



**RIDAA**  
Repositorio Institucional  
Digital de Acceso Abierto de la  
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad  
Nacional  
de Quilmes

Bernini, Emilio

**Gabriel Entin (editor), Rousseau en  
Iberoamérica. Lecturas e interpretaciones entre  
monarquía y revolución, Buenos Aires, SB,  
2018, 206 páginas**



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

*Cita recomendada:*

*Bernini, E. (2019). Gabriel Entin (editor), Rousseau en Iberoamérica. Lecturas e interpretaciones entre monarquía y revolución, Buenos Aires, SB, 2018, 206 páginas. Prismas, 23(23), 272-274. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3326>*

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Gabriel Entin (editor),

*Rousseau en Iberoamérica. Lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución*, Buenos Aires, SB, 2018, 206 páginas

Puede decirse que el libro compilado por Gabriel Entin, *Rousseau en Iberoamérica*, concentra la complejidad de su objeto en el subtítulo: *Lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución*. Allí se señala un período histórico conformado por el lapso temporal que va aproximadamente de 1808 a 1812, entre la invasión napoleónica a España y los procesos revolucionarios independentistas hispanoamericanos. Pero, sobre todo, en la distinción entre las “lecturas” y las “interpretaciones” se plantea una escisión central para el estudio de ese período y de sus vínculos con la filosofía de Jean-Jacques Rousseau. Si la lectura se distingue de la interpretación, ello no quiere decir que la lectura, cualquier lectura, no implique ya una interpretación, sino que las lecturas de que fueron objeto los textos de Rousseau, por parte de letrados y de actores políticos iberoamericanos, en ese período histórico, han sido interpretadas de modos, habría que decir, radicalmente heterogéneos.

Aunque en general se trate de los mismos textos de Rousseau –centralmente el *Contrato social* y en parte el *Emilio*– las lecturas dieron lugar a interpretaciones bien diversas y hasta incompatibles, porque han dependido también de cada contexto político y del

estatuto político de cada sujeto lector. Por ejemplo, las lecturas de Simón Bolívar en Venezuela no pueden compararse con las de los liberales católicos en las cortes de Cádiz, aun cuando en ambos casos sus interpretaciones han sido funcionales en los procesos de liberación del dominio monárquico. En el primer caso –como señala Almarza Villalobos en su artículo “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela”–, estamos ante una interpretación, por parte de Bolívar, de la filosofía de Rousseau para fundamentar la libertad y la soberanía inalienables del pueblo (p. 129); y en el otro, en cambio, ante una lectura que vuelve tomista la filosofía de un pensador deísta: “Afirmar que la ley es expresión de la voluntad general no era alinearse con la filosofía revolucionaria e irreligiosa, sino con el tomismo más auténtico y menos contaminado [...]”, como escribe Portillo Valdés en su capítulo “Los liberales tomistas en las cortes de Cádiz” (p. 57).

¿Cómo conceptualizar, entonces, interpretaciones tan divergentes de los textos del mismo filósofo, que otorgan incluso a esos textos sentidos contrarios a los propios? ¿Cómo elaborar una hipótesis de conjunto que pueda dar cuenta de esa diversidad rica y proliferante de lecturas y de interpretaciones? Aun en la

variedad de los casos que estudia cada uno de sus capítulos, *Rousseau en Iberoamérica* articula sus lecturas desde dos hipótesis ya recurrentes en los estudios historiográficos: por un lado, la crítica a la noción ilustrada y decimonónica de “influencia” de las ideas sobre los hechos, como si estas pudieran generarlos o producirlos *tout court*. Clément Thibaud lo expone en su texto (“Las primeras repúblicas de Tierra Firme y Jean-Jacques”) cuando señala que las lecturas y las interpretaciones deben comprenderse en función de usos que, retrospectivamente, se vuelven “programáticos” (p. 108), ya que operan transformaciones de sentido que se adecuan al propio contexto político y, en ello mismo, hacen mutar –como también sugiere Nicolás Ocaranza, en “Rousseau, Camino Henríquez y la independencia de Chile”–, los conceptos originales (p. 138). Por otro lado, la otra hipótesis se relaciona con los procesos revolucionarios mismos: la idea de que estas no han respondido a objetivos definidos previamente a los acontecimientos, sino más bien a un devenir coyuntural: “Las experiencias revolucionarias que significaron en Hispanoamérica la organización de juntas de gobierno en nombre del rey, de la religión y de las leyes de la monarquía”,

escribe Gabriel Entin, “no buscaban en un inicio la independencia” (“Rousseau, Mariano Moreno, y la institución del pueblo en el Río de la Plata”, p. 177).<sup>1</sup> Esas hipótesis constituyen, en gran medida, entonces, los principios desde los que se estudian los vínculos de Rousseau con los procesos nacionales emancipatorios: lecturas pragmáticas de los textos de Rousseau, cuyas interpretaciones divergen allí donde varía la coyuntura política local, en procesos que se definen en su propio devenir.

Ahora bien, el conjunto de los trabajos de *Rousseau en Iberoamérica* permite observar algunos rasgos específicos de esas lecturas contextualmente situadas, de recepción heterogénea y fragmentaria, de la filosofía política de Rousseau. Uno de esos rasgos es aquel que diferencia estos procesos políticos de emancipación iberoamericanos del que tuvo lugar entre esa misma filosofía y la Revolución Francesa: para Iberoamérica, en ese período, Rousseau ya es un

autor *revolucionario*. Se trató entonces de lecturas, por parte de los actores políticos iberoamericanos, de textos ya interpretados, es decir, ya modificados por el propio proceso revolucionario francés. En Iberoamérica, por esa misma transformación revolucionaria de sus textos, Rousseau es un autor prohibido (como señala bien Torres Purga en “Rousseau en Nueva España”, p. 68) de modo tal que las lecturas debieron formular adecuaciones posibles de sus tesis, por medio de operaciones en gran medida impensables en la filosofía rousseauiana. Entonces, en estos procesos no se trató ya únicamente, como demostró Tatin-Gourier, de una lectura que interpretó los textos desarticulándolos de sus contextos propios de enunciación, fragmentándolos y esparciéndolos, para rearticularlos en nuevas series de sentido: durante el período revolucionario francés, por ejemplo, se editaron juntos *El contrato social* y las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, operación que hacía del tratado político abstracto un texto de aplicación en los hechos,<sup>2</sup> así como formulaba una relación progresiva entre ambos: una relación de progreso que, entre los textos de Rousseau, no está dada.<sup>3</sup> En Iberoamérica se trató,

pues, de operaciones suplementarias a las que tuvieron lugar en Francia, en la medida en que también debían, en gran parte, deconstruir la impronta revolucionaria de los textos de Rousseau, precisamente en procesos políticos que vendrán revolucionarios.

Otro de esos rasgos específicos de esos procesos que se estudia en el libro compilado por Entin es aquel que se articula como política de la traducción, en el caso particular de Mariano Moreno en el Río de la Plata. Como demuestra Noemí Goldman (“¿Fue Moreno el traductor del *Contrato social*?”), la traducción implica la modificación de los textos: no solo porque Mariano Moreno trabajó con una traducción previa del *Contrato Social* al español y, a la vez, con el original francés, sino incluso porque decide quitar de su versión el capítulo sobre la “religión civil” y todas las referencias en el libro vinculadas a esa cuestión. Es preciso observar aquí que esa operación de trabajo con dos

<sup>1</sup> En efecto, los estudios más influyentes, publicados hacia el bicentenario de la Revolución Francesa, plantearon ambas hipótesis: por lo menos, Jean-Jacques Tatin-Gourier, *Le Contrat Social en question. Échos et interprétations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1989, en cuanto a la cuestión problemática de la “influencia” de los textos políticos de Rousseau en la Revolución, crítico del trabajo clásico de Daniel Mornet sobre los orígenes intelectuales de la Revolución; y, sin duda, François Furet, *Penser la Révolution Française*, París, Gallimard, 1978, que refuta la idea romántica (a lo Michelet) y de la historiografía jacobina, de la Revolución como acontecimiento de “grado cero”, definido de modo programático.

<sup>2</sup> J.-J. Tatin-Gourier, *Le Contrat Social*, pp. 16-17. Precisamente, Almarza Villalobos observa que los discursos de Bolívar se componían de citas y de paráfrasis del *Contrato Social* y del texto sobre Polonia (pp. 129 y 131).

<sup>3</sup> Es parte de una larga querrela de interpretaciones de la filosofía de Rousseau, durante el siglo xx, la

cuestión de si su obra constituye un sistema. Los estudios más recientes han desplazado esa cuestión para postular que su filosofía debe comprenderse en términos metodológicos. Véase, al respecto, sobre todo, Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, París, Honoré Champion, 2006, en cuanto a la filosofía política (citado por G. Entin en su artículo); Martin Rueff, *Radical, separado. La antropología de Rousseau y las teorías contemporáneas de la justicia*, Buenos Aires, Unipe, 2014, estudio que se fundamenta, en parte, en Emilio; y André Charak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, París, J. Vrin, 2013, sobre la última filosofía de Rousseau.

textos simultáneamente constituye así una *segunda* transformación de un texto que *ya ha sido* interpretado en la traducción misma al español con la que Moreno trabajó (la de José Marchena, de 1799),<sup>4</sup> sobre todo, en el interior de una tradición, clásica e ilustrada, de traducción (la de las “bellas infieles”) que entendía la transposición de un texto de una lengua a otra como un trabajo de modificación deliberada y, en esto, de mejoramiento estético, pero también político, del texto original.<sup>5</sup> Esa misma tradición es la que legitima en gran parte la eliminación del capítulo sobre religión (muy crítico del cristianismo), además de las razones políticas que lo llevan a considerar ese pensamiento teológico como “delirios” (p. 163) del filósofo ginebrino, que no respetan las “verdades santas” de “nuestra augusta religión” (como cita Entin, p. 189).

Finalmente, un último rasgo tiene que ver con un aspecto tal vez poco indagado en los estudios vinculados al campo

<sup>4</sup> Transformación cuyo alcance demanda un estudio: el girondino y liberal smithiano José Marchena también fue traductor, en 1791, del *Rerum Natura* de Lucrecio; fue autor, en 1789, de una “Oda a la Revolución Francesa”. Su traducción del *Contrato* ya es pues revolucionaria (girondina).

<sup>5</sup> Sobre la tradición de las “bellas infieles” puede verse Roger Zuber, *Les “belles infidèles” et la formation du goût classique*, París, Albin Michel, 1995.

de la historia política y de la filosofía política: la formación de una subjetividad política, incluso cuando gran parte de los actores iberoamericanos fueron lectores de la novela sentimental *Julia o la Nueva Heloísa*, de Rousseau, y de textos que se fundaban en el *Emilio* de Rousseau (como la novela española *Eusebio*, de Pedro de Montegón).<sup>6</sup> De modo que esa subjetividad política también está configurada en un conocimiento de la importancia que Rousseau otorgaba a lo que él llama el “sentimiento interior”. No hay, en los estudios del libro, casos tan notorios como el de Robespierre, sujeto político cuya praxis se define explícitamente como una continuidad y una superación de la tarea que el filósofo de Ginebra habría iniciado, y con una clara conciencia de su pertenencia a otra época (el Antiguo Régimen).<sup>7</sup> No obstante, en el capítulo “Comida, civilización y república”, de Bak-Geller, la autora estudia la conformación de una “dieta patriótica” en México (Nueva España), basada en las ideas sobre la alimentación y el gusto en el

<sup>6</sup> Véase el artículo de Sarah Bak-Geller, p. 89.

<sup>7</sup> Cf., “Dédicace à Jean-Jacques Rousseau”, en Maximilien Robespierre, *Oeuvres Complètes* (ed. de Eugène Deprez), vol. I: *Robespierre à Arras*, París, Ernest Leroux, 1910.

*Emilio*, concebidas como un modo de incorporación a la ciudadanía de los indios mexicanos. La dieta patriótica habría estado orientada a la emancipación del pueblo indígena. Pero en el caso de Bolívar, Almarza Villalobos recupera una carta notable sobre la subjetividad política del jefe militar, cuando le escribe a Antonio José de Sucre que en los momentos de incertidumbre política Rousseau recomienda la inacción y el repliegue sobre sí (p. 113). Ese consejo es parte de una subjetividad que se ha constituido en la lectura de Rousseau, pero no deja de ser también una invención de un Rousseau para la praxis política, basada probablemente en el “sentimiento interior”. En ese contexto iberoamericano, e incluso en el de la Revolución Francesa, los textos de Rousseau no parecen sino haber estado destinados a la transformación y la metamorfosis, fundadas paradójicamente en su misma textualidad, porque no se trató en esas prácticas tanto de sus ideas propiamente dichas sino de un uso para inventar —con ellas, a pesar de ellas, sobre ellas—, políticas para la emancipación.

*Emilio Bernini*  
Universidad Nacional  
de Buenos Aires