"Fue un hecho revolucionario que Rousseau eliminara completamente el contrato de sumisión del contrato social...; el contrato social de Rousseau no contiene ya en ningún punto una sumisión originaria" (99).

(98) B. Baczko. op. cit. pág. 293.

(99) E. Bloch. Op. cit. pág. 63.

Rousseau, como Hobbes, parte del supuesto de que los hombres han llegado a tal punto que “el género humano perecería si no cambiase de forma de vida” (100). Pero mientras que para el pensador de Malmesbury el único camino posible para ellos es “conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres” (101), para Jean Jacques se trata de “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado y en virtud de la cual, cada uno, uniéndose a todos no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre como antes” (102).

Como no podía ser de otro modo, de ambas concepciones surgirían modelos convencionales opuestos. El de Hobbes se formularía: “autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfirais a él vuestro derecho y autoriceis todos sus actos de la misma manera” (103). El de Rousseau: “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo” (104).

A partir de ahí las filosofías políticas de ambos divergen progresivamente. Hobbes construye un gran artificio político, el Leviathan y lo convierte en el instrumento del poder absoluto erigiéndose en su máximo defensor y legitimador. Por el contrario, Rousseau diseña “la utopía que sigue fascinando, la de una convivencia democrática” (105) y lo hace conciliando dos situaciones que, hasta ese momento, parecían irreconciliables: alienación total y libertad.

Que lo que demanda Rousseau en el pacto es una enajenación total y absoluta, está fuera de toda duda: “las cláusulas del contrato se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad” (106). Como muy acertadamente ha puesto de manifiesto Gentile, el pacto social representa, en este sentido, el suicidio del único (107). El hombre cede todo lo que le pertenece, bienes, derechos, libertad y al hacerlo desaparece, deja de ser; es un fenómeno de autodestrucción, de autoalineación. Pero lo que hace diferente el pacto rousseauiano y lo que le da valor, no es el consentimiento, su naturaleza o su alcance, sino su finalidad. Ciertamente también en Hobbes la enajenación era total e ilimitada. La originalidad y el auténtico sentido del pacto rousseauiano radica en primer lugar en que éste no se suscribe entre un individuo y el soberano, o entre individuos, sino con la comunidad de los

(100) Rousseau. C.S. O.C. T II, pág. 522.

(101) T. Hobbes. Leviathan. Ed. Tecnos. pág. 161.

(102) Rousseau. C.S. O.C. T II, pág. 522.

(103) T. Hobbes. op. cit. pág. 162.

(104) Rousseau. C.S., O.C. T II, pág. 522.

(105) I. Sotelo. Op. cit. pág. 18.

(106) Rousseau. C.S. O.C. T II, pág. 522.

(107) F. Gentile. “Le jeu politique du promeneur solitaire.” Rev. Inter. di Filosofia del Diritto. 1978.

hombres; con ello Rousseau concibe y reconoce a la comunidad como sujeto de derecho político (soberanía popular) hecho éste que va a revolucionar toda la ciencia política. Pero también, y sobre todo, radica en que el fin de aquella autoalienación no es otro sino la libertad; una libertad rescatada enriquecida, pues si en el estado de la naturaleza existían mayores cotas de libertad, ésta devenía ineficaz por las circunstancias en que se desarrollaba. Por contra el pacto social la hace en primer lugar igualitaria; en efecto al ceder todos por igual la condición es también igual para todos; además ya no estamos ante la libertad del individuo frente a los otros o frente al Estado, sino que la descrita es la libertad del hombre en la sociedad, en el Estado; y ante todo, porque la auténtica libertad es “la obediencia a la Ley que uno se ha prescrito” (108) y eso es, precisamente, lo que hace posible el pacto social rousseauiano. Hobbes incluía en la sumisión el derecho a autogobernarse; Rousseau construye el Estado, precisamente a partir de la idea de autogobierno.

Lo que ocurre con la libertad ocurre con todo lo que los particulares enajenan, “la comunidad, lejos de despojarles de sus bienes al aceptarlos no hace más que asegurarles su legítima posesión, trocar la usurpación en verdadero derecho y el usufructo en propiedad” (109).

Los hombres, de esta manera, lo dan todo, pero no pierden nada, porque no se lo dan a otra persona sino a ellos mismos en colectividad. El pacto social deja de ser un pacto de sumisión para convertirse en un pacto de comunidad, en el que los hombres recuperan en ella todo lo que han dado.

Esta es la primera gran aportación al contractualismo que hace Rousseau. El segundo “novum” es la “inalienabilidad del individuo” (110). El tercero, corolario de lo anterior es que el pacto lo sea de y para el autogobierno de la propia colectividad.

Todo ello es posible merced a los conceptos rousseauianos de voluntad general-soberano y ley.

Ya he señalado cómo la enajenación en el pacto era total y sin excepciones singulares; la condición era igual para todos. Esa igualdad de todos es, precisamente, la que hace que se unan con una voluntad común equitativa; cada uno no puede querer algo para sí que no lo quiera al mismo tiempo para los demás. De este modo, la voluntad común se identifica con la voluntad de cada uno, y siendo que ésta sólo puede ya referirse al interés general, pues no hay intereses particulares al haberse enajenado todo en el pacto, la voluntad común deviene voluntad general o de interés general.

(108) Rousseau. C.S. O.C. T II, pág. 524.

(109) Ibid. pág. 525.

(110) E. Bloch. op. cit. pág. 64.

De esta manera, Rousseau consigue que desaparezcan de la sociabilidad los aspectos más negativos, egoistas, provenientes del “amour propre” y resten sólo los derivados del “amour desoi” en virtud de los cuales los hombres propenden, naturalmente, al bien.

De ahí que pueda afirmar que el producto del acto de asociación es un cuerpo político, pero también moral. Sus miembros, excluidos los intereses personales, particulares, comparten una idea moral que les es común: el bien, que es, de este modo, un bien general.

El pacto así concebido trasciende su finalidad a la de la mera institución del Estado y se convierte en el elemento generador de una voluntad que no es, ni la resultante de la adición de las voluntades particulares, ni una voluntad simplemente común; es una voluntad que permite la expresión colectiva de objetivos de preservación y bienestar de la comunidad, una voluntad que se refiere “sólo al interés común” (111).

Ciertamente, la voluntad general es un ideal, como lo es el propio pacto social. Admitir que los hombres pueden desprenderse de sus intereses egoistas y pensar y actuar sólo en términos de interés general, de bien común, ¿qué es sino utopía?.

“Con el pacto social hemos dado vida y existencia al cuerpo político. Se trata ahora de darle movimiento y voluntad con la legislación... cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, sólo así mismo se considera y si entonces se establece una relación, es entre el objeto en su totalidad, desde un punto de vista, y el objeto también en su totalidad desde otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces la materia sobre la cual se estatuye es general lo mismo que la voluntad que estatuye. A este acto al que yo llamo una ley” (112).

He aquí la máxima expresión del ideal socio-político rousseauiano, el ideal de la democracia, de la supresión de la división en dirigentes y dirigidos, de la igualdad política. El soberano deja de ser un príncipe, un sanedrín aristocrático o una clase social determinada, así como la ley deja de ser expresión de estas voluntades parciales. El soberano es el pueblo todo y la ley expresión de la voluntad de poder. Porque Rousseau no se limita a una redistribución de la cantidad de poder, sino que “cambia su “cuale”, es decir su origen y su fundamento jurídico” (113). El único soberano, el pueblo; la única fuente de derecho, la voluntad general.

Rousseau se enfrenta a la usurpación del poder por personas o grupos de interés; a la imposición de los fuertes frente a los débiles; de los que poseen bienes

(111) Rousseau. C.S. O.C. T II, pág. 525.

(112) Rousseau. C.S. O.C. T II, págs. 529-30

(113) E. Cassirer. “Filosofía de la Ilustración” F.C.E. pág. 292.

frente a los que nada poseen (114) y oponen su noción de la naturaleza y origen de la autoridad política, su noción de la soberanía política: “en el momento que existe un señor ya no existe soberanía y el cuerpo político queda destruído” (115). Se trata de articular un poder soberano incompatible con una voluntad singular o parcial y así, Rousseau “se aferra a una concepción fuertemente democrática de la soberanía como el derecho indivisible e inalienable del pueblo; en virtud de la equidad de la voluntad general, la autoridad política última puede ser depositada sin peligro alguno en las manos del pueblo” (116).

Pero la utopía rousseauiana no es sólo la de la convivencia democrática; es, igualmente, la utopía de la libertad. Esta adquiere un sentido, un contenido y un alcance radicalmente distintos a los que se le había dado hasta ese momento.

En primer lugar porque se trata de una libertad en igualdad. Rousseau comprende que la libertad sin igualdad es un concepto huero, una retórica sin contenido alguno. ¿Puede existir libertad si existen dirigentes y dirigidos, y sobre todo si existen quienes lo poseen todo y quienes nada poseen? ¿A qué queda reducida la libertad de estos últimos? No es sino ficción, engaño para mantener la dominación. No, no puede haber libertad sin igualdad; sin igualdad política, sin igualdad económica.

Pero además la libertad consiste en el sometimiento a la ley (117). Aquí vuelve ha hacerse inevitable la comparación con T. Hobbes. Este utiliza la misma definición de libertad (118) y sin embargo qué diferente es su sentido; en primer lugar porque para Hobbes el soberano está exento de la obediencia a las leyes y tiene por tanto una “libertad mayor” (119), pero sobre todo porque en Hobbes el legislador, el soberano, es una realidad distinta de las personas privadas, de los súbditos.

Por el contrario, afirmar como hace Rousseau, que la libertad es el sometimiento a la ley, significa que es el sometimiento a la voluntad general. Ni hay, pues, jerarquía de libertades, ni hay jerarquía de poderes. Libertad y voluntad constituyen una simbiosis perfecta y se hace realidad el que el hombre es libre porque solo se obedece a sí mismo (120).

Existe un texto donde Jean Jacques resume y reúne las características de su Estado ideal, de esta sociedad utópica en la que cree y por la que lucha; me refiero a la Dedicatoria que a la Ciudad de Ginebra hace del segundo de sus discursos. En él como digo diseña su modelo de Estado y sociedad: “Una sociedad de gran-

(114) Rousseau. Emilio. IV, nota.

(115) Rousseau. C.S. O.C. T II, pág. 530..

(116) R. Grimsley. op. cit. pág. 151.

(117) Rousseau. D.D. O.C. T II, pág. 204.

(118) T. Hobbes. “De Cive” Ed. Tecnos. Cap. IX, ep. 9.

(119) Ibid.

(120) Rousseau. C.S. O.C. T II, pág. 529-530.

deza limitada por la amplitud de las facultades humanas, es decir, por la posibilidad de estar bien gobernada, y en la que bastando cada cual a su empleo, nadie se hubiera visto inducido a confiar a otros el ejercicio de funciones a su propio cargo... Un país en el que el soberano y el pueblo no pudieran tener más que un mismo y único interés... el bien común... que el soberano y el pueblo fueran una misma persona... Un gobierno democrático prudentemente moderado... vivir y morir libre, es decir, sometido de tal modo a las leyes, que ni yo, ni nadie pudiera sacudirse su honroso yugo... (donde) nadie en el Estado hubiera podido considerarse por encima de la ley y nadie pudiera imponer ninguna desde fuera del Estado"; un país donde no hubiera "un jefe nacional y otro extranjero cualquiera que fuera la partición de autoridad que ellos hagan... donde el derecho de legislación fuese común a todos los ciudadanos... una república donde los particulares, contentándose con sancionar las leyes y con decidir en Asambleas... eligieran año tras año a los más capaces y a los más íntegros de sus conciudadanos para administrar la justicia y gobernar el Estado" (121).

He aquí el proyecto alternativo que Rousseau presenta al orden político establecido; su modelo de organización social sustitutiva y que tan acertadamente ha resumido Baczko:

"L'utopie de l'auteur du "Contrat Social" implique l'idée d'un Etat moderne fondé sur la loi et dans lequel l'autorité souveraine reviendrait à l'ensemble des citoyens qui participent activement à la vie politique, tandis que cette participation serait reconnue comme le droit et le devoir indissociables de l'individu. L'idéal de la "Cité patrie" implique l'émancipation de l'individu et du corps politique tout entier des dépendances personnelles et des privilèges, l'abolition des hiérarchies sociales, ainsi que l'égalité des individus devant l'Etat et la loi" (122).

Tanto en la "Memoire présenté á M. de Mably sur l'éducation de son fils" como en la segunda versión de esta obra, considerablemente modificada, "Project pour l'éducation de M. de Saint-Marie", y sobre todo en "Emilio", Rousseau tras cuestionar categóricamente las ideas educativas de la época: "No se conoce la infancia; sobre las falsas ideas que se poseen, cuanto más se abunda, más se yerra. Los más sabios se interesan por lo que importa saber a los hombres, sin considerar lo que los niños están en estado de aprender. Ellos buscan siempre al hombre en el niño, sin pensar en lo que es éste antes de ser hombre" (123). El autoritarismo, el trato discriminatorio, la marginación a la que se somete al niño, la falta de naturalidad y el alejamiento de la naturaleza. Tras ello, digo, expone su doctrina, basada en la dignidad moral y humana de los niños en la observación y seguimiento de la naturaleza, en la potenciación del ejercicio funcional, en la acentuación de la acción y el interés presente, en la individualización educativa. Esquemáticamente esa doctrina puede quedar resumida en el siguiente texto: "Pero téngase en cuenta, en primer lugar, que al querer formar el hombre de la

(121) Rousseau. Dedicatoria D.D. O.C. T II, pág. 204.

(122) B. Baczko. op.cit. pág. 339.

(123) Emilio. O.C. T III. pág. 61.

Naturaleza, no se trata por esto de hacer de él un salvaje y relegarle al interior de los bosques; basta que, envuelto en el porvenir 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 le gobierne, fuera de la de su propia razón” (124).

Bastará cotejar lo hasta aquí expuesto del pensamiento rousseauniano, su unidad sistemática, con las características señaladas en la primera parte de este trabajo para concluir que, a mi entender, aquél debe ser considerado como utópico.

En verdad, en pocos autores aparecerá como aparece en J.J. Rousseau ansiosamente, el deseo de modificar lo establecido, trasformándolo en un orden ideal, construido por el hombre (otra característica esencial de la utopía), donde ese hombre y la comunidad se fundan en virtud, en libertad, en democracia. Es la utopía rousseauniana, utopía de lo absoluto, ya que, convencido de que la injusticia absoluta sólo puede ser reparada mediante un ideal absoluto, propone el reino de la virtud y de la voluntad general, uniendo lo individual y lo colectivo, lo particular y lo político en un orden paradigmático, en una utopía en la que “ne s’agit pas d’enlever a l’individu sa liberté et son autonomie, mais de le reintegrer dans la communauté. Il s’agit de fonder sur la cooperation rationelle d’individus autonomes, libres et égaux, une société que associerait la solidarité des intérêts avec la solidarité des aspirations et des sentiments communs” (125).

E. Bloch definió la utopía como “proyección reparadora” (126) y pienso que es ésta la mejor forma de definir la obra de Rousseau: el intento de crear las condiciones necesarias para que el hombre orillando lo existente pueda volver a ser el mismo en una sociedad libre y solidaria, igual y democrática.

(124) Ibid.

(125) B. Baczko. op.c it. pág. 346.

(126) E. Bloch. Op. cit. pág. 210.