

Rousseau y el surgimiento de la sociedad civil

Jorge Velázquez Delgado

*El Hombre quiere la concordia; pero la Naturaleza sabe mejor que él
qué es lo bueno para la especie: necesita la discordia.*

KANT



Para todo aquel que pretenda introducirse en el estudio de la obra política de Rousseau, no resultará extraño encontrar que el sentido de algunas de sus afirmaciones en poco respondía al espíritu de la época.

Para Jean Jacques Rousseau, al parecer, era imprescindible mostrar una actitud contraria a la corriente general de opinión con el fin de señalar que las soluciones de los grandes males que ha arrastrado la humanidad desde su origen no podían recaer exclusivamente en la simple propagación de los resultados de la razón. No puede verse a Rousseau como un pensador errante ni como un antiilustrado poseedor de una gran virtud intelectual cultivada sin más recursos que sus propias fuerzas; no sólo fue uno de los más grandes talentos del siglo de las luces, sino el que más llegó a comprometerse con los principios teóricos e ideológicos que hicieron de la Ilustración uno de los movimientos intelectuales más significativos, críticos e impugnadores de toda la historia.

La Ilustración, como todos sabemos, buscaba afanosamente difundir, con una extensión cada vez mayor, los resultados del conocimiento o del entendimiento humano (tal era el término empleado durante los siglos XVII y XVIII). Dichos resultados eran principalmente el producto de una constante observación y reflexión de la naturaleza. Esto es, de una concepción específica del universo según la cual éste opera bajo un cierto orden en virtud del cual todo lo que en él exista debe responder, por la estructura de su movimiento y funcionamiento, a ciertas leyes. El saber humano buscaba de este modo conocer también las leyes que rigen el movimiento de la historia. Tal indagación propicia a su vez que se tome a la naturaleza, o mejor dicho al método de observación y reflexión respecto de la naturaleza, como el modelo a seguir para determinar el origen y las causas del acontecer en la historia humana. Mas, ante el fracaso de tal pretensión, surge lo ideal como el factor dominante que, mezclado con lo real, norma no sólo a la investigación histórica sino que se esmera por establecer a la vez el sentido del devenir humano. Lo más significativo de esta conducta científica que se manifestaba tanto en el campo de las ciencias naturales como en el de las ciencias sociales, radicaba en el hecho de haber generado un proceso irreversible de secularización del conocimiento. Es decir, la observación de la naturaleza tanto física como humana mostró que el conocimiento obtenido por revelación no podía contener ni un ápice de confiabilidad. El saber o conocimiento alcanzado mediante las luces de la razón se resistía a seguir cumpliendo el papel tradicional de encontrar causas divinas, mismas que al ocultar la naturaleza de las cosas ocultaban la naturaleza del hombre. La razón adquiere de este modo tal importancia que, puede decirse, fue para el siglo XVIII el principal instrumento impugnador de un orden en el cual prevalecían los privilegios e intereses de la aristocracia

sobre los de la sociedad en su conjunto. Queremos señalar que debido a la gran fuerza y peso que llegó a adquirir este método, el desarrollo de las ciencias sociales, en su lucha por no caer en los remolinos de la teología o en explicaciones sobre los orígenes de las sociedades humanas basadas en los textos bíblicos, pero principalmente por el poder que adquirieron sus principios de autoridad a lo largo de la Edad Media, llegaron a comportarse como una prolongación de las ciencias físicas o bien a depender invariablemente de los detractores de la ciencia natural.

Ahora bien, el nuevo papel de la razón se sintetiza en la creencia de que solamente a través de ella, esto es, de la difusión de los resultados del conocimiento, el género humano en su conjunto tendría inevitable e irreversiblemente frente a sí el camino hacia su autoperfeccionamiento. Se esperaba, pues, que las luces de la razón —después de haberse despejado del todo el oscurantismo medieval y las fuerzas sociales que lo perpetuaban— conducirían a los hombres al prometido paraíso. La ciencia era, en resumidas cuentas, considerada como la llave que abriría las puertas de ese esperado y ambicionado reino de felicidad, libertad e igualdad entre los hombres y pueblos. El porvenir humano quedaba garantizado de una vez por todas y sólo restaba abordar el tren que conduciría a los hombres hacia el progreso y la civilización más plenos.

Empero, Rousseau tuvo una forma particular de entender a la razón, aunque de hecho puede decirse que su visión aterriza en el mismo fin, es decir, para él la razón representa el factor del cual depende toda posible sociedad igualitaria. Es quizá su famoso *Emilio* el texto que mejor muestra lo que queremos dar a entender. Pero debemos advertir que para él la razón sólo puede ser el resultado de un proceso mediante el cual el hombre se llegue a conocer a sí mismo, y no el punto de partida

para su conocimiento. Es decir, lo verdaderamente esencial no radica en forzar a los individuos a ser racionales o a que acepten sin más los grandes beneficios que puede significar por sí mismo el progreso, sino en que éstos puedan juzgar las potencialidades de la razón a través de juicios o criterios políticos fundamentados en la posibilidad de influir en el comportamiento moral de los individuos. De ello se colige que la problemática de la virtud (entendida como habilidad personal para desempeñar algún oficio o profesión, o como instrumento para la obtención de verdades morales) cobra un importancia esencial para la comprensión de toda la teoría política de este pensador. El caso particular de la educación de Emilio lo podemos tomar como el modelo de un proyec-

to educativo que va del sentimiento a la razón; esto es, de la conciencia de sí mismo a la conciencia de la necesidad de vivir en sociedad.

Como puede observarse, el concepto de razón en Rousseau difiere fundamentalmente del que aplicaron otros filósofos de su tiempo. La razón es para él sólo el producto de la reflexión sobre la naturaleza moral, es decir: histórica y política del hombre.

Insistimos, pues: la razón es para Rousseau el resultado de una reflexión que al indagar sobre la historia del hombre y preguntarse sobre su origen —que Rousseau llega a determinar como negativo— quiere encontrar la mejor vía (racional) en lo tocante al devenir histórico.



Si entendemos de este modo las inquietudes del ginebrino respecto al sentido de la historia, podemos interpretar que su rechazo a toda posible noción de progreso caracterizada por tendencias eficientistas y desarrollistas o por su expresión negativa y destructiva no se orientaba precisamente hacia la superación de las dos grandes contradicciones históricas: la desigualdad y la alienación. Rousseau intuyó de algún modo que el futuro no podía depender de esa concepción del progreso. Su rechazo no correspondía a una actitud descabellada y desesperanzadora, más bien al producto de una forma particular de interpretar la historia, de asimilarla precisamente como una experiencia negativa y alienante. La concepción sobre el progreso que ha sido más ampliamente aceptada desde el siglo XVIII, en su materialización de acuerdo con Rousseau, sólo ha llegado a nuevas formas de desigualdad y alienación, mismas que al extenderse universalmente hacen de su posible superación y supresión la más inalcanzable de todas las posibles utopías. Rousseau muestra así, desde su primer *Discurso*, que todo el movimiento de la historia ha sido dominado por la existencia de dichas fuerzas negativas y destructivas.

Ahora bien, el conjunto de la obra de Rousseau descansa sobre la problemática del origen y la historia de la sociabilidad humana. Pero debemos anotar, antes de seguir adelante, que esta característica de la obra de Rousseau se vio truncada. Así lo podemos constatar hacia el final del *Contrato social*. Por otro lado, cobran una importancia significativa sus reflexiones autobiográficas, mismas que, por cierto, conservan una relación estrecha con toda su obra anterior. Pero creemos que, posiblemente, de haber continuado sus reflexiones en el sentido arriba anotado tendríamos otras muchas cosas de qué hablar sobre su filosofía política. De ahí que resulte fundamental en el análisis del pensamiento de

Rousseau no sólo su relación con los grandes determinantes del siglo XVIII, sino también la estrecha relación que guardan sus escritos teóricos, que van desde el primer *Discurso* hasta la *Nueva Elotsa*, con los autobiográficos.

En cuanto al devenir histórico se refiere, para Rousseau el arribo a ese paraíso tantas veces prometido pero que ahora contenía por principal fuerza motriz a la razón, justamente por contener ese carácter dependiente de una visión estrecha sobre el saber humano, sólo conduciría a crear de nueva cuenta contradicciones mucho más graves que todas las que antecederían a ese esperado devenir. El problema para Rousseau es por tanto considerar la existencia de otros factores que en vez de dibujar a ese futuro como algo que reduciría a las sociedades a una situación mucho más vergonzosa que las de todo el pasado, puedan mostrar que es necesario generar todo un proyecto de reforma histórica mediante el cual se reduzcan al máximo las tendencias negativas que se encuentran ya en el presente. Para nosotros esto constituye uno de los puntos medulares del *Contrato social* y del *Emilio o de la educación*. Es decir, el de determinar la sociabilidad entre los hombres a partir de una forma de entender y por tanto de llevar a la práctica social las relaciones entre sí, con las instituciones políticas que para tal fin crean; y de reforzar a éstas quizá no con la idea ingenua que se pueda formar en una lectura ligera del *Emilio*, sino como él mismo lo llega a plantear en los dos textos antes referidos, mediante la necesidad imperiosa de llegar a establecer una plena identidad ético-política de la sociedad entre todos sus miembros.

Para Rousseau la principal fuerza existente capaz de frenar lo que entendemos por tendencia negativo-destructiva de la historia consiste en asumir con radicalidad y seriedad otros de los puntos fuertes del

movimiento ilustrado; esto es, para él era fundamental establecer toda una reforma, cuya esencia ética la hace necesaria, para llegar a mostrar al género humano su posibilidad de perfeccionamiento moral. De esta manera, la inquietud de los ilustrados por impulsar una reforma de este tipo (la cual se antojaba como algo bastante alejado de toda realidad, de ahí el abandono del cual ha sido objeto por prácticamente todas las generaciones posteriores a ese siglo), nos muestra hasta qué punto es justo el análisis de Adorno y Horkheimer sobre la *Dialéctica del iluminismo*. En pocas palabras, queremos decir que hasta hoy el llamado progreso, especialmente por la forma en que se ha venido produciendo (lo que hemos venido entendiendo por desarrollo social) se ha determinado como una tendencia contraria a lo esperado y deseado por los filósofos ilustrados del siglo XVIII. La fuerte fe depositada por ellos en un devenir libertador (basado en la fuerza de la razón) se puede decir que los cegó a tal grado que no llegaban a ver que en parte la tendencia esencial de dicha esperanza era negativa y destructiva; pero, ¿acaso no fue esto lo que ya de algún modo había intuido Jean Jacques Rousseau desde su *Discurso sobre si el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres?*

Hasta aquí hemos querido subrayar la negativa de Rousseau a indagar sobre la historia desde la perspectiva de determinar las claves del progreso humano. Como hemos podido observar, él buscaba otro punto de apoyo, otras claves para construir lo que entenderíamos como su propuesta en relación con el posible camino hacia la perfectibilidad moral de los hombres.

A través de su obra encontramos que las claves en sí son varias y que incluso en algún momento éstas llegan a adquirir matices diferentes. Algunas de estas "claves" serían *el sentimiento, el volver al estado de*

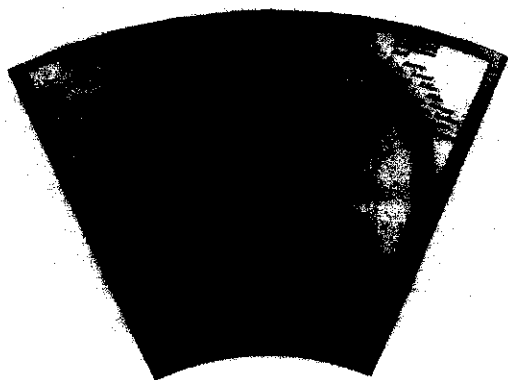
naturaleza, el contrato social, la voluntad popular, la educación, el ver siempre en sí mismo, hablar con la verdad, etc. Desde la famosa "iluminación de Vincennes" —lugar al cual por cierto se dirigía Rousseau con el fin de visitar a Denis Diderot, quien se hallaba prisionero— nos encontramos frente a un Rousseau que detecta el problema de manera por demás intuitiva; pero que en otro plano se podría decir que quizá tal "iluminación" obedecía a ciertas experiencias propias de su condición de plebeyo.

Como sabemos, para él las ciencias y las artes, más que contribuir a depurar las costumbres, las han corrompido. Tal aserto es el punto de arranque de toda su reflexión sobre la política y la moral (y es lo que lo define frente al espíritu general de la Ilustración). Habría que decir que para el ginebrino la posibilidad del perfeccionamiento moral no se puede reducir al hecho de llegar a conocer de forma cada vez más objetiva los procesos que determinan el funcionamiento y movimiento de la naturaleza. Para Rousseau el problema no es colocarse frente a la naturaleza en una posición tal que permita explotar en una forma óptima y funcional sus recursos, sino el de encontrar por un lado una alternativa histórica que conduzca al hombre a modificar sustancialmente la tendencia que lo caracteriza como el ser más depredador de la naturaleza; y por otro lado, que con base justamente en esa forma de desarrollar el progreso, el hombre se muestre capaz de establecer una formación social en la cual la igualdad, la justicia y la hoy tan discutida democracia sean un hecho histórico y no así una simple ilusión.

Alternativa que para él sólo sería viable mediante la política, por ser ésta la única fuerza capaz de recuperar, o mejor dicho, de modificar la trayectoria de la historia hacia fines positivos, hacia fines racional y moralmente positivos. El verdadero significado que lle-

ga a adquirir la vuelta al estado de naturaleza radica en esto último. Pero es necesario decir que para Rousseau la realización de este planteamiento sólo puede representar el hecho de volver el hombre hacia sí mismo, hacia su propia naturaleza; naturaleza que se vio trastocada en el momento mismo en que se produjo la socialización, a partir de una forma negativa de realización del contrato social. La historia se ha caracterizado por la presencia de esa fuerza negativa. Por ello es que Rousseau considera que si el origen de la sociedad fue un hecho histórico cuyo resultado ha sido negativo para toda la especie humana, la solución de este mal sólo puede surgir de la historia misma. En resumen, y en correspondencia con su deísmo, para él el hombre no puede ser más que un ser histórico. La supuesta naturaleza humana en lo esencial consiste en concebir de este modo al hombre, es decir, en verlo como un ser libre, como un ser que se define a partir de su voluntad.

Uno de los rasgos más representativos de la filosofía social de los siglos XVII y XVIII fue el de la necesidad de romper con las pesadas cadenas que ataban a la investigación y explicación sobre el origen y desarrollo de las sociedades humanas, por una causa teológico-religiosa.



De esta manera, la explicación sobre el origen de las sociedades humanas basada en el presupuesto de un existente estado de naturaleza, de hecho adquirió una doble importancia: En primer lugar, esta importancia recayó en la necesidad de establecer una reconstrucción genealógica sobre el origen de la sociedad, de sus instituciones, así como de toda su historia; y en segundo lugar, el de la necesidad de establecer una alternativa teórica y metodológica que fuera a la vez el punto de partida de dicha reconstrucción y permitiera establecer el fundamento para la ruptura definitiva con toda explicación sobre ese origen basada en razonamientos teológicos o religiosos.

Es así como el pensamiento social de estos siglos se erigió de hecho en un conocimiento crítico e impugnador. Es decir, fue crítico en tanto que desnudaba un orden social en sus fundamentos teóricos e ideológicos, y fue impugnador en el sentido de actuar como una fuerza que al sostenerse por sí misma negaba la validez universal y racional de dicho orden social; por otro lado, intuyó la necesidad de replantear ese orden a partir del desarrollo de profundos cambios en torno a sus instituciones fundamentales, así como al espíritu de éstas. En resumen se puede decir que el concepto de *naturaleza* para esos siglos contenía no sólo una significativa carga de "cientificidad" al ser extendido al campo de la investigación y reflexión social, sino que también contenía relevantes "intenciones políticas".

Es importante señalar que para el pensamiento político-social de los siglos XVII y XVIII en general, la forma como se planteó la idea sobre el estado de naturaleza para explicar el punto de partida común de todas las sociedades no debe ser tomada como la simple expresión de un pensamiento ingenuo, tal como muchos lo quieren ver. Es cierto que el llamado *estado de naturaleza* es en sí una problemática ficticia y quizá

fueron los propios ilustrados los primeros que cobraron conciencia de tal hecho. Pero independientemente de esto pensamos necesario establecer que la importancia adquirida por esta problemática radica en lo siguiente: al moverse el pensamiento ilustrado en un ambiente en el cual la especulación teológica religiosa era todavía un fuerte corsé, de hecho la idea sobre el estado de naturaleza no podría representar más que una alternativa viable para liberarse de la presión de esa tradición dominante.

Es así que se debe considerar al llamado estado de naturaleza como un recurso de carácter hipotético. Recurso al cual tiene que echar mano un pensamiento que, como ya lo señalamos, quiere liberarse de una tradición teórico-metodológica anquilosada en especulaciones de corte teológico.

Por su parte, Rousseau fue consciente del carácter ficticio que encerraba esta problemática; él, en repetidas ocasiones, se vio acosado e imposibilitado para elevar al grado de evidencia sus argumentos sobre el origen de la sociabilidad entre los hombres. Y es importante mencionar que pese a sentir esa presión no se atrevió a tomar un camino hollado: el de la teología y todo su cuerpo hipotético basado en el recurso infinito de deducciones lógicas, en virtud de que este camino ofrecía una serie de argumentos mucho más débiles que cuantos se han desprendido del supuesto estado de naturaleza. De ahí que para él este recurso (que marcó todo un periodo de la historia del pensamiento social) adquiere una concatenación específica en relación con el empleo que le imprimieron sus contemporáneos.

En el siglo XVIII generalmente se aceptaba como necesaria para todo orden social la existencia del hombre en una situación pre-social. El estado de naturaleza llenaba de este modo un espacio bastante significativo en las investigaciones sobre el origen de las sociedades

humanas. Se llegaba a sostener que en dicho estado pre-social el hombre indudablemente debía poseer una determinada naturaleza a partir de la cual era posible definir su estructura moral, ya fuera calificada positiva o negativamente. Rousseau niega esto. Niega que en ese posible estado de naturaleza el hombre se haya encontrado ya determinado como un ser moral. Para él dicha situación en sí misma no sería en modo alguno una condición pre-social puesto que estaría marcada ya por un signo que definiera al hombre como un ser negativo o positivo. Aceptar así el problema implicaba que toda posible genealogía que intentara reconstruir el origen y desarrollo de la sociedad se constituiría en un intento no por reformar al hombre sino por modificarlo sustancialmente. Modificación en la cual fuerza y coerción llegarían a desempeñar un papel esencial.

La idea de Rousseau en torno al estado de naturaleza es, por su intención, muy diferente. Como todos sabemos, para él el hombre en estado de naturaleza desconoce la moral por vivir en un ambiente natural en el cual no necesita del otro. El hombre en estado de naturaleza se basta, pues, a sí mismo y como característica de esta autosuficiencia, el hombre que habitaba en dicho estado no era el productor de la historia. Sus determinantes eran, por lo tanto, el de ser ahistórico, asocial y, por ende, amoral. Pero sobre todo, su principal determinante, de acuerdo con el ginebrino, era el de vivir bajo un ambiente de libertad y de felicidad.

Pero entonces, si esto ocurría así, ¿por qué los hombres buscaron relacionarse entre sí; qué factores influyeron para pasar de ese estado de libertad y felicidad a la creación de la historia, la socialidad y, por tanto, también a la creación de la moralidad?

Para Rousseau el supuesto tránsito del hombre en estado de naturaleza al hombre de la sociedad civil fue

el producto de diversas circunstancias de entre las cuales las naturales fueron las que llegaron a desempeñar un papel esencial, a tal grado que prefiguraron diversas formas de asociación entre los hombres así como respecto de sus instituciones políticas. El ejemplo más significativo de esto lo encontramos en el surgimiento del *habla*. Independientemente de la diversidad de lenguas que podamos encontrar, Rousseau llegó a considerar al habla como la primera de las instituciones sociales. Asimismo, señaló que la forma como se produce y desarrolla cada lengua particular depende de las condiciones naturales de cada región.

En su trabajo sobre *El origen de las lenguas*, que ha merecido especial atención entre los lingüistas, aun cuando Rousseau mismo se sintió poco satisfecho de él, nos muestra solamente como ejemplo de ese determinante la diferencia que media entre las lenguas del mediodía y las lenguas del norte:

...los hombres septentrionales no carecen de pasiones, pero las tienen de otra especie. Las de los países cálidos son pasiones voluptuosas que atañen al amor y la molición. La naturaleza hace tanto por los habitantes, que ellos no tienen nada que hacer. Con tal que un asiático tenga mujeres y reposo está contento. Pero en el norte, donde los habitantes consumen mucho sobre un suelo ingrato, los hombres sometidos a tantas necesidades son fáciles de irritar; todo lo que se hace a su alrededor los inquieta; como no subsisten más que a duras penas, cuanto más pobres son más se aferran a lo poco que tienen; acercármelos es atentar contra su vida. De ahí viene ese temperamento iracible tan pronto a volverse en fiera contra todo lo que les hiere. Así, sus voces se acompañan siempre de articulaciones fuertes que los hacen duros y ruidosos.¹

En ese mismo trabajo del ginebrino, escrito aproximadamente en 1761, es donde encontramos afirma-



ciones significativas respecto a su concepción sobre el origen de la sociabilidad entre los hombres.

Para Rousseau, el tránsito del estado de naturaleza a la formación de la sociedad civil se encuentra determinado por el trabajo humano. Esto es, por un desarrollo productivo en el cual los hombres reclamaban la relación necesaria con otros hombres. De este modo, estas formas mínimas de relación entre los hombres marcan el surgimiento de una determinada sociabilidad y moralidad, y por tanto también de una situación histórica determinada. Pero cabe decir que en este caso las formas de trabajo se reducían a la pesca, cacería, recolección de frutos y en gran parte a la ganadería, actividad humana esta última a la que Rousseau consideraba de hecho una verdadera revolución productiva que permitió a los

hombres volverse sedentarios y ociosos. Hasta aquí podríamos decir que los hombres vivían en una situación en la cual ya no eran del todo "naturales", pero que tampoco vivían en condiciones sociales tal y como corresponde a su existencia en sociedad civil. Para ello era necesario que ocurriese una nueva revolución productiva. Esa nueva revolución productiva fue la agricultura, en conjunto con la metalurgia; formas de producción que alteraron radicalmente el modo de vida de los hombres. El surgimiento de la sociedad civil se produce, pues, en relación con estas nuevas revoluciones productivas. La agricultura marca, por tanto, el origen de la sociedad civil, es decir, marca el momento en que nace la propiedad privada y el medio de asegurarla, que es el contrato o pacto social.

La agricultura así "introduce la propiedad —anota Rousseau—, el gobierno, las leyes y, gradualmente, la miseria y los crímenes, inseparables para nuestra especie de la ciencia del bien y del mal."²

Como podemos observar en esto último, el problema del mal, como ya de algún modo lo indicábamos anteriormente, es sacado de sus ataduras metafísicas y teológicas para ser colocado en una visión ética política en la cual se plantea que, si bien el origen del mal es histórico, su solución de igual modo debe ser histórica. Esto es, Rousseau, al asumirse como deísta (si bien cree en los dogmas eternos de una religión natural, cosa que nos muestra en un extenso pasaje de *Emilio* dedicado al tema sobre la profesión de fe de un presbiterio saboyano) piensa que el problema del mal no puede recaer en causas divinas. Hasta cierto punto esto nos recuerda la solución cartesiana sobre el problema del error. Así como para Descartes el error radica en el hombre, para Rousseau el mal sólo puede estar en el hombre, específicamente en la forma como se originó y desarrolló su sociabilidad.

Rousseau pensó que el único medio para superar el mal es través de un proyecto de reforma en el cual el contrato social y la educación conduzcan a los hombres a la necesidad de recuperar la dimensión de su libertad. La forma de contrato que ha predominado desde el surgimiento de la sociedad civil, por su consecuencia de ruptura definitiva con las expresiones de la libertad natural, ruptura que condujo a su vez a la creación de todo orden social y moral, se ha caracterizado por ser el principal instrumento de institucionalización de la desigualdad social. La forma como Rousseau establece que se debe producir la superación histórica de la desigualdad social es mediante el establecimiento de un nuevo pacto o contrato social. Un nuevo contrato social en el cual tanto la ley como la voluntad popular llegaran a garantizar las condiciones óptimas para el desarrollo de una forma de asociación entre los hombres fundada en la igualdad. Queremos decir con ello que de lo que se trata es de suprimir la tendencia negativa de la historia y transformarla por medio de la política y por medio de una reforma moral en un proceso positivo; proceso en el cual el *yo* se llegue a identificar ética y políticamente con el *yo común* en forma tal que la desigualdad de talentos, que es producto de toda la historia de la sociabilidad, se armonice con el conjunto de la sociedad a partir de sus necesidades reales. En resumen, la sociabilidad —que ha devenido del ocio al trabajo y del trabajo al ocio— debe dejar de ser una lucha entre los individuos por la riqueza excedente. Y para decirlo de un modo más justo, el proyecto de Rousseau significa que este abandono debe ser en sí la renuncia al enriquecimiento como el símbolo más representativo de progreso social o individual. De ahí que él como un filósofo obsesionado por determinar la virtud y vivir de acuerdo con ella se haya visto presionado a definir no sólo lo que para él sería la virtud individual sino también

la que sería la propia de una sociedad virtuosa. Son el *Contrato social* y el *Emilio*, así como sus *Confesiones*, los textos de Rousseau en donde se encuentra con más detalle su concepción sobre la virtud individual y social.

Pero, en suma, se debe anotar que para él la *república* es la forma de organización social y política que mejor podría contribuir al fortalecimiento de la virtud. Define por *república* la síntesis de los aspectos positivos del estado de naturaleza con los de la sociedad civil.

Hasta cierto punto se puede decir que esa forma de organización sociopolítica podría ser la solución al proceso negativo de la historia. Pero más que indagar sobre las características de dicha organización, debemos mejor preguntar cuáles serían los aspectos positivos por rescatar del estado de naturaleza. El primer aspecto es el de la conservación de lo que son para Rousseau las notas

esenciales del hombre: la bondad natural y su carácter de ser libre. Notas que de acuerdo con Rousseau se encuentran en cada hombre en forma innata. El segundo aspecto positivo por rescatar del estado de naturaleza consiste en preservar tanto la *pasión* como la *necesidad*, toda vez que para Rousseau la pasión y la necesidad constituyen de hecho las causas verdaderas de la sociabilidad entre los hombres.

Notas

- 1 Jean Jacques Rousseau. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid, 1980, pág 80).
- 2 *Ibid.*, pág. 67.

