

LA FALACIA DEL TRATAMIENTO «ILUSTRADO» DE UN ANTIILUSTRADO

ENRIQUE BELENGUER CALPE Y M.^a LOURDES C. GONZÁLEZ LUIS

Universidad de La Laguna

Sin lugar a dudas, durante los últimos diez años la Historia de la Educación en España ha sufrido un proceso de *aggiornamento* lógico y necesario. No sin dificultades se ha salido —aunque todavía resten muchos trechos por recorrer— de una concepción ahistórica de la Pedagogía que no era sino entelequia abstracta con entidad propia, con vocación demiúrgica y soteriológica.

Así en nuestro presente empiezan a aparecer rigurosas historias locales de educación y serias investigaciones que hacen uso de fuentes primarias.

Sin embargo, la puesta al día de la Historia de la Educación resulta tan coherente con la situación sociopolítica envolvente, que descuida por completo el análisis de las ideas educativas, no sabemos si por endeblez filosófica o por acompasamiento a un sistema que sólo persigue *funcionar, racionalizarse*, sin preguntarse por su razón de ser. Y, lo que es más grave, esta casi total carencia se parchea en ocasiones mediante clichés sociologizantes (ideologizados en el más peyorativo de los sentidos), deslumbrantes quizás, pero ajenos al saber por observación y reflexión.

Pues bien, con la anotaciones que seguidamente exponemos, pretendemos ofrecer *bases* para una crítica lúcida en el ámbito histórico-educativo. Para ello, nos hemos decidido por elaborar unos apuntes interpretativos acerca del pensador ginebrino, movidos por las siguientes razones:

- a) Rousseau es la matriz sociopedagógica de la contemporaneidad.
- b) Quizás sea la personalidad más tratada a la vez que maltratada y manipulada.

c) La búsqueda rousseauniana de la «naturaleza del hombre» —recubierta y desfigurada por el artificio de la civilización¹— puede proporcionar quicios humanistas sobre los que elaborar la pendiente revolución conceptual de la educación, tan necesaria en nuestro crítico hoy.

La ilustración, síntesis del empirismo inglés y del racionalismo francés, supone un vasto y heterogéneo movimiento que sienta los pilares del presente. El «atrévete a pensar» anega toda Europa, y los ilustrados, blandiendo la razón como panacea para la humanidad (así denominan los burgueses a la burguesía), preparan y legitiman el ascenso de la nueva clase social.

Es en el ambiente francés de la racionalidad donde se esgrimen políticamente los derechos del hombre y del ciudadano y donde se ubica el pensamiento rousseauniano, especialmente el vertido en su *Discurso acerca del origen y del fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Surgen los nuevos dioses de la modernidad tales como igualdad, libertad, felicidad, progreso, basamentados en la razón social; los vínculos, la conservación y transmisión de la cultura, el lenguaje, la técnica, son valorados en gran manera.

Mas, al igual que Pestalozzi —el Kant del método pedagógico y continuador práctico de Rousseau— «comprendió que era necesario ir más allá de la contradicción de los dos polos del antihumanismo (individualismo y colectivismo) que se presentaban en las sociedades feudal y burguesa y afirmó que sólo sería posible crear al «hombre auténtico» sobre las ruinas de la sociedad burguesa...»², Juan Jacobo describe situaciones contrarias a las firmes creencias ilustradas:

«Si me he extendido acerca de la supuesta condición primitiva, ha sido porque, en la necesidad de destruir antiguos errores y prejuicios sobre este particular, me he creído en el deber de profundizar hasta la raíz para demostrar, en el verdadero cuadro de la naturaleza, cuán distante está la desigualdad, incluso la natural, de tener la realidad e influencia que nuestros escritores pretenden»³.

¹ PINTOR-RAMOS, Antonio: «'La Nueva Eloísa' y el pensamiento religioso de Rousseau (II)», en *Religión y Cultura*, enero-febrero 1981, n.º 120, vol. XXVII, p. 41.

² SUCHODOLSKI, Bogdan: «Humanismo renacentista y humanismo marxista», en *Humanismo socialista* de E. Fromm, Paidós, Barcelona, 1980, p. 54.

³ ROUSSEAU, J. J.: *Discurso acerca del origen y del fundamento de la desigualdad entre los hombres*, p. 223. Indicamos, tanto en lo que al Discurso se refiere como al Contrato Social, la paginación de Ed. Mateu, Barcelona, 1965, en la traducción de M. Villamueva de Castro.

Como certeramente dice el Profesor Jiménez Moreno, nuestro anti-ilustrado pensador descubre en el siglo analítico y agitador que diviniza la razón, que ésta es equívoca pues, mediante sus abstracciones sobre lo humano, se han convertido unos en poderosos subyugando a los otros. De ahí que reclame la *piEDAD* a modo de corrector de la razón; *piEDAD* que se halla cercana al estado natural y mucho más imbricada con la realidad viviente:

«Maudeville ha comprendido perfectamente que, con toda su moral, los hombres habrían sido siempre unos monstruos si la naturaleza no los hubiera dotado del sentimiento de la *piEDAD* en apoyo de la razón (...). En efecto: ¿qué son la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la *piEDAD* aplicada a los débiles, a los culpables, o a la especie humana en general? La benevolencia y la amistad misma son, bien entendidas, productos de una *piEDAD* constante aplicada a un objeto particular, porque desear que nadie sufra ¿qué otra cosa es sino desear que todos sean dichosos?»⁴.

Hay, por tanto, en Rousseau una continua apelación a la razón natural como búsqueda de una razón social alternativa. No existe en él ningún intento legitimador de la burguesía en ascenso y su *teoría*, su *filosofía* asentada —¡cómo no!— en la razón como cualidad natural demanda ser reinterpretada (del mismo modo que debe ser revisada la tónica valoración de ‘conservador’, referida a Pestalozzi).

Por ello, enjuiciar al ginebrino por medio de un tratamiento racional (ilustrado) estrictamente puede ser correcto desde el presente (un presente, por otra parte, pleno de irracionalidad) pero falaz históricamente. Rousseau es, como veremos, ineludible y en su obra se imbrican —casi dialécticamente— individuo y sociedad:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a los demás, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes»⁵.

Naturaleza y cultura también se hallan intrincadas en su pensamiento:

«En efecto: es fácil ver que, entre las diferencias que distinguen a los hombres, muchas que pasan por naturales son tan sólo obra del hábi-

⁴ ROUSSEAU, J. J.: Op. cit., p. 217.

⁵ ROUSSEAU, J. J.: *El Contrato Social*, p. 22.

to y de los diversos géneros de vida que adoptan en la sociedad (...). La educación no solamente establece la diferencia entre las inteligencias cultivadas y las que no lo están, sino que la aumenta entre las primeras en proporción de la cultura...»⁶.

Al igual que hiciera Descartes, por otra parte Rousseau ve insuficiente la lógica racional para un despliegue completo de la naturaleza humana, y recurre a la Providencia. Inmanencia y transcendencia configuran, pues, un enriquecedor maridaje.

«Por eso una muy sabia providencia dispone que las facultades de que está dotado deban desarrollarse únicamente al ponerlas en ejercicio, a fin de que no le sean ni supérfluas ni onerosas antes de tiempo»⁷.

Por consiguiente, nuestro antiilustrado rompe con inveteradas dicotomías históricas que ni el marxismo ha sido capaz de superar. Razón y pasión forman un uno unitario que, a ojos 'ilustrados' puede parecer un todo irracional, cuando se trata de un tipo distinto de racionalidad más auténtica precisamente por ser más paradójica. Aquí radica la incompreensión de Rousseau, tanto de sus defensores acérrimos como de sus más crueles detractores que lo convierten en culpado sin sentirse culpables.

Si la autocrítica debe preceder siempre a la crítica, en el caso de nuestro pensador este hecho se hace imprescindible, puesto que la utopía rousseauiana se historiza, se convierte en topía en la medida en que se «desnaturaliza» (más adelante matizaremos esta cuestión). De ahí que nuestros juicios sobre Rousseau no puedan ser sino blandos y flexibles, relativizados y no concretados mediante etiquetaciones que definen lo indefinido en función de intereses ideológicos concretos, legítimos sociológica pero no históricamente.

Sin embargo, Jean Jacques ha sido, sin duda, el teórico de la educación más encorsetado por el frío racionalismo, que desecha precisar precisamente lo impreciso (eso y no otra cosa es el componente poético). Incluso nosotros mismos no nos hemos evadido en nuestra actividad universitaria de contribuir a ese juego de la confusión interpretativa, imponiendo estrechos corsés a un pensamiento de libertad. En este contexto, Santoni Rugiu califica a Rousseau de «pensador contradictorio»⁸; Abbagnano dice de él que es «hombre de paradojas»⁹ y Georges Sny-

⁶ ROUSSEAU, J. J.: *Discurso...*, p. 223.

⁷ ROUSSEAU, J. J.: *Discurso...*, p. 213.

⁸ SANTONI RUGIU, A.: *Historia Social de la Educación*. Reforma de la Escuela, Barcelona, 1981, pp. 217-218.

⁹ ABBAGNANO, N. y VISALBERGHI, A.: *Historia de la Pedagogía*. F.C.E., México 1.^a reimp., 1969, p. 389.

ders le cataloga de «sintetizador, de superador de las contradicciones anteriores que anudan los siglos XVII y XVIII»¹⁰. Mas ese «rosario valorativo» no finaliza aquí sino que, por el contrario, unos lo ven como un pensador de la «izquierda» iluminista, otros como crítico y reformador. Luis Antonio Torija considera al ginebrino «un crítico de los ideales ilustrados..., un crítico y reformador de la sociedad liberal y burguesa en que vivió»¹¹. Incluso Jean Châteauneuf llega a decir de su filosofía moral que es equivalente de la que antaño sirvió de base a la Inquisición o de la que hoy se concreta en los campos de concentración. Nosotros lo hemos insertado en un «jesuitismo civil» —hacia lo religioso— del S. XVIII y el Profesor Carlos Lerena le llama «el gran teórico de la operación de encierro-legitimación de la nueva sociedad»¹² en su sugestiva y discutible obra «Reprimir y Liberar».

No queremos ser exhaustivos sino ofrecer un significativo mosaico de etiquetaciones, unas aceptables, otras desenfocadas, pero todas parciales. Si nos adentramos en el ámbito de la educación, Rousseau queda ligado a la pedagogía funcional, a la medida, a la pedagogía de la felicidad y de la libertad (más o menos regulada, según autores), a la educación negativa, a la pedagogía naturalista, del esfuerzo y del aventajamiento... etc.

Todo, pues, tiene cabida en Rousseau: la estrategia del «como si» (expuesta por Lerena), la utopía platónico-agustiniana reactualizada, la reorganización de las formas de autoridad, los gérmenes personalistas e incluso anarquistas, la hipótesis de la igualdad y también de la desigualdad¹³. Salvo el marxismo que tradicionalmente ha olvidado a

¹⁰ DEBESSE, M. y MIALARET, G.: *Historia de la Pedagogía II*, Oikos-tau edic., Barcelona 1974, pp. 40-41.

¹¹ FLÓREZ MIGUEL, C.: *La filosofía de los presocráticos a Kant*. Edic. Universidad de Salamanca, 1979, pp. 262-263.

¹² LERENA, Carlos: *Reprimir y Liberar*. Ed. Akal, Madrid 1983, pp. 145 y ss.

¹³ Sobre el discutido tema de la igualdad-desigualdad en Rousseau, consideramos reveladoras las siguientes líneas de Tuñón de Lara, planteadas en su prólogo al Contrato Social (p. 22) de la edición publicada por Espasa-Calpe, Seleccionadas Austral, n.º 8. Tras decir el Profesor Tuñón que la verdadera voluntad colectiva en el último cuarto del S. XX pasa por la formación de la *voluntad general* —sin negar la función histórica de las élites— y por su expresión rigurosamente mayoritaria, añade: «...la aportación rousseauiana cobra nuevos valores en la sociedad de nuestro tiempo. No solamente por las razones ya aducidas; hay más. En primer lugar está el tema de las libertades y la difícil ecuación de libertad e igualdad. Rousseau ha dejado dicho que la libertad no puede subsistir sin la igualdad. Se arguye con frecuencia que Rousseau se refería tan sólo a la igualdad jurídico-formal, la de todos los hombres ante la ley. Digamos de antemano que ya no es parva cosa, y que su vigencia es un supuesto previo de cualquier otra igualdad. Pero, además, hay que leer todo Rousseau, y saber que también dice aquello de que «ningún ciudadano sea tan opulento para poder comprar a otro y que ninguno sea tan pobre para estar obligado a venderse» (p. 62). Y en una nota dice que para que un Estado tenga consistencia «no hay que sufrir ni personas opulentas ni miserables» (p. 67)».

La parte final del libro primero del Contrato Social —apostillamos nosotros— resulta también muy significativa al respecto.

Rousseau —una excepción sería el caso de Della Volpe¹⁴—, todo el mundo ha querido ver en él el basamento de su pensamiento.

Ahora bien, Juan Jacobo que nace en Ginebra (1712) en años de la aún 'República libre' calvinista, hijo de un artesano relojero, se vanagloriará de haber nacido en una ciudad igualitaria. Descendiente de franceses exiliados hugonotes, tiene un origen burgués artesanal con características libertarias que poco tiene que ver con la ubicación de la mayoría de los ilustrados en el entramado de las clases sociales.

Rousseau, coherente con el modelo socioeconómico familiar y con la mirada puesta atrás (pero en un pasado reciente vivido por él, a diferencia de Sócrates y Platón que contemplaban no sin cierta nostalgia una areté aristocrática venida a menos), realiza una crítica a su sociedad, rompe ideológicamente con los vínculos feudales y se niega a seguir por los caminos trazados por la burguesía ilustrada. De esta manera, elabora por medio del concepto de naturaleza como constructo la conformación teórico-abstracta de una sociedad civil justa, ahistórica y atemporal:

«El paso del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían»¹⁵.

Por ello, el pensamiento *filosófico* rousseauiano, afincado en una *teoría* socioeducativa, traza una u-topía democrática (sin adjetivaciones) y eu-tópica que retoma la tradición y ahonda políticamente la paideia griega y la humanitas romana ciceroniana desde una visión jurídico-moral aplicada al S. XVIII.

La utopía del ginebrino, aunque tiene a la República ejemplar de Platón como telón de fondo, supone un salto cualitativo y se halla en otro plano histórico (naturalmente, no nos referimos al puro aspecto cronológico) al del filósofo griego.

Mas si la utopía de Rousseau hubiera pasado a la historia por sí misma, su valor se agiganta cuando se constata que su diseño democrático, alternativo y utópico, se historiza convirtiéndose en topía en la medida en que su utopía se desvirtúa. En efecto, la burguesía ascendente hace realidad la utopía de Rousseau y la eu-topiza para sí tanto como la caco-topiza para la mayoría; las emociones de la clase burguesa vehiculizan la teorización rousseauiana y Robespierre, en el período del Terror de la Revolución, la reasume sin problemas.

¹⁴ Vide a DELLA VOLPE, G.: *Rousseau y Marx*. Ed. Martínez Roca, Barcelona 1978.

¹⁵ ROUSSEAU, J. J.: *El Contrato Social*. Op. cit., p. 27.

Su filosofía pergeña una sociedad, ya se ha dicho, alternativa a la existente¹⁶ y el Estado, sin realizar un análisis de las contradicciones de aquella sociedad y de aquel Estado. Por tanto, resulta fácil *acomodar* su pensamiento en la concreción histórica.

Un ejemplo de esa *acomodación* se encontraría en la configuración del Estado como resultado de la hipóstasis de la voluntad general supuestamente ilustrada. El optimismo de la Ilustración tuvo fe en la posibilidad de conocer lo social y conseguir la armonización entre intereses individuales y bien común.

Pero, a partir de entonces, se nos ha repetido hasta la saciedad la limitación del conocimiento, la parcialidad de los enfoques —rehuyendo de cualquier visión holista que diera sentido a un todo social—. Se ha dado por supuesto que todos los individuos son susceptibles de opciones partisanas e interesadas y es, por ello, que precisan de la acción ordenadora y racional del Estado, requiriendo mediaciones: los representantes del pueblo. Surgen, así, los intérpretes y portavoces de la voluntad general (la voluntad colectiva gramsciana que terminaba justificando la necesidad de las vanguardias educadoras).

Llegados a este punto, es necesario hacer coincidir las voluntades superficiales con una voluntad profunda; hay que eliminar los plurales. De ello se encargarán los nuevos clérigos de la historia: los ideólogos y políticos.

Comunismo y fascismo coinciden en una sola cosa, en la afirmación de un absoluto colectivo; el individuo aparece como incapaz de alcanzar verdades y la Verdad —con mayúscula— será el Partido que la representa y el Estado que la encarna. Un Estado que termina interviniendo en todos los órdenes (incluso en las democracias burguesas), no sólo en lo económico o político sino que, además, proporciona razones para vivir o morir (o, en los momentos actuales, para «pasar»).

Vivimos la estatolatría que es la nueva religión, constituida en auténtica panacea. Al margen del Estado nada puede pensarse, fuera de su substancia no hay salvación. Es el triunfo del esfuerzo hegeliano desde donde es preciso renunciar al Contrato Social por ser 'imagen invertida' y al personalismo por sus locas pretensiones.

Ni el liberalismo, ni la dialéctica marxista —supuestamente contraria a este culto por el Estado— escapan de la veneración. Se siente interna-

¹⁶ En su intento de establecer esa nueva sociedad, Rousseau denuncia: «el primer hombre que, después de cercar un terreno, pronunció las palabras: 'Esto me pertenece' y halló gentes bastantes sencillas para creerle, éste fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (Contrato Social, p. 227).

cionalmente, bajo cualquier forma de gobierno la continua amenaza —que adquiere formas crudas o sutiles— del totalitarismo.

El Estado asume, pues, la función metafísica de proponer destinos individuales y colectivos, de ofrecer visiones del mundo absolutizadas; tanto en el capitalismo como en el comunismo el amo piensa por todos¹⁷ y llega la hora de la despedida de uno mismo. Si entre la masa hay desacuerdo, no por ello se contamina la verdad del señor sino que son las malas influencias las que han penetrado; no cabe otra opción: erradicarlas o absorberlas. Sólo la iluminada dirección es válida, para lo que se ensalza a los ilustrados elegidos.

Así las cosas, es vana la búsqueda de armonía entre lo universal y particular, entre las atribuciones del Estado y los derechos de los individuos. Asistimos, a veces con asombro, las más con indiferencia, al orwelliano constructo social.

El Estado ha recibido la piedra filosofal, el vellocino de oro —tal vez la caja de Pandora—, al prestigiarse por su racionalidad. Al Este y al Oeste se burocratiza y se reinstaura la medieval pirámide en cuya cúspide (esta vez laica) se halla la justificación última.

Frente y en medio de esta esperpéntica situación, resurge con innegable vigencia el pensamiento rousseauiano en torno a las eternas contradicciones entre naturaleza y sociedad, razón natural y razón social, igualdad y libertad.

El sistema dibujado no es sino el resultante diacrónico de la topía de Rousseau que, al realizarse, ha dado lugar a los peligros que el propio ginebrino previó desde sus planteamientos utópicos alternativos.

Si el pensamiento de nuestro personaje se dirigió hacia pequeñas comunidades, únicas en las que era viable el equilibrio, la conjugación de acción personal-colectiva, en suma, donde podía verificarse su diseño democrático; si su crítica se proyectó en un proceso de 'civilización' que Juan Jacobo ya observaba desviado (la razón social prevalecía sobre la natural), no puede tachársele de legitimador de la sociedad burguesa, cuando precisamente a los constructores de esa poderosa razón social —convertida en tiranía— que hemos descrito les negó hasta el nombre de ciudadanos¹⁸. A Rousseau, en definitiva, se le ha desnaturalizado al aburguesarle.

¹⁷ Ya para Aristóteles el amo era el único capaz de razonar, mientras que el esclavo tenía, a lo sumo, una 'opinión correcta' (siempre que siguiera al pie de la letra las órdenes del amo).

¹⁸ Tuñón de Lara, en su prólogo (p. 15) dice: «Las precisiones terminológicas de Rousseau nos ayudan igualmente a evitar confusiones de grave alcance, como la de llamar ciudadanos a quienes no son copartícipes de la soberanía ni toman parte libremente en el proceso de elaboración de la voluntad general. Donde el Poder tiene base carismática o teocrática —o en cualquier variante del autoritarismo—, difícilmente puede haber ciudadanos».

Jean Jacques es, pues, un filósofo y un teórico de la educación y no un sociólogo (culparle por no ser sociólogo supone una de las actitudes más anacrónicas y demagógicas que puedan darse).

De cualquier forma, hemos de convenir que la utopía del teorizador de la libertad y de la igualdad no se halla tan sólo en una obra de su producción (por importante que fuera la elegida). La utopía rousseauiana rezuma tensión y paradoja tanto cuanto más se parcela su obra. No obstante, aparecen mayores grados de coherencia —sin superar totalmente las contradicciones, por fortuna—, cuando su producción es analizada e interpretada en su globalidad. Mantenemos que su pensamiento no puede ser desvelado si, *al menos*, no se analizan junto al tratamiento de la parcela educativa realizado en el Emilio, El Contrato Social y el Discurso sobre la desigualdad (obras básicas de su planteamiento sociopolítico y filosófico), así como la Nueva Eloísa, clave para el análisis del pensamiento religioso y de las relaciones personales que nuestro pensador posee.

Pestalozzi y Fröebel proseguirán, en la práctica educativa, la línea trazada por Rousseau. Sin embargo, la Escuela Nueva, aunque se asiente en la matriz rousseauiana, tan sólo pone en práctica *reactivamente*¹⁹, como dice Jesús Palacios, los elementos mesológicos deducidos de la obra del ginebrino, obviando sus substratos teóricos y macroestructurales; de esta manera, aun progresista —en relación a su presente histórico— en lo educativo, el amplio movimiento de la Escuela Nueva convierte el radicalismo de Juan Jacobo en conservadurismo dentro de un paradigma positivista, que pretende perpetuar lo conseguido —el sistema capitalista— mediante una adecuada vigilancia. El positivismo, pues, no es la otra cara del rousseauismo (en este caso, la cruz, como diría Lerena²⁰), sino su concreción tópica puesta al servicio de intereses distintos que, por dinámica histórica y por manipulación de la burguesía, paradójicamente han podido presentarse configurando una misma moneda.

El corolario final de nuestras reflexiones no es otro que el siguiente: para una reconceptualización radical de la educación en nuestro presente —incluso para un cambio estructural—, tanto Rousseau como todo el movimiento de la Naturphilosophie deben ser reinterpretados y actualizados. Nos sentimos cercanos en este punto a James Bowen²¹ al considerar el humanismo no althusserianamente como ideología sino como ar-

¹⁹ PALACIOS, J.: *La cuestión escolar*. Ed. Laia, Barcelona 1978, pp. 609 y ss.

²⁰ LERENA, C.: *Op. cit.*, pp. 146 y ss.

²¹ BOWEN, James: *Historia de la educación occidental* —Tomo III. Ed. Herder, Barcelona 1985, pp. 680-688.

quetipo y teleotipo, como substrato sobre el que elaborar teorías educativas alternativas; en este plano de cosas, el pensamiento de Rousseau (abstracto) debe concretarse en un proyecto de futuro histórico y temporal, que produzca una visión holista y subvertora en la que persona y sociedad no prosigan con su dicotomizada andadura.

A MODO DE EPÍLOGO

Nuestra lectura de Rousseau es tan sólo una de las posibles. A través de los *apuntes* reflexivos esbozados, nos hemos ubicado en la antítesis de una tesis extendida: Rousseau, verbalizador de la clase burguesa en ascenso.

No ha sido nuestra intención ofrecer una imagen ahistórica y descontextualizada de Rousseau. No es el ginebrino un ser angelical que emite «ideas puras»; simplemente, nos hemos afincado más en las diferencias —¿acaso no hemos superado ya el S. XVII?²²— que en las semejanzas, y la irrepetibilidad de la personalidad de este «pequeño-gran hombre» se localiza en sus disparidades respecto a su entorno... y al nuestro. «Jean Jacques est près de nous, ce n'est pas assez dire, il est l'un de nous», ha dicho François Mauriac. Si Rousseau fuera uno de nosotros, no se reconocería a sí mismo.

²² Michael Foucault en su magistral obra «Las palabras y las cosas» expone que a lo largo del S. XVII se produce el tránsito de un mundo de semejanzas a otro de identidad y diferencias. En este mismo orden de cosas, Pintor Ramos en su citado artículo, rebosante de enjundia, refiriéndose al transcurso de la religión rousseauniana escribe la siguiente frase que puede aplicarse a nuestro planteamiento: «...las semejanzas indudables no pueden hacer olvidar las diferencias incolmables» (p. 92).