

LA RELIGIÓN CIVIL COMO CONTRAVENENO^{1*}

CIVIL RELIGION AS COUNTER-POISON²

Thomaz Kawauche

Universidade Federal de São Paulo

kawauche@gmail.com

Resumen

Este artículo indaga, desde el punto de vista de los saberes médicos del siglo XVIII, la relación que Rousseau establece entre la religión civil, los “sentimientos de sociabilidad” y el supuesto de la “segunda naturaleza”. De este modo, examina el problema de las costumbres convenientes a los miembros del orden civil buscando comprenderlo, por una parte, a la luz de la tesis del perfeccionamiento de la especie humana defendida por médicos de la tradición de la higiene social del siglo XVIII, y, por otra parte, en el ámbito de la reflexión de Rousseau sobre el amor propio en sus escritos sobre la moral y la política. El apéndice aclara el modelo de teatro que emplea Rousseau para reflexionar sobre las facultades humanas.

Palabras clave: Higiene, Medicina, Moral, Política, Religión.

Abstract

This article aims to study the relationship established by Rousseau between Civil Religion, “les sentiments de sociabilité”, and the premise of “second nature”, taking into account the point of view of eighteenth-century medical knowledge. We explore the problem of identifying and determining which habits are convenient for members of the civil order, examining it, on the one hand, in connection to the thesis of the human species improvement defended by physicians of the eighteenth-century social hygiene tradition, and on the other hand, in relation to Rousseau’s reflections on self-love in his writings on morals and politics. The appendix clarifies the model of theatre that Rousseau employs to reflect on human faculties.

Keywords: Hygiene, Medicine, Morals, Politics, Religion.

^{1*} Recibido el 21/12/2020. Aprobado el 25/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

² Versión del texto al español por Carina de Luca.

Este artículo se propone indagar la relación entre los “sentimientos de sociabilidad” y los dogmas de la religión civil de Rousseau desde el punto de vista de las ciencias modernas, particularmente desde el punto de vista de los saberes médicos del siglo XVIII que adoptan la premisa de la “segunda naturaleza”. La metodología empleada en el abordaje del tema busca concertar las perspectivas de la historia de los conceptos y de la historia de la filosofía. Sin embargo, antes que examinemos la cuestión de su articulación en los escritos de Rousseau, se hace necesario ubicarla de modo más abarcador en su marco histórico.

Que Jean-Jacques Rousseau se haya referido a los “sentimientos de sociabilidad” justamente en el capítulo sobre la religión civil del *Contrato social* no parece haber sido comentado lo suficiente por los especialistas³. Veamos el contexto en el cual la locución se nos presenta: “Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel” (Rousseau, 1975: 163)⁴.

En lengua francesa, la primera mención del concepto de “sentimientos de sociabilidad” se remonta a las traducciones que Jean Barbeyrac hizo de los tratados de Grotius y Pufendorf sobre derecho natural (Grotius, 1724: 11, t. I, *Discours préliminaire*, § XIV; Pufendorf, 1706: 178, t. I, lib. II, cap. 3, § 15). Barbeyrac utiliza la expresión “*sentimens de sociabilité*” para traducir los términos latinos derivados de ‘*socialis*’ y ‘*socialitas*’. El significado, tanto en latín como en francés, es de una inclinación o una disposición natural del ser humano para establecer relaciones sociales. Antes de que la utilizara Rousseau, encontramos esa locución –que es notable por su rareza en el siglo XVIII– solamente en el *Código de la naturaleza* de Morelly (1755), también con sentido de inclinación, o sea, una tendencia natural a la sociabilidad.

La dificultad para comprender los “sentimientos de sociabilidad” empieza con el problema de la polisemia de ‘sentimiento’. Todos saben que el abanico de acepciones de

³ Digno de mención es el libro de Géraldine Lèpan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme* (2007), en el cual los “sentimientos de sociabilidad” son interpretados desde el punto de vista del amor a la patria.

⁴ “Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d’être bon citoyen ni sujet fidèle” (Rousseau, 1964c: 468). Las traducciones al español del *Contrato social* y de *Emilio* utilizadas en este artículo son mencionadas en las referencias bibliográficas.

‘*sentiment*’ es bastante amplio en la filosofía moderna. La palabra puede significar: percepción física, afecto del alma, emoción, impresión, intuición e, incluso, opinión – siempre con la idea de un conocimiento que no puede ser lógicamente demostrado por el raciocinio ni tampoco comunicado a través de un discurso claro. Además de todas esas acepciones, hay otra que es la más importante, para el análisis de este artículo, en el siglo XVIII: ‘sentimiento’ pasa a significar también *principio moral*. Nos ocuparemos de esta última acepción desde el punto de vista de la teoría contractual del pensador ginebrino.

Rousseau puede inscribirse en un linaje de pensadores de la historia de la filosofía que, entre los siglos XVII y XVIII, combinan el léxico de la moral y el léxico del sentimiento. A este linaje pertenecen, por ejemplo, Malebranche y Condillac, para citar solamente dos nombres emblemáticos. Debemos tener en cuenta que Malebranche, en el *Éclaircissement* 11 de *La recherche de la vérité*, afirma que no conocemos el alma por ideas claras, sino por “*conscience*” y por “*sentiment intérieur*” (Malebranche, 2004: 318). Condillac, a su vez, en el *Essai sur l’origine des connaissances humaines*, escribe que ‘*perception*’ (palabra perteneciente al mismo campo semántico de ‘*sentiment*’) y ‘*conscience*’ se refieren a la misma operación, pero con nombres distintos (Condillac, 2018: 57). Ahora bien, es conocido el origen de esta sinonimia entre la facultad de la consciencia y lo que luego se denominó “*sentiment intérieur*”. Ella se remonta (me refiero al momento en que obtiene efectiva legitimidad) a la traducción francesa que Pierre Coste hace del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke (1972). Más específicamente, sabemos que el problema de la confusión entre el conocimiento racional y el saber intuitivo gira alrededor de la equivalencia hecha por Coste entre ‘*consciousness*’ y ‘*con-Science*’, con sentido de ‘*sentiment intérieur*’ para el lector del francés (Balibar, 1998; Kawauche, 2020).

Sin adentrarnos en la polémica que involucra este hecho lingüístico, nos interesa considerar que, en sus escritos sobre moral y política, Rousseau hace uso sistemático de expresiones con la palabra *sentimiento* –“*sentiment de justice*”, “*sentiment de la nature*” y “*sentiment de liberté*”, por ejemplo. Estas expresiones pueden inscribirse en el mismo campo semántico en el cual se entiende el sentimiento como motor de las acciones virtuosas. En el caso de Rousseau, podemos incluso hablar del sentimiento como principio moral *por excelencia*, teniendo en cuenta que, en el *Emilio*, nuestro autor es categórico al afirmar el primado de aquel en relación a la razón en materia de juicio moral: “Los actos de la conciencia no son juicios, sino sentimientos” (Rousseau, 1982: 334; 1969: 599). Dicho esto, pasaremos a hacer un breve análisis de la expresión “sentimientos de sociabilidad”.

No es difícil verificar que en los escritos políticos de Rousseau, cuando refiere a la sociabilidad, el supuesto adoptado es siempre la de la *segunda naturaleza*⁵. En el *Contrato social*, Rousseau se refiere a la segunda naturaleza como una *representación intermedia* entre la naturaleza primera y las acciones humanas. Allí se trata de un artificio del pensamiento para orientar la investigación científica —lo que hoy los epistemólogos denominan *artefacto*, *modelo abstracto*, *experiencia del pensamiento*, etc.—, semejante a la hipótesis del estado de naturaleza adoptada por el propio Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*⁶. Esto equivale a decir que entre la naturaleza en sí misma, cuyo conocimiento empírico es imposible, y el comportamiento observable en el mundo de las instituciones, Rousseau discurre sobre la sociabilidad del cuerpo político. Al hacerlo, recurre invariablemente a la hipótesis mediadora de la naturaleza humana “segunda”. O sea, restringe su reflexión a los límites del entendimiento impuestos por esa *representación intermedia* concebida en términos de educación y costumbres adquiridas.

Conviene tener en cuenta que, aunque elabore su reflexión atribuyéndole un fuerte carácter empirista, el autor del *Contrato social* no deja de recurrir a la segunda naturaleza de modo abstracto. En el capítulo del *Contrato* sobre el legislador (libro 2, cap. 7), ese sesgo teórico es bastante claro. El legislador debe persuadir a los individuos a soslayar sus intereses particulares en favor del bien común, de tal manera que produzca un espíritu de colectividad manifestado en la forma de adhesión efectiva de todos al pacto social. Esa adhesión, como es sabido, ocurre a medida que el legislador transforma la naturaleza humana, o, dicho de otro modo, a medida que él produce en los individuos una “segunda naturaleza”: no la naturaleza de los individuos aislados, sino la de los que, como miembros de un cuerpo colectivo, se reconocen como parte de una totalidad en el ámbito de las relaciones civiles.

⁵ “El hábito nos crea una *segunda naturaleza* con la que de tal modo sustituimos a la primera, que nadie de entre nosotros la reconoce” (Rousseau, 1982: 171); “L’habitude nous fait une *seconde nature* que nous substituons tellement à la première, que nul d’entre nous ne connaît plus celle-ci” (Rousseau, 1969: 407-8). El énfasis es nuestro.

⁶ “No hay que tomar por verdades históricas las investigaciones que puedan emprenderse sobre este asunto, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para demostrar su verdadero origen y parecidos a los que hacen a diario nuestros físicos sobre la formación del mundo” (Rousseau, 1923); “Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu’à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde” (Rousseau, 1964b: 134-5).

Por otro lado, cabe observar que, aun cuando se refiere de modo abstracto a la segunda naturaleza, es siempre su manifestación práctica aquello que Rousseau tiene en mente. En el caso del legislador, para examinar la misma cuestión en el mismo texto, es preciso que la transformación de la naturaleza humana sea verificable en el plan histórico. De ahí la necesidad de la observación de las “costumbres” formadas, las cuales deben ser conformes a las necesidades del orden civil. Así, las costumbres constituyen, tanto *de derecho* como *de hecho*, la ley más importante, a saber, aquella que ha sido grabada “en los corazones de los ciudadanos”. De manera que la lectura del capítulo sobre el legislador nos remite al capítulo sobre las leyes fundamentales del orden civil (cap. 12 del libro 2). En esto radica el sentido del precepto de Rousseau para que los usos, las costumbres y la opinión sustituyan “insensiblemente con la fuerza del hábito a la de la autoridad” (Rousseau, 1975: 83; 1964c: 394). Evidentemente, lo que se divisa detrás de la fuerza del hábito en el *Contrato social* es el supuesto de la segunda naturaleza.

Otro aspecto notable de la relación entre las costumbres y la segunda naturaleza es la necesidad de reglas establecidas. Cuando Rousseau trata de las costumbres, directa o indirectamente tiene en mente ciertas reglas a ser incorporadas y transformadas en admonición en los cuerpos de los individuos, sea desde el punto de vista de la moral, sea desde el punto de vista de las relaciones institucionales en el ámbito del cuerpo político. Desde el punto de vista de la moral, Rousseau trata de la “libertad bien regulada” en el libro 2 de *Emilio*, libertad definida con base en el supuesto de la segunda naturaleza y de las costumbres necesarias para el buen orden civil (Rousseau, 1982: 99; 1969: 321). Desde el punto de vista de la política, él se basa en la idea de libertad civil (o sea, la obediencia a las reglas que el soberano establece para sí mismo), cuya legitimidad proviene de la vinculación necesaria entre, por un lado, las reglas civiles, sin las cuales no es posible el ejercicio de la libertad civil y, por otro, la voluntad general, regla suprema en el ordenamiento civil.

La religión civil participa de la concepción rousseauiana de libertad en la medida que sus dogmas funcionan como “dispositivos” (Foucault, 1976) productores de costumbres convenientes para un buen ordenamiento del cuerpo civil. O sea, se trata del desdoblamiento civil de la libertad bien regulada. En tanto tales dispositivos son análogos a los encontrados en el modelo pedagógico de *Emilio*, no es extraño advertir que Rousseau compare el “súbdito fiel” del *Contrato* a un niño en crecimiento. En efecto, si Rousseau postula que los ciudadanos deben seguir los dogmas de la religión civil y no la propia razón, esto no significa una defensa del irracionalismo. No se trata de una apología de la

superstición ni de una concesión al fanatismo, sino de conducir el proceso pedagógico que tiende en su horizonte tanto a la formación del hombre como a la del ciudadano.

Desde un punto de vista práctico, el ginebrino describe hombres cuyo comportamiento es comparable al de los niños que, para convertirse en adultos aptos para raciocinar de modo seguro y autónomo, precisan ser curados de la propia inmadurez por el remedio de la educación. El niño depende del educador porque solo este es capaz de habituarlo a ser independiente. De modo análogo, en el *Contrato*, el pueblo se muestra, en las palabras de Rousseau, como una “multitud ciega” (Rousseau, 1964c: 380). Porque, aunque sea soberano *de derecho*, el pueblo *de hecho* constituye una persona moral que no sabe reconocer el bien que necesita. En las dos imágenes, vemos el momento de toma de conciencia –la metáfora en *Emilio* es la del “segundo nacimiento” (Rousseau, 1982: 241; 1969: 490)–. Delante de ese paralelismo retórico en la descripción del origen de la moralidad en las acciones humanas, no sería absurdo ver en ello la figura del Pícaro (Prado, 2003) o hasta una formulación primitiva del *Bildungsroman* (Maas, 2000): tanto Emilio como la sociedad tienen historia de vida, tanto el niño como el pueblo tienen una infancia y un momento de transición a la mayoría de edad y tanto Emilio como el cuerpo político necesitan un guía para que puedan adquirir hábitos que los lleven a ser independientes.

En términos esquemáticos, podríamos decir que el legislador del *Contrato* sigue la misma estrategia del educador de Emilio al momento de “cambiar la naturaleza humana” en la teoría del pacto (Rousseau, 1964c: 381; “*dénaturer l’homme*”, Rousseau, 1969: 249). Esa transformación consiste en hacer converger las voluntades particulares hacia el interés común, culminando en la asamblea que permite la institución de las leyes civiles. Esas leyes civiles instituidas por la adhesión promovida por el legislador manifiestan la adhesión colectiva y, por consiguiente, la expresión histórica de la voluntad general. Al oír la voz de los dioses por la boca del legislador, el ciudadano acepta someterse de buen grado a los dogmas de la profesión de fe civil, comportándose de esa manera como el niño forzado a ser libre por efecto de las escenas pedagógicas escrupulosamente elaboradas por el educador (Salinas Fortes, 1979). Si el ciudadano o el niño tuvieran que recibir lecciones verbales de virtud antes de empezar a actuar virtuosamente, la propia razón sucumbiría a los intereses. Pues no habría costumbres cívicas suficientemente introyectadas en los

cuerpos que puedan frenar las tendencias al egoísmo⁷. Al formular su problema entre la sincronía y la diacronía, Rousseau postula el primado de las costumbres en relación al desarrollo de la facultad racional y concibe a Emilio como el niño hipotético capaz de conducirse virtuosamente antes de razonar acerca de ella. De forma análoga, en el *Contrato*, la hipótesis es la del cuerpo soberano –esto es, el pueblo que se instituye a sí mismo como tal– que debe ser *antes de las leyes* lo que *debe llegar a ser por ellas* (Rousseau, 1964c: 383). La solución de tal enigma que involucra hechos e hipótesis se encuentra en los dogmas de la religión civil: estos acostumbra a los hombres a la sociabilidad antes de que haya reglas de sociabilidad. Así, lo que torna ventajosa la religión civil sobre las religiones históricas –en esto radica la apuesta de Rousseau– es que los efectos secundarios de los dogmas (fanatismo, intolerancia, superstición, etc.) serán subyugados por las costumbres cívicas implantadas por el legislador en el cuerpo político.

En resumen, los dogmas de la religión civil promueven las costumbres de libertad civil y, por consiguiente, costumbres de sociabilidad para el pueblo que, en función de su propia condición anterior a las leyes civiles, no se encuentra en condiciones para asumir responsablemente la autoridad soberana. No nos ocuparemos de exponer aquí todo el andamiaje lógico-conceptual que justifica ese uso regulador de los sentimientos de sociabilidad. Sin embargo, podemos señalar, en resumidas cuentas, que ese estatuto de la religión civil concierne al *método* adoptado por Rousseau para unir la práctica y la teoría. De acuerdo con el enunciado metodológico que se encuentra al inicio del libro primero del *Contrato*, se trata de exponer los principios del derecho político en un doble marco: la conducta moral de los hombres *tales como son* es comparada con afirmaciones abstractas acerca de las leyes *tales como deben ser* (Rousseau, 1964c: 351). En tal sentido, podemos concluir que los ciudadanos, cuando obedecen a los dogmas, actúan como si estuvieran

⁷ Esto lo vemos claramente en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: el rico actúa con razón e interés al inventar el derecho de propiedad a fin de legitimar primeramente su propia condición ante los pobres y pasa a habituarlos luego a la condición de la pobreza impuesta. De allí, la recomendación pedagógica de Rousseau en el libro 2 de *Emilio* (1982: 113; 1969: 339): “Se impone considerar el hábito del alma sobre el de las manos”. En ello se advierte una paradoja, pues en el *Emilio* la producción de hábitos del alma es siempre precedida por la producción de hábitos del cuerpo. En cualquier caso, aunque implica un riesgo que exista un mal educador, sin él no habría educación y, por lo tanto, es necesario contar con guías para la formación de las costumbres del pueblo: “La voluntad general es siempre recta; mas el juicio que la guía no siempre es claro. Es preciso hacerle ver los objetos tal como son, y algunas veces tal como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; librarle de las seducciones de las voluntades particulares; aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos; contrarrestar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos necesitan igualmente guías” (Rousseau, 1975: 68; 1964c: 380).

obedeciendo los principios de sociabilidad. Y como el *Contrato* no es una cartilla dogmática, pero sí una escala de referencia ideal (Nascimento, 1988) para que podamos juzgar las sociedades existentes, el “buen ciudadano” se conduciría como “súbdito fiel”, aun cuando Dios no existiera y los dogmas fueran solamente reglas formales –esto es, sin fundamento en ninguna realidad sobrenatural. Así como Grotius afirma que sus máximas sobre el derecho natural serían válidas aun cuando Dios no existiera (1724: 10), también Rousseau recurre a una religión civil. Al hacer esto, apuesta a que el pueblo no necesitará sentimientos religiosos para actuar de forma virtuosa en el orden civil, convirtiéndose así en el soberano de hecho.

Gracias a ese esquema analítico se comprende la relación entre los dogmas de la religión civil y los principios morales entendidos como sentimientos de sociabilidad. Se comprende también el oxímoron implicado en “*sentimens de sociabilité?*”, que expresa la vinculación entre el aspecto un tanto oscuro de la subjetividad moral y la objetividad de las leyes jurídicas. Esto nos recuerda la combinación de la *consciousness* de Locke con el *sentiment intérieur* de Malebranche que se cristaliza en el campo semántico peculiar a la lengua francesa según lo estableciera Pierre Coste. Parece como si moralidad y legalidad pudieran combinarse al formar la red de relaciones que constituye el tejido del cuerpo político. Una red que se expande a medida que se van entrelazando progresivamente los sentimientos y las instituciones (conceptos presentados a la par, o sea, a medida que se determinan recíprocamente).

Pasemos a la parte final de este artículo y veamos la cuestión de la segunda naturaleza y de las costumbres desde el punto de vista de la historia de la medicina.

Son bien conocidas las fuentes que inscribieron a Rousseau en la tradición que representa el ser humano en forma *realista*: Maquiavelo, Montaigne, Pascal y Helvétius, aunque cada uno de ellos habla del hombre a su manera, convergen en el supuesto de la segunda naturaleza. Todos ellos evitan expandir la investigación acerca de la naturaleza humana más allá de los límites de la experiencia y de la observación. Es en ese linaje de la historia de la filosofía en donde la “ciencia del hombre” de Rousseau suele ser incripta. No hay novedad en esa vinculación. No obstante, tenemos hoy otra estirpe de comentaristas que, sin alejarse de la lectura realista, interpretan los principales escritos de Rousseau a la luz de fuentes médicas. Entre esos nuevos intérpretes, se destacan: Gilbert Py (1997), Anne Vila (1998), Alexander Wenger (2007), Rudy le Menthéour (2012) y Marco Menin (2017).

Básicamente, esos comentaristas muestran que Rousseau estaba actualizado en relación con los textos científicos de su época y, en particular, con los textos de medicina. No es casualidad que, en lo que refiere al tema de las costumbres, el esfuerzo para comprender la obra rousseauiana desde la perspectiva de la historia de la medicina resulta esclarecedor.

En efecto, las tesis filosóficas de Rousseau se alinean con las teorías de la época que hoy asociamos con la tradición denominada “higienismo”. No exactamente con el higienismo del siglo XIX, sino con un conjunto de teorías que lo anticipan, como teorías de la higiene social basada en la administración de las costumbres para el perfeccionamiento del género humano. Las obras de Samuel Tissot, como *L'onanisme* y *De la santé des gens de lettres*, son referencias en esa rama de la medicina (Vila, 1998). Con todo, ahora vamos a centrarnos en dos tratados célebres por haber sido publicados por médicos autorizados con el sello del rey en París. El primero de ellos es *La médecine de l'esprit*, publicado por Antoine Le Camus en 1753; el segundo es el *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*, de Charles-Augustin Vandermonde, cuya primera edición es de 1756. En esas dos obras, los principios presentados parecen servir de inspiración a las líneas maestras del marco conceptual utilizado por Rousseau cuando habla de sociabilidad.

La locución “medicina del espíritu”, introducida por Le Camus (1753), puede ser vinculada a la “medicina del alma” que Cicerón propone en el tercer libro de las *Disputaciones tusculanas*, sin embargo, en sentido estricto, debe ser entendida en la clave de las teorías higienistas del siglo XVIII, ya que se trata de una terapia del espíritu colectivo y no de un alma individual. Tanto Le Camus como Vandermonde (1756) buscan proponer intervenciones médicas desde un punto de vista bastante práctico, siempre con la intención de producir costumbres saludables en la población desde un punto de vista higienista e, incluso, eugenista. Ambos quieren perfeccionar la especie humana mediante el control de las costumbres individuales. Las recomendaciones que encontramos en esas obras consisten básicamente en reglas para moderar la sensibilidad (tales como, dietas, ejercicios físicos, precauciones con el clima, consejos pedagógicos y pediátricos, etc.), además de la censura a comportamientos perniciosos como el onanismo o la lectura de novelas. En estos términos, podemos decir que, más allá de los individuos, Le Camus y Vandermonde conciben en forma *colectiva* aquella “segunda naturaleza”: mientras el segundo afirma que el arte que enseña puede “perfeccionar la especie humana”, el primero promete a sus lectores conducirlos a la “perfección” gracias a los consejos dados en su obra.

Es cuando menos curioso notar que, precisamente en esa época de repercusión de los tratados de Le Camus y Vandermonde, Rousseau pensaba escribir *La moral sensitiva*, como relata en el libro 9 de *Las confesiones*, más precisamente, en el pasaje en que se expone su teoría de “forzar la economía animal a favorecer el orden moral” (Rousseau, 1959: 409). Alrededor de esa misma época, Rousseau emplea en el *Manuscrito de Ginebra* la expresión “arte perfeccionado”, más específicamente, en el capítulo sobre la sociedad general del género humano, donde menciona la fórmula hipocrática de extraer del mal su propio remedio (Rousseau, 1964c: 288; Starobinski, 2001). Esos pasajes pueden inscribirse en el mismo movimiento de ideas en torno al higienismo del siglo XVIII. Sin embargo, a diferencia de los autores de la higiene social, la perspectiva de Rousseau sobre los sentimientos de sociabilidad no es de progreso hacia lo mejor. Para el ginebrino, tales sentimientos se relacionan con la conservación del orden actual o, en un horizonte futuro, el aplazamiento de la degradación moral de la sociedad, que no puede ser evitada, sino solo postergada. Nótese que Rousseau suprime el capítulo de la sociedad general del género humano cuando publica la versión final del *Contrato*, como si se arrepintiera de la idea de “arte perfeccionado”, aunque la inspiración higienista permanezca en sus escritos. En *Julia*, o *La nueva Eloísa*, por ejemplo, Saint-Preux quiere corregir la naturaleza (Rousseau, 1964a: 564) y el propio *Emilio* es enteramente concebido como el resultado de un arte del perfeccionamiento de la constitución natural. Desde el paradigma de la naturaleza segunda, tal resultado se muestra “según la naturaleza” gracias a las exigencias de disciplinamiento pedagógico que impiden los desvíos en la formación moral del niño.

La inspiración higienista de los sentimientos de sociabilidad queda aún más clara en los textos en que Rousseau relaciona amor propio y sociabilidad. En *Emilio*, los desdoblamientos del amor de sí y el amor propio en las relaciones sociales se asemejan a los efectos que se siguen de un *pharmakon*, el remedio-veneno de la medicina antigua. El *pharmakon*, como sabemos, puede tener efectos saludables o nocivos en la constitución del joven Emilio, según cuál sea el momento de su aplicación o la circunstancia de su uso. En lo que se refiere al amor propio, no se trata de un mal por sí mismo, como el *Discurso sobre la desigualdad* parece sugerir. Pues, en *Emilio*, esa pasión no produce efectos funestos si está bien dosificada. Además, en la educación del joven alumno, no hay producción de sentimientos de sociabilidad sin progreso del amor propio. De ahí la posibilidad de entender los sentimientos de sociabilidad en el *Contrato* como una especie de administración

farmacológica del amor propio por parte del legislador. No es casualidad que algunos intérpretes entiendan que la intervención del legislador en “ocasión oportuna” puede ser comparada al procedimiento del médico de la tradición hipocrática, como explica Maria das Graças de Souza (2006). El riesgo existe: el amor propio puede tener efectos secundarios nocivos, como costumbres que podrían conducir al egoísmo y a la competitividad, más que a la cooperación armónica entre los miembros del cuerpo social. No obstante, la sociabilidad (que no es natural) depende del amor propio para ser producida en la fábrica de pasiones de Rousseau. De tal manera que la degradación del amor propio o de los sentimientos religiosos termina perjudicando la producción de costumbres saludables para la vida civil.

Lo que Rousseau nos enseña es, en el fondo, una versión de la “medicina del espíritu” sin la promesa higienista de curaciones milagrosas. Según Rousseau, los dogmas de la religión civil, así como el amor propio, las costumbres o, en una perspectiva abarcadora, los sentimientos de sociabilidad, pueden ser saludables o nocivos de forma análoga a un “contraveneno” (la palabra aparece en *Emilio*⁸; hoy decimos “antídoto”). En la balanza de los bienes y de los males producidos el resultado será positivo, aunque sepamos de antemano que ese remedio es, en el mejor de los casos, un recurso *estrictamente paliativo* debido al propio estatuto de la segunda naturaleza, que no es definitiva. No es casualidad que la idea de “perfectibilidad” del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* traiga consigo la posibilidad de producir efectos funestos bajo determinadas circunstancias (Rousseau, 1964b: 142). En el fondo, la medicina social propuesta por Rousseau considera el arte de perfeccionar la especie humana como un mal necesario, el cual es comparable a los efectos de los sentimientos observados en las religiones históricas –y, en ese sentido, el realismo de nuestro autor es patente en su diagnóstico: “Serían precisos dioses para dar leyes a los hombres” (Rousseau, 1975: 69; 1964c: 381). En cualquier caso, pese a la aparente modestia de ese examen de las enfermedades del cuerpo político, sería incorrecto menospreciar la fórmula de la religión civil como contraveneno. A fin de cuentas, es en ese marco teórico de la “segunda naturaleza” donde el amor propio es tratado a la manera de los médicos higienistas. Rousseau, en su fábrica de conceptos (cf. Bernardi, 2006), inventa

⁸ “El atractivo de la vida doméstica es el mejor *contraveneno* de las malas costumbres” (Rousseau, 1982: 46); “L’attrait de la vie domestique est le meilleur *contrepoison* des mauvaises mœurs” (Rousseau, 1969: 258). El énfasis es nuestro.

Kawauche, T. (2021). La religión civil como contraveneno. *Siglo Dieciocho*, 2, 125-144.

una nueva idea de *historia* cuya repercusión entre algunos autores del siglo XIX tornará posible la emergencia del concepto de *historicismo*.

Apéndice: Emilio y la terapéutica del espectáculo

Con la intención de ordenar las pasiones de Emilio, el maestro recurre al modelo psicológico del teatro. La estrategia consiste en permitir que la razón quede subyugada por las pasiones en una enseñanza que no tiene lugar por medio de discursos, sino que recurre a escenas teatrales. Se trata de las llamadas “escenas pedagógicas”, que comunican al alumno ciertas lecciones de moral sin exigirle demasiados razonamientos. Como sabemos, la educación “según la naturaleza” busca posponer el desarrollo de la razón, con el objetivo de minimizar los efectos de la opinión pública respecto del desarrollo cognitivo del educando. No se trata, sin embargo, de una pedagogía integralmente contraria al racionalismo. Aunque las escenas prioricen las pasiones frente a la razón, es innegable que esta se hace presente desde un punto de vista estructural en *Emilio*. Esto se pone de manifiesto con la idea de *orden* de la infancia, especie de llave maestra en el marco conceptual de la obra en cuestión.

Las escenas son como bromas que el tutor hace a su alumno. Sin embargo, más que la simple mnemotécnica por medio de juegos, ellas funcionan como circunstancias de las cuales el educador se vale para aplicar reglas favorables a la formación de la buena conciencia. Lo que está en juego en las escenas es menos la acumulación de conocimientos que la formación del juicio moral de Emilio: “lo que nosotros nos proponemos adquirir es menos la ciencia que el juicio” (Rousseau, 1982: 220; Rousseau, 1969: 466). En este sentido, ordenar las pasiones del alumno significa someterlo de modo sistemático a una serie de escenas pedagógicas, cuyo propósito es fabricar adultos moralmente juiciosos.

Podríamos cuestionarnos, ciertamente, acerca de la legitimidad de una educación moral de este tipo. Los pedagogos de hoy hablarían de “ludificación” o “gamificación” del aula. No obstante, dejaremos esa polémica para los especialistas en el asunto como, por ejemplo, Gilles Brougère. Desde el punto de vista de los estudios rousseauianos, parece más interesante verificar en qué medida el orden de las situaciones preparadas por el profesor supone una metodología científica. De ahí la importancia del artículo de Salinas

Fortes, quien analiza el modelo del “teatro pedagógico” en *Emilio* y afirma que la metáfora del teatro en las “escenas” de esa obra refiere “al nivel primero de la ‘composición global’ del Libro” (1979: 83. La traducción es nuestra). Según el comentarista brasileño, Rousseau elabora su obra, *Emilio* reflexiona sobre el problema de los espectáculos “de manera completamente ‘sistemática’”, tomando en cuenta “un esquema de pensamiento bastante explícito” orientado por el “paradigma del teatro” (Salinas Fortes, 1979: 80, 81 y 83)⁹.

En otras palabras, se trata de una configuración de afectos que se va modificando poco a poco, en función de las impresiones producidas en el educando por la serie de espectáculos. El estatuto científico de las escenas pedagógicas se refiere al control que el educador ejerce sobre esas modificaciones y todo sucede como si el desarrollo de las pasiones de Emilio fuera un fenómeno a ser observado en condiciones controladas, al modo de las actuales experiencias de investigación en laboratorio.

No es objetivo del presente trabajo hacer una exposición amplia sobre el tema. Dejamos a un lado el problema del procedimiento que se sigue en la pedagogía rousseauiana (o sea, el justificativo de la posición de cada escena en una serie ordenada, teniendo como telón de fondo su filosofía moral), para ocuparnos de los presupuestos antropológicos en *Emilio*. Antes, conviene mencionar la fuente principal de este estudio. El sesgo interpretativo de las escenas pedagógicas en nuestra lectura de dicha obra se apoya en la reflexión de Rousseau respecto del teatro: nuestro autor postula los principios de su arte de educar niños sobre la base del “cuadro de las pasiones”, esto es, el esquema teórico presentado en la *Carta a d’Alembert sobre los espectáculos* (1758).

El objetivo de Rousseau en esa *Carta* es, como se sabe, demostrar que, teniendo en cuenta los efectos de la escena teatral sobre las costumbres de un pueblo, d’Alembert se equivoca al presuponer que la razón se sobrepone a las pasiones. La tesis de d’Alembert es que los ejemplos de vicio y virtud representados en los espectáculos teatrales servirían para mejorar las costumbres. Pues, según la psicología racionalista en boga en el siglo XVIII, el placer del espectador podría ser condicionado por las razones de los filósofos, si estos lograran ejemplificar la conexión necesaria entre lo útil y lo bueno en el escenario. Para citar solo un caso, el emperador Tito de la tragedia *Berenice*, escrita por Racine, sería una especie

⁹ En Brasil, hay tres referencias notables para el estudio del tema del teatro en Rousseau: Prado Jr. (1975); Salinas Fortes (1997) y Mattos (1993). Entre los trabajos recientes sobre el tema, se destaca Leite (2018).

de símbolo de la adhesión voluntaria al deber ciudadano –aunque haya una breve hesitación– en detrimento de la pasión amorosa.

Rousseau tiene dudas acerca de la eficacia de estas personificaciones de la virtud para el progreso moral del público. En su réplica a d’Alembert, sostiene que los espectadores *no* se conmueven por lo que es exhibido en el escenario como *útil* a los hombres, sino por aquello que les parece *agradable*. O sea, la relación entre la moralidad y los espectáculos teatrales estaría marcada por el placer y no por la utilidad, puesto que es el placer aquello que delinea el campo de la moralidad. De esta manera, concluye Rousseau, el problema de la virtud sería desplazado a un segundo plano en la arena del espectáculo teatral.

Acercas de este punto advertimos una severa crítica, que no solo niega los supuestos beneficios pedagógicos del teatro, sino que pone en cuestión la psicología moral de los filósofos. Anticipando el mismo método científico que empleará para describir el hombre en el *Contrato social*, Rousseau relativiza el racionalismo estricto de d’Alembert y afirma que el problema de los espectáculos debe ser apreciado desde un punto de vista realista: tanto en la *Carta* como en el *Contrato*, el escritor ginebrino nos presenta el retrato de los hombres *de hecho*, o sea, los hombres como son en la experiencia histórica y no como deberían ser en el mundo ideal. En la *Carta*, en particular, Rousseau intenta persuadir a d’Alembert acerca de la *inutilidad* de los espectáculos como fuentes de inspiración para la conducta humana.

Hay una sutileza que ayuda a comprender la crítica aquí presentada: el argumento central de la *Carta* no ataca directamente el efecto de la escena sobre el comportamiento del espectador, sino que, en términos más exactos, cuestiona su *duración*, o sea, su eficacia a lo largo del tiempo. Rousseau constata que la influencia de los espectáculos sobre el orden moral es muy fugaz: las normas postuladas por la razón no van más allá de un presente acotado. Ello se verifica por lo efímero de la relación causal entre, por un lado, la exhibición de la virtud bajo los focos del escenario y, por el otro, las transformaciones a largo plazo en las costumbres. Según el ginebrino, la emoción de la tragedia es “pasajera y vana”, pues “no dura más que la ilusión que la produjo” (Rousseau, 1996: 98).

Según Rousseau, el alcance de los efectos de los espectáculos teatrales sobre la moralidad tiene límites más modestos de los que desearíamos. Ello se comprueba por la mera observación del comportamiento del público, que solo reconoce el buen ejemplo de

los personajes en los casos en que la presunta enseñanza moral se reduce a la adulación. No es posible siquiera tomar a los actores como modelo de virtud, pues estos se exhiben al público a cambio de dinero –“profesión poco honesta” (Rousseau, 1996: 168)– y, peor aún, no se esfuerzan para actuar según los principios morales.

La radicalidad de la crítica rousseauiana está en afirmar que d’Alembert manifiesta una confianza injustificable en la razón al declarar, en la entrada “Ginebra” de la *Enciclopedia*, que “las representaciones teatrales formarían el gusto de los ciudadanos, dándoles fineza de tacto y una delicadeza de sentimiento que es muy difícil alcanzar sin ese recurso” (D’Alembert, 1757: 578B). La reflexión de la tesis sostenida por Rousseau contra d’Alembert se encuentra en el siguiente pasaje de la *Carta*:

La escena teatral es, en general, un cuadro de pasiones humanas cuyo original está en todos los corazones: pero si el pintor no tuviese cuidado de halagar estas pasiones, los espectadores se cansarían pronto y no querrían verse bajo un aspecto que los hiciera despreciarse a sí mismos. Si algunas pasiones se pintan con colores odiosos, son aquellas excepcionales y aquellas que todos odian naturalmente. De este modo, lo que el autor hace es seguir los sentimientos del público; y, así, estas pasiones odiosas siempre están empleadas para hacer valer otras si no más legítimas, al menos más adecuadas a la voluntad de los espectadores. Solo la razón es inútil en la escena. Un hombre sin pasiones o que las dominase siempre, a nadie interesaría (Rousseau, 1995: 17)¹⁰.

Aunque sería de sumo interés traer a colación en este punto los estudios de especialistas¹¹, para nuestro propósito, basta con observar las consecuencias de esa psicología moral en el “cuadro” de la ciencia pedagógica de Rousseau. Podemos afirmar que, en tales escenas, los escrúpulos del educador de Emilio, que suponen la primacía de las pasiones sobre la razón, pueden ser justificados por el pasaje de la *Carta* antes citado.

¹⁰ Seguimos la traducción al castellano de E. Bernini (Rousseau, 1996: 91). En Brasil, la mejor traducción del texto es la de Fabio Yasoshima (véase Rousseau, 2020: 372-373).

¹¹ Vale la pena citar el excelente comentario de Franklin de Mattos obre la *Carta*, en el cual afirma que la relectura que Rousseau hace de las teorías de la tragedia y de la comedia relaciona la “psicología” presentada en el *Emilio* y la “estética” del siglo XVIII. Mattos demuestra que uno de los aspectos originales de la *Carta* es subvertir el problema de la “consciencia estética” tal como fuera establecido en aquella época: según Rousseau, es la naturaleza humana la que debe ser adoptada como hilo conductor para descifrar las obras de arte y no al revés (Mattos, 1993: 22). Esto mismo, creemos, puede ser afirmado acerca de las obras de arte en el ámbito de la educación.

Sin embargo, pese a la importancia de la tesis de la *Carta* en la psicología moral de *Emilio*, debemos notar que los fundamentos de la cuestión son anteriores a la querrela alrededor del teatro de Ginebra¹². En el “sistema de Rousseau”, comprendido por el conjunto de sus escritos sobre moral y política, la imagen del “cuadro de las pasiones” corresponde a un esquema de las facultades humanas en sentido amplio. A causa de esto, desde el punto de vista del método científico adoptado por el ginebrino, dicha representación del ser humano nos remite a los principios del sistema. O sea, al esquema del hombre en estado de naturaleza presentado en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*— hombre cuyo progreso hipotético es ordenado por la precedencia de las pasiones en relación a la facultad racional:

Digan lo que quieran los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones, las cuales, según el común sentir, le deben mucho también. Por su actividad se perfecciona nuestra razón; no queremos saber sino porque deseamos gozar, y no puede concebirse por qué un hombre que careciera de deseos y temores habría de tomarse la molestia de pensar (Rousseau, 1964b:143)¹³.

Si se analiza conjuntamente el *Discurso*, la *Carta* y *Emilio*, veremos que, en la historia del alumno imaginario de Rousseau, la emergencia tardía de la razón en la serie de escenas pedagógicas se justifica por la máxima que orienta la crítica a los espectáculos en la *Carta* desde el punto de vista de la moral: “la razón no tiene ningún efecto en el teatro” (Rousseau, 1995: 20)¹⁴. Ello es así porque, desde la perspectiva del método de la “ciencia del hombre” en el *Discurso*, los efectos pretendidos son aquellos asociados originalmente a las pasiones anteriores a la razón —nos referimos a los dos principios del hombre en el hipotético estado de naturaleza, a saber, el amor de sí y la piedad natural.

Como en la *Carta*, Rousseau se refiere a los efectos sociales de los espectáculos relacionados a las pasiones naturales en *Emilio*, adoptando en la descripción de la naturaleza humana un esquema de facultades semejante al del *Discurso*. He aquí el “espíritu del método” que anima la siguiente frase del libro IV de *Emilio*: “No se actúa sobre las

¹² Entre los estudios sobre la antropología de Rousseau en Brasil, cabe destacar el trabajo de Mauro Dela Bandera Arco Jr. (2018).

¹³ Seguimos la traducción de A. Pumarega (Rousseau, 1923).

¹⁴ Seguimos la traducción de E. Bernini (Rousseau, 1996: 94).

pasiones sino por medio de ellas; mediante su imperio es como se precisa combatir su tiranía, y es siempre de la misma naturaleza de donde hay que sacar necesariamente los elementos idóneos para regularla” (Rousseau, 1969: 654)¹⁵.

Ese recorrido nos lleva a inferir que las reglas metódicas implicadas en las escenas pedagógicas en *Emilio* encuentran su soporte en la psicología moral del “cuadro de las pasiones” de la *Carta*. Finalmente, si se admite lo que Rousseau postula respecto de los límites de los efectos de las escenas teatrales en el arte del educador, hay que aceptar que la educación solo puede acentuar las buenas inclinaciones del niño, permaneciendo en cualquier circunstancia incapaz de producirle un interés por el bien o una aversión al mal duraderas.

En suma, Rousseau explica que la bondad producida por las escenas pedagógicas es tan frágil como la felicidad efímera de las relaciones sociales. Pues, todas las dificultades relacionadas a la formación del niño giran alrededor del problema de ordenar adecuadamente la red de pasiones vinculadas a las demás personas: “Todo apego es un signo de insuficiencia: si cada uno de nosotros no tuviese ninguna necesidad de los demás, no pensaría unirse a ellos. De este modo, de nuestra misma fragilidad nace nuestra efímera dicha” (Rousseau, 1969: 503)¹⁶. En la raíz de esa fragilidad encontramos el método científico que, remontando al estado de naturaleza del *Discurso*, elabora una crítica social en términos de génesis y de estructura de las relaciones humanas en el cuadro de sus pasiones. Ahora bien, aunque la función de la ciencia del hombre en Rousseau sea denunciar lo efímero de la terapéutica de los espectáculos, eso no significa que se pueda acusar a dicha ciencia de favorecer ese fenómeno en el ámbito de la educación. Al fin y al cabo, el orden adecuado en la formación de Emilio, tanto en lo moral como en lo político, depende fundamentalmente del sesgo científico que Rousseau deposita en su teoría de los espectáculos.

Referencias bibliográficas

Arco Júnior, M. D. B. (2018). *A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau*. Tesis doctoral en Filosofía. São Paulo: Universidade de São Paulo.

¹⁵ Seguimos la traducción de L. A. Prado (Rousseau, 1982: 378).

¹⁶ Seguimos la traducción de E. Bernini (Rousseau, 1982: 252).

- Kawauche, T. (2021). La religión civil como contraveneno. *Siglo Dieciocho*, 2, 125-144.
- Balibar, E. (1998). *Identité et différence: l'invention de la conscience*. Paris: Seuil.
- Bernardi, B. (2006). *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion.
- Condillac, E. (2018). *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. P. P. Pimenta (trad.). São Paulo: Editora Unesp.
- D'Alembert, J. (1757). Genève. En D. Diderot, J. d'Alembert (eds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (t. VII). Paris. <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie0521/navigate/7/1890/?byte=6225102>. Date d'accès: 20/12/2020.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Grotius, H. (1724). *Le droit de la guerre et de la paix*. J. Barbeyrac (trad.). Ámsterdam: Pierre de Coup.
- Kawauche, T. (2020). Consciência e sentimento no *Emílio* de Rousseau. *Revista Discurso* (USP), 50(1), 201-218.
- Le Camus, A. (1753). *Médecine de l'esprit où l'on traite des dispositions et des causes physiques qui, en conséquence de l'union de l'âme avec le corps, influent sur les opérations de l'esprit...* Paris: Ganeau.
- Leite, R. A. (2018). *Entre o universal e o particular: a crítica de Rousseau ao teatro francês*. Tesis Doctoral en Filosofía. Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- Le Menthéour, R. (2012). *La manufacture de maladies: la dissidence hygiénique de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Garnier.
- Lepan, G. (2007). *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*. Paris: Honoré Champion.
- Locke, J. (1972). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. P. Coste (trad.). E. Naert (ed.). París: J. Vrin.
- Maas, W. P. (2000). *O cânone mínimo: o Bildungsroman na história da literatura*. São Paulo: Editora Unesp.
- Malebranche, N. (2004). *A busca da verdade: textos escolhidos*. P. J. Smith (trad.). San Pablo: Discurso Editorial.
- Mattos, F. (1993). Teatro e amor-próprio. En J.-J. Rousseau, *Carta a d'Alembert* (11-22). Campinas: Editora Unicamp.
- Menin, M. (2017). Entre les choses et l'âme: la "médecine de l'esprit" au XVIII^e siècle. En V. Boudon-Millot, S. Buzzi (dirs.). *Guérison, religion et raison: de la médecine hippocratique aux neurosciences* (183-192). Paris: Bocard.

- Morelly, É.-G. (1755). *Code de la nature*. s.l.
- Nascimento, M. M. (1988). O contrato social - entre a escala e o programa. *Revista Discurso*, 17, 119-129.
- Prado, R. A. (2003). *A jornada e a clausura: figuras do indivíduo no romance filosófico*. San Pablo: Ateliê.
- Prado Júnior, B. (1975). Gênese e estrutura dos espetáculos. *Estudos Cebrap*, 14, 6-34.
- Pufendorf, S. (1706). *Le droit de la nature et des gens*. J. Barbeyrac (trad.). Ámsterdam: Henri Schelte.
- Py, G. (1997). *Rousseau et les éducateurs. Étude sur la fortune des idées pédagogiques de Jean-Jacques Rousseau en France et en Europe au XVIII^e siècle*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Rousseau, J.-J. (2020). *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos teatrais*. F. S. Yasoshima (trad.). En P. P. Pimenta (org.). *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. San Pablo: Ubu.
- Rousseau, J.-J. (1996). *Carta a d'Alembert sobre los espectáculos*. E. Bernini (trad.). Santiago de Chile: Arcis/LOM.
- Rousseau, J.-J. (1995). *Lettre à d'Alembert*. Dans *Œuvres complètes* (t. V). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1982). *Emilio, o De la educación*. L. A. Prado (trad.). Madrid: Edaf.
- Rousseau, J.-J. (1975). *Contrato social*. F. de los Ríos (trad.). Madrid: Selecciones Austral.
- Rousseau, J.-J. (1969). *Émile, ou De l'éducation*. Dans *Œuvres complètes* (t. IV). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1964a). *Julie, ou La nouvelle Héloïse*. Dans *Œuvres complètes* (t. II). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1964b). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dans *Œuvres complètes* (t. III). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1964c). *Du contrat social, ou Principes du droit politique*. Dans *Œuvres complètes* (t. III). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1959). *Les confessions*. Dans *Œuvres complètes* (t. I). Paris: Gallimard, col. Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. A. Pumarega (trad.). Madrid: Espasa Calpe. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc89137>. Fecha de acceso: 20/12/2020.
- Salinas Fortes, L. R. (1997). *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Salinas Fortes, L. R. (1979). Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau. *Revista Discurso*, 10, 79-85.

- Kawauche, T. (2021). La religión civil como contraveneno. *Siglo Dieciocho*, 2, 125-144.
- Souza, M. G. (2006). Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau. *Trans/Form/Ação* (Unesp-Marília), 29(2), 249-256.
- Starobinski, J. (2001). O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. Em *As máscaras da civilização*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Tissot, S. (1768). *De la santé des gens de lettres*. Lausanne et Paris.
- Tissot, S. (1760). *L'onanisme, ou Dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*. Lausanne: Antoine Chapis.
- Vandermonde, C.-A. (1756). *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*. Paris: Vicent.
- Vila, A. C. (1998). *Enlightenment and Pathology: Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth Century France*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Wenger, A. (2007). *La fibre littéraire: le discours médical sur la lecture au XVIII^e siècle*. Ginebra: Droz.

CV del autor

Thomaz Kawauche es Doctor en Filosofía por la Universidad de San Pablo, profesor visitante en la Universidad Federal de San Pablo y miembro fundador de la Asociación Brasileña de Estudios del Siglo XVIII (ABES XVIII). Publicó diversos artículos sobre J.-J. Rousseau en revistas académicas, además de haber participado del equipo de traductores de la edición brasileña de la Enciclopedia de Diderot y d'Alembert (São Paulo: Editora Unesp, 2015-2017). Es autor de dos libros: *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil* (São Paulo: Humanitas, 2013) y *Educação e Filosofia no Emílio de Rousseau* (São Paulo: Editora Unifesp, 2021). Actualmente, desarrolla investigaciones sobre la relación entre la teoría política de Rousseau y las ciencias modernas.