



JUAN J. ROUSSEAU Y LA RECONSTRUCCION DE LA SOCIEDAD



Manuel Domínguez

RESUMEN

La obra de Rousseau contiene no sólo una de las teorías más lúcidas, sólidamente fundada, sobre el origen de la sociedad humana, sino también la creación de un método para el estudio de lo humano y la elaboración teórica de los principios y conceptos indispensables para pensar, pragmáticamente y más allá de toda ficción jurídica, la construcción de una sociedad de personas verdaderamente libres.

Para todos los que se esfuerzan, en honesto trabajo teórico, por buscar los caminos efectivamente posibles para hacer de su patria una comunidad auténticamente racional, el diálogo con Rousseau resultará sorprendentemente fecundo. Con este trabajo en el que se trata de recuperar la intención profunda de la obra roussoniana y el sentido frecuentemente encubierto por los prejuicios ideológicos de algunos de sus conceptos básicos (hombre, sociedad, libertad, comunidad política, igualdad, gobierno, etc.), se quiere, ante todo, propiciar ese diálogo. Y rememorar así el bicentenario de su muerte, ocurrida el 2 de julio de 1778.

1. El optimismo del Siglo XVIII

El segundo y el tercer cuartos del siglo XVIII abarcan uno de esos raros tramos históricos en que la humanidad pensante se siente muy cercana al logro de una meta largamente ambicionada. Al fin, el hombre, que desde el Renacimiento viene preguntándose por su propia identidad —el puesto peculiar que le corresponde en el contexto total de la Naturaleza— y anda ensayando teorías y métodos para enrumbar por una senda segura su progreso como especie, llega a la convicción de haber encontrado la clave de todos los enigmas y anuncia, con euforia desbordante, que la humanidad ha echado a andar, por un camino sin retorno, hacia la fe-

licidad. Mediante la aplicación del modelo científico newtoniano a la gama casi infinita de problemas —desde lo físico a lo estético pasando por lo biológico, lo económico, lo político, etc.— que puede presentar de la realidad, el hombre se halla en capacidad de dar clara cuenta de todo aquello que durante largos siglos había angustiado y aterrorizado a su especie. El método científico le daba también el poder para modelar la vida individual y colectiva de acuerdo con los planes eternos de la naturaleza al fin descubiertos. Todo era ya claro y luminoso. Sólo faltaba poner manos a la obra, con instrumentos cada día más perfectos y eficaces, para construir la vida individual, la sociedad y la historia (el porvenir) de acuerdo con tales planes. Hombres como Mon-

tesquieu, Voltaire, Diderot, D'Alembert, Condillac, La Mettrie —por citar sólo aquellos contemporáneos de lengua francesa con los que Rousseau se halla en continuo diálogo teórico, generalmente polémico—, coincidían en presentar la vida del siglo XVIII, vista desde las tendencias que iban dominando su desarrollo cultural y científico y el de sus instituciones sociales y políticas, como un orden muy próximo al sistema inmutable de la naturaleza. Todos ellos —con distinto grado de lucidez y más o menos consecuentemente con la posición real adoptada en la vida diaria—, defendían la consolidación del orden social burgués que se iba imponiendo como la expresión “definitiva” del imperio de la razón. Subsistían aún, indudablemente, muchos defectos —y ellos se encargaban de criticarlos—, pero se trataba de simples residuos del pasado que desaparecerían con el tiempo. Lo importante era que ya se habían logrado unas bases firmes para construir el futuro; el “valle de lágrimas” podía convertirse pronto en un Edén cuyas primicias algunos privilegiados ya disfrutaban.

2. Rousseau, el rebelde

Como una reacción emotiva contra el optimismo de su siglo, basada seguramente en las dolorosas experiencias de su infancia y de su juventud, pero sobre todo como una crítica demoledora de los supuestos y raíces últimos en que se sustentaba el orden social que los grandes talentos de su época presentaban como el orden “natural” de lo humano, es como adquiere pleno sentido la obra —y también la biografía— de ese gran rebelde, “espíritu libre y republicano, carácter indomable y fiero, enemigo de todo yugo y servidumbre”¹ que fue Juan J. Rousseau. Nosotros, a la altura histórica del segundo centenario de su muerte (2 de julio de 1778) trataremos de ayudar con estas líneas a una lectura de la obra roussoniana que haga justicia a lo que consideramos su inspiración más profunda y su virtualidad histórica más eficaz: El intento de reconstruir la sociedad desde nuevos cimientos; empeño permanente que llena de sentido el paso de los hombres por la historia.



Acerbamente criticada, malinterpretada y tergiversada en vida de su autor y utilizada con propósitos contradictorios por la posteridad, la producción de Rousseau tiene que ser ubicada indefectiblemente en la línea del desarrollo de una de las constantes culturales más valiosas de occidente: la lucha por la creación de una sociedad igualitaria como único medio posible en el que los hombres podrán reencontrar su individualidad desplegando en paz y libertad las múltiples diferencias naturales de cada persona. Porque Rousseau no es sólo el crítico de la sociedad de la nobleza y la alta burguesía a favor del ascenso de la mediana y pequeña burguesía ni, menos aún, el romántico utópico que quería sacudir, vanamente, los condicionamientos que la sociedad impone al individuo. Agrade o no a la mayoría de sus críticos marxistas o a quienes se empeñan en leerlo desde la estrecha perspectiva del individualismo romántico, Rousseau es, antes que nada, el pensador genial que anticipa concretamente muchos de los horizontes teóricos del socialismo y posibilita la fundamentación científica de bastantes de sus principios. Y no necesaria y precisamente del "socialismo utópico".² Es además, mediante su esfuerzo consciente por superar el chato fisicalismo metodológico imperante en su época, el creador de un método propio y específico para pensar lo humano —un método que bien puede llamarse histórico-dialéctico-trascendental con fuerte base empírica—, que lo convierte en uno de los antecesores inmediatos de las modernas ciencias humanas.

En su decidido empeño por repensar y, en la medida de lo posible, remodelar la sociedad, abordó con gran ímpetu y pasión pero al mismo tiempo con moderación y capacidad de matiz, pese a su estilo retórico, una serie incalculable de los más hondos problemas de la Antropología, la Sociología, la Política y la Educación que sólo en muy pequeña medida podrán ser apuntados en estas páginas.

La óptica desde la cual Rousseau enfoca a su época es exactamente la opuesta a la de sus optimistas adversarios. Considera que la sociedad humana en que se halla inmerso está montada sobre bases absolutamente irracionales. De ahí deduce que es imposible que tal sociedad sea fruto directo de la naturaleza y que por lo tanto su desarrollo y su perpetuación no tienen razón de ser. Si no se corrigen los presupuestos y las dinámicas básicas de esta sociedad, la especie humana se halla en el camino más seguro hacia su depravación total y hacia su extinción. La sociedad histórica no sólo es de hecho irracional sino que, al institucionalizar la desigualdad entre sus miembros, se ha hecho ella misma institucionalmente irracional. Urge, pues, reconstruir nuestra vida social desde sus cimientos. He aquí la meta de la vida de Rousseau y lo que le convierte en un rebelde radical y en un prófugo de su sociedad más allá de lo que a esto pudieran contribuir sus fluctuaciones

temperamentales. Esta meta supone un acto de fe en las posibilidades de regeneración de la humanidad o, más concretamente, en la voluntad y en la capacidad del hombre tanto individual como colectivo para regenerarse. Rousseau cree en la posibilidad —es el presupuesto desde el que viene a la historia el hombre "moderno"—, de que la humanidad tome en sus manos la dirección de su proceso, de que domine en buena medida el acontecer histórico. Si el hombre ha hecho de su ser primigenio lo que hoy es ¿por qué no podrá hacer de lo que hoy es algo mucho mejor? Está aquí supuesta la idea de que el hombre es a la vez, producto y productor de su propia historia y por tanto la idea de responsabilidad individual y colectiva ante la historia. Esta consciente y consecuente asunción de la historicidad es uno de los puntos en que se establece con más claridad la ruptura de Rousseau con su época.

3. El método, un problema fundamental

Conocer la vida de la especie humana es el objeto central de las preocupaciones teóricas de Rousseau, aunque su propósito último sea transformar la sociedad para que el individuo pueda en ella ser feliz. Pero el obstáculo más grave con que tropieza es el de la falta de un método adecuado para conocer al hombre a nivel específico e individual, pues "es a fuerza de estudiar al hombre como hemos llegado a no estar en condiciones de conocerlo".³ Con frecuencia los que se dicen filósofos no se han preocupado de abrir caminos hacia la verdad sino de convencer a los otros de que ya la han encontrado.⁴ En el "Discurso sobre . . . la desigualdad. . . .", en el "Emilio", en varios pasajes de las "Confesiones", en algunas de sus cartas como vgr., la "Respuesta a Voltaire" y a "M. Philopolis", y en el mismo "Contrato Social" se hallan indicaciones muy valiosas y concretas sobre el problema metodológico. Aquí indicaremos sólo los supuestos y el esquema general de su método.

El método roussoniano se mantiene sobre cuatro presupuestos fundamentales: el antidogmatismo, la diferencia específica entre el orden físico-natural y el orden humano-cultural, el carácter procesual-histórico de la realidad humana y la confianza en el sentimiento (simpatía), en la razón y en la conciencia naturales y espontáneos como indicadores infalibles del horizonte en que se sitúa la verdad. No es posible desarrollar en este lugar tales características. Habrá oportunidad en otros momentos de esta exposición para algunas comprobaciones indirectas de estos supuestos. En todo caso los mecanismos metodológicos deberán orientarse siempre a "oír la voz de la Naturaleza" y a "seguir dócilmente sus preceptos".

En el proceso de reconstrucción de la sociedad Rousseau, señala también, en forma constante, cua-

tro momentos principales:

- a) Constatación de la irracionalidad imperante en los distintos órdenes de la vida social (cultural, económico, político, educativo, religioso, etc.) a los que se enfrenta como objetos de estudio. Esto implica un “desenmascaramiento” de la apariencia de racionalidad que la sociedad presenta⁵ a partir del presaber o “presentir” espontáneos de la verdad que existe siempre en un espíritu que no está radicalmente depravado.
- b) Determinación, a partir de datos de experiencia externa e interna y mediante una especie de reflexión trascendental, de la naturaleza, esencia o deber-ser-natural de cada uno de esos órdenes.⁶
- c) Determinación, mediante un pensar genético e histórico de las raíces últimas de la irracionalidad imperante en los diversos órdenes que se analizan.
- d) Determinación de los mecanismos concretos que, de acuerdo a las posibilidades históricas particulares, pueden acercarnos más y con mayor seguridad a la “esencia” o “deber ser” absolutamente puros, que de hecho se suponen inalcanzables en su plenitud.

Como veremos más adelante, Rousseau da por supuesto, aunque no deja de aducir razones para confirmarlo, que la transformación de la sociedad se logra sólo a través de la actividad política, la cual debe poner especial atención al problema educativo de acuerdo con el ideal de ciudadano que se haya adoptado. En todo caso el concepto de ciudadano deberá integrar en sí el ideal de “hombre natural”.

4. Requisitos teóricos para la reconstrucción de la sociedad

La constatación de la irracionalidad sobre la que está montada la sociedad moderna es algo que duele tan profundamente a Rousseau que casi todas sus páginas están teñidas con la sangre que mana de esa herida. “El hombre ha nacido libre y en todas partes está encadenado”, es la afirmación de la que parte “El Contrato Social”. La prueba máxima de la irracionalidad de nuestra vida social la halla en la dolorosa inducción —basada en innumerables experiencias—, de que “la sociedad se halla constituida de tal manera que hallamos nuestro provecho en el perjuicio de nuestros semejantes” y que cada hombre gana más perjudicando a los demás que sirviéndoles.⁷ Pero lo más hiriente para Rousseau es que muchos talentos lleguen a considerar este estado como “natural”, pues si no se advierte que nuestra sociedad es constitutivamente irracional carecerá de sentido hablar de su reconstrucción. La tesis esencial de Rousseau es que una sociedad desigual es una sociedad irracional, es la negación misma de la sociedad. La

forma suprema de esa desigualdad es la opresión y esa opresión se halla institucionalizada, en mayor o menor grado, en todas las sociedades de su época. Esta sociedad “está manifiestamente en contra de la ley natural”.⁸ Y la ley natural es la expresión imperativa de la racionalidad que trasciende a todo el orden de lo real.

¿Cómo hacer concordar la vida colectiva humana con la racionalidad universal? Esta es la tarea de reconstrucción de la sociedad que propugna Rousseau y a la que trata de colaborar haciendo diagnósticos, definiendo conceptos, proponiendo modelos teóricos y diseñando mecanismos prácticos en sus “Discursos”, en el “Contrato Social”, en el “Emilio”, en las “Consideraciones sobre el gobierno de Polonia”, en su “Proyecto de Constitución para Córcega”, y en los llamados “Fragmentos Políticos”.

Para reconstruir la sociedad es necesario responder previamente a esta pregunta fundamental ¿qué es la sociedad y cómo el hombre social ha llegado a la situación histórica en que se halla? Un modo de responder al “qué es” es preguntarse por el origen: ¿cómo y cuándo surgió la sociedad humana? La sociedad es una situación histórica de interdependencia absoluta entre los hombres. Cuando la especie humana no es viable sino desde la práctica de la interdependencia entre todos sus miembros, más allá y por encima de los núcleos familiares, el hombre ha alcanzado el estado de sociedad. Pero la aclaración de este hecho requiere la elucidación de otra cuestión previa: ¿qué es el hombre y en virtud de qué ha llegado al estado social? Sólo desde estas bases podrán comprenderse el origen y los fundamentos de la sociedad irracional en que nos hallamos, requisito indispensable para su reconstrucción “sobre otros fundamentos”.⁹

5. Hacia una teoría de la esencia humana

No es tarea fácil determinar cuál sea la esencia del hombre. Tanto se ha hablado y escrito de ella que su contenido se nos hace cada día más oscuro. No basta estudiar al hombre en los libros ni analizar al hombre actual; necesitamos alcanzar una “experiencia” de lo humano en su “estado original” o puro. Pero en esta experiencia no se trata propiamente de captar algo preexistente, puramente objetivo, “un Estado que ya no existe, que a lo mejor nunca existió, que probablemente no existirá jamás”¹⁰ sino de lo que se trata es de construir y fundamentar una “noción para opinar cabalmente sobre nuestro estado presente”.¹¹ Buscar la esencia es, pues, generar un concepto o modelo que nos ayude a pensar adecuadamente “nuestra situación presente”, y para ello “hace falta más filosofía de lo que se cree”.¹²

¿Cómo alcanzar tal experiencia? Para este fin Rousseau se va a valer de la observación externa sobre el hombre, de la introspección y de la “medita-



ción sobre las primeras y más sencillas operaciones del alma humana". Dirigiendo su mirada y su reflexión sobre el animal, sobre el hombre de las culturas primitivas que le son contemporáneas, escuchando atentamente en su interior la voz de la conciencia pura —“la voz misma de la naturaleza”— y detectando las tendencias más profundas de los mejores ejemplares del hombre histórico, Rousseau logra elaborar su concepto de “hombre natural” o “esencial”. Con él podrá valorar el presente y prefigurar realísticamente el futuro de la humanidad.

¿Cómo es este hombre esencial? Rousseau lo concibe dispuesto en tres estratos que mutuamente se interfieren: lo específico o biológico, lo social, y lo político o civil.¹³ Sin embargo estos estratos, que hoy son constitutivos de la esencia humana, se han desarrollado en forma sucesiva. Esto significa que la esencia humana no es algo inmutable dado desde el principio.

El hombre es para Rousseau un producto de la evolución animal.¹⁴ Pero él lo va a considerar sólo desde el momento que logra la fijación biológica específica en que, con pequeñas modificaciones, hoy nos hallamos. Como todos los demás animales, el hombre es una máquina de la naturaleza pero con algunas peculiaridades y cualidades que las otras máquinas animales no poseen. Además de poseer una mejor y más compleja organización biosíquica que las otras máquinas, tiene la peculiaridad de que la naturaleza no ejecuta en él todas sus operaciones como en los otros animales sino que él mismo “contribuye a las suyas en calidad de agente libre”.¹⁵ Esto se debe a que posee una potencia peculiar que es el espíritu. El espíritu surge en él como capacidad adicional, y en cierto sentido supletoria, del instinto para ayudarlo a subsistir frente a situaciones problemáticas que no podría resolverse con el sólo instinto. Por el espíritu el hombre está en disposición de imponerse a los demás animales y de relacionarse de

formas diversas con sus semejantes. Este espíritu —dimensión transbiológica del ser humano— contiene la característica fundamental de la especie: la facultad de perfeccionarse.¹⁶ La esencia humana es una esencia abierta que con la ayuda —que en muchos casos es determinación— de circunstancias exteriores materiales alcanza estadios de desarrollo cualitativamente diferentes entre sí, y, por supuesto, muy diferentes de la situación cuasianimal originaria. Pero esta capacidad es un arma de doble filo que puede llevar al hombre al verdadero desarrollo de su esencia o a su destrucción. Dependerá del camino que elija para responder a las encrucijadas biológico-materiales en base a las cuales se desarrolla.

Pero el desarrollo efectivo de la razón o espíritu constituye ya la pérdida del estado originario de la humanidad. Este estado originario, anterior al desarrollo histórico de la razón, estaba constituido por el equilibrio perfecto entre dos pasiones o tendencias igualmente originarias y profundas: el instinto de conservación que lleva al hombre a satisfacer sus necesidades sin hacer daño a nadie y la simpatía respecto al dolor ajeno que le lleva a socorrerlo.¹⁷ Para no degenerar o negar su naturaleza esencial en cualquier estadio de su proceso de desarrollo, el hombre deberá mantener el equilibrio entre estas dos pasiones o inclinaciones primigenias que en el nivel social se expresan en el “amor a sí”, o simple autoafirmación frente al otro dentro del respeto mutuo, y en la “piedad” o compasión y ayuda sin recompensa ante la desgracia ajena, y que en el nivel civil o político se expresan en la “libertad” y en la “paz”, respectivamente. La equilibrada presencia de estas tendencias primigenias en los distintos estratos de la realidad humana, es lo que constituye la realización verdadera de la esencia del hombre. Negar o atrofiar alguna de ellas equivale a negarse como hombre, degradarse, autodestruirse.

6. El origen de la sociedad desigual

El hombre en su estado originario es bueno y vive feliz, en la presente situación histórica es predominantemente —a nivel colectivo e individual— un ser malo y desdichado. ¿Cómo se ha producido este fenómeno? Rousseau señala una serie de estadios en los que se van cristalizando los pasos del creciente alejamiento del hombre en relación a su estado originario. Pero la causa o razón última que determina a cada uno de estos estadios no la da ni puede darla porque, en su criterio, ella estriba en dos factores que son indeterminables: el azar, en el mundo de la naturaleza (cataclismos geológicos, heladas, sequías, inundaciones, explosiones volcánicas, etc.), y la opción libre (a pesar de las muchas determinaciones de nuestra voluntad), en el ámbito de lo humano. En teoría la humanidad podría haberse desarrollado en una dirección distinta a la que históricamente ha resultado y que podría haber desembocado en un grado mucho mayor de racionalidad y perfección que el actual. Pero especular sobre eso carece de utilidad. Lo que filosófica y científicamente hay que explicar es lo que realmente ha sucedido. ¿Cómo se han combinado los azares de la naturaleza y las opciones humanas para llegar a la situación presente? Si descubrimos esto podríamos encontrar también, aunque sólo fuera en una aproximación por exclusión, el camino hacia la recuperación. En este punto la obra de Rousseau contiene una de las primeras teorías científicas del origen histórico de nuestra sociedad y sus instituciones políticas lo mismo que uno de los primeros proyectos para intentar dirigir metódicamente su proceso.



El paso del estado humano primitivo al estado actual descrito por Rousseau como un proceso de socialización. A pesar de la innegable ambigüedad que se percibe en su lenguaje —aunque casi exclusivamente en “Los Discursos”— es claro que él no atribuye a la sociedad en sí misma, la causa de la depravación y la desdicha del hombre civilizado. El hombre no es plenamente tal sino en el seno de una sociedad organizada. En el proceso de humanización, o lo que es igual, en el desarrollo de la capacidad de autoperfeccionamiento que tiene la esencia humana, no es posible suprimir el estadio o dimensión social ni el estadio de organización política. Estos estadios acontecen, necesariamente, en una especie que desarrolla su facultad racional o espiritual. A Rousseau jamás se le ha pasado por la mente proponer como verdadera solución el desandar la historia para devolver al hombre al estadio preracional.¹⁸ El hombre ha ido modificando su naturaleza en sentido positivo o negativo al ritmo de las respuestas que ha dado a las necesidades vitales (en su más amplio sentido) en que el proceso histórico lo ha ido colocando.

Rousseau concibe el surgimiento de la sociedad como el término de un proceso en que el hombre va pasando gradualmente desde el estado primitivo —concebido como estado de necesidades mínimas y de la correspondiente autosuficiencia del individuo para satisfacerlas— a estadios de necesidades crecientes, y por tanto de mayores exigencias en todos los órdenes, de la ayuda de los otros seres humanos. En este proceso se llega a una altura tal de interdependencia en que la especie humana dejaría de existir si no lograra una organización eficiente del esfuerzo común para la provisión de las necesidades. En otros términos, la universalización del estado de sociedad coincide con la exigencia absoluta de la organización colectiva del trabajo. Del modo en que se organice la relación de trabajo entre los hombres depende la racionalidad o irracionalidad de la sociedad. Y del sistema legal en que se institucionalicen esas relaciones dependerá el tipo de sociedad civil o Estado que cada sociedad tenga.

Para Rousseau la raíz última de la irracionalidad de nuestra sociedad es la institucionalización de la propiedad privada de la tierra y en general de los medios colectivos de vida. Explicar el origen y las implicaciones de este hecho es exponer la causa de todos los males que aquejan al hombre civilizado. Esto es lo que se propone temáticamente en la segunda parte del “Discurso sobre la desigualdad. . .”.

La coyuntura que va a dar lugar a la última gran revolución cualitativa de la humanidad —el surgimiento del hombre plenamente socializado— consiste para Rousseau en la necesidad de una producción masiva de alimentos y de los instrumentos necesarios para esa producción. De esta coyuntura va a surgir la agricultura, la metalurgia y la plenitud de



la sociedad que es el Estado. En este momento ha nacido la sociedad "contemporánea". Lo trágico es que de esta coyuntura surge una sociedad fundada sobre bases irracionales, una sociedad en la que queda institucionalizada la desigualdad. La "sociedad naciente" se halla constituida según Rousseau sobre la base de una triple tensión: la necesidad, la propiedad y la fuerza. El desarrollo de estas tensiones va a dar como resultado "la guerra de todos contra todos" que no es el "estado natural del hombre" como pretendía Hobbes sino el estado natural de una sociedad mal constituida. Resumamos brevemente, la exposición que hace Rousseau de estas tensiones.¹⁹

El hombre está constituido por sus necesidades. La necesidad implica el derecho de satisfacerla mediante la propia actividad, el trabajo. Para ello todo hombre tiene derecho a utilizar los medios que encuentra en el mundo. Pero pasar del derecho al uso de esos medios a una propiedad individual, excluyente y permanente sobre ellos es ya un abuso, un paso irracional. Sin embargo ese paso se da y tenemos con él el comienzo de la división de los hombres entre pobres y ricos: entre los que tienen establemente muchos medios para proveer las necesidades y los que establemente carecen de ellos. Para perpetuar, defender y ampliar rápidamente esa riqueza se requiere la fuerza cuyo uso da origen a una nueva diferenciación entre los hombres: los fuertes y los débiles, que conduce a la identificación del rico con el fuerte y el pobre con el débil y a la imposición de los primeros sobre los segundos. Sin em-

bargo, los fuertes-ricos se ven contrariados por la inestabilidad de esa situación (una tensión de lucha o defensa constante), que les impide el tranquilo disfrute de sus riquezas. Piensan entonces en hacer más cómoda esa situación de dominio tratando de institucionalizarla y de atribuirle carácter ético y legal. Para ello simulan una especie de pacto en el que débil-pobre se somete y sirve al rico-fuerte, el cual contrae ante sí mismo y ante la "sociedad" la obligación de protegerlo. Así hace una nueva diferencia entre los hombres: la de amo-esclavo. En este paso es donde surge y se constituye el Estado. El Estado se constituye históricamente sobre el dolo, el fraude y la mentira de los ricos que logran instrumentalizar a los pobres. El Estado es el resultado del manejo de la ambición y de las necesidades de los débiles por parte de los fuertes. El último paso de esta tragedia consistirá en la naturalización, e incluso la sacralización, de tal situación haciendo creer que la desigualdad social es una diferenciación impuesta por la naturaleza que ha sido creada por Dios. Así queda definitivamente sellada la desigualdad social.

7. El ideal de una sociedad igualitaria

La verdadera sociedad se da sólo entre hombres iguales; una sociedad entre desiguales es sólo el lugar del antagonismo y la esclavitud. Pero ¿en qué consiste la igualdad social para Rousseau? Procederemos, en primer lugar, excluyendo algunos posibles malentendidos. Cuando se habla de igualdad social se habla de igualdad no de los hombres sino entre los hombres: "Concibo dentro de la especie humana dos suertes de desigualdad; una que llamo natural o física, por cuanto se halla establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edad, de salud de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o alma; otra que puede llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y que se halla establecida, o al menos autorizada por el consentimiento de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de los cuales gozan algunos en perjuicio de los demás, como el ser más ricos, más honrados, más poderosos que éstos o en condiciones de hacerse obedecer".²⁰ Entre ambas desigualdades no existe nexo alguno necesario.

Es pues claro, que no se trata de hacer a los hombres naturalmente iguales sino socialmente iguales. Se pretende construir una sociedad igualitaria con hombres naturalmente diferentes. El carácter igualitario recae directamente no sobre los individuos sino sobre el modo en que ellos se relacionan. Lo que busca Rousseau es potenciar la individualidad a través de la sociedad, en ningún momento suprimirla disolviéndola en ésta. La enajenación de la libertad individual nunca será una pérdida sino una recuperación en un plano de mayor plenitud. La

igualdad social tampoco es una simple igualdad jurídica en el seno de una sociedad estructural e institucionalmente desigual. Una igualdad de ese tipo es una simple ficción; equivale a una competencia que supone en todos la misma capacidad y establece unas mismas reglas para la competencia pero que no establece ni el mismo punto de partida ni los mismos obstáculos para los que compiten. El derecho sólo tiene pleno sentido en una sociedad igualitaria.²¹

¿Qué es, entonces, una sociedad igualitaria? Ante todo la sociedad igualitaria no es un punto de partida sino una meta que hay que alcanzar, el ideal de una humanidad regida por la razón. Sólo a partir de la anulación de las causas que generan la desigualdad y del establecimiento de unas bases nuevas para la convivencia será posible llegar a la sociedad igualitaria. Estas bases podrían expresarse en los siguientes principios: a) La sociedad no es el escenario o el campo de la lucha entre las distintas individualidades, sino el resultado de la integración cooperativa del esfuerzo de todos en la creación de la "abundancia". La sociedad no puede basarse en el intercambio entre los distintos intereses individuales, sino en la reciprocidad de los servicios y en la búsqueda del bien de la totalidad.²² b) La estima social no puede tener como base el éxito en la competencia por la fortuna sino la dedicación del propio esfuerzo al bien colectivo. No es el hombre que valiéndose de sus talentos, de su capacidad y habilidad para aprovechar las oportunidades que le brinda la vida colectiva consigue mayores ventajas y se destaca entre los otros el que más debe influir, ser estimado y puesto como modelo en la vida social, sino aquél que más y con mayor desinterés entrega de su vida y de lo que tiene al bien de la comunidad.²³ c) El reconocimiento de las peculiaridades individuales, de la iniciativa y de la libertad personal no debe tener como medida el "mérito personal" sino las "verdaderas necesidades de cada uno". La igualdad entre los hombres es ante todo igualdad en la posibilidad de satisfacer las necesidades reales o "verdaderas" que cada hombre tiene de acuerdo con su índole personal y con el desarrollo de sus facultades en el servicio a la comunidad. Pues hay también muchas necesidades "falsas" que se originan precisamente en la estructura de una sociedad desigual.²⁴ d) La igualdad implica una nivelación de los hombres en aquello en que la naturaleza los ha nivelado. La naturaleza dio a todos los hombres cierta paridad de sentimientos y necesidades. En lo que tienen de igual esas necesidades y sentimientos deben ser igualmente satisfechos. El pobre y el rico tienen sólo un estómago y ambos tienen iguales anhelos de cuidar por la familia, por el futuro de los hijos, por la seguridad en la vida, etc.²⁵ e) Supuesta la satisfacción igualitaria de las necesidades elementales (que no se reducen a lo puramente biológico) se hace posible

una demostración objetiva de la verdadera diferencia de las capacidades entre los hombres y de las verdaderas necesidades de los individuos en orden al desarrollo adecuado de dichas capacidades en la creación cooperativa de la abundancia.²⁶

Aunque Rousseau no pudo tener un conocimiento temático y reflejo del juego o engranaje esencial de la economía capitalista —la obra clásica de Adam Smith apareció solamente dos años antes de la muerte de Rousseau—, y aunque tampoco alcanzó un conocimiento verdadero del fenómeno de las clases sociales —aunque sí tiene una idea muy clara sobre la conexión y la inter-referencia esencial de los distintos "estados sociales"— la fecundidad de su idea de igualdad social es muy superior al uso inmediato que de ella hizo el llamado socialismo utópico. Su planteo de la sociedad igualitaria resulta incompatible con el espíritu y con los supuestos básicos del capitalismo y no es sólo un ataque a sus consecuencias.

8. El gobierno, instrumento para una sociedad igualitaria

El desarrollo de la sociabilidad trae consigo, inexorablemente, el surgimiento de la sociedad civil. No es posible un estado de sociedad permanente sino es constituyendo una sociedad civil. Pero la sociedad civil o Estado se ha constituido históricamente sobre bases irracionales de modo que aunque haya podido mitigar la situación de guerra de todos contra todos lo ha logrado al costo de la degradación y mutilación del ser humano, al costo de la esclavización de la mayoría de los hombres. Una sociedad verdadera tiene que ser una sociedad de hombres verdaderamente libres. En el "Contrato Social" Rousseau diseña los fundamentos teóricos y las características fundamentales del único instrumento eficaz que tiene el hombre para pasar de la situación de irracionalidad social en la que históricamente ha desembocado a una sociedad racionalmente constituida. El medio es la creación de un Estado fundado en la naturaleza, un Estado que sea expresión de la racionalidad universal adaptada a la índole peculiar y a la circunstancia histórica de cada pueblo. La intención más profunda del Contrato Social no es la de presentar un modelo acabado y fijo de organización estatal, sino más bien, la de establecer los principios esenciales y los medios para lograr un Gobierno que sea instrumento efectivo hacia la sociedad igualitaria. En el Contrato se contiene un "ideal" o principio regulador de toda práctica política que aspire a constituir una sociedad racional. No nos interesarán, pues, aquí los detalles sino la intención y los principios fundamentales que en él se contienen. Insistimos en esto porque el realismo, que raya a veces en el escepticismo, del que Rousseau hace gala en el Contrato puede con

frecuencia distraer la atención de lo fundamental desviando la mente del lector a los detalles.

Rousseau parte del supuesto, establecido ya en el "Discurso sobre la Desigualdad" de que "una vez iniciada la sociedad ésta exige de los hombres unas cualidades diferentes de las que tenían en su primitiva constitución". La sociedad política es el surgimiento de un nuevo nivel o situación cualitativa de los distintos grupos empíricos en los que se halla dividida la humanidad. En estos grupos, aunque con distinta cronología —lo que dará pie a muchas de las diferencias entre los diversos pueblos—, aparece una nueva dimensión que exige una forma peculiar de concebir las relaciones entre los individuos que los integran. A nivel natural, biológico aparece no haber sucedido nada, "los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas", no pueden añadir nada a lo que ya son. Pero sin embargo, pueden organizar esas fuerzas de un modo nuevo. De esta nueva organización nace una nueva realidad: la sociedad política. La sociedad política —la polis de Aristóteles— no es una ampliación natural de la familia, es una realidad esencialmente distinta.

La humanidad podría tal vez, si "las circunstancias exteriores" no la hubieran empujado a un grado notable de desarrollo de la razón, haberse fijado en el nivel familiar. Pero la razón se desarrolló a tal grado que le exigió la organización política en la que todos los elementos de la individualidad "la persona y los bienes de cada uno" quedan incorporados a un nuevo sistema. Este nuevo sistema tiene sus dinámicas y sus funcionamientos propios distintos de los que son característicos de la individualidad. Tiene una racionalidad distinta a la racionalidad individual o familiar. Esto significa que lo político no puede ser enfocado desde la perspectiva de los intereses individuales o familiares y que la sociedad no puede mejorarse sólo con mejorar las conciencias individuales. Una vez surgida la dimensión política desaparecen definitivamente lo individual y lo particular en su estado puro. La condición esencial de la sociedad política es "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad"²⁷ pero eso sí, para recuperarse a sí mismo, para autopoerseer en una nueva dimensión de racionalidad más alta. Precisamente la sociedad política surge para hacer viable a la especie humana, llegada a un grado de desarrollo en el que las razones individuales y la libertad personal ya no son suficientes para el progreso y conservación de la especie. Las características esenciales del "hombre natural" —la tendencia a la autoconservación y la simpatía ante el dolor ajeno— exigen, para su conservación, ser reincorporados y reexpresados en otro nivel más complejo de realidad. A este nivel se expresan en los conceptos de "libertad" y "paz" civiles y el ser humano deja de ser simplemente hombre para convertirse en **ciudadano**. Desde esta perspectiva general es como cobran

su pleno sentido los conceptos políticos fundamentales de Rousseau tales como: contrato, libertad, voluntad general, soberanía, ley y gobierno.

Frente a la identificación del hecho histórico del surgimiento y constitución del Estado, basado en la fuerza y en la institucionalización del dominio del fuerte sobre el débil, con el fundamento racional o el deber ser ideal de la sociedad, Rousseau acude al concepto de "convención" (contrato) para salvaguardar la idea de la igualdad esencial de todos los integrantes del cuerpo político. La instauración de la igualdad —que es a la vez base y meta del quehacer político—, carecería de sentido si esa igualdad no estuviese presupuesta, al menos como ideal racional, en el origen mismo del cuerpo político. La política sería un quehacer irracional y contradictorio porque trataría de establecer la igualdad entre quienes serían por naturaleza desiguales.²⁸ Con el término "convención" no se quiere expresar la idea de que los hombres puedan querer o no querer constituirse en un Estado. Este es un hecho y una necesidad esencial del desarrollo histórico de la humanidad, lo que se expresa es el carácter transbiológico, moral o cultural de esta realidad y la primigenia y esencial igualdad de quienes lo constituyen.

Lo que surge, como novedad absoluta, del establecimiento del Contrato es la "Voluntad general". La voluntad general no es la suma de las voluntades empíricas de todos los individuos. Es la voluntad del nuevo ente que se ha constituido en el contrato. Es la expresión objetiva de la racionalidad inmanente al orden político constituido en concreto. La Voluntad General pertenece al orden moral y trascendental, para utilizar la terminología que después empleará Kant quien, según su propia confesión, recibió un profundo influjo de Rousseau en lo que se refiere al conocimiento de lo humano. En una consideración más concreta, implica la decisión colectiva de acomodar las relaciones entre los hombres al patrón general de la racionalidad humana, es decir, a las exigencias intrínsecas a la autoconservación, en desarrollo perfecto, de la especie humana. Pero como la voluntad individual empírica puede entrar en contradicción con la Voluntad General se requerirá la autoridad soberana como fuerza moral y real que haga entrar en razón a la voluntad individual. En este punto es donde la libertad del individuo adquiere su pleno y nuevo sentido: libertad es aceptación práctica de la racionalidad. Por eso dice Rousseau que a quien se niega a obedecer a la voluntad general la comunidad debe "forzarlo a ser libre", es decir, a actuar de acuerdo con la racionalidad suprema. También se explican que la "democracia" entendida como coincidencia de las voluntades empíricas de todos los miembros de la comunidad resulte una forma de gobierno imposible o inútil. "Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres".²⁹

El soberano es el sujeto que encarna la Volun-

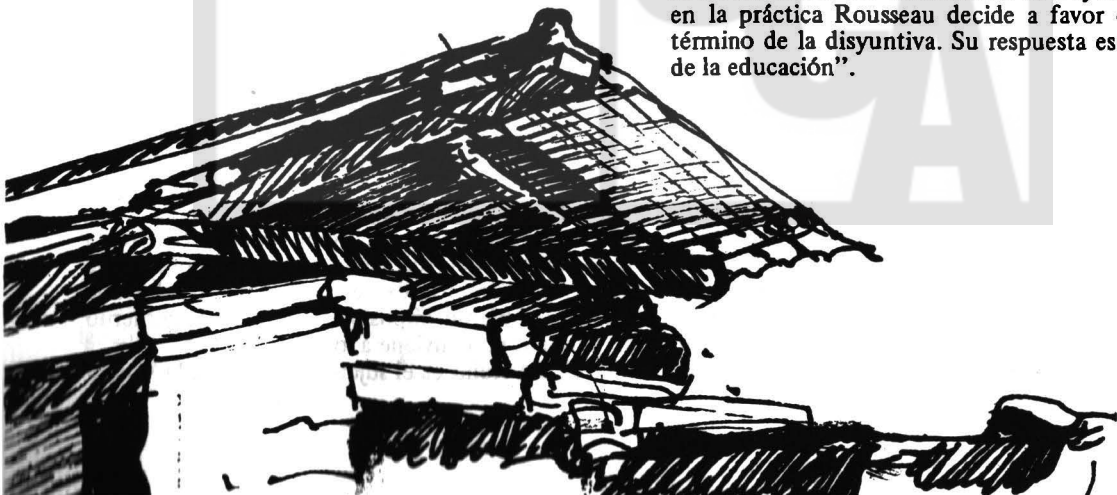
tad General y tiene la capacidad de imponerla a todos los miembros empíricos de la comunidad. Es evidente que ese sujeto no puede ser distinto del conjunto mismo del pueblo o comunidad que ha dado origen a la Voluntad General, con la que cada uno de sus miembros individualmente se identifica y en la que cada uno se expresa. Porque el hombre no puede enajenar o entregar a otro individuo lo más propio de su ser. La "autarquía" (el automando o libertad constituye la esencia del hombre. La comunidad política es la mediación a través de la cual el individuo puede automandarse.

La soberanía es la expresión subjetual del carácter imperativo de la razón y por ello origen de la legalidad y del poder administrativo. Del soberano dimana el orden legal que no es otra cosa que el conjunto de las regulaciones prácticas en que se expresa idealmente la racionalidad inmanente al orden político o "Voluntad General". La legalidad mira al funcionamiento del cuerpo en cuanto tal, no inmediatamente a los individuos, y es por eso abstracta y general. El orden legal o "la ley" no se identifica con las prescripciones positivas de los códigos sino con la Voluntad General.³⁰ Las leyes particulares son concreciones administrativas de los gobiernos que pueden estar en oposición con la Voluntad General (Contr. Soc. I, 9).

El intermediario entre todo este orden ideal-trascendental y la vida diaria de los pueblos es el Gobierno. El Gobierno es un cuerpo intermedio, empírico y limitado, establecido entre el soberano y los súbditos para realizar o reestablecer en la historia concreta la originaria identidad entre ambos extremos. Es el promotor y el ejecutor de la racionalidad propia del orden político, en la medida que su realización es posible en cada momento histórico, con miras al ideal supremo de una sociedad igualitaria.³¹ El Gobierno tanto en su constitución o modalidad como en la concreción de las personas que lo ejercen, debe ser creación del soberano pues es mero instrumento suyo para la realización de la Voluntad General.

Con todas las conceptualizaciones anteriores Rousseau ha logrado algo de capital importancia: las categorías de pensamiento que hacen posible pensar coherentemente y desde sus cimientos mismos una sociedad igualitaria. Pero queda aún por resolver un problema decisivo: ¿es posible la existencia de un Gobierno que sea un instrumento válido para producir el paso a la sociedad igualitaria? Debiendo siempre identificarse el soberano con una concreta comunidad histórica en la que la desigualdad se halla institucionalizada ¿podrá este soberano producir un gobierno capaz de realizar la igualdad? Es el paso de la teoría a la posibilidad práctica de reconstrucción de la sociedad. Rousseau no cree posibles cambios rápidos y espectaculares. Las posibilidades de cambio se hallan condicionadas por los hombres —que serían a la vez sujetos y objetos del cambio— y por otras múltiples determinaciones exteriores.³² El principio práctico fundamental en este punto es el de la adaptación o adecuación del gobierno con la realidad. No puede aplicarse una fórmula única de gobierno. "Muchas veces el gobierno mejor en sí mismo resulta el más vicioso si sus relaciones no son alteradas según los defectos del cuerpo político al que pertenece".³³ La efectividad y por consiguiente la estabilidad de un gobierno depende de su adecuación al tipo y a las circunstancias concretas de la comunidad que compone el Estado. La seguridad interna del Estado (armonía, paz y orden) se funda en la capacidad del gobierno para conducir al pueblo hacia la sociedad igualitaria al ritmo de las posibilidades reales que ofrece la comunidad.

Pero esto se mantiene todavía en un plano muy general y faltan muchas concreciones en torno al problema central que preocupa a Rousseau: la transformación efectiva de la sociedad. ¿En qué punto debe iniciarse esa transformación? ¿Habrá que comenzar por cambiar a los individuos o por cambiar las instituciones que determinan la vida de los individuos? Formulada la pregunta en tales términos disyuntivos Rousseau carece de una respuesta teórica para ella. En el fondo opinaría que la pregunta está mal formulada porque no pueden tomarse aisladamente los extremos de su disyunción. Pero en la práctica Rousseau decide a favor del primer término de la disyuntiva. Su respuesta es "Emilio o de la educación".



9. La educación para una sociedad igualitaria.

El empeño central de Emilio —la obra, quizá, más completa y madura de Rousseau— se cifra en hallar una respuesta adecuada a esta cuestión: ¿como preparar a un ser humano para vivir en nuestra sociedad sin que esta logre corromper en él al “hombre natural”? Si se lograra formar muchos individuos lo suficientemente fuertes como para que la sociedad no los corrompa, sería posible esperar que, por la presión que ellos ejerzan desde distintas posiciones, se pudiera llegar a la eliminación de las instituciones que generan y consagran la desigualdad.

El presupuesto fundamental de la obra se expresa en la idea de la inseparabilidad del bien de cada individuo y del bien de sus semejantes. Esto implica ya una peculiar concepción del individuo. La individualidad —lo que Rousseau quiere salvar por encima de todo como la concreción real del “valor hombre”—, tiene sentido y verdadero valor sólo cuando se halla adecuadamente integrada en el todo del orden natural y social. El verdadero “amor a sí mismo” tiene que pasar por la mediación del amor a la “totalidad” en las concreciones inmediatas de aquellos grupos que nos son más cercanos y de la comunidad política que hace posible el pleno desarrollo de nuestras aspiraciones mediante la organizada disponibilidad de todo lo que exige la satisfacción de nuestras necesidades. La comunidad es la condición trascendental de la individualidad y no sólo en el plano conceptual sino también en el de la realidad inmediata. Sólo si está basado en esta concepción, piensa Rousseau, son posibles un sistema político que sea coherente con el valor absoluto de la persona y una educación adaptada a ese valor. El camino más corto y seguro hacia el “yo” es indefectiblemente el “nosotros”. Esta ha de ser una de las claves fundamentales en la lectura de Emilio. De acuerdo a la idea de hombre que tengamos será la educación que demos al hombre concreto que caiga bajo nuestro cuidado. “Adaptad la educación del hombre a lo que el hombre es, no a lo que él no es”,³⁴ es la consigna primordial de Rousseau.

Pero el hombre no es educado en abstracto; se le educa para vivir en una sociedad concreta y de acuerdo a un determinado ideal de vida que puede no coincidir con el de esa sociedad. Educar para una sociedad no significa adaptar al hombre a esa sociedad. Rousseau orienta su trabajo de educador a hacer que Emilio pueda mantener vivo, y operante en la medida de lo posible, el ideal de una sociedad igualitaria en medio de una sociedad institucionalmente desigual. En realidad a Emilio no se le educa para hacer de él un revolucionario o un político; no se le forma con la intención explícita de convertirlo en agente directo del paso de la sociedad injusta a la sociedad igualitaria. Se le quiere formar simplemente “para ser hombre”. Esto implica que se le

forma para comprender, tolerar y amar a los hombres que le rodean pero no para aceptar el sistema de vida que ellos tienen. En realidad Emilio será solitario, incomprendido, frecuentemente marginado pero auténtico y por ello feliz y capaz de dar nuevo y pleno sentido a cualquier quehacer o situación que le toque vivir. Conservar íntegra la humanidad radical es el máximo potencial revolucionario que el hombre puede tener.³⁵

Las orientaciones básicas que guiarán la formación de este hombre, diseñado para buscar la felicidad viviendo el ideal de la igualdad en el seno de una sociedad injusta y desigual, son las siguientes: a) ayudarle a colocarse, en actitud estoica, por encima de las fluctuaciones de la vida no deseando más de lo que puede alcanzar y aprendiendo a perder lo que le puede ser arrebatado, pues los primeros pasos hacia la libertad son la austeridad y la aceptación de las propias limitaciones tanto íntimas como circunstanciales.³⁶ b) Hacerle comprender que la sociedad tiene como fin facilitar al hombre la posibilidad de satisfacer sus “verdaderas necesidades” y que no le es lícito suscitar en los hombres deseos que no puede satisfacer. c) Introducir en su espíritu, desde la infancia y en forma progresiva de acuerdo con el desarrollo de su capacidad de comprensión, las ideas fundamentales para una convivencia racional: que todos los hombres somos iguales por naturaleza, que el bien propio nunca puede ir unido al mal ajeno y que, en última instancia, la propiedad es social antes que privada;³⁷ que las desigualdades sociales y las divisiones de los hombres en diversos “estados” o rangos no provienen de la naturaleza y son, en principio, irracionales aunque tengamos que vivir dentro de ellas; que los males que esos “estados” encierran y los remedios que ellos exigen, trascienden la voluntad y las capacidades de los individuos; los males de la pobreza son males propios del “estado”, son males constitutivos de ese “estado” en cuanto tal.³⁸

¿Tiene un hombre formado de este modo los instrumentos necesarios para transformar la sociedad? Rousseau exige un elemento más: el poder y la fuerza políticos. Pero estos sólo están en manos de los “príncipes”, no en manos de hombres comunes como es Emilio.³⁹ Por esta razón no espera de Emilio inmediatamente ningún tipo de cambio en las instituciones y estructuras sociales; se contenta con que la sociedad no amargue ni corrompa a su discípulo. Sin embargo no cree que su esfuerzo de educador sea estéril en el campo de las transformaciones sociales. Muchos “Emilios” son una gran fuerza de presión sobre las instituciones. . . “Empecemos por (educar a) las madres y nos pasará el cambio de cosas que produciremos”.⁴⁰

10. Conclusión

Gran parte de las virtualidades históricas de la obra de Rousseau están ya integradas a nuestra cultura aunque en forma muy desigual. El sentimentalismo igualitarista, la exaltación del esfuerzo y del trabajo individuales, el naturalismo ético-religioso y las críticas a las instituciones y estructuras sociopolíticas de la monarquía hierocrática, fueron rápidamente asimilados por las democracias liberales del siglo XIX y perviven en los herederos actuales de tales sistemas. El espíritu de profunda repulsa frente a los supuestos sociopolíticos comunes a la monarquía y a la democracia burguesa —la división “natural” de los hombres entre dominadores y dominados— y el ideal de un hombre nuevo que, aunque en buena medida fruto de la sociedad, puede aún convertirse en dueño de su destino y en constructor solidario del camino de su historia hacia una sociedad de hombres libres, ha sido, por diversos caminos, integrado en las corrientes socialistas aunque en muchos casos sus seguidores quieran negar estos antecedentes. Aquí, tras haber intentado hacer aflorar las corrientes profundas del pensamiento roussoniano, queremos insistir en una idea elemental que con frecuencia se olvida: para el autor del Emilio, del Contrato y de los “Discursos” la sociedad igualitaria no es un simple sueño sino una meta. Por eso resalta con tanta insistencia la necesidad de adaptar a las posibilidades reales con que cuenta cada pueblo su lucha incesante por rehacer —desde lo que hay— los cimientos y las nuevas estructuras que requiere la sociedad igualitaria, sin la cual es imposible la verdadera libertad de los individuos. Por esta razón y por el valor intrínseco de sus planteamientos teóricos siempre será fecundo el diálogo con Rousseau en torno a la problemática que a cada generación plantea la tarea incesante de la reconstrucción de la sociedad. Ni la actitud cerradamente negativa que él mantiene frente al desarrollo de las “artes” de su tiempo —preludio aún lejano de nuestra técnica— ni su imposibilidad histórica para alcanzar la conceptualización del fenómeno de las clases sociales en pugna o una percepción clara del papel decisivo que desempeñan las dinámicas económicas dentro de la vida política, deben ser obstáculos para ese diálogo.



NOTAS

1. Confesiones I, pág. 7, México, Ed. Nal. 1967.
2. Son bien conocidos los juicios de fuerte sabor negativo que emite Marx sobre Rousseau y que muchos marxistas repiten sin advertir que el conocimiento de Rousseau que refleja Marx está bastante condicionado por las interpretaciones de época y en ocasiones limitado a fuentes de segunda mano.
3. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Pág. 28. Barcelona. Península. 1973.
4. Emilio IV, pág. 200; 176. México Porrúa. 1976.
5. Emilio IV, pág. 173.
6. Emilio V, pág. 366; Carta a Philopolis. En la Ed. citada del “Discurso sobre... la desigualdad”.
7. Discurso sobre... la desigualdad... Nota 9.
8. Idem. Pág. 103.
9. Idem. Págs. 27-32.
10. Idem. Pág. 28.
11. Ibidem.
12. Ibidem.
13. Emilio I, Pág. 2.
14. Discurso sobre... la desigualdad... Pág. 39.
15. Idem. Pág. 47.
16. Ibidem.
17. Discurso sobre... la desigualdad... Nota 15; pag. 61; Emilio, IV, Pág. 252.
18. Discurso sobre... la desigualdad... Nota 9; Respuesta a Voltaire; carta a M. Philopolis; Contr. Soc. I, 8.
19. Discurso sobre... la desigualdad... Pág. 82-86; 92-98.
20. Idem. Pág. 35.
21. Frag. Pol. XVI, 12; (En Ed. Oeuvres C. La Pléiade. París 1964).
22. Emilio III, Pág. 137, 139; IV, Pág. 219.
23. Emilio III, Pág. 139; Discurso sobre la desigualdad, Nota 19.
24. Discurso sobre... la desigualdad... Pág. 101-102.
25. Emilio III, Pág. 138; Frag. Polit. XI; Contr. Soc. II, 11.
26. Frag. Polit. VII.
27. Contrato Social I, 6.
28. Idem I, 2.
29. Idem III, 4.
30. Idem II, 6.
31. Idem II, 11; III, 1.
32. Idem VII - 11.
33. Idem III-1.
34. Emilio III, pág. 138.
35. Las ideas expuestas en este párrafo pueden rastrearse en: Emilio I, Págs. 3-5; V, Pág. 373; 4, 380; IV, Págs. 173-174.
36. Emilio IV, 153; 73; V, 356.
37. Idem II, Pág. 60; 109; III, 139.
38. Idem IV, 164, 173.
39. Idem, V. Pág. 380; Contr. Soc. I, Intr.
40. Idem I. Pág. 9.