

## EL PARAISO PERDIDO EN LAS «CARTAS PERSAS» Y EN LOS «DISCURSOS» ROUSSONIANOS

Por MARIA DEL CARMEN IGLESIAS

¿Dónde está la vida que hemos perdido al vivir?  
¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en el conocimiento?  
¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en la información?

T. S. ELIOT

Puede ser que haya un reino milenario, pero si alguna vez llegamos a él, ya no se llamará así.

«Rayuela». CORTÁZAR

La nostalgia de los orígenes, la imagen de un paraíso como un estado de felicidad en el que la humanidad no conocía «ni la vejez, ni la enfermedad, ni el dolor» (1), se vincula a la fábula hesiódica de una primitiva Edad de Oro (2) que simbolizaría tanto un recuerdo pasado como una esperanza futura para aquellas culturas que parten básicamente de una concepción del mundo relativamente pesimista (3), de una concepción de la historia del hombre como una sucesiva degradación.

Esta idea de decadencia, vinculada indefectiblemente a la creencia en una perfección originaria, preside todavía el mundo de los ilustrados de la Francia del siglo XVIII, a pesar de las tendencias «transformistas» de un Buffon

---

(1) Th. GASTER: *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*, Barral, Barcelona, 1971, pág. 37.

(2) G. S. KIRK: *El mito, su significado y funciones en las distintas culturas*, Barral, Barcelona, 1973, pág. 267.

(3) Ad. E. JENSEN: *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, F. C. E., México, 1966, pág. 126.

o un Maupertuis en el terreno de las ciencias naturales (4); del análisis que Montesquieu «mejor que ningún autor» hace de la relación de las instituciones humanas con su medio, «relación cambiante como el propio medio», ofreciendo, «en estado de formación», una explicación dinámica de la historia, una dialéctica de la «forma» y del «principio» (5); del «evolucionismo pesimista» (subrayado mío) de un Rousseau (6); inclusive a pesar del paso de gigante que representa Diderot, en quien se entrecruzan todas las corrientes materialistas y naturalistas de su tiempo, intuyendo una noción dinámica de la naturaleza de verdadero impulso revolucionario desde el punto de vista epistemológico, pero de influencia tardía (7). La fuerza de una concepción estática del universo y de que, por tanto, todo cambio supone una decadencia de la perfección original, forma parte del contexto mental del siglo XVIII, guiado intelectualmente por la autoridad del pensamiento newtoniano, para quien sólo la voluntad activa de Dios mantenía el mundo y corregía constantemente sus desviaciones (8), y de la doctrina cartesiana que partía de la imagen apriorística de la existencia de Dios como perfec-

(4) BUFFON: *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du Cabinet du Roi*, en *Oeuvres philosophiques*. Texte établi et présenté par J. Piveteau, P. U. F., Paris, 1954, págs. 37-B, 243-A, 244-B, 378 A y B, 388-9 y 394 («De la dégénération des Animaux», 1766); MAUPERTUIS: *Lettre sur le progrès des Sciences*, XIII, *Expériences sur les Animaux*, en *Oeuvres*, 4 vols., J. M. Bruyset, Lyon, 1768, vol. II, pág. 418. Y también F. JACOB: *La lógica de lo viviente*, Laia, Barcelona, 1970, página 156; R. MOUSNIER y E. LABROUSSE: *Le XVIII<sup>e</sup> siècle. L'époque des Lumières (1715-1815)*, P. U. F., Paris, 1967, pág. 57; A. C. CROMBIE: *Historia de la ciencia De San Agustín a Galileo*, 2 vols., Alianza Ed., Madrid, 1974, vol. II, pág. 275; P. BRUNET: *Maupertuis*, Blanchard, Paris, 1929, y St. TOULMIN y J. GOODFIELD: *El descubrimiento del tiempo*, Paidós, Buenos Aires, pág. 185.

(5) J. F. FAURE-SOULET: *Economía política y progreso en el siglo de las Luces*, en «Revista de Trabajo», Madrid, 1974, pág. 355.

(6) B. JOUVENEL: *Rousseau, évolutionniste et pessimiste*, en «Annales de Philosophie Politique», 5, *Rousseau et la philosophie politique*, P. U. F., Paris, 1965, pág. 10.

(7) J. EHRARD: *L'idée de Nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, S. E. V. P. E. N., 2 vols., Paris, 1963, vol. I, págs. 242-245; I. K. LUPPOL: *Diderot*, F. C. E., 2 vols., México, 1940, vol. I, pág. 197, y E. BRÉHIER: *Historia de la filosofía*, Ed. Sudamericana, 2 vols., Buenos Aires, 1944, vol. II, pág. 377. Sin embargo, J. ROGER (*Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, A. Colin, Paris, 1971, págs. 593-595) ha insistido oportunamente en la fuerza que la idea de decadencia tiene en la obra de Diderot y cómo ni siquiera en su caso puede hablarse de transformismo ni mucho menos evolución.

(8) I. NEWTON: *Traité d'Optique sur les reflexions, refractions, inflexions et les couleurs de la Lumière* (Traduit par M. de Coste, sur la seconde édition anglaise, augmenté par l'auteur). Seconde édition française, Chez Montalant, Paris, 1732, livre III, question XXXI, págs. 586-587. (Hay traducción reciente castellana en Ed. Alfabuara, Madrid, 1977, realizada por Carlos Solís.)

ción (9). En consecuencia, todo cambio, a partir de esa perfección divina que creó de una vez por todas el mecanismo del mundo, forzosamente tiene que significar degeneración y decadencia y nunca mejora progresiva. El «medio» favorece o contraría la perpetuación de los seres que ya existían, pero no ejerce acción directa sobre los mismos. Las especies siguen guardando su permanencia, los moldes están prefijados, el modelo del universo es la inmutabilidad del orden eterno. La «degeneración» no se opone a tal orden; muy al contrario, le permite introducirlo hasta en variaciones individuales que podría parecer que se escapaban; se trata, por tanto, de una «evolución» rectilínea, donde las mismas causas producen los mismos efectos. La idea de necesidad preside la de degeneración (10); la imagen de perfección va indisolublemente unida a la de decadencia, constituyendo un gran obstáculo epistemológico para un pensamiento evolucionista (11).

Como ha señalado Cassirer (12), será necesario superar tanto el sistema cartesiano como el newtoniano para salir de la prisión de un mundo armónico, creado por Dios de una vez por todas, y donde era impensable la derivación de lo simple a lo complejo o de la inferior a lo superior. Y así, en todos los espacios mentales del siglo XVIII permaneció básicamente el paradigma de una perfección primera, de una edad de oro superior, de un totalitarismo armónico al que quizá se pudiera regresar algún día.

El mito de la perfección primigenia, de un paraíso perdido, se traduce para la historia humana en la elaboración racionalizadora del estado de naturaleza. Pero la corrupción de ésta ya no puede depender, en el marco secularizador ilustrado, del pecado original (13); es preciso, pues, examinar las causas y condiciones de su supuesta degradación; es necesario reconstruir genéticamente ese «grado cero», ese primer momento originario que

(9) «De plus il me tombe encore en l'esprit, qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble. Car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle était toute seule, se recontre très parfaite en sa nature, si elle est regardée comme partie de tout cet Univers», había señalado muy estoicamente DESCARTES en *Méditations métaphysiques*, IV, *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, Pléiade, Paris, 1953, IV, pág. 303. (Hay traducción castellana, con introducción de Vidal Pena García, en E. Alfaguara, Madrid, 1977) y también en *Les principes de la philosophie*, I, 14, *Ibidem*, Pléiade, pág. 577.

(10) J. ROGER: *Les sciences de la vie...*, cit., pág. 584.

(11) G. BACHELARD: *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, pág. 102.

(12) E. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración*, F. C. E., México, 1950, pág. 99.

(13) R. MERCIER: *La réhabilitation de la Nature humaine (1700-1750)*, La Balanço, Paris, 1960, pág. 394.

haga posible la comprensión de la situación actual del hombre en sociedad, del supuesto hombre artificial.

La edad dorada se identifica con un estadio primitivo, cuya fuerza radicaría en la representación mítica de una existencia regularizada que, sin embargo, no necesita de reglas ni normas. Ausencia de reglas, ausencia de las técnicas que las crean, ausencia de trabajo y, por tanto, equilibrio espontáneo entre el mundo material y los valores del deseo. Superación del caos, pero sin coacción. En definitiva, una figuración mítica de la unidad existencial, del «fin del *décalage* entre el alma y el mundo, el yo y los objetos, el querer y el poder» (14). Primitivismo marcado por una simplicidad y sencillez natural que adecúa las necesidades y su satisfacción. Desde el siglo XVI, esa visión del primitivo se trasplanta a los pueblos salvajes y el mito de la Edad de Oro se funde con el del «buen salvaje». Aunque existe una imagen negativa del primitivismo como dureza y vinculado a orígenes brutales y a una conquista lenta de las técnicas y de los aparatos conceptuales (15), en el XVIII suele predominar la visión optimista de un primitivismo equivalente a rusticidad, a la visión de unos hombres buenos, bellos y felices en unas tierras ricas, es decir, a la ligazón entre la armonía de la naturaleza y la armonía moral del hombre.

El buen salvaje se reviste de la *sancta simplicitas* campesina. La frugalidad es clave en una sociedad básicamente agraria, a la que se añaden los valores ideológicos y económicos del justo medio en unas burguesías comerciales e industriales marcadas por su moderación frente al antiguo gasto ostentoso de la nobleza (16). Pues el problema central no es el del buen salvaje —antigua leyenda por lo demás que ya se encontraba en un Tácito al referirse a los germanos (17)—, sino el del estatuto del hombre civilizado y del sen-

(14) R. MAUZI: *L'idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, A. Colin, Paris, 1969, pág. 122.

(15) J. A. MARAVALL CASESNOVES: *Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas*, en «Revista de Occidente», núm. 141, diciembre 1974, pág. 343. Véase también la visión pesimista y racista que mantienen algunos sectores del pensamiento reaccionario como De Maistre, para quien los pueblos primitivos habían sido castigados por Dios y distribuidos por todos los continentes salvo en Europa, en N. HAMPSON: *Le siècle des Lumières*, Seuil, 1972, págs. 235-36, y M. DUCHET: *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Maspero, 1971, págs. 9-10 y 111.

(16) E. BARBER: *La burguesía en la Francia del siglo XVIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1975, págs. 79 y sigs., y J. EHRARD: *L'idée de Nature...*, cit., vol. II, págs. 328-332.

(17) Montesquieu recoge este tema de «la admirable simplicidad de los germanos», descrita por Tácito, en distintos lugares de su obra, principalmente en la defensa de las tesis germanistas para explicar los orígenes de la monarquía francesa. Véase *Esprit des Lois*, XVII, 23, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, 2 vols., II, pág. 549. Su entusiasmo por esos «tiempos santos» en que el lujo ni siquiera se conocía

tido de la historia humana. A través del mito epistemológico del primer hombre, desde la tabla rasa lockiana a la estatua de Condillac, de Buffon y Diderot a Robinson Crusoe y su criado Viernes, lo que se intenta analizar es el hombre occidental. A través de su propia cultura, el europeo intenta percibir la realidad del mundo salvaje que en sí sería inaccesible; establece la polaridad «salvaje-civilizado» como núcleo de un pensamiento antropológico que dé cuenta de sus orígenes. En definitiva, el «primer hombre» está predestinado a imitar exactamente el pensamiento del blanco, adulto, civilizado en Occidente: «Viernes no tiene otro futuro más que el de ser un segundo Robinson» (18).

Pero la polaridad introduce también la sospecha y la crítica, o al menos el pretexto para ejercerla respecto a la propia cultura. La nostalgia del origen se une a un rechazo más o menos radical de un presente histórico que se contempla con desencanto. El manido tema del optimismo dieciochesco exige por esto una revisión; la supuesta «serenidad olímpica» de un Montesquieu no está tan lejos, en un cierto registro, del desgarró prerromántico del «paseante solitario» (19); la idea clave de la disyunción entre el progreso material y el progreso moral recorre gran parte de la obra del señor de La Brède antes de que Rousseau la explicité de forma apasionada en sus *Discursos*. Hay, pues, una veta más o menos subterránea que une en este tema al autor de *Lettres Persanes* con el filósofo ginebrino y que, en definitiva, forma parte de un mismo cuadro mental.

(E. de L., XXVI, 14, Pléiade, II, pág. 765), dará lugar a un interesante mito germanófilo, ya atacado por Voltaire. Véase C. ROSSO: *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Ducros, 1971, pág. 185. Igualmente Rousseau recoge esta tradición de la sencillez e inocencia de los primeros germanos: *Discours sur les sciences et les artes*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1964, Pléiade, II, pág. 11.

(18) G. GUSDORF: *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, IV: *Les principes de la pensée au Siècle des Lumières*, Payot, París, 1971, pág. 245.

(19) No sólo se impone una nueva lectura del tópico sobre la serenidad y perfecto equilibrio del señor de La Brède y barón de Montesquieu, equilibrio supuestamente traducido en una visión optimista de la realidad —por el contrario, del conjunto de su obra se desprendería una zona de sombras que envolvería la condición humana y le inclinaría al pesimismo y a una especie de «lucidez crispada»—, sino que hay que insistir en la vinculación que a lo largo de todo el siglo existe entre razón y sentimientos, clasicismo y prerromanticismo. Véanse, entre otros, R. MAUZI: *L'idée du bonheur...*, cit., págs. 135-140 y 496-513; R. MORTIER: *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Droz, Gêneve, 1969, págs. 114-124; G. GUSDORF: *Les sciences humaines et la pensée occidentales*, VII, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Payot, pág. 317, y A. MONGLOND: *Le Prérromantisme français*, Arthaud, Grenoble, 1930, vol. I, págs. 189 y sigs.

En *Cartas persas*, la simplicidad feliz y la moralidad van unidas en un estadio primitivo en la apología de los trogloditas que Usbek describe para su amigo Mirza (20). La historia de los trogloditas no intenta dar cuenta del origen de la sociedad como tal (21), sino de mostrar a través de una fábula moral que la felicidad y la libertad sólo son posibles en la frugalidad y la práctica de la virtud. Los trogloditas de Montesquieu serían los precursores de la república de la virtud de Rousseau. El pueblo troglodita, casi en un nivel de animalidad, acaba con el dominio de una casa real extranjera que le sojuzgaba y decide guiarse cada uno por sus propios intereses, sin normas ni limitaciones. El caos se adueña inmediatamente de este mundo hobbesiano; sin justicia ni equidad sólo pueden reinar la muerte y la desolación. Sólo sobreviven dos familias que establecen entre sí y sus descendientes una convivencia basada en la ayuda recíproca, en la virtud y en la armonía; este es el momento feliz de su evolución —«¿Quién pudiera pintar aquí la ventura de estos trogloditas?», exclama Montesquieu (22)—: la edad dorada basada en una vida rústica y en una feliz simplicidad. Es el período coincidente con el «Neolítico roussoniano» (23), cuando el desarrollo de las facultades humanas mantenía «un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la presuntuosa actividad de nuestro amor propio... la época más feliz y duradera», la de la «verdadera juventud del mundo» (24).

En Rousseau, antes de este período, «el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propios de este estado..., su inteligencia no progresaba más que su vanidad... El arte perecía con el inventor; no había educación ni progreso, y las generaciones se multiplicaban inútilmente..., la especie era ya vieja y el hombre seguía siendo siempre niño» (25). En Montesquieu, el caos llama al orden armónico, pues caos y edad de oro son en definitiva los dos términos míticos de una relación normativa fundamental. En ambos autores, la edad dorada, el período paradisiaco de la humanidad historicada, se caracteriza por una regularidad que no es coactiva, por un equilibrio espontáneo entre el hombre y el mundo que, sin embargo, no puede durar, pues

(20) *Lettres Persanes*, XI-XIV, Pléiade, I, págs. 145-153.

(21) R. SHACKLETON: *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford University Press, 1961, págs. 35-38.

(22) *Lettres Persanes*, XII, Pléiade, II, pág. 149.

(23) J. STAROBINSKI: *Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, en *J. J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971, págs. 330-355 y C. LEVI-STRAUSS: *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, pág. 393.

(24) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, III, pág. 171.

(25) *Ibidem*, pág. 160.

la «facultad de perfeccionamiento» impide la disposición estática en la mediocridad y satisfacción modesta, características de esa regularidad primitiva. «Nadie se sabe inocente inocentemente»; el hombre se desgaja de esa supuesta armonía con la naturaleza y al tiempo se desgarrá interiormente (26).

Los trogloditas eligen un rey entre ellos porque la libertad y la virtud les pesa para la adquisición de las riquezas. La comunidad degenera desde la libertad primitiva natural y austera hasta un estado de esclavitud sofisticada dominada por la autoridad política y la convención social. En Rousseau, la propiedad privada introduce la desigualdad, las instituciones civiles, la fuerza y la violencia. En ambos, se nos relata —bien a través del apólogo moral, bien del análisis antropológico desde el hombre bípedo y sus sucesivos estadios— una historia de degeneración y no de progreso; en ambos se insiste en la distancia entre el estado primitivo de armonía y el estado coactivo del hombre civilizado; en ambos aparece el deseo de dominar, la voluntad de poder, el ansia de riquezas, como un producto social y no natural (27).

Si para Rousseau la equivalencia entre el ser y el parecer, la imposibilidad de relaciones transparentes, de comunicación con los otros, se hace imposible colectivamente a partir de la competencia social, de la alienación en el trabajo y el poder:

«... el ciudadano siempre activo, suda, se agita, se atormenta sin cesar en busca de ocupaciones todavía más laboriosas; trabaja hasta morir, incluso corre hacia la muerte para ponerse en condiciones de vida»,

si el hombre civilizado vive fuera de sí:

«... el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás; y de ese único juicio deduce el sentimiento de su propia existencia (...) ... en una palabra, preguntando

---

(26) «Lleno de rebeldía —escribía G. Herbert, en su poema «Nature»— / yo podría morir, luchar, moverme / y hasta negar que te une algo conmigo. / Doma mi corazón. / Este es tu arte supremo, / rendir a tu dominio ásperas presas. / (...) / Suavizo mi arrugado corazón; / graba en él tu temor, tu ley sagrada / o haz, mejor, otro nuevo / ya que en el viejo se secó la savia, / y es piedra más propicia / para ocultar mi escoria / que para cobijarte.» (De la antología de *Poetas ingleses metafísicos del siglo XVII*, preparada en textos originales y versión castellana por M. y B. Molho, Barral, Barcelona, 1970, pág. 109.)

(27) R. DERATHE: *Montesquie et J. J. Rousseau*, en «Revue Internationale de Philosophie», núms. 33-34, Bruselas, 1955 (págs. 366-386), pág. 380.

siempre a los demás lo que nosotros somos, y no atreviéndonos a preguntarnos a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, de humanidad, cortesía y máximas sublimes, no tenemos otra cosa que un exterior superficial y engañoso, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin felicidad» (28),

la autodestrucción empuja también al hombre socializado de Montesquieu:

«... El amor a nosotros mismos, el deseo de conservarnos se transforma de tantas maneras y obras por principios tan contrarios, que nos lleva al sacrificio de nuestro propio ser por amor a nuestro propio ser. Y tanto es el cuidado que ponemos en nosotros mismos, que consentimos en perder la vida por un instinto natural y oscuro que hace que nos queramos más que a nuestra vida misma» (29),

las «zonas de sombras» imposibilitan no ya la relación con los otros, sino el conocimiento de nosotros mismos:

«... Somos tan ciegos —escribe Usbek— que no sabemos cuándo debemos afligirnos o alegrarnos; no tenemos casi nunca más que falsas tristezas o falsas alegrías» (30).

El amor propio roussoniano, como amor egoísta, distinto del amor de sí, amor que separa en lugar de unir a los otros (31), tiene su equivalencia en el análisis del orgullo hecho por Montesquieu:

«... Es el orgullo el que, a fuerza de poseernos, nos impide nuestra posesión, y que, concentrándonos en nosotros mismos, nos lleva siempre a la tristeza. Esta tristeza proviene de la soledad del corazón, que se siente siempre hecho para gozar y que no goza jamás; que se siente siempre hecho para los otros y que no los encuentra nunca» (32).

En ambos casos, la opacidad y el obstáculo —por emplear la brillante contraposición utilizada por Starobinski (33)—, sustituyen la posibilidad de trans-

---

(28) *Discours sur... l'inégalité...*, cit., págs. 192-193.

(29) *Considération sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Pléiade, II, pág. 136.

(30) *Lettres Persanes*, XL, Pléiade, I, pág. 188.

(31) *Discours sur... l'inégalité...*, cit., nota XV, págs. 219-220.

(32) *Arsace et Isménie*, Pléiade, I, pág. 484.

(33) J. STAROBINSKI: *J. J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, cit., págs. 301-316.

parencia y de comunicación. Este es el auténtico paraíso perdido y de ahí que su recuerdo nostálgico no radique tanto en la razón consciente del hombre civilizado, sino en el sentimiento lejano de una experiencia vivida. «Más vale tratar al hombre como un ser sensible, en lugar de tratarlo como razonable», dice Montesquieu en coincidencia avanzada con Rousseau, pues «no es el espíritu el que hace las opiniones, sino el corazón», dirá en otro lugar (34).

Si en el pensamiento roussoniano, desde una perspectiva normativa, el «vivir en sí mismo», el relacionarse sin máscaras con los otros radica en un estado de naturaleza que «ya no existe, que ha podido no existir y que probablemente no existirá jamás» (35), desde una perspectiva descriptiva, tal estado es todavía susceptible de ser observado en la vida de los pueblos salvajes contemporáneos por contraste con la del hombre civilizado (36). A través de los relatos de viajes se transmite esta idealización de la sencillez de la vida rústica y primitiva de aquellos pueblos frente a la complejidad y artificiosidad de las ciudades civilizadas. Tanto en *Cartas Persas* como en los *Discursos* se alude a esa sencillez que proporciona el contacto con la naturaleza y a la corrupción de las grandes ciudades, ejemplo éstas del «vivir fuera de sí» (37). Al tiempo, la fascinación por el viaje cumple el rito equivoco del descubrimiento de lo extraño, de lo exótico, y del redescubrimiento de sí, de la búsqueda de la propia identidad. El tema del viaje se cierra en sí mismo con el tema del regreso, del retorno a las fuentes (38).

---

(34) *Lettres Persanes*, XXXIII, Pléiade, II, pág. 179; *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, Pléiade, II, pág. 64.

(35) *Discours sur... l'inégalité...*, cit., prefacio, Pléiade, III, pág. 123.

(36) Sobre el estado de naturaleza como visión explicativa de los orígenes, el estado civilizado como descripción histórica y el estado salvaje como deontología, véase P. BURGELIN: *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, Vrin, París, 1973, págs. 216.

(37) «Cuanto mayor es el número de hombres que se reúnen, más vanidosos son y sienten necesidad de distinguirse con pequenezes.» *Esprit des Lois*, VII, 1, Pléiade, II, pág. 333. «... todo respira (en las ciudades) avaricia, ambición, pasiones que atormentan.» *Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art*, Pléiade, II, pág. 1235. En el mismo sentido, referido a París, *Lettres Persanes*, XXVIII, XXX, XXXVI, cit. Sobre la ciudad en el pensamiento roussoniano, véanse P. M. VERNES: *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Payot, París, 1978, y CH. RIHS: *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Marcel Rivière et Cie., París, 1970, págs. 37-60.

(38) Saldría ahora de los límites de estas notas trazar el itinerario que ha llevado a la identificación del posible paraíso con lejanos países orientales, con culturas primitivos cuyo exotismo habría parecido al hombre occidental el reflejo feliz de su propia imagen. Ya Montesquieu y Rousseau, que tanto utilizan estos temas del viaje,

«Quedémonos en la oscuridad», propone Rousseau (39) en una línea cercana al «esconde tu vida» epicúreo. Pues la verdadera naturaleza quizá permanece todavía oculta en la interioridad de la conciencia y sólo a través de ese ocultamiento pueda llegar a reconstruirse. Todo lo demás —la apatencia de riquezas, la búsqueda de conocimientos, la lucha por la afirmación y las dignidades exteriores—, es salirse fuera de sí, es alienarse en la apariencia, mantener el desgarramiento de la dualidad.

Pero si el hombre lleva en sí la imagen del reino, el recuerdo del paraíso, el sentimiento de una experiencia inocente en sus orígenes, ¿cómo puede obrar

---

el exotismo, el descubrimiento —los persas en Europa, la historia de Astarté, contraposición Oriente y Occidente; los hotentotes, el viaje a pie en «Confesiones»— denuncian a la vez el etnocentrismo que, en definitiva, lleva a ver en muchas ocasiones «lo que ya se lleva en sí mismo» (*Discours sur... l'inégalité...*, nota X, cit., pág. 211). En cualquier caso, la búsqueda de sí mismo, de la propia identidad y seguridad ontológica —colectiva e individualmente— a través del viaje y del posible retorno no ha hecho más que ahondarse, como es sabido, desde el siglo XVIII hasta nuestras sociedades postindustriales, donde sus miembros más jóvenes han ido evolucionando desde la persecución de una convivencia armoniosa en espacios más o menos «perdidos» hasta los propios viajes interiores, con unas características culturales marcadas por una desesperanza acusada hacia el presente. Desde el «retorno al país natal» y el encuentro con la naturaleza no corrompida,

«Je retrouverais le secret des grandes communications et des grandes combustions. Je dirais orage. Je dirais fleuve. Je dirais tornade. Je dirais feuille. Je dirais arbre. Je serais mouillé de toutes les pluies, humecté de toutes les rosées. Je roulerais comme du sang frénetique sur le courant lent de l'oeil des mots en chevaux fous (...) Qui ne me comprendrait pas ne comprendrait pas davantage le rugissement du tigre.» (AIMÉ CÉSaire: *Cuaderno de un retorno al país natal*, edición bilingüe, Era, México, 1969, página 46.)

a la interiorización de su inexistencia,

«Oriente, bajo tus árboles y tus palmeras poéticas, no he encontrado todavía más que otro sufrimiento de los hombres (...), he visto menos que Ulises, pero aquí está mi Itaca de nómada donde no me espera ninguna mujer fiel. He pasado por muchas ciudades, pero en todas partes vivían los mismos hombres. Cuando el viajero vuelve, ha tenido tiempo de formular largamente la lista de sus cuentas, durante todas las noches que pasó rumiando bajo los ventiladores y todos esos días como de hierro al blanco.» (P. NIZAN: *Aden-Arabie*, Maspero, París, 1966.)

la búsqueda del paraíso en el viaje constituirá el *leitmotiv* del ámbito cultural occidental.

(39) *Discours sur les sciences et les beaux arts*, cit., Pléiade, III, pág. 30.

mal?, ¿cómo puede el propio Rousseau compaginar su sentimiento interior de inocencia y sus acciones aparentemente negativas, tal como relata en sus *Confesiones*? Habrá forzosamente que buscar las causas del mal fuera de ese hombre natural condenado ahora a convertirse en un «hombre luciferino» (40), buscar el origen desdichado que le inclinó hacia el mal. Como el Simónides platónico, también para Rousseau «no le sería posible al hombre no ser malo cuando una desgracia irresistible le paraliza» (41).

Quizá en el período dorado la naturaleza humana —señala Rousseau— no era mejor, pero era transparente, sin engaño (42). A medida que ha avanzado la civilización, ha aumentado la incertidumbre; nadie se atreve a parecer lo que es, e incluso los actos que parecerían más desinteresados o más beneficiosos están pervertidos por la hipocresía. El cultivo de las ciencias y las artes contribuye todavía más a esa corrupción, pues si «la necesidad alzó los tronos, las ciencias y las artes los han consolidado» (43). Rousseau denuncia una y otra vez lo que hoy llamaríamos el «encubrimiento ideológico» que puede proporcionar el conocimiento. Encubrimiento del interior de uno mismo:

«... No quiero ya nada con un oficio engañoso —escribe Rousseau refiriéndose a sus estudios— en el que se cree hacer mucho por la sabiduría y todo se hace por la vanidad» (44),

y encubrimiento y justificación de la desigualdad con los otros. Si, según el mito platónico, el rey Thamus rechaza la escritura para su pueblo que le concedía el dios porque

«producirá en el alma de los que lo aprendan *el olvido por el descuido de la memoria...* y recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos, no desde su propio interior y de por sí» (45) (el subrayado es mío).

Rousseau va en la misma dirección en su condena del avance de unas ciencias y unas artes que alienan cada vez más al hombre y le hacen más

(40) P. BURGELIN: *Hors des ténèbres de la nature*, en *Rousseau et la philosophie politique*, cit., pág. 24.

(41) PLATÓN: *Protágoras a los sofistas*, 338 d.

(42) *Discours sur les sciences...*, cit., págs. 8-9.

(43) *Ibidem*, pág. 7.

(44) *Ibidem*, *Observations*, nota pág. 38.

(45) PLATÓN: *Fedro o la belleza*, 275 a. Una explicación contemporánea del mito puede verse en C. LÉVI-STRAUSS: *Tristes trópicos*, cit., págs. 293-297.

infeliz. No se trata tan sólo del rechazo de ese «guirigay científico» de la escolástica y de una cultura libresca y autoritaria, en la misma línea que Montesquieu arremete contra la vanidad de la falsa erudición, representada a veces en academias e instituciones universitarias caducas (46); no se refiere únicamente a la queja por la «invasión de libros», compilaciones y trivializaciones del saber, que también rechaza el autor de *Cartas Persas* (47); se trata de una actitud más profunda que recuerda el consejo de Epicuro a Pitocles: «Toma tu barca, hombre feliz, y huye a velas desplegadas de toda forma de cultura» (48).

Cuando Redi pone en cuestión el avance científico de Occidente en las *Cartas Persas*,

«... Me vas a tener por bárbaro cuando te diga que no sé si las utilidades que de las ciencias se sacan resarcan a los hombres del continuo abuso que de estos conocimientos hacen»,

y menciona como ejemplos desde la invención de las bombas, que «han privado de libertad a todos los pueblos de Europa», hasta la utilización de las técnicas navales y descubrimientos para reducir a otros pueblos a la muerte y a la esclavitud, e incluso expresa el temor a la posible invención de un arma más mortífera que mate de una vez a poblaciones enteras, Usbek contesta aparentemente escandalizado haciendo un balance de las ventajas frente a tantos inconvenientes (49). La impresión final no es halagüeña y la duda irremediable queda abierta; en definitiva, como hoy bien se sabe, no hay nunca ganancias absolutas en la historia, pero en conjunto, a pesar de la lúcida puesta en cuestión que Montesquieu hace del chovinismo europeo y de su nostalgia por la república frugal de los comienzos, las ciencias y las artes no son negadas, aun a pesar de sus costos.

Para Rousseau, sin embargo, la comodidad que indudablemente proporcionan tales artes y ciencias no justifica su peligrosidad ni quiere decir que haya sido la mejor ni la única elección (50). A los que refutan sus tesis, llega a concederles que quizá, en efecto, las ciencias no sean malas en sí, sino su abuso, pero el problema es que se abusa siempre (51).

(46) *Discours sur les sciences...*, cit., pág. 6; *Lettre à Grimm*, págs. 63 y 66; *Lettres Persanes*, LXVI, LXXIII, CIX.

(47) *Discours sur les sciences...*, cit., págs. 13 y 27-28.

(48) EPICURO: *Fragmentos y testimonios*, 9, ed. texto bilingüe por Carlos García Gual y E. Acosta, Barral, Barcelona, 1974.

(49) *Lettres Persanes*, CV y CVI, cit., Pléiade, I, págs. 285-290.

(50) *Discours sur les sciences...*, cit., pág. 18.

(51) *Ibidem*, *Observations*, págs. 36-37 y 40.

Esta insistencia en el abuso inevitable que, por otra parte, le acerca de nuevo a Montesquieu, no quiere decir para Rousseau la defensa de la ignorancia que «envilece el alma y hace a los hombres semejantes a bestias» (52). Tal ignorancia nunca puede ir ligada a la virtud:

«... si yo hubiera dicho que bastaba ser ignorante para ser virtuoso, no valdría la pena contestarme» (53).

Como formularía poéticamente en Inglaterra W. Blake algo más tarde, «la inocencia convive con la sabiduría, pero nunca con la ignorancia», pero la sabiduría de los Rousseau y los Blake no sería precisamente la de la acumulación:

¿Cuál es el precio de la experiencia? —pregunta Blake—. ¿La compran los hombres  
[con una canción?  
¿O la sabiduría por una danza en la calle? No, se compra por el precio  
de todo lo que el hombre tenía: su casa, su mujer y sus hijos.  
La sabiduría se vende en un mercado desierto donde nadie compra,  
y en el campo estéril donde el labriego trabaja por el pan en vano (54).

«Evalúan a los hombres como ganado», exclama Rousseau a su vez.

«Los antiguos políticos hablaban de costumbres y de virtud, los nuestros sólo hablan de comercio y de dinero... Según ellos, un hombre no vale para el Estado sino por el consumo que hace... otro, según ese cálculo, encontrará un país en el que un hombre no vale nada y otros en los que valen menos que nada» (55).

La mercantilización de la existencia alcanza todos los sectores de la vida humana; la corrupción del lujo y el exceso afecta hasta el gusto estético (56).

---

(52) «... c'est que les hommes abusent de tout», escribe Montesquieu en sus cuadernos, *Pensées*, 20-21, Pléiade, I, pág. 1510; de tal manera que «hasta la misma virtud necesita límites». El lúcido pesimismo que el barón de La Brède mantiene respecto al afán de poder (y en esto el eco hobbesiano no andaría muy lejos, si bien, como es sabido, Montesquieu se despega de la lógica y de las conclusiones políticas de Hobbes) le lleva a desconfiar de toda concentración de poder y al rechazo de todo autoritarismo político, así como de cualquier «salvador de la patria».

(53) *Discours sur les sciences...*, cit., pág. 54 y nota a pie de página.

(54) Transcripción en C. M. BOWRA: *La imaginación romántica*, Taurus, Madrid, 1972, pág. 57.

(55) *Discours sur les sciences...*, cit., págs. 19-20.

(56) *Ibidem*, pág. 21.

En la querrela del lujo, polémica vital en el siglo XVIII, en la que se interfirieron cuestiones económicas, morales y religiosas (57), Rousseau continúa la estricta línea moralista del siglo anterior, la del *Telémaco* de Fénelon (58), que condenaba severamente el exceso y la ostentación de riquezas. Si el rechazo de Montesquieu, por su parte, no es tan tajante, se debe fundamentalmente a la influencia de la «Fábula de las abejas» de Mandeville (59); este poema alegórico, divertido y cáustico —publicado en 1714— suponía una desmistificación del comportamiento económico y moral tradicional en la línea ya marcada por Bayle y los libertinos del siglo XVII, Saint-Evremond especialmente, quienes ya habían señalado que el menosprecio de las riquezas podía ser desde luego una virtud cristiana, pero no «razonable» y que, por lo demás, no parecía que los Estados más ricos fuesen los más corrompidos o al menos no más que otros. Mandeville afirmará, a través de su fábula, que el fin de la naturaleza humana es la felicidad y no el ascetismo o la virtud. La colmena de la parábola funcionaba con la corrupción y el egoísmo; cuando los dioses le conceden la virtud y la justicia, la colmena se arruina, ya que la perfección de los individuos lleva a la ruina del conjunto al fijarlo en el inmovilismo y la esterilidad. Se relativiza también la pobreza y la riqueza, según las épocas y las clases sociales. El lujo no sólo es posible sin llegar a la corrupción, sino que es absolutamente necesario para el desarrollo y poder de los Estados. El lujo significa gasto, «circulación de las riquezas», trabajo y ganancias para todo el país; significa comercio, industria; de vicio se convierte en virtud. La Europa del siglo XVIII ha empezado a pasar lentamente de una economía de penuria a una economía de abundancia (60) y eso es lo que refleja Mandeville. Paralelamente, el interés individual se convierte en motor del bienestar general; armonía económica y armonía moral se compaginan en la fábula. Finalmente, Voltaire y sus partidarios lanzarán sus dardos definitivos contra el mito de la virtud primitiva unida a la pobreza:

«Savez-vous, monsieur —escribe Mme. du Deffand a Voltaire—  
ce qui me prouve le plus la supériorité de votre esprit et ce qui fait

---

(57) A. MORIZÉ: *L'Apologie du Luxe du XVIII<sup>e</sup> siècle et le Mondain de Voltaire*, Didier, París, 1909.

(58) FÉNELON: *Las aventuras de Telémaco*, traducción castellana en Ed. Iberia, Barcelona, 1958.

(59) B. MANDEVILLE: *La fable des abeilles*, Vrin, París, 1974.

(60) E. LABROUSSE: *Dynamismes économiques, dynamismes sociaux, dynamismes mentaux*, en «Histoire Economique et Sociale de la France», vol. II (1660-1789), P. U. F., 1970, págs. 693 y sigs.

que je vous trouve un grand philosophe? C'est que vous êtes devenu riche. *Tous ceux qui disent qu'on peut être heureux et libre dans la pauvreté son des menteurs, des fous et des sots* (61). (Subrayado mío.)

Montesquieu, pues, aunque mantiene el ideal de la frugalidad primitiva

«Dans les premiers temps c'est-à-dire *dans les temps saints*, dans les âges où le luxe n'étoit point connu...» (62),

y el de una austeridad en las repúblicas que debería ir guiada incluso por la supresión del dinero,

«que multiplica los deseos hasta el infinito y rebasa los límites señalados por la Naturaleza» (63),

afirma la necesidad del lujo para los Estados modernos, tanto monárquicos como despóticos, si bien en los primeros es un uso de la libertad y en los segundos un abuso. La acumulación de bienes produce la riqueza y de ésta proviene el lujo: de él se benefician ricos y pobres. La búsqueda del interés personal contribuye así al interés general y el lujo, unido al egoísmo particular, a las pasiones, se constituye en un motor de expansión económica que hace nacer nuevas fuentes de riqueza (64).

La aceptación resignada de Montesquieu y el rechazo apasionado de Rousseau se inscriben en el mismo contexto de reflexión lúcida sobre las consecuencias civilizadoras, de la observación histórica de la decadencia de grandes naciones precisamente a causa de su excesiva ambición —como atestiguan Roma o España—, de la nostalgia e idealización de la vida campesina frente a la complejidad urbana; en última instancia, de la tendencia al reposo y a la tranquilidad del retorno. Sin embargo, sus soluciones concretas se separan radicalmente en puntos clave.

Pues la edad de oro, la búsqueda del paraíso perdido, traduciría indudablemente la nostalgia del todo: «ilusión metafísica de la armonía universal,

(61) *Mme. du Deffand à Voltaire*, 28 octubre 1759, *Correspondance de Mme. du Deffand*, vol. I. Citado por R. MAUZI: *L'idée de bonheur...*, cit., pág. 159, nota 2.

(62) *Esprit des Lois*, XXVI, 14, Pléiade, II, pág. 765.

(63) *E. de L.*, IV, págs. 5, 6 y 7. Esta multiplicación de los deseos por el dinero, secularizando una antigua idea moral, se encontraba encajada en el surgimiento de la sociedad civil, y explicaba su complejidad actual, desde J. LOCKE: *Ensayo sobre el gobierno civil*, V, 37, Aguilar, Madrid, 1960, págs. 62-63.

(64) *Lettres Persanes*, CVI, Pléiade, I, pág. 287, y *E. de L.*, VII, 1-7.

abismo místico de la fusión afectiva, utopía social de una tutela totalitaria. Formas todas de la búsqueda del paraíso perdido anterior al nacimiento y de la más oscura aspiración a la muerte» (65). Sería un sueño de reposo, puesto que supone la realización inmediata y natural de todos los deseos (66), y también un sueño de muerte y de ruina. La imposible perfección. Pero al tiempo la duda y la interrogación sobre lo existente.

Desde esta perspectiva, la obra de ambos autores cobra matices diferentes. La moderación y un lúcido pesimismo presiden los análisis y posible soluciones de Montesquieu. Su nostalgia de los orígenes, virtuosos y transparentes, no cobra esa radical interiorización individual de la obra roussoniana; su pesimismo histórico y su constatación de una decadencia progresiva no están contrapuestos violentamente, como en Rousseau, a un optimismo antropológico (67). «Optimismo-pesimismo» no se establece en Montesquieu sobre una confianza ideal y apriorística en una naturaleza humana abstracta e inmutable, sino en otro plano que, sin renunciar a lo que podríamos llamar un «modelo» se orienta hacia la creación de unos resortes, hacia la modificación de unas instituciones que hagan imposible, o al menos harto difícil, el aplastamiento de la tendencia natural del hombre hacia la libertad. Su imagen de este hombre natural no tiene un carácter finalista o teleológico, como tampoco por lo demás lo tiene en Rousseau; no forzosamente tenderá hacia el bien o hacia el mal (68); se trata de un sustrato, con impulsos con-

---

(65) J. LACAN: *La familia*, Argonauta, Barcelona, 1978, pág. 43; R. FAVRE: *La Mort au Siècle des Lumières*, Presses Universitaires de Lyon, 1978, pág. 459.

(66) R. MAUZI: *L'idée du bonheur...*, cit., pág. 383.

(67) Sobre el «roussonianismo» que algunas corrientes psicoanalíticas (Reich, Marcuse), han transportado al inconsciente, véase G. DELEUZE y F. GUATTARI: *El Antiedipo*, Barral, Barcelona, 1973, pág. 117.

(68) A lo largo de la obra de Montesquieu, numerosos textos, implícitos o explícitos, se refieren a la posible bondad de la naturaleza humana, o al menos a su racionalidad, y otros tantos se pueden hallar acerca de su tendencia al mal y a la destrucción. Si el hombre estaba sujeto al error y a la ignorancia, originaba la desigualdad y la guerra y sus creaciones tendían a la corrupción (*E. de L.*, I, 1-3), era al mismo tiempo un ser razonable que recuperaba la igualdad por medio de las leyes y sometándose a la razón (VIII, 3, y XVII, 5); la naturaleza humana no merecería en ningún caso el horror de la esclavitud ni el despotismo (XV, 1) y si las leyes que la rigen son prudentes y suaves, la naturaleza bondadosa recupera sus derechos y placeres (XII, 6). «Que nos dejen ser como somos» (XIX, 6) es una afirmación optimista de esa naturaleza humana, pero «porque los hombres son malvados, las leyes están obligadas a suponerles mejores de lo que son» (VI, 7) relativiza tal optimismo. En *Letres Persanes* puede observarse el mismo vaivén, pero muy especialmente, y sobre todo con el suicidio final de Roxana, la necesidad de no forzar nunca la naturaleza por la coacción despótica.

tradictorios, que puede utilizar su voluntad de acción —dentro de unas limitaciones exteriores que condicionan, pero no determinan— en potenciar su libertad o, por el contrario, puede quedar aplastado por estructuras que arrasen todo vestigio de humanidad. El análisis empírico de la historia del hombre conduciría a una imagen pesimista de su desarrollo; la degeneración presidiría sus empresas, la debilidad y el poder de sus pasiones le llevaría frecuentemente a la destrucción. Pero ese mismo análisis revela una voluntad de acción que puede hacerse coincidente con la imagen ideal del hombre libre y pacífico por naturaleza. Bastaría para ello, en la medida que fuera posible, adecuar las instituciones a la permanente tendencia de la naturaleza humana. No se trata, pues, de volver a un pasado natural imposible de recuperar, sino de comprender las razones y motivaciones, los caminos y desarrollos por los que se ha llegado a unas situaciones de hecho que si bien en parte son «naturales» no son, como se sabe, fatales e irreversibles.

Como en Rousseau, es posible modificar lo establecido, pero, a diferencia de éste, renuncia a la posibilidad de lo absoluto, al reino de la virtud y de la voluntad general, para mantenerse en un relativismo y escepticismo reformador que asegure la máxima libertad posible a través de los mecanismos adecuados, rechazando abiertamente cualquier tipo de uniformidad (69). Sobre el recuerdo del hombre natural, serían las instituciones humanas colectivas —el tipo de sociedad, el tipo de gobierno—, las que determinarían las posibilidades o no de realización humana. La desconfianza hacia el poder va unida al mantenimiento de lo establecido.

La actitud de Rousseau es, al tiempo, más simple y más compleja en su radicalidad. Pues el desgarramiento y la depravación del hombre arrancaban del mismo instante en que tomaba conciencia de sí, del mismo momento que hacía historia de su vida. Relatar esa historia es la desdicha de la conciencia

---

(69) Este es uno de los aspectos más importantes del antiautoritarismo político de la obra de Montesquieu. Todo despotismo es uniforme (*E. de L.*, V, 14; *L. P.*, XXXIV) y ello, unido al mantenimiento del orden establecido, le inclina a la defensa de la multiplicidad y heterogeneidad. Por otra parte, merecería la pena señalar que, para Montesquieu, el déspota, el dictador, no se mantiene exclusivamente en el poder sobre la base de la coacción física. De la lectura atenta de su obra se desprende que su advertencia contra el poder absoluto es tanto más intensa cuanto es consciente de esa tendencia psicológica al reposo y a la no asunción de la responsabilidad en el hombre social; el temor, el miedo, que es el principio del despotismo, no es simplemente un terror externo, sino el miedo de la ausencia interior, del olvido de sí. El dolor puede tener límites, pero no así el temor (*Spicilege*, 298-299). De la misma manera, Rousseau avisa sobre «los caminos que no retornan: un pueblo, una vez corrompido, no recupera la virtud», como tampoco la libertad. (*Discours sur les sciences...*, cit., págs. 54-55; *Discours sur... l'inégalité...*, cit., págs. 192-193.

por el paraíso perdido; en la unidad primigenia de conciencia y existencia sólo existe la pura inmediatez, un presente que no se puede historificar, un reino en el que el tiempo no tiene dominio (70). Y esa verdad del origen no hace falta confundirla con la verdad de los hechos para que sea auténtica. «Estoy convencido de que uno siempre está muy bien pintado cuando se ha pintado a sí mismo, aunque el retrato no sea parecido.» Pero esa propia nostalgia de los orígenes, esa posibilidad de recreación íntima permite pensar que el estado primigenio, como el Glauco platónico, persiste si no en la historia de la especie sí en la interioridad de los individuos. La corrupción y el mal es, pues, algo externo al hombre, afecta tan sólo a la abstracción de la sociedad; mientras que la humanidad colectivamente se degrada, el individuo guarda ocultamente el recurso de sus orígenes; de ahí quizá la posibilidad de su restauración. Pero esta sería una restauración a través no de una imposible vuelta atrás (71), sino de un movimiento progresivo desde la desnaturalización total del hombre, desde la artificialidad consciente del *Contrato Social*. Mientras tanto, los oasis son posibles, difíciles, pero no quiméricos.

La tensión entre esa búsqueda de lo absoluto de una «especie ambiciosa», que justifica la presencia del mito, y la práctica histórica y cotidiana, donde se aúnan la negatividad de rechazar lo existente, no justificado por el hecho de existir, con la positividad de un totalitarismo basado en el correspondiente histórico al «reino de la virtud», convierte el pensamiento de Rousseau en centro vivo de polémica: desde ser considerado el padre de la democracia totalitaria con su «obligad a ser libres» (72), al poeta y pensador revolucionario que anuncia la incomodidad y la angustia de nuestro mundo

---

(70) Sobre el significado mítico y fundamentalmente optimista de la negación de la historia como abolición del tiempo profano, de la duración, véase M. ELIADE: *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, 1968, págs. 39-51; y desde el punto de vista filosófico, ligado a una filosofía del reposo, véase G. BACHELARD: *La dialéctica de la duración*, Villalar, Madrid, 1978, pág. 97.

(71) A. O. LOVEJOY: *The supposed primitivism of Rousseau*, en «Essay in the History of Ideas», Baltimore, John Hopkins, 1948, ya señaló ese carácter no primitivista, a pesar de todo, de la obra roussoniana.

(72) J. L. TALMON: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, 1956, págs. 41-46. L. KOLAKOWSKI (*La presencia del mito*, Amorrortu, Buenos Aires, págs. 106-108) señala que el excesivo optimismo en la armonía metafísica de la naturaleza humana puede conducir en la práctica al totalitarismo al querer crear un mundo perfecto, negando las tensiones y la conflictividad de la realidad, y erigiéndose —un grupo o un individuo— en intérprete absoluto de la comunidad. En sentido parecido L. G. CROCKER: *Rousseau et la voie du totalitarisme*, en *Rousseau et la philosophie politique*, cit., págs. 99-136, y J. PLAMENATZ: *Ce qui ne signifie pas autre chose, sinon qu'on le forcera d'être libre*, *Ibidem*, págs. 137-152.

moderno. Como el personaje morelliano de *Rayuela*, Rousseau podría suscribir que «nada está perdido si se tiene por fin el valor de proclamar que todo está perdido y que hay que empezar de nuevo», pues todo se puede matar menos la nostalgia del reino: «La llevamos en el color de los ojos, en cada amor, en todo lo que profundamente atormenta y desata y engaña.»