

Pablo Alonso Vicente  
Santiago Madrigal Terrazas  
(eds.)

# TEOLOGÍA CON ALMA BÍBLICA

Miscelánea homenaje  
al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz



2021

Servicio de Biblioteca. Universidad Pontificia Comillas de Madrid

TEOLOGÍA con alma bíblica : miscelánea homenaje al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz / Pablo Alonso Vicente, Santiago Madrigal Terrazas (eds.). -- Madrid : Universidad Pontificia Comillas, 2021.

463 p. -- (Biblioteca Comillas. Teología ; 16)

D.L. M 6749-2021. -- ISBN 978-84-8468-599-9

1. Busto Saiz, José Ramón (1950-) 2. Biblia. 3. Homenajes. 4. Misceláneas. 5. Teología. I. Alonso Vicente, Pablo , editor literario. II. Madrigal Terrazas, J. Santiago (1960-), editor literario

Esta editorial es miembro de la Unión de Editores Universitarias Españolas UNE,  
lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones  
a nivel nacional e internacional.

UNIÓN DE EDITORIALES  
UNIVERSITARIAS ESPAÑOLAS  
[www.une.es](http://www.une.es)

© 2021 UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS  
C/ Universidad Comillas, 3  
28049 Madrid

© 2021 De los autores

ISBN: 978-84-8468-599-9

Depósito Legal: M-6749-2021

Diseño de cubierta: BELÉN RECIO GODOY

Fotocomposición: Rico Adrados, S.L.  
Abad Maluenda, 13-15 bajo • 09005 Burgos

Impreso por  
Rico Adrados, S.L.

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por las leyes, que establecen penas de prisión y multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran total o parcialmente el texto de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluso fotocopia, grabación magnética, óptica o informática, o cualquier sistema de almacenamiento de información o sistema de recuperación, sin permiso escrito de los propietarios del copyright.

# EL CARÁCTER TEOLÓGICO DE LA INTUICIÓN CENTRAL DEL PENSAMIENTO DE J. J. ROUSSEAU

PEDRO FERNÁNDEZ CASTELAO

## 1. INTRODUCCIÓN: OBJETO Y LÍMITES

El objetivo de este ensayo es modesto. No pretendo más que explorar la verosimilitud de esta hipótesis de trabajo convenientemente actualizada: la intuición central del pensamiento de Jean Jacques Rousseau (1712-1778) responde a una estructura interna de carácter netamente teológico que, sin embargo, no se presenta como tal<sup>1</sup>.

En lo que sigue, quisiera sostener, más concretamente, que el impulso intelectual que anima el trasfondo de la obra de J. J. Rousseau es agónicamente soteriológico, por más que tenga un carácter inmanente: tanto el hombre como la sociedad buscan la salvación y, por ello, procuran la regeneración de un estado caído que oscila entre el bien originario de una naturaleza primordial y el mal actual que corrompe al individuo y a la sociedad. La dificultad consiste en encontrar el camino adecuado hacia la plenitud. Los ilustrados coetáneos apuntan hacia el progreso y el desarrollo de las artes y las ciencias. Rousseau cree que se equivocan, porque no atienden al hecho fundamental: el hombre es bueno originariamente, pero deviene corrupto en su configuración social. A su juicio, el horizonte último de la regeneración se encontraría, en consecuencia, en la forja de un hombre nuevo que, tal vez, siendo ya irremediabilmente social, cristalice gracias a una nueva educación y, también, en la creación de una nueva sociedad que, probablemente, se

---

<sup>1</sup> Digo convenientemente actualizada, a la luz del hecho de que, con unas claves teológicas preconciarias, se adentra por este mismo sendero el estudio ya clásico de Pierre-Maurice Masson. *La religion de J.-J. Rousseau*. Paris: Hachette, 1916, 3 vols.



construya gracias a un ordenamiento político renovado traído por un nuevo pacto social.

Ante la imposibilidad de analizar completamente, en todos sus detalles e implicaciones, esta hipótesis de trabajo, me limito, a continuación, únicamente a exponer su probable verosimilitud en sus rasgos más básicos y evidentes, renunciando a profundizar, criticar o dialogar sobre determinadas cuestiones filosóficas, políticas y teológicas que, sin duda, bien merecerían un tratamiento exhaustivo que, sin embargo, habrá que dejar para mejor ocasión<sup>2</sup>.

## 2. EL DIAGNÓSTICO Y LA CAUSA DE LA CORRUPCIÓN

En mi opinión, el gran tema de su primer discurso presentado al concurso público convocado por la Academia de Dijon: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, publicado en 1750, es, precisamente, una aproximación al diagnóstico de la enfermedad del hombre y la sociedad de su tiempo<sup>3</sup>.

Agraciado con el favor del jurado, el ampuloso y torrencial escrito de Rousseau sostiene, una y otra vez, la misma idea: las artes y las ciencias no sólo no han contribuido, en absoluto, a depurar las costumbres y a elevar el espíritu del hombre, sino que, por el contrario, lo han corrompido y envilecido hasta un punto realmente intolerable.

La tesis del discurso es apuntalada de forma reiterada aludiendo a la historia antigua con unos análisis tan eruditos como poco acostumbrados. Ante la fuerza especulativa de Atenas, el autor ensalza la sobriedad guerrera de

<sup>2</sup> Por ejemplo, entre otras, el estudio de la posición que Rousseau sostiene respecto del pecado original. Cfr. Raymond Vancourt. "Le péché originel selon Rousseau, Kant, Hegel". En *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, dirigido por Paul Guilluy, 106-129. Lille: Éditions J. Duculot, 1975. A este respecto es fundamental, no sólo el *Emilio*, que en breve veremos, sino también la respuesta de Rousseau al arzobispo de París ante la negativa reacción del prelado a la publicación de esta obra del ginebrino. Cfr. Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. IV. Paris: Gallimard, 1969, 925-1007. Para la traducción castellana, cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Escritos polémicos*. Madrid: Tecnos, 1994, esp. 49-153. Más que un estudio completo de la intuición señalada, el presente ensayo es más bien una aproximación provisional que, en definitiva, como digo, deberá ser desarrollada, matizada y profundizada ulteriormente.

<sup>3</sup> Cfr. Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. III. Paris: Gallimard, 1964, 1-30. Para la traducción castellana de Mauro Armiño, cfr. Jean-Jacques Rousseau. *Del Contrato Social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza, 2005, 167-201. Cfr. de Iring Fetscher. *Rousseaus Politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*. Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1968, 1-46 en donde se desarrolla la idea de Rousseau como crítico de la sociedad coetánea.



Esparta. A su juicio, la fuerza de Roma se mantuvo mientras sus emperadores y sus ejércitos resistieron el atractivo del lujo, la ostentación y el derroche. Las ciencias y las artes no son sino hijas del vicio, la ociosidad y la molición. Nacen en la tierra de la despreocupación y lo único que hacen es servir de encubridoras a la auténtica verdad del hombre. Son como cadenas que aherrojan al sujeto al poder de la apariencia y la falsedad. Cuando un pueblo o una nación se puebla de filósofos se descuida el cultivo de lo verdaderamente útil para la vida: la disciplina militar, la agricultura, la virtud espontánea. Todo son sofismas, sutilezas y engaños de falsos sabios que tras su océano de palabras ocultan un desierto de ideas.

No otra cosa es lo que viene a decir el famoso discurso a Fabricio. Refiriéndose a este escrito –redactado bajo el arrebatador impulso de una conmovedora iluminación que Rousseau experimentó camino de Vincennes, cuando se dirigía a la cárcel donde se encontraba recluido su entonces amigo Diderot– nuestro autor expresó años más tarde que fue tal la abigarrada plenitud espiritual de esa experiencia que todo cuanto después había escrito no alcanzaba a dar cuenta de todo cuanto allí se le había revelado<sup>4</sup>.

La idea fundamental que allí vislumbró con divina claridad es esta: el hombre es, en su prístina naturaleza, bueno en un grado tal, que no tiene más que seguir las espontáneas indicaciones de la naturaleza –la ley natural y la conciencia– para llevar una vida en libertad y plenitud. Si en sus instintos de supervivencia, en su fortaleza física y en su individual sencillez natural tiene el hombre toda la potencialidad más efectiva para poder alcanzar la vida plena y bienaventurada, encontrará en la sociedad la fuente originaria de todos sus males.

El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de 1754, lo dice con claridad<sup>5</sup>. El primer hombre que, cercando un terreno, estableció un límite físico que impidió el libre acceso a cualquier otro, puso las bases de la corrupción moral, de la injusticia social, de la desigualdad económica y del abuso político.

<sup>4</sup> El propio autor nos narra la irrupción reveladora de esta súbita inspiración en la segunda de las cartas a M. de Malesherbes, datada el 12 de enero de 1762. Cfr. Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. I. Paris: Gallimard, 1959, 1134-1138, esp. 1135-1136. Con una alusión a esa misma experiencia de revelación comienza el libro de Harald Höffding. *Rousseau*. Madrid: Revista de Occidente, 1931, 7-17. Por su parte, Bertrand de Jouvenel. *Ensayo sobre la política de Rousseau*. Madrid: Encuentro, 2013, 45, fecha en 1754, en la publicación del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, la formulación explícita de ese lema rousseauiano que, a su juicio, «no estaba en el primer discurso, ni explícita ni implícitamente». El autor se refiere, como es obvio, a la bondad natural del ser humano, luego corrompida por su ser en sociedad.

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. III. Paris: Gallimard, 1964, 111-194. En la citada traducción castellana, 203-316.



En ese mítico momento de establecimiento de la primera propiedad privada se iniciaba la caída del género humano por el plano inclinado del oprobio, la guerra, el hambre y la miseria. Si ante ese impertinente desatino alguien hubiese tenido la lucidez y la valentía de tirar abajo el cercado, burlar al potencial usurpador y desenmascarar su inédito atrevimiento, hubiera hecho un impagable servicio a la historia de la humanidad. De haber sido así, los hombres hubiesen seguido viviendo en la más completa inocencia moral al ocuparse únicamente de sus más básicas e inmediatas necesidades. Vivirían de forma autónoma procurándose cada uno a sí mismo todo aquello que cada uno necesitase. Siendo pocas las necesidades, serían pocas las preocupaciones y, dada la original connivencia con la madre naturaleza, no habría especial dificultad en satisfacerlas sin mayor dificultad.

El hombre en estado natural es moral, libre y feliz. El hombre en sociedad es vicioso, esclavo y miserable. Rousseau busca la autenticidad de la existencia, la transparencia de la bondad, y cree haberla encontrado tras haber liberado al hombre de toda la hojarasca que echa sobre él esa carga social que nos arropa, nos viste y nos encubre desde nuestro nacimiento en una familia insertada en la sociedad.

El hombre, despojado como una cebolla de sus respectivas capas, puede hacer relucir el verdadero ser que todos llevamos dentro oculto por las convenciones, los roles y el aparato del trato social. Es imposible la inmediata comunicación del pensamiento en un estado de relaciones interhumanas en el que domina la hipocresía y la impostura. Si la corrección social dicta las conductas no es la ley natural quien gobierna al hombre.

De hecho, un hombre socialmente admirado puede ser, en su verdadero ser, un completo canalla. Su lenguaje modulado, su refinado amaneramiento, sus educados modales, sus correctas observaciones, sus elevados conocimientos, su dominio de las emociones, su compostura ante las damas, su buen hacer en todos los salones, etc. pueden hacer de él un perfecto caballero digno de ser escuchado con respecto y de ser deseado con pasión.

Sin embargo, todo eso puede no ser más que fuego de artificio, mentira sobre mentira, apariencias fatuas, adorno superfluo, engaño deliberado. A juicio de J. Starobinski, Rousseau experimentó con indecible dolor y no menos frustración la absoluta imposibilidad de hacer patente su completa inocencia en el momento en el que, en casa de los Lamercier, fue acusado, siendo muy joven, de haber roto un peine<sup>6</sup>. La condena de las apariencias le hizo buscar constantemente la transparencia de la verdad no adulterada por la ambigüedad<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid: Taurus, 1983, 16-17.

<sup>7</sup> La influencia directa de los acontecimientos de la vida de Rousseau en su obra es puesta de manifiesto en Aldo Bonetti. *Antropología e teología in Rousseau. La Professione di*



De ahí su desconfianza ante ese lujo burgués que esconde mediocridad, ante ese orgullo del filósofo que no es sino vanidad y soberbia, ante ese deseo de ser aceptado y protegido que no revela sino paradójico gusto por la falta de libertad.

Rousseau buscó, precisamente, todo lo contrario. Siendo ginebrino, su condición de extranjero en Francia fue un peso que llevó con dificultad en múltiples momentos de su vida. Su ciudad natal lo quiso y lo honró mucho menos tiempo del que lo rechazó con odio y violencia. El París amado de sus primeros encuentros con los enciclopedistas (siendo él siempre un advenedizo músico de segunda fila con más inquietudes que reconocimiento) se convirtió, después de la publicación del *Emilio*, o *De la educación*, en un París furioso<sup>8</sup>.

La acogida que David Hume le brindó en Inglaterra fue tan cordial por parte inglesa como efímera y desconfiada por cuenta del de Ginebra. Y como el resto de sus encuentros con sus coetáneos más famosos (Diderot, Voltaire, etc...) acabó mal. Mucha gente le ayudó y él guardó permanente recuerdo de sus buenas acciones. Constancia de esto hay en las *Confesiones*<sup>9</sup>.

Múltiples fueron, también, sus amantes cultas y pudientes y múltiples, igualmente, sus amargos desencuentros. Solo recibió amor y fidelidad verdaderos de una mujer analfabeta y simple: Teresa Levasseur. Mujer de la que no es sencillo imaginar cómo pudo compaginar su devoción por su marido con el abandono de sus cinco hijos comunes en el hospicio para niños abandonados<sup>10</sup>...

---

*fede del Vicario savoiaro*. Milano: Vita e Pensiero, 1976, esp. 17-19, donde se refiere, también, a la perspectiva con la que Ernst Cassirer se acerca al pensamiento de Rousseau, intentando rescatar su validez objetiva y permanente más allá de su sustrato individual y más o menos coyuntural. Cfr. Ernst Cassirer. *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

<sup>8</sup> Cfr. Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. IV. Paris: Gallimard, 1969, 239-868. El *Emilio* de Rousseau fue condenado el 20 de agosto de 1762 por mandato del entonces arzobispo de París, Christophe de Beaumont, aunque ya antes, el 9 de junio, fue mandado a la hoguera por el Parlamento de París. Su autor sufrió una amarga persecución. Cfr. Ignacio Izuzquiza. *La Profesión de fe del vicario saboyano de Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Alianza, 1998, 6; Raymond Vancourt. "Le péché originel selon Rousseau, Kant, Hegel". En *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, dirigido por Paul Guilluy, 108. Lille : Éditions J. Duculot, 1975.

<sup>9</sup> Cfr. Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. I. Paris: Gallimard, 1959, 1-656; Jean-Jacques Rousseau. *Confesiones*. Barcelona: Planeta, 1993.

<sup>10</sup> Cfr. Tzvetan Todorov. *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Barcelona: Gedisa, 1987, esp. 55-56, en donde el autor se pregunta si no será el miedo a las relaciones de dependencia que disminuyen nuestra libertad aquello que llevó a Rousseau a abandonar a sus hijos en el hospicio. Rodolfo Mondolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: Imán, 1943, 11 y 19-20 nota 2, precisamente, refiriéndose al *Emilio*, insiste en el arrepentimiento inconsolable de Rousseau por esa culpa que se dejará entrever en algunas páginas de ese libro.



En cualquier caso, lo cierto es que si tuviésemos que formular la idea central de sus escritos más influyentes, la intuición antes enunciada se me antoja palo mayor de todo su pensamiento posterior. Si son ciertas las tesis mantenidas en los dos discursos antes mencionados (a saber: el cultivo de las ciencias y las artes corrompen a los individuos y a los pueblos; el origen de la desigualdad y la injusticia se encuentra en la «caída» originaria que experimentó el hombre en el alba de la humanidad cuando estableció la propiedad privada y, abandonando su natural estado primigenio, cambió la espontaneidad de la naturaleza por el encorsetamiento de la sociedad) será absolutamente prioritario para el autor el intento de poder describir el itinerario que el hombre debe seguir para salir de este camino de corrupción y decadencia. Y esto ha de hacerlo Rousseau tanto en la dimensión individual del hombre como en su dimensión social. A esto responden, a mi juicio, tanto el *Emilio* como *Del Contrato Social*. Su intención soteriológica y su estructura teológica –en este sentido inmanente que señalo– me parece absolutamente evidente.

### 3. EL CAMINO DE SALIDA DE LA CORRUPCIÓN SOCIAL

*Del Contrato Social* es la gran aportación de Rousseau a la filosofía política<sup>11</sup>. Concebido, al principio, como un extracto de una obra mayor –*Instituciones Políticas*– Rousseau intenta en él aportar una firme fundamentación al orden social.

El hombre ha nacido libre, pero se encuentra encadenado a un sistema de relaciones que lo coartan, lo sojuzgan y, finalmente, lo corrompen. La sociedad no está bien estructurada porque impide la verdadera libertad de los individuos. Unos mandan y otros obedecen. Unos tienen fuerza y otros son forzados. Cuando uno se remonta al inicio de tal situación siempre se encuentra con que, en el principio, está algún tipo de convención<sup>12</sup>.

Este es un punto decisivo en la argumentación de Rousseau. No es la naturaleza la que determina el orden social. Ni la esclavitud, ni la monarquía, ni la oligarquía están determinadas de tal forma que no pueda pensarse en un tipo de relación diferente en la constitución y el ejercicio de la autoridad. Todas

<sup>11</sup> Cfr. Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. III. Paris: Gallimard, 1964, 347-470. En la traducción castellana de Mauro Armiño ya citada, cfr. 21-165.

<sup>12</sup> Cfr. Rodolfo Mondolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: Imán, 1943, 71-94; José Ramón Recuero. *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, 11-92. Centrado en el estudio de la idea de libertad democrática está el estudio de Iring Fetscher. *Rousseaus Politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*. Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1968.



las sociedades existentes hasta el presente han sido incapaces de compaginar adecuadamente la constitución y la estabilidad del orden social con la libertad propia y autónoma de los individuos. Esto es lo que Rousseau quiere lograr.

Para ello, propondrá la idea de un pacto social como origen fundador de la sociedad en el que todos y cada uno de los individuos renunciarán a sus propios intereses, considerados de forma única y aislada, para conformar lo que él llama la «voluntad general». Este es un concepto clave de su teoría.

La voluntad general no es la mera suma de las voluntades individuales. Es algo más. Es aquella realidad que surge de la renuncia al egoísmo a favor de lo colectivo. La voluntad general es la objetivación de los intereses conjuntos del cuerpo social. Como este cuerpo social ha sido construido libremente por la donación individual de cada uno de sus miembros, éstos no encontrarán en ella otra cosa que la objetivación de su propia libertad y, por lo tanto, de sus propios y verdaderos intereses.

De esta forma, a juicio de Rousseau, se puede encontrar un equilibrio entre la voluntad soberana que pertenece a toda la sociedad, es decir, a todo el pueblo, y la voluntad individual de sus miembros, de tal forma que si un miembro burlase la voluntad general, todo el cuerpo social no le obligaría sino a obedecer lo que él mismo ha establecido, a saber: se le obligaría a ser libre.

No otra cosa es lo que significa el imperio de la ley<sup>13</sup>. Como el supremo legislador no es otro que el pueblo, el pueblo se da a sí mismo aquello que realmente quiere ser: un cuerpo social justo y libre. Los individuos que forman parte del pueblo, al obedecer a las leyes que libremente se han dado, no son coartados en su libertad, sino precisamente obligados a ser libres, ya que, como dice el propio autor, no hay otra forma de conquistar la verdadera libertad moral: «porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad»<sup>14</sup>.

El contrato social es, pues, el ensayo en el que Rousseau hace, genialmente, de la necesidad virtud. La tragedia o la caída de haber abandonado el estado de naturaleza y la necesidad de vivir en sociedad –con todas las realidades negativas de hipocresía, corrupción e injusticia que esto acarrea– puede ser paliada o corregida si se modifica sustancialmente la constitución y la administración del Estado. El sometimiento libre a la voluntad general es la manera de crear un Estado fuerte, grande y virtuoso en el que, aparentemente, no haya conflicto entre los intereses particulares y el interés colectivo. De esta manera,

<sup>13</sup> Cfr. Koassi Simplicie de Souza. *La dimension theologico-politique de la pensee de Jean-Jacques Rousseau*. Roma: extracto de tesis doctoral de la Pontificia Universidad Gregoriana, 2015, 83-114. Cfr. Alicia Villar Ezcurra. “Democracia y virtud cívica en Montesquieu y Rousseau”. En *De la indignación a la regeneración democrática*, coordinado por Olga Belmonte, 71-89. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.

<sup>14</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. III. Paris: Gallimard, 1964, 365.



según él, se podrá conseguir una sociedad más cohesionada, más justa y más fraterna. Y todo ello sin renunciar a la libertad personal<sup>15</sup>.

#### 4. EL CAMINO DE SALIDA DE LA CORRUPCIÓN INDIVIDUAL.

Lo que *Del Contrato Social* es al conjunto de la sociedad, lo es *Emilio, o De la educación* al individuo. Ambos buscan la salvación de una realidad caída, pero aquel atiende a lo colectivo y este a lo particular.

Para Rousseau, la regeneración del individuo sólo será posible si su crecimiento y desarrollo es acompañado por un pedagogo que minimice los efectos fatales que tienen tanto una absoluta despreocupación como una inadecuada sobreprotección del niño. Lo decisivo es una educación en libertad<sup>16</sup>.

Hasta los doce años el niño debe desarrollarse y crecer en el campo, en contacto con la naturaleza, donde ha de ejercitarse libremente, sin ataduras, sin nada que constriña su libertad de movimiento. Ha de desarrollar su fuerza física para conseguir un cuerpo ágil y vigoroso. En esa etapa no debe ocuparse sino con el mundo físico que lo rodea, explorándolo, tocándolo, sintiéndolo y experimentándolo con toda su curiosidad.

Solo a partir de los doce años hasta los quince, ha de ser ocupado con conocimientos de física, geografía, astronomía o cualesquiera otras disciplinas por el estilo. En esta etapa también la experiencia es la clave del aprendizaje personal. No se trata ahora de una mera transmisión de conocimientos teóricos, sino de que el adolescente reproduzca el mismo proceso del descubrimiento. El chico ha de crear la ciencia y el conocimiento y no sólo reproducirlo de forma mimética.

Desde los quince a los veintidós el joven ha de ser preparado en su condición moral y sensible para el amor, el matrimonio y el bien de toda la comunidad. Se ha de despertar en él el sentimiento de la piedad, la compasión y la preocupación por el prójimo y, como en las otras dimensiones, no sólo de forma teórica, sino como reacción humana ante la contemplación de las verdaderas miserias

<sup>15</sup> La crítica ha mostrado los peligros y ambigüedades de la solución propuesta por Rousseau. Cfr. Jesús Esteban Falero, "Prólogo". En Bertrand de Jouvenel. *Ensayo sobre la política de Rousseau*. Madrid: Encuentro, 2013, 13: «La infalibilidad mística de la voluntad general faculta a toda la comunidad a obligar a la obediencia a aquél que rehúse acatarla. [...] La posibilidad de disenso, consecuencia de la racionalidad, se anega en el torrente de la voluntad general. Es la denominada paradoja de la libertad de Rousseau, que ha dado pie a la calificación de democracia totalitaria realizada por autores como Talmon».

<sup>16</sup> Cfr. Rodolfo Mondolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: Imán, 1943, 49.



del hombre<sup>17</sup>. También aquí aprenderá historia y religión. Así podrá alcanzar un conocimiento y una fe ilustrada respecto del mundo y de Dios.

En suma: el pedagogo debe dejar a la naturaleza hacer su propio trabajo –puesto que todo hombre nace bueno y nada hay malo en él cuyo momento de corrupción no pueda ser señalado como intrusión de algo exterior– limitando su intervención a los momentos decisivos en los que sea absolutamente necesario. La afirmación inicial de este largo trabajo es suficientemente elocuente respecto de la continuidad fundamental con la idea central antes enunciada: «todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre»<sup>18</sup>.

Tras todos estos escritos de Rousseau cabe advertir una dura constatación: la distancia que hay entre lo que es y lo que debería ser.

En efecto, en los dos discursos enviados a la Academia de Dijon, Rousseau expone, analiza y critica lo que, estando en auge en su situación coetánea, no debiera ser de la manera en que es. Describe ahí la historia de una fatal desviación e intenta indagar en las razones últimas que explicarían tal desvarío. En *Del Contrato Social* y en el *Emilio* expone de forma constructiva la manera de enderezar el camino errado: promulgar leyes como deben ser promulgadas y educar al individuo como debe ser educado<sup>19</sup>. He ahí las dos preocupaciones básicas de Rousseau en esas dos obras de madurez: indicar el camino de salvación para un hombre caído y una sociedad corrupta.

Su pensamiento religioso aún más explícito entronca perfectamente con su intuición central: Dios es el creador de todas las cosas. Es inteligente, justo y clemente. Todo lo ha hecho bien. La existencia del mal en el mundo no debe hacernos dirigir nuestro reproche hacia Él, sino hacia la fuente última de toda maldad: el carácter social del hombre. La criatura es inocente, pero la sociedad es culpable. El poema de Voltaire a raíz del terrible terremoto de Lisboa del 1 de noviembre de 1755 fue la ocasión propicia que Rousseau aprovechó para esbozar unas ideas básicas acerca de estos tres temas principales: Dios y el orden del mundo; el mal y su origen; la religión y la tolerancia. Lo hizo en su *Lettre de J. J. Rousseau a Monsieur de Voltaire* el 18 de agosto de 1756 que, aquí, por razones de espacio, no podemos analizar<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. Alicia Villar Ezcurra. “Compasión y amor a la justicia en Rousseau”. En *El legado de Rousseau 1712-2012*, editado por José López Hernández y Antonio Campillo Meseguer, 235-250. Murcia: Universidad de Murcia, 2013.

<sup>18</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. IV. Paris: Gallimard, 1969, 245. En la traducción de Mauro Armiño ya citada, p. 37.

<sup>19</sup> La interconexión de estas cuatro obras resulta a todas luces evidente. Cfr. Aldo Bonetti. *Antropología e teología in Rousseau. La Professione di fede del Vicario savoiaro*. Milano: Vita e Pensiero, 1976, 31-32.

<sup>20</sup> Cfr. Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres Complètes*. t. IV. Paris: Gallimard, 1969, 1059-1075.



Ahora bien, el escrito donde se explayará con todo detalle respecto de la cuestión religiosa será el fragmento del libro IV de *Emilio* llamado la profesión de fe del vicario saboyano.

##### 5. UNA PROFESIÓN DE FE EN TRES DOGMAS

La profesión de fe del vicario saboyano es un largo monólogo que un experimentado sacerdote dirige a Emilio para transmitirle su experiencia religiosa del cristianismo en lo profundo de su vivencia más íntima<sup>21</sup>.

Es un verdadero ensayo de teología narrativa a medio camino entre la confesión espiritual y la epístola teológica. Tiene una gran unidad interna y puede ser leído como un texto autónomo, no obstante su pertenencia a un todo mayor. Sus palabras iniciales son muy reveladoras del talante intelectual de su redactor: «no soy un gran filósofo y me preocupo poco de serlo. Pero a veces tengo sentido común y siempre amo la verdad»<sup>22</sup>. La ironía es evidente: se rechaza ser filósofo y se confiesa el amor a la verdad, cuando, justamente, es el amor a la verdad lo que caracteriza, o debería caracterizar, al verdadero filósofo<sup>23</sup>.

Es importante reseñar que, en su vivencia, la Iglesia aparece como una realidad que, lejos de acompañar su experiencia de duda intentando fomen-

<sup>21</sup> Cfr. Jean-Jacques Rousseau. *Ceuvres Complètes*. t. IV. Paris: Gallimard, 1969, 565-635. También hay traducción castellana de Mauro Armiño en Jean-Jacques Rousseau. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza, 2010, 396-468. Una edición del texto autónomo de la profesión de fe, al margen del contexto del libro IV del *Emilio*, puede verse en Ignacio Izuzquiza. *La Profesión de fe del vicario saboyano de Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Alianza, 1998. El estudio ya citado de Aldo Bonetti es una monografía casi por completo dedicada precisamente a este escrito que tantos problemas le trajo a su autor. En adelante, cito por la edición castellana de Mauro Armiño.

<sup>22</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza, 2010, 396.

<sup>23</sup> En relación explícita con la filosofía y los filósofos coetáneos, hay que decir que la lectura de esta obra atrapó a Immanuel Kant, desde el inicio, hasta el punto de hacerle prescindir de su habitual paseo vespertino. El contacto con Rousseau fue decisivo para la configuración de su filosofía moral. De hecho, para el profesor de Königsberg, «Rousseau es el Newton de la moral». De modo que, podría decirse que, tanto el respeto a todo ser humano –con independencia de su posición social o de su formación intelectual– así como la idea de la educación de la humanidad son tesis en las que se muestra la influencia del ginebrino sobre Kant. Cfr. el interesante estudio preliminar de Dulce María Granja Castro en Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005, XIX-XXI y L-LI. Cfr. Rodolfo Mondolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: Imán, 1943, 107. Sobre la influencia de Rousseau sobre Kant, fijándose, especialmente, en 1762 (lectura del *Emilio*) y en 1783 (contacto con *Del Contrato Social*), se expresa Harald Höffding. *Rousseau*. Madrid: Revista de Occidente, 1931, 142-144, nota 1.



tar un esclarecimiento personal y autónomo por su parte, acentúa el apuro existencial en el que el sacerdote se encuentra al cargar sobre él una doctrina, como quien carga un monolítico sillar de toneladas. «Habiendo nacido en una Iglesia que decide todo, que no permite duda alguna, un solo punto rechazado me hacía rechazar todo lo demás, y que la imposibilidad de admitir tantas decisiones absurdas me separaba también de las que no lo eran. Al decirme: creed todo, se me impedía creer en nada, y ya no sabía dónde detenerme»<sup>24</sup>.

La guía interior que, a partir de entonces, seguirá el sacerdote no es sino su conciencia, la voz de Dios inscrita en su naturaleza. Rousseau la llama también «sentido común» y será ella quien le ofrezca el método adecuado para conducirse de forma segura en todos estos asuntos.

Sólo admitirá como verdaderos aquellos conocimientos que, examinados en la sinceridad de su corazón, no pueda rechazar su consentimiento. Las consecuencias que necesariamente se deriven de ellos tendrán su misma consideración. Ahora bien, todo cuanto no cumpla estas dos condiciones no será ni aceptado ni negado, sobre todo si, a fin de cuentas, carece de interés verdaderamente práctico.

Renuncio a consignar el detalle de toda la argumentación para centrarme en sus principales conclusiones.

La primera es que el hombre tiene una sensibilidad inteligente, tiene voluntad, puede juzgar, es activo y puede otorgar un sentido a la existencia. La diferencia con el vasto mundo que rodea al hombre es evidente: el mundo ni tiene inteligencia, ni voluntad, ni se mueve por sí mismo. Sin embargo, «existe alguna causa de sus movimientos extraña a él, que yo no percibo»<sup>25</sup>. Como la materia no puede producir movimiento, sino únicamente recibirlo y comunicarlo, «creo, pues, que una voluntad mueve el universo y anima la naturaleza»<sup>26</sup>. Este es, para el vicario saboyano, el primer dogma de su profesión de fe<sup>27</sup>.

El segundo de ellos matiza y profundiza más la afirmación realizada en el primero: «si la materia movida me muestra una voluntad, la materia movida según ciertas leyes me muestra una inteligencia»<sup>28</sup>. Ahora bien, a esta causa inteligente se le llama Dios. Y a este nombre se le unen estos adjetivos: inteligencia, poder, voluntad y bondad. Lo cual no elimina su carácter de misterio, ya

<sup>24</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza, 2010, 399.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 407.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 408.

<sup>27</sup> La importancia de esta singular profesión de fe, expresada en formulas dogmáticas, en estrecha relación de contenido con la que hace la propia Eloísa –en *La nueva Eloísa*– estando ya en trance de muerte, es puesta de manifiesto por Antonio Pintor-Ramos. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982, 146-147.

<sup>28</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza, 2010, 411.



que, «cuanto más pienso en él, más me confundo. (...) tan pronto como quiero contemplarlo en sí mismo, (...) se me escapa, y mi espíritu turbado ya no percibe nada»<sup>29</sup>. La conciencia de la desproporción entre el hombre y Dios se le hace especialmente presente cuando rechaza con contundencia la posibilidad de que «Dios y mi alma fueran de igual naturaleza»<sup>30</sup>. Reconoce su incapacidad y confusión al intentar pensar la idea de la creación y no alcanza a explicar lo que en el fondo puedan significar –libres de todo antropomorfismo– que Dios sea inteligente, bueno y justo. De estos atributos y sus consecuencias dice que «las afirmo sin comprenderlas y en el fondo eso es no afirmar nada»<sup>31</sup>. Lo único que cabe al hombre es postrarse y adorar la grandeza que no puede comprender. «El uso más digno de mi razón es aniquilarme ante ti»<sup>32</sup>.

La profesión de fe del vicario saboyano ha establecido, pues, en su arranque la indudable existencia del sujeto que siente, piensa y quiere, la existencia del universo mundo que lo rodea, así como la causa última de la existencia tanto de él como del mundo: un Dios poderoso, inteligente y bueno, por más que el hombre no pueda alcanzar un pleno conocimiento de aquello que, en cuanto divino, lo supera.

El tercer artículo de su profesión de fe está consagrado al hombre. A él se referirá aunando antropología teológica, escatología y moral<sup>33</sup>.

Rousseau sostiene tanto la libertad del hombre como su irreductibilidad a una concepción materialista. «El hombre es, por tanto, libre en sus acciones y, como tal, está animado de una sustancia inmaterial: es mi tercer artículo de fe»<sup>34</sup>. El hombre ocupa un lugar especial en el cosmos. Su condición de criatura es especial y ninguna otra criatura la comparte. El sentimiento de agradecimiento al Creador viene dictado, pues, por la propia naturaleza que Él mismo nos ha otorgado.

Ahora bien: «¡El cuadro de la naturaleza no me ofrecía sino armonía y proporciones, el del género humano no me ofrece sino confusión y desorden!»<sup>35</sup>. Volvemos a encontrarnos aquí con su intuición central una y otra vez reiterada, completada, profundizada y contemplada desde una nueva perspectiva y en

<sup>29</sup> Ibid., 414.

<sup>30</sup> Ibid., 426.

<sup>31</sup> Ibid., 427.

<sup>32</sup> Ibid., 427.

<sup>33</sup> Cfr. Jacques-François Thomas. *Le pélaginisme de J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie Nizet, 1956. El autor considera que el pensamiento teológico de Rousseau referido al ser humano está viciado por una excesiva influencia atmosférica del molinismo del s. XVI. Pensamiento este tan contrario al jansenismo como favorable a interpretar la naturaleza humana y su libertad con una dosis de optimismo tan elevada como para posibilitar, en último término, la tesis de la bondad natural del ser humano de Rousseau.

<sup>34</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza, 2010, 419.

<sup>35</sup> Ibid., 416.



conexión con otras realidades. «Hombre no busques al autor del mal, ese autor eres tú mismo»<sup>36</sup>.

Cuando Rousseau investiga la naturaleza humana descubre en ella dos principios distintos que, pujando porque la existencia del hombre se oriente, ora hacia lo eterno, ora hacia sí mismo, corrompe la unidad del hombre consigo mismo fracturando su voluntad: «quiero y no quiero, me siento a la vez esclavo y libre; veo el bien, lo amo, y hago el mal; soy activo cuando escucho la razón, pasivo cuando mis pasiones me arrastran, y mi peor tormento cuando sucumbo es comprender que pude resistir»<sup>37</sup>. Esta paulina y blondeliana dualidad interna, lejos de suponer una negación de la libertad humana, es, para Rousseau, su más firme corroboración<sup>38</sup>.

Si pudiésemos quitar del mundo la obra del hombre, veríamos que todo está bien. La justicia de Dios no puede, pues, ignorar la maldad del hombre. Aquí encontrará Rousseau un firme apoyo para su creencia en la vida postmortal. «Aunque no tuviera yo más prueba de la inmaterialidad del alma que el triunfo del malvado y la opresión del justo en este mundo, eso sólo me impediría dudar de ella»<sup>39</sup>. La contradicción del malvado feliz y del justo derrotado parece exigir la restauración del equilibrio natural vulnerado por la libertad humana.

Para Rousseau, «la vida del alma sólo comienza con la muerte del cuerpo»<sup>40</sup>. La clave de la identidad personal se encuentra en el recuerdo, en la memoria. «Este recuerdo ha de constituir un día la felicidad de los buenos y el tormento de los malvados»<sup>41</sup>. El infierno no será, pues, sino el recuerdo de lo que debimos haber hecho y, sin embargo, o no hicimos o hicimos mal.

¿Cómo ha de orientarse el hombre en su praxis histórica a fin de no merecer el rechazo de Dios y vivir perpetuamente preso de un recuerdo doloroso e indigno?

El vicario saboyano buscará las máximas válidas para establecer su conducta «en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza en caracteres indelebles»<sup>42</sup>. El hombre ha sido constituido en la bondad y puede hallar en el fondo de su conciencia aquella voz que le dice que haga el bien y rechace

<sup>36</sup> Ibid., 421.

<sup>37</sup> Ibid., 416.

<sup>38</sup> Cfr. Rm 7, 14ss y Maurice Blondel, *La acción (1893). Ensayo de una crítica para la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: BAC, 1996. Las fórmulas de la desproporción que Blondel ha conceptualizado de forma tan notable en la tercera parte de *L'Action* las ha destacado recientemente el libro de Santiago García Mourelo. *Mística y acción. Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020, 335-342.

<sup>39</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza, 2010, 422.

<sup>40</sup> Ibid., 423.

<sup>41</sup> Ibid., 423.

<sup>42</sup> Ibid., 427.



el mal. Tanto a uno como al otro los puede sentir el hombre en su interior, ya que la conciencia no sólo no engaña jamás, sino que es al alma lo que el instinto al cuerpo. «Existir para nosotros es sentir»<sup>43</sup>. La voz de la conciencia habla a través de los sentimientos. Los sentimientos naturales son anteriores a la razón, son innatos y pueden resumirse así: «el amor de sí, el temor al dolor, el horror a la muerte, el deseo de bienestar»<sup>44</sup>. El cuidado de sí mismo, la idea de justicia y honestidad están al alcance de todo hombre.

Llegados a este punto el largo monólogo se interrumpe por un instante y el discurso del vicario, a instancias de su joven interlocutor, se va a ocupar ahora de las religiones históricas y de los problemas que suscitan.

## 6. LA RELIGIÓN DEL CORAZÓN Y LAS RELIGIONES INSTITUIDAS

Su tesis básica es la siguiente: la religión verdadera es la del corazón humano y su verdadero culto acontece en el interior del hombre. «Si sólo se hubiera escuchado lo que Dios dice al corazón del hombre, nunca habría habido más que una religión sobre la tierra»<sup>45</sup>. Pero la realidad es que hay múltiples religiones, con múltiples revelaciones, consignadas en múltiples libros, que originan múltiples tradiciones y múltiples preceptos, y que, no obstante su pluralidad, todas se creen en la posesión de esa única verdad sobre el único Dios, en nombre del cual rechazan a todas las demás como perniciosas y falsas<sup>46</sup>.

Si la única religión del corazón humano engendra unidad y paz, las religiones históricas engendran división y guerra. No es difícil ver aquí, de nuevo su idea principal: la voz de Dios solo es una y nos habla en el libro exterior de la naturaleza y en el libro interior de la conciencia. Las voces de Dios que predicán las religiones históricas, consignadas en sus respectivos libros revelados, son voces de hombres que sólo buscan para ellos el poder y la gloria. «No confundamos el ceremonial de la religión con la religión»<sup>47</sup>.

Respecto de los milagros, el vicario saboyano critica su ambigüedad, es decir, el hecho de que, en sí mismos, no sean concluyentes. También critica

<sup>43</sup> En esta insistencia en el sentimiento se basan ciertos autores para descalificar el pensamiento de Rousseau como poco racional. Otros, por el contrario, defienden su racionalismo. Cfr. Antonio Pintor-Ramos. *El deísmo religioso de Rousseau*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982, 18.

<sup>44</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza, 2010, 433.

<sup>45</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza, 2010, 442.

<sup>46</sup> Cfr. Harald Höffding. *Rousseau*. Madrid: Revista de Occidente, 1931, 155.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 442. Cfr. Pedro Rodríguez Panizo. "Teología Fundamental". En *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, editado por Ángel Cordovilla, 17-86. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.



que, por haber sido concedidos a unos, esto obligue a todo el género humano a considerarlos dignos de crédito. Tampoco se libran de ser objetos de arbitrariedad, oscuridad y, en definitiva, de credulidad. «¿Quién osará decirme cuántos testigos oculares son necesarios para hacer que un prodigio sea digno de fe?»<sup>48</sup>. Además, los milagros caen en un círculo vicioso del que no pueden salir: puesto que se admite que también hacen milagros quienes no son enviados por Dios –así los sacerdotes del Faraón– se recurrirá a la excelencia de la doctrina para discernir entre milagros. «Tras haber probado la doctrina por el milagro, hay que probar el milagro por la doctrina, no vaya a ser que se tome la obra del demonio por obra de Dios. ¿Qué pensáis de este dilema?»<sup>49</sup>. Finalmente, Rousseau sentencia: «creo demasiado en Dios para creer en tantos milagros tan poco dignos de él»<sup>50</sup>.

Sobre la revelación afirma: «¡Dios ha hablado! Desde luego, gran frase es ésta. ¿Y a quién ha hablado? Ha hablado a los hombres. ¿Por qué, pues, yo no he oído nada? Ha encargado a otros hombres que os transmitan su palabra. Ya entiendo: son hombres los que van a decirme lo que Dios ha dicho. Preferiría haber oído a Dios mismo; a él no le habría costado mucho más, y yo habría estado al abrigo de la seducción. Os protege de ella manifestando la misión de sus enviados. ¿Y quién ha hecho esos libros? Hombres. Y ¿quién ha visto esos prodigios? Hombres que los atestiguan. ¡Vaya! ¡Siempre testimonios humanos! ¡Siempre hombres que me cuentan lo que otros hombres han contado! ¡Cuántos hombres entre Dios y yo!»<sup>51</sup>. El texto no tiene desperdicio como síntoma sincero de un profundo malestar respecto del carácter heterónimo, extrínseco e impositivo de esa concepción tradicional de la revelación de Dios. Y debe ser comprendido en sus justos términos como una fuerte protesta contra una concepción de la revelación supranaturalista que, en el fondo, era absolutamente incompatible con el legítimo reconocimiento de una razón autónoma.

En Rousseau esta autonomía de la razón –tan don de Dios como la propia revelación (como ya había dicho Leibniz en la *Teodicea*)<sup>52</sup>– no está cerrada a la trascendencia. Es más: está buscando cómo abrirse a ella de una forma adecuada que supere la concepción tradicional que, precisamente gracias a la crítica de los ilustrados, ha mostrado sus graves limitaciones. «El Dios que adoro no es un Dios de tinieblas, no me ha dotado él de entendimiento para prohibirme su uso; decirme que someta mi razón es ultrajar a su autor. El

<sup>48</sup> Ibid., 447.

<sup>49</sup> Ibid., 447.

<sup>50</sup> Ibid., 447.

<sup>51</sup> Ibid., 445.

<sup>52</sup> Cfr. P. Castelao. «Las tinieblas de la creación. No hay luz sin sombra». *Razón y Fe* 262 (2010) 89-102.



ministro de la verdad no tiraniza mi razón; la esclarece»<sup>53</sup>. Para Rousseau, lo que el Evangelio afirma no es invención humana. Hay en él, junto con cosas increíbles, una sabiduría que excede la sabiduría de los hombres. De ahí que añada: «en mis enseñanzas me vincularía menos al espíritu de la Iglesia que al espíritu del Evangelio, donde el dogma es sencillo y la moral sublime, donde se ven pocas prácticas religiosas y muchas obras de caridad»<sup>54</sup>.

Tras la última recomendación que el viejo vicario saboyano hace a Emilio no es difícil escuchar al propio Rousseau: «atreveos a confesar a Dios entre los filósofos, atreveos a predicar humanidad a los intolerantes»<sup>55</sup>. No otra cosa es lo que hizo Jean Jacques Rousseau, por un lado, contra los ilustrados increyentes y, por otro, frente al dogmatismo perseguidor y fanático tanto de católicos como de protestantes.

A mi modo de ver, la teología contemporánea todavía tiene pendiente, en cierto sentido, un diálogo abierto y crítico con él, habida cuenta de que, donde parece haber únicamente un pensamiento filosófico ilustrado hay, sin embargo, una evidente estructura teológica de fondo, con un acento soteriológico inmanente, que moldea todo el movimiento intelectual de este singular pensador del s. XVIII. En otra ocasión habrá que aceptar el desafío del desarrollo y la confrontación crítica con todo lo que aquí meramente se ha señalado.

---

<sup>53</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza, 2010, 448.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 464.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 468.