

NESTOR EDUARDO TESON

6 JUN 1964

EL SISTEMA PRAGMATISTA  
DE ROUSSEAU A DOSCIENTOS AÑOS  
DE SU FORMULACION

Separata de la Revista Universidades, N<sup>o</sup>. 9-10

BUENOS AIRES

1962

UDUAL  
LB  
519





NESTOR EDUARDO TESON

EL SISTEMA PRAGMATISTA  
DE ROUSSEAU A DOSCIENTOS AÑOS  
DE SU FORMULACION

Separata de la Revista Universidades, N<sup>o</sup>. 9 - 10

BUENOS AIRES  
1926



CLASE USUAL. L8519. T4  
ADQ. 5914 = 41 SIABUC  
PBOC. 257  
REDRA 19 jun 91  
PRECIO \_\_\_\_\_

### I) *La clave del sistema*

La aparente carencia de método y el estilo brillante y cautivador pero sin duda, indisciplinado de Juan Jacobo Rousseau, sorprenden al lector desprevenido de sus obras que se pierde ora por los intrincados caminos que entreteje su pensamiento, ora por la huella emotiva que despierta su entusiasmo embriagador.

Pero la sorpresa se trueca en desconcierto cuando se intenta buscar una unidad de criterio en sus sistematizadores. Rousseau ha tenido admiradores y detractores que han sabido hilar teorías contrapuestas para explicar el trasfondo de su filosofía.

Algunos han encontrado la clave de su pensamiento en un irracionalismo romántico, en donde la primacía del sentimiento sobre la razón fundamentaba un individualismo pedagógico, de tendencia lockeana (Harold Höfding, Wilhem Dilthey, Eduard Spranger, Rodolfo Mondolfo, etc.) El renombre de estos comentaristas ha convertido en clásica una interpretación de Rousseau que, si bien es profunda, comete una injusticia grande cerceñando el aspecto de su doctrina que hoy, a doscientos años de la aparición de sus dos obras más importantes: *Emilio o de la educación* y *El Contrato Social*, más hace actual al "eterno contemporáneo", utilizando la feliz expresión de Del Vecchio.

Rousseau, sin embargo, no sólo fue un opositor audaz y vehemente del racionalismo de la Enciclopedia, sino un continuador del pensamiento de Pierre Bayle (1647-1706), del conde Shaftesbury (1671-1713), de John Toland (1670-1722), y sobre todo, un intérprete claro y fecundo de la tradición ingle-



sa del Renacimiento (Francis Bacon, John Locke), que prepara el campo de la evolución científica de la filosofía moderna.

Su irracionalismo no es más que el primer momento de su doctrina, que lo aparta del desarrollo pedante del sistema silogístico propio de la filosofía escolástica.

Prepara, empero, el advenimiento de un nuevo racionalismo que, dando importancia al ejercicio natural y espontáneo del entendimiento en la situación empírica, favorece el desarrollo de la ciencia natural. Es curioso cómo en los análisis de los prestigiosos investigadores enumerados precedentemente se omiten las importantes páginas que dedica Rousseau a la investigación experimental, y al método inductivo propio de la ciencia natural.

Un gran estudioso de Rousseau, Albert Schinz<sup>1</sup> hace ya bastantes años lo vio como un precursor del pragmatismo. Su obra, a nuestro criterio, muy valiosa, señala el derrotero exacto para poder interpretar el pensamiento del autor ginebrino.

Estamos convencidos de que ésta es la ruta fecunda porque no contradice substancialmente ninguna otra, sino que permite superar las aparentes paradojas del sistema a la luz de un enfoque más profundo y más integral.

Apartándonos del riguroso sendero de Schinz, para seguir nuestra propia ruta le reconocemos el valor de claro antecedente de la clave que proponemos.

### *El indeterminismo irracionalista*<sup>2</sup>

La filosofía escolástica racionalista, con su metafísica de cuño aristotélico y su teología deductiva, tenía la costumbre de

<sup>1</sup> SCHINZ, ALBERT: "La pensée religieuse de Jean Jacques Rousseau, et ses récents interprètes". En *Smith College Studies in Moderne Language* vol. X, N° 1, october 1928. "La profession de foi du Vicaire Savoyard, et le livre De l'esprit". *Revue d'Histoire litt. de la France*, avril-juin, 1910. "Rousseau romain et Rousseau calviniste". *Revue du mois*, 10 juin 1912. "La notion de 'vertu' dans le Premier Discours", en *Mercure de France*, 1<sup>er</sup> juin 1912. "La théorie de la Bonte naturelle chez Rousseau". *Revue du XVIII Siècle*, oct.-dec. 1913. "Le droit du plus fort et le droit dit naturel chez Rousseau". *Revue philosophique*, avril 1914. *Jean Jacques Rousseau. A forerunner of Pragmatism*, London, 1930. *Jean Jacques Rousseau. Essai d'interprétation nouvelle*. Paris, 1934. *Antipragmatisme*. Paris, Alcan, 1909. Chap. II, 3.

<sup>2</sup> *Indeterminismo*: Doctrina según la cual el hombre o Dios posee el libre arbitrio en el sentido más especial y más fuerte de esta palabra. (Definición de la Sociedad Francesa de Filosofía. ANDRÉ LALANDE: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. El Ateneo, Buenos Aires, 1953, pág. 635.)

elaborar un sistema silogístico que afirmaba la substancia integral como categoría del entendimiento. La deducción de sus atributos hacía paralela la elucubración metafísica de la teológica y muchas veces coincidente con ésta. Por ejemplo, la substancia cartesiana era "una cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir"<sup>3</sup>.

Es obvio entender que la única cosa que puede existir en un determinado momento sin necesidad de ninguna otra no es más que Dios.

La oposición a la concepción racionalista cartesiana de la substancia es propia del pensamiento moderno inglés. La tradición nominalista de Oxford, desde las declaraciones que en el siglo XIII hiciera el viejo Roger Bacon sobre la necesidad de recurrir a la experiencia, preparó el advenimiento del Renacimiento que puede interpretarse desde el ángulo filosófico como un proceso de disolución de la noción de substancia. Rousseau está profundamente embarcado en esta tendencia.

Desde un ángulo religioso, el pensamiento moderno de cuño inglés se aparta del determinismo racionalista ubicándose en una postura irracionalista y empirista. Este irracionalismo es la actitud que reconoce que hay ciertos hechos que escapan de los límites y del alcance de la facultad de conocer propia de los hombres. Por esto, los primeros investigadores que trasladaron la filosofía de la especulación metafísica a la gneseológica fueron sin duda John Locke y David Hume sobre las bases del método inductivo de Francis Bacon. Este irracionalismo indeterminista está sin duda presente en el deísmo de Herbert de Cherbury (1581-1648), de John Toland y otros, antecedentes directos de la obra de Juan Jacobo Rousseau.

Si agregamos que al enfoque filosófico y religioso de la moderna filosofía anglofrancesa se une el político que encierra el germen de la nueva organización de los estados modernos sobre la base de la voluntad soberana de la mayoría de los componentes de una nación (Locke, Voltaire, Montesquieu) y que Rousseau apuntó consecuentemente con aquéllos a un verdadero colecti-

<sup>3</sup> DESCARTES, R.: *Princ. Phil.* I, & 51 "Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum". Ed. Adam Tannery, Vol. VIII, pág. 24.



vismo primario (vale decir de contacto directo, cara a cara) y en ningún momento a un individualismo aberrante como se empeñan en demostrar algunos intérpretes trasnochados de su pedagogía, comprenderemos claramente el sentido pragmatista que tiene la obra de Rousseau de cuyo irracionalismo surge 1) desde el punto de vista filosófico un profundo nominalismo que producirá consecuentemente una gnoseología escéptica (verdadero es lo útil), y una *philosophia moralis* utilitarista (bueno es lo útil); 2) desde el punto de vista religioso una disolución de la teología racional que abre las puertas de un escepticismo radical, o la postulación de una religión racional común para toda la humanidad, y 3) desde el punto de vista político una oposición al ideal autoritario que abrirá nuevos caminos a un ideal democrático de existencia colectiva.

### 1. — *El enfoque filosófico*

#### a) *Rousseau nominalista y empirista*

Rousseau tenía una profunda desconfianza del lenguaje refinado que, apartado de la realidad que le dio origen, se convertía en la máscara hipócrita de una civilización que sabía ocultar su pensamiento en el ropaje verbal. En el libro primero del *Emilio* dice:

“Del estilo de decirlo todo en un mismo tono ha nacido el de mofarse de otro, sin que lo conozca el burlado...”

y, como consejo, postula el pedagogo:

“Redúzcanse cuanto fuere posible el vocabulario del niño, que es gravísimo inconveniente que tenga *más voces que ideas* y sepa decir más cosas de las que pueden pensar.”<sup>4</sup>

“Qué proyecto tan extravagante —dice en otra parte— es ejercitar a los niños a hablar sin tener nada que decir”<sup>5</sup>.

No importan pues los términos de que se valga una persona sino la significación que se le da a los términos.

<sup>4</sup> J. J. R.: Oeuvres complètes. Ginebra, 1782-1790. *L'Emile ou de l'éducation*. Livre I. Las indicaciones de páginas se hacen sobre la edición castellana. Buenos Aires, Safian, 1955, págs. 36-37.

<sup>5</sup> J. J. R.: Ed. cit., libro IV, pág. 168. Cfr. asimismo libro II, págs. 62 y 63, libro IV, págs. 155 y 172.

Para Rousseau, en consecuencia, todo término que no responda a una idea debe ser abandonado. Esta sería su *primera afirmación nominalista*.

Pero asimismo se ocupa de proponer el método que sigue la razón para obtener estas ideas. Este método no es otro que el del contacto directo del hombre con el mundo a través de sus sentidos.

“Suponiendo ahora que mi método sea el de la naturaleza y que en la aplicación no me haya equivocado hemos traído a nuestro alumno, desde el país de las sensaciones hasta la última frontera de la razón pueril”.

“En la investigación de las leyes de la naturaleza empezad siempre por los fenómenos más sensibles y más comunes y acostumbra a vuestro alumno a que crea que estos fenómenos son hechos y no razones”.

“La consecuencia de toda sensación es una proposición o un juicio, luego, así que uno compara una sensación con otras, raciocina; cada sensación se nos convertirá entonces en una idea y será siempre esta idea conforme a la verdad”<sup>6</sup>.

La *segunda afirmación nominalista-empirista* sería: toda especulación abstracta que no haga referencia al hombre y a su experiencia debe ser abandonada.

“Aún le disuadiré —dice<sup>7</sup>— de que no bosqueje nada de memoria sin tener delante los objetos”.

Su desconfianza en el valor de la memoria es rotunda. Si el niño no se fía en su memoria sino en la riqueza cualitativa de su experiencia presente tanto más aprenderá realmente.

Su *tercera afirmación sería empirista* y diría: el razonamiento con palabras sin tener los objetos mismos en la conciencia es recitar sobre la fe de otro, o sobre la memoria de nuestros hechos pasados.

Por esto es imposible dejar de considerar a Rousseau como nominalista y como empirista. Su aferrarse sistemáticamente a

<sup>6</sup> J. J. R.: Ed. cit. Las citas corresponden respectivamente a libro III, pág. 135, y libro II, pág. 113, libro III, pág. 100. Cfr. asimismo libro I, pág. 29, libro II, págs. 70, 80, 86, 89 y 92; libro III, págs. 114, 118, 134 y 136.

<sup>7</sup> J. J. R.: Ed. cit., libro II, pág. 89. Cfr. asimismo libro II, págs. 65 y 101.



los hechos concretos tiene una consecuencia filosófica capital: la negación de la *prima philosophia* (*Philosophia prote*), o filosofía teológica aristotélica que concierne a las primeras causas y a los primeros principios vale decir a Dios, las substancias, las verdades eternas, etc.

#### b) *Rousseau escéptico*

En reiteradas oportunidades Rousseau demuestra la imposibilidad de la razón deductiva de obtener un criterio de verdad unívoco y definitivo:

“He hecho cuanto he podido —dice el vicario saboyano— por alcanzar la verdad, pero está muy alta su fuente: cuando me faltan las fuerzas para ir más adelante. ¿En qué puedo ser culpado? A ella le toca acercarse”<sup>8</sup>.

Sin duda, sería muy aventurado afirmar que Rousseau plantea claramente el problema gnoseológico de la verdad en toda su dimensión, pero sí es seguro que sintió claramente la angustia de lo “anhelado ilimitado” que está más allá del aprehender racional de los objetos.

Conciencia del problema significó en el autor ginebrino saber que no podía concebir la verdad última, explicativa del enigma del mundo y de la vida y, concomitantemente, que conocía cuáles eran los límites humanos de la objetificación.

Es un antecesor de Kant en cuanto es un continuador de la actitud gnoseológica inglesa que conforme negaba la anticipación del más allá por vía racional deductiva, admite sin desasosiego la formación de un conocimiento inductivo del mundo captado por los sentidos.

Y el conocimiento de este mundo y de sus relaciones resultaba francamente *útil* para el desarrollo de la vida humana.

No queremos arrebatarse a los pragmatistas contemporáneos el hecho de haber descubierto la fórmula “verdadero es lo útil”, aunque sí, discutiríamos su mérito y sus alcances. Lo que nos resulta muy interesante y, juzgamos deben ser destacadas, son las enfáticas afirmaciones de Rousseau con respecto a la utilidad. Dice:

<sup>8</sup> J. J. R.: Ed. cit., libro IV, pág. 200.

“Desde el punto en que hemos conseguido dar a nuestro alumno una idea de la palabra *útil*, tenemos ya otro fuerte asidero para conducirlo . . .

“¿Para qué sirve eso? Esta será en adelante la expresión sagrada, la expresión que entre él y yo ha de determinar todas las acciones de nuestra vida; la cuestión con que infaliblemente rebatiré yo todas las suyas . . .”<sup>9</sup>

#### c) *La philosophia moralis de Rousseau*

Con mirada retrospectiva Albert Schinz<sup>10</sup>, conectó el pensamiento de Rousseau con el de Shaftesbury y con mirada prospectiva Rodolfo Mondolfo<sup>11</sup>, lo proyecta sobre los poetas alemanes del siglo XVIII, que pertenecían al movimiento del *Sturm und Drang*. Lícito sería recordar también la referencia común de estos movimientos filosóficos al concepto de la “*kalokaiagatía*” griega, que nos llevaría al análisis de las relaciones entre el juicio moral y el juicio estético.

Lo cierto es que había en Rousseau una profunda simbiosis con la vida de la antigüedad clásica, que contribuyó a otorgar a su “moral natural” un franco cariz estético.

Pero lo que resalta sin duda en Rousseau y lo que lo convierte en un decidido continuador de Shaftesbury es su convicción de que la filosofía moral gozaba de una completa autonomía.

“Al fin entramos en el orden moral —dice<sup>12</sup>—; acabamos de dar el segundo paso del hombre. Si aquí fuera lugar oportuno, probaría a demostrar cómo de los primeros movimientos del corazón se originan las primeras voces de la conciencia, y cómo de los afectos del amor y del odio nacen las primeras nociones del bien y del mal. Hiciera ver que «justicia» y «bondad» no sólo son palabras abstractas, meros seres morales formados por el entendimiento sino verdaderas afecciones del alma . . .”

<sup>12</sup> J. J. R.: Ed. cit., libro IV, pág. 156.

<sup>9</sup> J. J. R.: Ed. cit., libro III, pág. 114.

<sup>10</sup> SCHINZ, ALBERT: *Antipragmatisme*. París, Felix Alcan. 1909, Chap. II, página 165.

<sup>11</sup> MONDOLFO, RODOLFO: *Rousseau y la conciencia moderna*. Ediciones Imán, Buenos Aires, 1943. (Hay nueva edición: Buenos Aires, Eudeba, 1962).



El bien y el mal constituyen un orden moral autónomo, distinto del orden de la verdad. Si al primero llegamos por vía emotiva, al segundo llegamos por vía racional. Si somos escépticos con respecto a los alcances de la razón deductiva en el orden de la verdad, no se sigue inmediatamente que lo seamos en el orden moral como expresión de nuestros afectos.

El orden moral como resultante de una emotividad básica del hombre se parece así a una suerte de emoción racionalizada o llevada a un plano de tal abstracción que, a veces, presenta lo "bueno" como si fuera "verdadero", cuando en realidad es sólo "bueno para" un grupo de gentes que tiene emociones y deseos comunes.

Esta interpretación del bien y del mal es casi un *leit motiv* del pragmatismo contemporáneo que confluye en la magna aspiración de Dewey de cientificar el orden moral<sup>13</sup>.

## 2. — *Enfoque religioso*

Coincidimos con los intérpretes clásicos de Rousseau en admitir que el punto de partida del sistema del filósofo ginebrino se halla en su irracionalismo.

Estos han desmenuzado su teoría de la religión natural implícita en la *Profesión de fe del Vicario Saboyano*<sup>14</sup>. Pero nos parece urgente insistir en que este irracionalismo significa solamente afirmar que no podemos deducir la naturaleza divina de consideraciones abstractas sobre el ser y la substancia.

Además significa que hay ciertos hechos del dogma que escapan a nuestras posibilidades cognoscitivas. La razón a menudo nos engaña. Pero sobre todo nos parece importante insistir en el hecho de que el regreso a la intimidad que postula Rousseau vale solamente para salvar la fe, única vía por la que se puede llegar íntegramente a Dios.

"Cuanto más me afano en contemplar su infinita esencia, menos lo concibo; pero existe, eso me basta: cuanto menos la concibo, más la adoro"<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. DEWEY, JOHN: *El hombre y sus problemas*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1952. Tercera parte. I. "Valor y pensamiento". "Condiciones lógicas de un tratamiento científico de la moralidad", pág. 187.

<sup>14</sup> J. J. R.: Ed. cit., libro IV, págs. 179 y ss.

<sup>15</sup> *Idem* pág. 193.

He aquí el tema del escepticismo de Pierre Bayle que retoma el credo de Tertuliano: *Credo, quia absurdum*. En el retorno a la intimidad encontramos la fe en lo irracional. Esta es la autodisciplina que puede conceder valor a la religiosidad.

Pero no se agota el pensamiento rousseauiano en postular un *ordre du coeur* sino que apunta su regreso de la especulación abstracta a replantear el valor y el alcance a las actividades cognitivas del hombre.

"Para nosotros existir es sentir, nuestra sensibilidad es indisputablemente anterior a nuestra inteligencia y antes de tener ideas hemos tenido sensaciones"<sup>16</sup>.

Este enfoque de inspiración lockeana en Rousseau lo lleva a replantearse el sentido de la razón postulando un regreso a la razón natural que a partir de la observación de las fuerzas de la naturaleza (primer postulado de fe) y de las operaciones del ser activo y pensador que es Dios y que se manifiestan en su obra que puedo describir y analizar (segundo artículo de fe) permitirá inferir ciertas leyes que constituirán el soporte racional de la fe, pero al mismo tiempo discutir el imperativo de autoridad eclesiástica con sus interpretaciones muchas veces equívocas de los misterios del dogma<sup>17</sup>.

De allí, Rousseau se lanza a discutir la autoridad de los libros sagrados, la intolerancia de la Iglesia Católica y la posibilidad de una religión universal.

El motivo escéptico de Tertuliano, que se reproduce en Bayle y en Rousseau es el que inspirará posteriormente la posición de James ante ciertos misterios del dogma religioso.

Pero hay una asombrosa similitud entre la teoría de la religión natural comprensible por vía racional y el meliorismo propuesto por el autor norteamericano.

La sólida acusación a la Iglesia de dogmatismo e intolerancia es común en ambas argumentaciones. Pero sin duda tendríamos que llegar a J. Dewey para encontrar una concepción de la religión universal como religión de paz y de razón<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Idem* pág. 197.

<sup>17</sup> Cfr. SCHINZ, ALBERT: "Rousseau romain et Rousseau calviniste. *Revue du mois* 10 juin 1912.

<sup>18</sup> Cfr. TESÓN, NÉSTOR EDUARDO: *El pragmatismo y su idea de la Universidad*. Mimeografiado, Dto. Ciencias de la Educación, Buenos Aires, 1961, cap. II, pág. 16.



### 3. — Enfoque político

Rousseau afirma en *El Contrato Social*, aparecido en 1762<sup>19</sup> unos meses más tarde que el *Emilio*, que la unidad del Estado no depende de ninguna hipóstasis que podamos hacer de éste como abstracción sino de la unión de sus miembros, que surge de la obligación que tienen los unos para con los otros. Los autores disputan acerca del fundamento de esta obligación admitiendo algunos que es la fuerza; otros, la autoridad familiar; otros, la voluntad de Dios.

Rousseau adopta partido afirmando que el fundamento del cuerpo político se halla en la convención de sus miembros, en ese pacto peculiarísimo y muchas veces tácito que se establece entre los seres que conviven, que es, o bien un compromiso recíproco o bien un contrato social representativo de la voluntad general, o bien la ley suprema y soberana.

En el ser colectivo que es el Estado, la soberanía es indivisible e inalienable ya que reside esencialmente en todos los miembros del grupo; obra por leyes que son declaraciones públicas y solemnes de la voluntad general sobre objetos de interés común.

El gobierno es simplemente un cuerpo intermediario entre los miembros del Estado (súbditos) y el ejecutivo (soberano), para su mutua correspondencia y para lograr la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad tanto civil como política.

Acepta como forma mejor de gobierno la aristocracia electiva constituida por los mejores ciudadanos electos como parte integrante del cuerpo político, participando de la voluntad general que lo constituye pero que además posee, como cuerpo en sí mismo, una voluntad propia que puede ser coincidente o contradictoria con aquélla.

La democracia en el sentido absoluto no ha existido nunca ni existirá jamás.

“Si hubiera —dice<sup>20</sup>— un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no es para hombres.”

<sup>19</sup> J. J. R.: *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. En *Oeuvres complètes* cit. Las indicaciones de páginas se hacen sobre la edición castellana Aguilar, Buenos Aires, 1953.

<sup>20</sup> J. J. R.: Ed. cit., C. S., pág. 131, cap. V.

El concepto de democracia tan absoluto que postula Rousseau es similar al predicado por las teorías anárquicas contemporáneas.

La aristocracia para el ginebrino puede ser de tres clases: natural, electiva y hereditaria. “La primera sólo conviene a los pueblos sencillos; la tercera es el peor de todos los gobiernos”<sup>21</sup>.

La limitación del poder a un número pequeño de magistrados representantes por elección de la voluntad popular es, según Rousseau, la mejor forma posible de gobierno. Aristocracia electiva la llama y es para nosotros una auténtica democracia.

Estas afirmaciones vertidas en 1762 estaban sin duda cargadas de una poderosa fuerza revolucionaria. Su manera de tratar el problema a la vez profunda y apasionada, sin llegar a ningún extremo de violencia contra el régimen político absolutista imperante era el verbo esperado por los pueblos modernos para lanzarse a la conquista de sus ideales largo tiempo postergados.

*Emilio* representa una *ruptura* con el régimen cultural dogmático e intolerante por un lado y corrupto y decadente por el otro; *El Contrato Social*, aparecido en el mismo año, representa una *ruptura* contra el régimen político absolutista autoritarista en vigencia. Ambas obras representan una *ruptura* con la historia, propia de los grandes momentos de la humanidad. No hay, como algunos han pretendido señalar, incongruencia paradójica entre estas dos obras. Muy por el contrario, son dos caras de una misma moneda presentadas con mucha lucidez en el momento más oportuno de la historia, para asomarse a un mundo nuevo.

La Revolución francesa, el despertar científico que prepara la expansión del capitalismo comercial y financiero en el siglo XVIII, el advenimiento de la conciencia democrática contemporánea corroboran la tesis de que el ideario de Rousseau, por ser caja de resonancia de toda una época, encierra la clave mágica de todo el pensamiento moderno.

No es necesario destacar la similitud doctrinal básica del preconizador de la Revolución francesa con la filosofía democrática que encierra el pensamiento pragmatista.

<sup>21</sup> *Idem* pág. 133.



## II) *Resumen y Conclusiones*

Si el esquema que hemos desarrollado responde a la realidad, la obra de Rousseau es como afirma Schinz, pragmática desde el principio hasta el fin.

El indeterminismo irracionalista que consideramos como el punto de partida de su razonamiento, significa desconfianza en la lógica deductiva (razonamiento silogístico), en la filosofía especulativa, en la metafísica, en la teología racional.

Esta actitud informa en el plano filosófico un empirismo y un nominalismo consecuentes, un escepticismo gnoseológico frente a las posibilidades de la razón deductiva y un utilitarismo moral que postula la independencia del orden moral y la convicción de que el bien y el mal son mera expresión de deseos; desde el punto de vista religioso confunde intencionadamente la crítica a la noción de substancia con la crítica a la búsqueda racional de Dios y, desde el punto de vista político, niega la hipóstasis del Estado y formula la tesis del Contrato Social, considerando que la mejor forma de gobierno es la aristocracia electiva.

Pero esta desconfianza en el poder de la razón para esclarecer las verdades últimas por vía de la abstracción deductiva sugiere la posibilidad de descender al plano de la empiria y de reemplazar el escepticismo gnoseológico ante lo ideal puro por un optimismo ante lo real alcanzable mediante la observación. El razonamiento científico inductivo, útil, permite el más eficaz desenvolvimiento del hombre en el mundo. Es paralela a esta actitud la moral como orden creado por simple expresión de los deseos de la mayoría. En el orden religioso, ante la negación del acceso racional al patio de objetos metafísicos cabe una salida irracional por vía de la fe pero queda abierta también la posibilidad de una religión natural, racional, científica y útil, común dominador de todas las posibles soluciones teológicas al enigma del mundo y de la vida. Por último, en el plano político, la aristocracia electiva de Rousseau abre camino por su potencial ideológico y emotivo a una democracia revolucionaria.

En los pragmatistas contemporáneos, como hemos intentado demostrar en otra oportunidad<sup>22</sup> se da exactamente el mismo

<sup>22</sup> TESÓN, NÉSTOR EDUARDO: *op. cit.*, ed. cit.

planteo, y siguiendo la evolución histórica podemos observar nítidamente el tránsito de lo irracional antimetafísico (James) a lo racional cientifista y materialista (Dewey).

Interpretado en su proyección histórica Juan Jacobo Rousseau se encuentra en el momento de máxima convergencia del ideario moderno, fantástica síntesis más insinuada que razonada del empirismo inglés y del racionalismo francés del siglo xvii y cabal heredero de la Ilustración del siglo xviii. El deísmo, el escepticismo, el naturalismo, el materialismo, el sensualismo de su época se fusionan en la mágica alquimia de su pensamiento febril. Por ello es también Rousseau el autor que más se proyecta hacia el futuro y el que más influencia ejerce en los órdenes literario, filosófico, religioso y político.

Por ello es sin duda un autor ante el que no cabe la prescindencia fría del investigador objetivo. Y, efectivamente, los sistematizadores póstumos de su doctrina lo ensalzaron o lo vituperaron refiriéndose a los mismos escritos y citando idénticos pasajes de sus obras.

Hemos visto en Rousseau un autor consecuente y sistemático a la vez que apasionado en quien se conjuga en simbiosis real un sinnúmero de elementos.

El autor de la *Nueva Heloísa* (1759) conserva en toda su obra el calor apasionado de la invocación, el espíritu romántico que lo acercó en aquella obra por vez primera a la naturaleza, sustituyendo el estudio del corazón a los golpes teatrales en boga en la literatura de su época. Este calor está presente todavía en su última obra las *Confesiones* (1770), autobiografía única entre todas las de su género por la despiadada sinceridad que preconiza la literatura existencial contemporánea, lúcida, audaz, pero, sobre todo, auténtica.

Consecuentemente, su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1749) constituye el primer esbozo de una de sus tesis capitales al haber afirmado que el progreso de la cultura y el desvarío de la naturaleza intelectual corrompe las costumbres. Obra sin duda indignada contra la presunción de los literatos, el despotismo de las academias que atacaba con justicia los



escritos inmorales, obscenos y chatos que premiaba la cultura imperante.

Su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1753) debe ser interpretado como una continuación del primer *Discurso* y la introducción necesaria al *Contrato Social* y al *Emilio* (1762) que retoma la tesis inglesa del pacto social en virtud de la cual los hombres se reúnen en sociedad renunciando a su independencia natural y abdicando una parte de su libertad.

No hay en absoluto contradicción, como algunos erróneamente han supuesto entre la tesis del *Emilio* y la del *Contrato Social*. Ambas obras son la apasionada expresión largamente madurada de la imperiosa necesidad de demoler el sistema ideológico imperante en el orden literario, filosófico, religioso, político, educacional para reedificarlos sobre nuevas bases más auténticas. No fue por casualidad el *Emilio*, la Biblia de los educadores modernos, ni *El Contrato Social*, el código ideológico de la Revolución francesa, sino porque fueron obras en las que, como dice Wilhem Windelband<sup>23</sup>, culmina la concepción antihistórica esencial de la filosofía de la Ilustración.

Precisamente en ese rechazo a la historia y a la cultura, que intenta hacer *tabula rasa* con el mísero espectáculo de la humanidad e intenta el retorno hacia los valores primigenios de la vida natural vislumbramos el rasgo común más profundo de Rousseau y los pragmatistas contemporáneos en donde se encuentra precisamente la grandeza y la limitación de esta especial forma de pensamiento.

“El mundo es *hylé*, es lo que hacemos” —dice Ferdinand Canning Scott Schiller<sup>24</sup>. Es infructuoso definirlo por lo que fue antes o por lo que es aparte de nosotros, es lo que se *hace* de él. De aquí que... “el mundo sea plástico”.

El hombre engendra al mundo e interesa solamente la actitud puntual y durativa de la acción.

Maravillosa concepción que promueve a la vida eficaz. Do-

blemente valiosa si como en Rousseau implica una auténtica ruptura con un pasado corrupto y preconiza una verdadera revolución del espíritu.

La revolución auténtica propiciada por Rousseau justifica su genio disconforme, porque todo reformador verdadero promueve e impulsa. Rousseau es la antena más sensible de su siglo a la transformación esperada.

Pero la vida no es sólo *revolución*. La vida es además y por sobre todo, *evolución*. Evolución es historia. Historia es movimiento, pero historia es también herencia cultural.

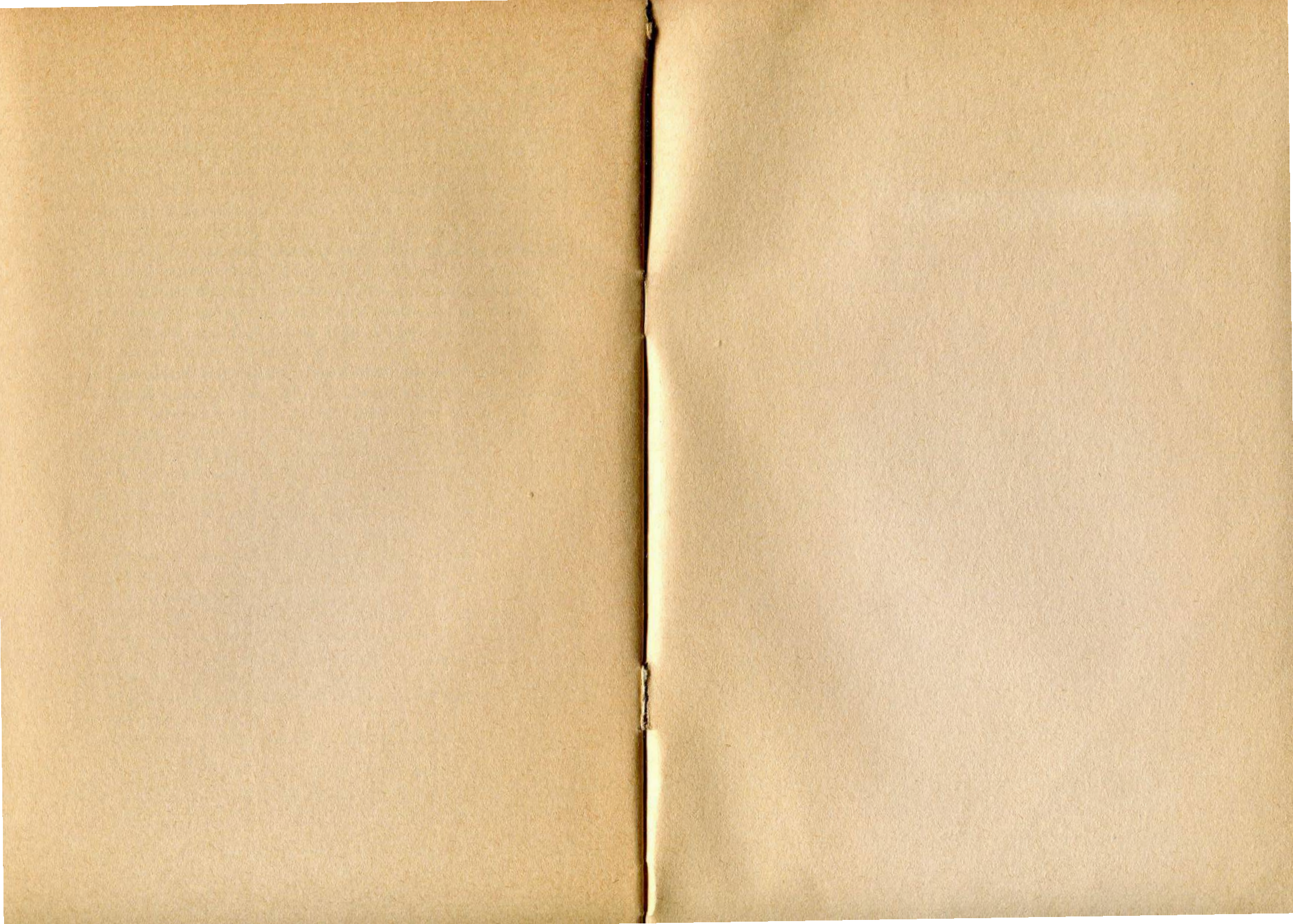
Lo descuidó Rosseau y sin duda desconocen en bastante grado los pragmatistas contemporáneos es que el hombre de hoy es heredero de todas las civilizaciones que lo han precedido y que su posición privilegiada en el cosmos se debe a su capacidad de recordar.

Por ello el pragmatismo de todos los tiempos, incluso el de Rousseau, tiene valor prospectivo en las grandes épocas de crisis y se decolora en los momentos de serenidad del espíritu.

<sup>23</sup> WINDELBAND, WILHEM: *Historia de la filosofía moderna*. Buenos Aires, Editorial Nova, 1951, tomo I, cap. VI § 46, pág. 324 y ss.

<sup>24</sup> SCHILLER, F. C. S. y otros: *Personal idealism.*, pág. 60. Citado por W. JAMES en *Pragmatismo* Buenos Aires, Aguilar, 1954, Conferencia séptima, pág. 198.







UDUAL  
LB519  
.T4

Tesón, Nestor E.  
El sistema pragmatista  
de Rousseau a doscien-  
tos años de su formula-  
ción.



