

Un acontecimiento discursivo

Rousseau en la Revolución Francesa

Emilio Bernini

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

emilberni@gmail.com

Ah! S'il avait été témoin de cette révolution dont il fut précurseur, et qui l'a porté au Panthéon, qui peut douter que son âme généreuse eût embrassé avec transport la cause de la justice et de l'égalité.

Robespierre, "Sobre las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales", 18 Floréal, año II

Resumen

Los textos de Jean-Jacques Rousseau en el contexto de la Revolución Francesa exceden el problema de la interpretación adecuada o errónea por parte de los actores revolucionarios. La Revolución procede a un tipo de transfiguración del pensamiento del filósofo ginebrino, que supone una circulación de sus textos e implica una suerte de una incorporación "casi inconsciente" en los discursos políticos, un saber de su filosofía política más allá de los textos mismos y de los sentidos propios de esos textos. Maximilien Robespierre, el jefe jacobino de la Revolución Francesa, fusiona en sus discursos y en su práctica política aspectos no sistematizables de la filosofía política rousseauna, pero sobre todo con ello puede articular un *esquema de combate*, una definición del territorio del campo de batalla político, y fundamentar una subjetividad política, en la medida en que contribuye a configurar y definir el perfil propio y el de los enemigos.

Abstract

Jean-Jacques Rousseau's texts in the context of the French Revolution exceed the problem of proper or erroneous interpretations by revolutionary actors. The Revolution comes to a kind of transfiguration of the thought of the Genevan philosopher, that posed a circulation of texts, and implies a sort of an "almost unconscious" incorporation of it on political discourse, a knowledge of his political philosophy beyond texts and of the right senses of those texts. Maximilien Robespierre, Jacobin chief of the French Revolution, merges in his speeches and in his political praxis not sistematizable aspects of political philosophy, but above all he can articulate a scheme of combat, a definition of territory of political battlefield, and build a political subjectivity, in so far as it contributes to configure and define the own profile and the profile of their enemies.

Hacia 1792, hacia el momento de radicalización jacobina, cuando la Sociedad de Amigos de la Constitución se ha escindido del grupo brisotista, luego llamado girondino, como consecuencia del intento de fuga del Rey el año anterior, esto es, cuando ocurre esa inflexión que enfrenta el proyecto de una revolución monárquica constitucionalista con el proyecto de una revolución republicana jacobina, y que, conceptualmente, supone el pasaje del predominio de la noción, procedente de la filosofía política de Montesquieu, de Nación hacia la centralidad de la noción rousoniana de Pueblo o Voluntad General, en ese momento, el discurso rusoísta, *toda* la textualidad-Rousseau (desde su filosofía política, su teoría pedagógica hasta sus escritos autobiográficos) adquiere una dimensión cada vez más creciente, determinante y, es preciso agregar, configuradora de acontecimiento. El texto Rousseau no solo forma parte de los escritos en diarios, de los debates políticos en el proceso a Luis XVI, por ejemplo, ni solo un grupo político o facción tiene el dominio de esa textualidad, sino que incluso excede el plano estrictamente político y vinculado al poder gobernante ya que hacia esos mismos años y en particular hacia el momento del Gran Terror (junio-julio de 1794) se ponen en escena obras teatrales vinculadas al filósofo (como, por ejemplo, *L'enfance de Jean-Jacques Rousseau*, el *Pygmalion* –la obra de teatro de Rousseau–, y *Jean-Jacques à ses derniers moments*), que no buscan necesariamente legitimar la política del Terror que está teniendo lugar en ese momento en la escena de la política (Bourg 2011: 56). De 1792 en adelante estamos, pues, ante lo que habría que llamar una operación de transfiguración, en el plano de la praxis política, del pensamiento de Rousseau, que consiste, para decirlo con palabras de Jean Pierre Gros, en una suerte de integración “casi inconsciente” de la retórica y el vocabulario rousonianos “en el discurso político, sin incluso reivindicarlo, se lo cita sin nombrarlo” (2004). La transfiguración revolucionaria supone esa integración “casi inconsciente” del discurso rusoísta en el discurso propio porque, digamos así, el discurso de Rousseau ya forma parte del lenguaje político, algo que es posible por la reedición contemporánea de sus obras (entre 1790 y 1795 el *Contrato social* tiene once ediciones autónomas y catorce ediciones en obras mixtas; y también se compilan varias ediciones de escritos políticos de Rousseau (Swenson 2000). Ahora bien, es preciso señalar que esta operación es previa, y necesaria, respecto de la transfiguración literario romántica que tiene lugar *a posteriori* del hecho revolucionario, y que depende en efecto de esa transfiguración política revolucionaria, inicial, ya que la transfiguración literario romántica no tendría los rasgos distintivos que posee sin ella.

El jefe jacobino Maximilien Robespierre no dejó de referirse en sus discursos, desde entonces hasta Termidor, a la importancia de la teoría, e incluso la vida, de Jean-Jacques Rousseau en el acontecimiento mismo de la Revolución Francesa. Si Rousseau hubiera sido testigo de la Revolución, dice en uno de los discursos, habría sin dudas “abrazado con entusiasmo la causa de la justicia y la igualdad”; su “genio poderoso y virtuoso”, dice en otro, preparó “los trabajos de la Revolución”.¹ Robespierre entiende pues la Revolución misma, la revolución jacobina, prenunciada, pre-escrita, en el “genio” rusoísta, es decir, en el hombre y la obra. Con ello, no sólo fundamenta una política de oposición a la revolución

¹ Discurso del 7 de mayo de 1794 y discurso del 10 de agosto de 1791, respectivamente.

constitucionalista monárquica, “burguesa”, sino que incluso la sitúa como continuidad de la querrela de Rousseau con los *philosophes* de la Enciclopedia. En esto, el enfrentamiento del filósofo ginebrino con los enciclopedistas no habría respondido a los intereses opuestos o a los desencuentros de los vínculos personales, como puede leerse en las *Confesiones*, ni a la afección paranoica del autobiógrafo, sino a un estado de cosas objetivamente político. Esa querrela, pues, no se ha agotado con la muerte del filósofo sino que continúa en el presente revolucionario –con otros actores, en el plano estatal y no ya de la vida privada– configurando la oposición entre la Gironda y Condorcet, por un lado, y los jacobinos, por el otro: los girondinos constituyen, para el incorruptible, una “secta” como la de los Enciclopedistas; como ellos, están vinculados a la aristocracia y son seducidos por las riquezas y los cargos. Así los describe Robespierre, en el discurso del 25 de abril de 1792:

Si los académicos y los geómetras que el señor Brissot nos propone como modelos, combatieron y ridiculizaron a los sacerdotes, *no cortejaron menos a los grandes y no adoraron menos a los reyes, de los que obtuvieron un buen partido, y quien sabe con qué encarnizamiento persiguieron la virtud y el genio de la libertad en la persona de ese Jean-Jacques* cuya imagen sagrada percibo aquí, de ese verdadero filósofo, el único que, según mi opinión, mereció entre todos los hombres célebres de ese tiempo los honores públicos prostituidos después por la intriga de charlatanes políticos y de héroes miserables. (citado por Jaume 1991: 66)²

El déictico (“cuya imagen sagrada percibo *aquí*”) refiere a un busto de Rousseau situado, en local del Club en que está profiriendo su discurso, al lado de uno de Helvétius, el filósofo materialista con quien Rousseau polemizó por su ateísmo y su reducción de toda espiritualidad a los sentidos. Meses después, Robespierre hace romper el busto de Helvétius (Jaume 1991: 66) en un acto que ratifica la continuidad revolucionaria de la querrela. Pero importa observar que la impugnación de la corrupción cortesana de los brisotistas, aun en esas pocas líneas, opera por lo menos un triple movimiento: en primer lugar, se impugna *desde* la persecución “encarnizada” que su partido –el partido de los enciclopedistas en continuidad con Brissot– infligió a la “persona” de Rousseau, según el relato que éste hizo pormenorizadamente de esa persecución en su autobiografía; y a la vez, en segundo lugar, el mismo discurso quita legitimidad a la reivindicación de Rousseau que hicieron los mismos girondinos: los “honores públicos” al filósofo han sido “prostituidos” por aquellos que aun habiéndolo perseguido en el pasado se reconocen sin embargo hoy en él.³

Por último, en tercer lugar, el discurso también impugna el ateísmo (los enciclopedistas “combatieron y ridiculizaron a los sacerdotes”) y esa acusación ocurre precisamente en el

² Discurso del 28 de abril de 1792, en respuesta al discurso de Brissot, del 25 de abril del mismo año en el que éste elogiaba a Condorcet y a los Enciclopedistas. Publicado en *Défenseur de la Constitution*, nº 1, diario editado por Robespierre. Mi énfasis.

³ Los girondinos habían fundamentado sus posiciones políticas también en Rousseau. “El rusionismo de los girondinos está en parte vaciado de su contenido democrático. Brissot o Mme. Roland no comparten en absoluto las opiniones de Rousseau sobre la propiedad, la igualdad social, el comercio o el rol del Estado. Jean-Jacques, al menos durante cierto tiempo, sirve de propaganda a los conservadores, alimenta el discurso reaccionario que se complace en denunciar el cambio radical y valoriza al ‘verdadero’ Rousseau traicionado por la Revolución Francesa, defensor del orden y de la monarquía”. Cf. Jean Pierre Gros, *op. cit.*

contexto de un proceso de descristianización que para el jefe jacobino es preciso detener por razones, en la circunstancia política de guerra civil, que no dejan de ser rusoístas: el ateísmo produce individuos indiferentes, impiadosos; fundamenta un escepticismo disolvente del lazo social; hace imposible, pues, el contrato que, por el contrario, produce ciudadanos que comparten un interés general y no individuos que persiguen su interés particular. En consecuencia, la crítica de Robespierre al partido brisotista articula a la vez la política (contra el proyecto monárquico constitucionalista), la moral (perseguir encarnizadamente a un solitario inocente es objetado en términos morales) y la religión (crítica del ateísmo), y define para sí un Rousseau propio –frente al Rousseau “prostituido” por los girondinos– es decir, un Rousseau *jacobino*.

Esa misma articulación fundamenta también el Culto estatal del Ser Supremo y la promulgación de su decreto el 18 Floréal del año II (7 de mayo de 1794) que no responde sólo a la religión civil del *Contrato social*, como institución de cohesión y de coerción, sino que también toma de la religión natural de la “Profesión de fe del Vicario Saboyano” la idea de la religión como virtud natural del hombre, y la crítica del Vicario al materialismo y al epicureísmo (Knee 1991: 144). La transfiguración revolucionario jacobina del texto Rousseau implica aquí la fusión, en la praxis política, de dos perspectivas sobre el problema de la religión que en Rousseau se presentan como instancias no sistematizables. El tratado de educación, *Emilio*, en que se expone la religión natural, concibe una situación en que la política ha fracasado, por razones que no se explicitan;⁴ el *Contrato social*, en cambio, postula un modelo virtuoso, hipotético, de la política, donde se postula la fundación de una sociedad justa. La educación del hombre en el tratado pedagógico no es, pues, un estadio previo al pacto que ese hombre así formado (en la educación doméstica, con un *gouverneur* que orienta la enseñanza de acuerdo a las inclinaciones *naturales* del niño) suscribiría luego como ciudadano ya educado. A su vez, el ciudadano del *Contrato* no es el hombre educado según su *naturaleza*, como Emilio, sino aquel cuyos impulsos naturales deben, por el contrario, controlarse por medio de instituciones como la religión civil; el ciudadano no ha sido educado aislado de la sociedad sino, se sobreentiende, por instituciones públicas que precisamente son objeto de crítica en *Emilio*. Robespierre, con su culto estatal del Ser Supremo, transfigura los textos allí mismo donde los entiende en continuidad práctica desde el Estado, sin las tensiones cuya misma distribución por separado presentaba como aspectos en cierto punto inconciliables, ya que la religión natural es individual y sentimental, y sobre todo no depende de ninguna institución intermediaria (ni la Iglesia ni el Estado), mientras que la religión civil es pública y se desentiende del individuo o de la interioridad del ciudadano, y sobre todo depende del Estado.⁵

Ahora bien, el problema que la imposición de la religión natural virtuosa por el Decreto estatal de la religión civil intenta resolver (el artículo II del Decreto señala claramente el

⁴ “La institución pública”, dice el primer libro de *Emilio*, “no existe ya, no puede existir, porque donde ya no hay patria ya no puede haber ciudadanos. Esas dos palabras, *patria* y *ciudadano*, deben ser borradas de las lenguas modernas. Sé de sobra la razón de esto, pero no quiero decirla: no sirve de nada a mi tema”. Rousseau 1998: 43.

⁵ “Rousseau deja el moralismo sentimental del Vicario separado del terreno político y paralelamente la virtud en el *Contrato social* como renunciamiento patriótico no recibe allí ningún tratamiento psicológico o individual.” Knee 1991: 146.

“culto digno del Ser Supremo es la práctica de los deberes del hombre” y el artículo III, que esos deberes son, además de “detestar la tiranía, castigar a los tiranos y a los traidores, “socorrer a los infelices, respetar a los débiles, defender a los oprimidos, hacer a los demás todo el bien que se pueda y no ser injusto para nadie”),⁶ esto es producir una moral virtuosa, un conjunto de prácticas y de hábitos que respeten las leyes revolucionarias, en suma, un *ethos* revolucionario, es el mismo problema que por otro medio, radicalmente violento, busca solucionar la política del Terror. De hecho, la promulgación del decreto del Culto del Ser Supremo tiene lugar el 7 de mayo de 1794, y esa promulgación es parte de la política del Terror que ya ha comenzado en septiembre de 1793. Terror y religión civil virtuosa van, pues, juntos; conforman el mismo programa político. El Terror jacobino no deja de ser una transfiguración *monstruosa* de las observaciones de Rousseau en el *Contrato social* relativas a la condena a muerte o el exilio de aquellos que traicionen la voluntad general del contrato o no asuman públicamente la profesión de fe civil virtuosa. La transfiguración monstruosa ocurre porque, como se ha señalado (Jaume 1991: 74-75) hay un hiato –que es preciso considerar no como una lectura simplista o empirista de los textos de Rousseau, inapropiada o errónea, sino en su productividad misma en el acontecimiento– entre el Estado postulado en el *Contrato social* y el Estado jacobino. El primero, el Estado del *Contrato*, no admite la representación política, multiplica por esto mismo los controles de cuerpos intermedios sobre el príncipe por los desvíos egoístas del interés particular, y aspira a una comunidad en que las leyes no sean instancias externas al ciudadano sino en todo caso una formalización jurídica de costumbres inveteradas: leyes, dice Rousseau, “que se pierdan en la noche de los tiempos”. El último, el Estado revolucionario jacobino, que legitima su representación en la virtud no conciliatoria de un Robespierre que precisamente encuentra un modelo de subjetividad política en ese “prodigio de virtud” que es el filósofo, el Rousseau de las *Confesiones*, para el jefe jacobino, pero que no obstante impugna rusoneamente la representación política de los opositores (los girondinos) por su corrupción y su ateísmo. Así pues, se trata de una virtud revolucionaria que legitima la representación jacobina, fundada en un modelo personal de subjetividad virtuosa, pero que impugna la representación política de los no virtuosos desde la teoría de la democracia directa rusioniana. Un Estado revolucionario, inimaginable en la filosofía política de Rousseau, que debe imponerse o perecer, como dice Michelet, frente a la guerra interior contrarrevolucionaria y la guerra exterior de las monarquías europeas.

En este punto, son observables las tesis que encuentran que el Terror es un “retorno arcaico al imaginario absolutista de la soberanía indivisible” (Jaume 1991: 73), un regreso al modo de dominación monárquico, contra el que la propia Revolución ha tenido lugar, y lo conciben como un tipo de poder revolucionario “calcado” del poder absoluto de los reyes, pero “invertido simplemente en beneficio del pueblo” (Furet 1980) precisamente porque enfatizan la ideología sobre las circunstancias para señalar la continuidad, y la no ruptura, entre el Antiguo Régimen y la Revolución. Se trata de dos Estados en cierto punto incomparables, puesto que en uno el poder está unificado en la persona del rey, y en el otro, el poder está “desincorporado” y no puede centralizarse, unificarse, con la figura teórica del pueblo. Según una lectura reciente, el terror responde al intento, por parte de una confluencia interrelacionada de factores y fuerzas, de llenar ese vacío de poder, y no a la

⁶ “Decreto sobre el Ser Supremo”.

aplicación directa de una teoría política, y responde también a esa circunstancia específica y no a una ideología que ya está formada desde 1789 (Bourg 2011: 53).

Ahora bien, para terminar, me interesa puntualizar lo siguiente. En todos los casos: Rousseau entusiasmado con la causa revolucionaria; Rousseau preparando con su genio “poderoso” la revolución; el Culto del Ser Supremo como aplicación institucionalizada del deísmo rusoísta, el Terror jacobino como *emanación*, es decir, como *efecto* de la virtud, constituyen aquello que no quisiera considerar ni como “influencia” de los escritos de Rousseau en la Revolución Francesa, en particular en Robespierre, ni tampoco como “legitimación” de la acción política revolucionaria en la obra del filósofo. Tanto un caso como el otro resultan problemáticos ya que uno, la lectura de influencia, suele considerar la obra rusioniana desde los acontecimientos históricos posteriores a ella, y en general tiende a realizar una condena en bloque de la filosofía política y el acontecimiento histórico. El otro caso, la lectura de legitimación, procede en cierta manera de modo inverso, ya que busca desvincular la relación entre obra y praxis política, señalando un uso político de los textos de Rousseau y salvaguardando así su “pureza” o su sentido “original”. Diría entonces que antes que principios doctrinarios propiamente dichos, Rousseau provee, por lo menos a Robespierre lo que habría que denominar un *esquema de combate*, una definición del territorio del campo de batalla político, y una subjetividad política, en la medida en que contribuye a configurar y definir el perfil propio y el de los enemigos. Rousseau ya había configurado en sus textos una posición que es a la vez moral y gnoseológica, que lo volvía irreconciliable con dos polos enemigos, los jesuitas y los *philosophes*. Por un lado la Iglesia galicana, pero en particular los jesuitas, y por otro, filósofos sensualistas como Helvétius. En la controversia con la gnoseología de Helvétius, Rousseau define la noción de sentimiento interior, irreductible a todo, a la razón y a la sensación. Esa noción de *sentiment intérieur* le permite afirmar, luego, en la “Profesión de fe del Vicario Saboyano”, un conocimiento sentimental de la divinidad. Robespierre vuelve políticos tanto ese sentimiento interior irreductible que configura su subjetividad política como esa posición irreconciliable con el doble polo análogo de los enemigos. Incluso su postulación del Culto del Ser Supremo busca enfrentar, como el deísmo rusoísta, a la vez “los puñales del fanatismo” como los “venenos del ateísmo”. Robespierre toma de Rousseau, pues, más que la doctrina, una posición en el campo de batalla: se sitúa a sí mismo, y a la Revolución que representa, tanto frente a la monarquía, por un lado, como frente a la “secta de los Enciclopedistas”, por otro, que asociaba con los girondinos y Condorcet, frente al fanatismo y frente al ateísmo.

De modo que habría que considerar la relación de la obra rusoísta y el hecho revolucionario como un acontecimiento de discurso. La difusión y expansión de la textualidad Rousseau como un discurso que produce acontecimientos, independientemente incluso de la letra misma de los textos de ese discurso, e independientemente pues de la tergiversación del sentido propio de éstos y de una lectura o interpretación adecuadas o correctas. La lectura, en todo caso, siempre es transfiguradora y en tanto tal puede consistir no sólo en hacer de Rousseau un revolucionario *ante litteram* (en Rousseau está ya la Revolución y está ya el Terror) sino en hacer con la letra misma el acontecimiento, más allá de los sentidos propios de la letra.

Bibliografía

Bourg, Julian. "Rousseau and the Terror. A Reassessment". En Holger Ross Lauritsen y Mikkel Thorup (eds.), *Rousseau and Revolution*, Londres: Continuum International Publishing Groups, 2011.

Furet, François. *Pensar la Revolución Francesa*. Madrid: Petrel, 1980.

Gros, Jean Pierre. "Jean-Jacques Rousseau". *Annales historiques de la Révolution française*, 337, julio septiembre de 2004. <http://ahrf.revues.org/1548>

Jaume, Julien. "Le jacobinisme et Jean-Jacques Rousseau: influence ou mode de légitimation?". En Jean Roy (ed), *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution*. Actes du colloque de Montréal (mayo 1989), Pensée libre, n° 3, Ottawa, 1991.

Knee, Philip. "Religion civil et culte de l'Être suprême". En Jean Roy (ed.) *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution*. Actes du colloque de Montréal (mayo de 1989), Pensée libre, n° 3, Ottawa, 1991.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio, o de la educación*. Madrid: Alianza, 1998. Traducción de Mauro Armiño.

Swenson, James. *On Jean-Jacques Rousseau considered as One of the First Authors of the Revolution*. Stanford, 2000. <http://ahrf.revues.org/1548>