

Rousseau, el perseguido persecutor de los jesuitas

Juan Carlos Moreno Romo ¹

¹Universidad Autónoma de Querétaro

Querétaro, México

E-mail: juan.carlos.moreno@uaq.mx

<https://orcid.org/0000-0002-7468-0710>

Resumen: ¿Qué es lo que nos revela, sobre Rousseau y sobre la Ilustración en general, una lectura girardeana de sus textos autobiográficos? Quizás que, en el corazón mismo de ese movimiento que supuestamente inaugura la Edad de la Razón, lo que en el fondo se juega es una crisis mimética no muy distinta de las que caracterizan a las primitivas religiones sacrificiales.

Tras una breve introducción en la que enlistamos las tensiones que caracterizan a Rousseau, y tras una muy breve exposición de la teoría girardiana de la crisis mimética, y de la trampa de la cruz, mostraremos cómo el expediente rosseauniano cumple cabalmente con todos los requisitos para que se lo considere una crisis mimética en la que, dado el todos contra uno, se procede a la expulsión del chivo expiatorio.

Mostraremos, además, que en esa crisis Rousseau juega el doble rol de perseguido secundario, y de persecutor, a su vez, como el resto de los ilustrados, de la Compañía de Jesús.

Palabras clave: Filosofía, cristianismo, Ilustración, crisis mimética, trampa de la cruz.

Abstract: What does a girardean reading of his autobiographical texts reveal about Rousseau and about the Enlightenment in general? Perhaps that, at the very heart of this movement that supposedly inaugurates the Age of Reason, what is basically at stake is a mimetic crisis, not very different from those that characterize the primitive sacrificial religions.

After a brief introduction in which we list the tensions that characterize Rousseau, and after a very brief exposition of the girardian theory of the mimetic crisis, and of the trap of the cross, we will

show how the rousseauian expedient fully meets all the requirements for that it be considered a mimetic crisis in which, given the all against one, the scapegoat is expelled.

We will also show that in this crisis Rousseau plays the double role of secondary persecuted, and persecutor, in turn, like the rest of the enlightened, of the Society of Jesus.

Keywords: Philosophy, Christianity, Enlightenment, mimetic crisis, trap of the cross

Introducción

Calvinista, católico, y el segundo más célebre o el más célebre de los *philosophes*, Rousseau resulta demasiado incómodo para los de su partido, todos ellos decididamente anticristianos. El ginebrino es un *ilustrado* muy singular. Como todos los de su generación es un gran admirador de Voltaire, y se puede decir asimismo que es un discípulo suyo. A diferencia de los demás, él alcanza un éxito que lo coloca en posición de ser envidiado, e incluso perseguido por el mismísimo Voltaire.

El resto de los *philosophes* no se quedan atrás, y le revelan a su capitán, sobre todo, y eso no pueden hacerlo sino los más cercanos a Rousseau, unos secretos capaces de arruinar su fama o su reputación. Voltaire golpea, certero, y esconde la mano, mientras los amigos de Rousseau se alejan de él, o lo ignoran. Y Rousseau se siente perseguido, e incluso patológicamente perseguido, pero perseguido al fin.

Pues bien, este cristiano-anticristiano, y este deísta indeciso, que traducirá a un lenguaje social, o que le dará la vuelta al dogma de la caída, y que se confesará sin confesarse en realidad, o sin reconocerse culpable, ni siquiera de sus más terribles cobardías, es nada menos que un perseguido perseguidor. Sus enemigos, los que lo persiguen a él, persiguen, sobre todo, al mismo tiempo, a los jesuitas, y al respecto Jean-Jacques se comporta, crucificado él mismo, no como el bueno, sino como el mal ladrón. Y eso es lo que enseguida vamos, muy escuetamente, a explorar.

La trampa de la cruz

René Girard —ese pensador imprescindible, sin duda uno de los más importantes de este último par de siglos (y sobre el que los medios intelectuales hacen, por cierto, un silencio hartamente elocuente)— nos deja, en su todavía reciente partida, ante todo una lectura de los Evangelios que es realmente sorprendente, reveladora e interpeladora.

René Girard recoge el desafío de todo ese pensamiento “antropológico” de corte volteriano que ha pretendido poder diluir al cristianismo en el conjunto de los muchos mitos relativos a esas víctimas de la violencia colectiva que, como Dionisos o Edipo, o como el Quetzalcóatl de por acá, resurgen, de la persecución y de la muerte consumadas, vueltos nada menos que una divinidad.

Cierto, responde Girard, el esquema es muy común, y es incluso la esencia misma de “la religión” (de toda religión “antropológica”, digamos), pero hay con todo una diferencia fundamental que aparta, de las “otras religiones”, al cristianismo: la trampa de la cruz.

Lo que los mitos nos transmiten o nos cuentan muy obscura y muy confusamente, sostiene René Girard, es la revelación cristiana la que lo pone al fin al descubierto. Los Evangelios son, para René Girard, antes que nada un documento antropológico de decisivo valor, por cuanto tienen la clave de nuestra inmemorial sujeción a la violencia, y de nuestra vía de liberación.

Ahí donde Rousseau remonta, en una suerte de “mito moderno”, al “buen salvaje”, Girard se imagina más bien a un animal de estómago pequeño que, satisfecho pronto, dispone de tiempo para desear otra cosa menos inmediata, o menos básica que el alimento —o que la cópula—, pero por eso mismo indefinida.

Así las cosas, el hombre es un animal fundamentalmente disponible para el deseo, pero que no sabe qué desear y que, como el pequeño que no sabe qué juguete escoger, en cuanto mira a otro pequeño escoger alguno, quiere precisamente ese mismo juguete, vive de esa peligrosa tendencia mimética, y hace de ella, incluso, el explosivo cemento de su sociedad.

Por eso es que las comunidades humanas, basadas en el deseo mimético, poco a poco se van cargando de envidia y de violencia, hasta que van a dar a toda una “crisis mimética”: hasta que tienen que reconciliarse en el “todos contra uno” de un linchamiento en el que la violencia es expulsada como a través de una válvula de escape, cuando “Satanás expulsa a Satanás” (Girard, 1999, *passim*).

El odiado enemigo de todos, al final, es el que desahoga o descarga, o purga a la comunidad, permitiéndole rehacerse y continuar; y es por eso que tras la crisis mimética, cual pasa con Edipo en Colono, el que antes era visto como mancha o contaminación, ahora es visto como fuente de bendiciones.

Todo esto, explica Girard,¹ está presente en los mitos y en las religiones pre-cristianas o sacrificiales, que por lo general consisten en la reproducción ritual de la violencia o linchamiento original, aunque sin claridad, sin plena conciencia de ello.

Los testigos del linchamiento primero, y los organizadores de los ritos, y los mitos, son los linchadores mismos, que no saben realmente qué es lo que les pasó, y que ante todo parten de la convicción de que la mancha o contaminación era real, la víctima culpable, y la violencia legítima.

La trampa de la cruz, muy bien descrita en los evangelios, consiste en ofrecerle a la turba asesina “un cordero sin mancha”, un inocente capaz de romper los dientes de la bestia revelando al fin su poderoso e *injustificable* mecanismo asesino.

Cristo es esa víctima, prefigurada por Isaac y por José, entre otros, en el *Antiguo testamento*. Y las tres negaciones de Pedro, el apóstol principal y el más fiel, subrayan la tremenda fuerza que tiene la crisis mimética.

Asimismo, es muy de notar la participación en el “todos contra uno” de los dos ladrones que fueron crucificados junto a Cristo, según se ve en los evangelios de san Mateo (27: 39-44) y san Marcos (15: 29-32). Leamos al segundo:

Y los que pasaban por ahí le insultaban, meneando la cabeza y diciendo: “¡Eh, tú!, que destruyes el Santuario y lo levantas en tres días, ¡sálvate a ti mismo bajando de la cruz!” Igualmente los sumos sacerdotes se burlaban entre ellos junto con los escribas diciendo: “A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. ¡El Cristo, el Rey de Israel!, que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos.” También le injuriaban los que con él estaban crucificados. (Biblia de Jerusalén, 1975, Mc. 15: 29-32)

La crisis mimética es tal, comenta Girard —la fuerza del odio y de la envidia—, que los calumniadores creen, desde luego, en su propia calumnia, y que hasta los que también padecen la violencia son arrastrados por ella. Uno de los excesos más notables de los procesos de Moscú contra los “enemigos del pueblo”, por dar un ejemplo relativo a una “religión sacrificial” reciente, es que hasta los condenados terminaban por considerarse ellos mismos culpables, como las brujas de los buenos viejos tiempos de la Reforma, y a diferencia del autor de los Psalmos (Besançon, 1998).

Y ahí está la roca que la Revelación le opone a la crisis mimética: la invencible inocencia de la víctima en la que, como decíamos, Satanás se rompe los dientes. Si para Sófocles Edipo, pese a su

¹ Por ejemplo, en *La violencia y lo sagrado* de 1972; o en *Veo a Satán caer como el relámpago* de 1999.

metamorfosis final en Colono, en Tebas fue culpable (y culpable radical: culpable de los crímenes más sucios y más atentatorios contra la comunidad), para el escritor del *Génesis* José es en cambio inocente de la calumnia que se le ha levantado, y Jesucristo lo es, sobre todo, para los evangelistas.

San Lucas relata, a diferencia de san Mateo y san Marcos, la “salvación” de uno de los dos ladrones crucificados con Jesús, y es a partir de uno, y de unos, que el “todos” se comienza a deshacer:

Uno de los malhechores colgados le insultaba: “¿No eres tú el Cristo? Pues isálvate a ti y a nosotros!” Pero el otro le respondió diciendo: “¿Es que no temes a Dios, tú que sufres la misma condena? Y nosotros con razón, porque nos lo hemos merecido con nuestros hechos; en cambio, éste nada malo ha hecho. (Biblia de Jerusalén, 1975, Lc. 23: 39-41)

Satanás ha caído en la trampa, al fin su modo de proceder ha quedado exhibido y con ello la posibilidad de no hacerse cómplices, o de “restarse” a la unanimidad de la turba linchadora.

Las confesiones que no salvan

Aunque sorprende un poco, en un primer momento, el escuchar por doquiera, en Francia y en Europa en general, cómo se le concede a Rousseau que él es el “inventor” del género de las confesiones —como si san Agustín no hubiese escrito nunca—, bien vistas las cosas hay que admitir que son dos obras esencialmente distintas, las confesiones del Padre de la Iglesia y las del paladín del mundo igualitario burgués y moderno. A san Agustín le duele el mal que hizo, y está sobrecogido por el perdón y por el amor de Dios. A Rousseau en cambio lo que le importa subrayar es que, si en ocasiones él ha sido efectivamente un canalla, no hay nadie a quien considere digno de reprochárselo, y menos aún a sus perseguidores.

Ser eterno —escribe a la entrada de *Las confesiones*—, reúne en torno a mí a la innumerable multitud de mis semejantes: que escuchen mis confesiones, que gimán por mis indignidades, y se sonrojen por mis miserias. Que cada uno de ellos descubra a su vez su corazón a los pies de tu trono con la misma sinceridad; y que uno solo te diga luego, si se atreve: *yo fui mejor que ese hombre*. (Rousseau, 1959: 5; traducción propia)

Sin ahondar en las más o menos finas cuestiones de teología moral aquí implicadas, la pregunta que por ahora nos interesa es la de si, a la luz de la lectura girardiana del Evangelio que recién esbozábamos, el poco de cristianismo que hay aquí le alcanza, al de Ginebra, para por lo menos colocarse en la postura del buen ladrón, escapando —como víctima y como victimario— a la violencia mimética.

En tierra de nadie

Destaquemos brevemente el contexto cultural y espiritual en el que se desarrollan la vida y la obra de este hombre, sin duda excepcional. España sigue siendo grande, y Portugal también, y en ambos reinos cristianos sigue siendo fuerte, gracias a los jesuitas —y en Francia misma— la filosofía católica.

Dos tremendos enemigos de la Compañía de Jesús, empero, dos “partidos” que, aunque opuestos entre ellos, buscan encarnizadamente su ruina, se unirán para conseguirlo a toda costa, fundamentalmente, no de combates de ideas como luego contarán, sino de astucias, de traiciones y de intrigas de esas que, humanamente inconfesables, no son muy amigas de ser puestas a la luz: los jansenistas y los “filósofos”.

Haría falta una gran obra dramática, una tragedia, una novela histórica, o por lo menos una película que denunciara el vergonzoso desenlace de todas esas conjuras, cuyo momento climático fue sin duda el de la práctica destrucción de las élites intelectuales de toda Hispanoamérica, nada menos que bajo las órdenes del déspota “ilustrado” que, rodeado de “filósofos” y de jansenistas, portaba, en su cabeza, la corona de España.

Y Jean-Jacques Rousseau se encuentra en medio de este triángulo, aunque muy a su manera. Calvinista de origen, pero con algunos años de formación católica, en su época de protegido de Mme. de Warrens, de Rousseau se podría decir que es algo así como un “marrano” intra-cristiano, pues como le sucedió, por ejemplo, a Uriel da Costa, a él también, la tensión entre sus dos confesiones, lo empujará fuertemente al deísmo (Moreno Romo, 2010: 195 y siguientes).

Tan fuertemente, por lo menos, como para volverse un ferviente discípulo de Voltaire, y como para querer ser él mismo, en sus mejores años, un miembro del partido de los —ellos sí *autonombrados*— “filósofos”.

Nada de lo que escribía Voltaire —recuerda, a propósito de sus años de aprendizaje— nos escapaba. El gusto que le tomé a esas lecturas me inspiró el deseo de aprender a escribir con elegancia, y de tratar de imitar el bello colorido de ese autor del que estaba encantado. Algún tiempo después aparecieron sus *Cartas filosóficas*; aunque con seguridad éstas no sean su mejor obra, esa fue la que me atrajo más hacia el estudio, y ese gusto que nació no se extinguió ya nunca desde entonces. (Rousseau, 1959: 214; traducción propia)

Y ya se ve que no niega, pues, el gran escritor (y ciertamente no tan grande pensador), la cruz de su parroquia “filosófica”. Ni esa, ni tampoco la de su primera infancia, cristiana y calvinista, y de ahí

van a surgir, como ya subrayaba Henri de Guillemin (en 1942), todos sus problemas, pues los “filósofos”, si estaban dispuestos a un pacto momentáneo con los jansenistas para destruir a los jesuitas y, tras ellos, a la Iglesia, no iban a aceptar tranquilamente en su seno a un cristiano convencido por más acomodaticio y sentimental —o herético— que este fuera.

Me levantaba todas las mañanas antes que el sol —recuerda—. Subía por un vergel vecino, por un camino muy bonito que estaba al lado de la viña y seguía la orilla hasta Chambéry. Ahí, mientras paseaba, hacía mi oración, que no consistía en un vano balbuceo de labios, sino en una sincera elevación de corazón a la altura de esa amable naturaleza cuyas bellezas estaban delante de mis ojos. (Rousseau, 1959: 236; traducción propia)

Y ese joven cristiano, calvinista-católico y lector de Voltaire, sería el que buscaría, más tarde, inútilmente, el reconocimiento, la aceptación y hasta el amor de los “filósofos”.

El jansenismo, por su parte, tampoco le era indiferente y hasta se puede decir que tuvo una parte, por lo menos equivalente a la de Voltaire, en su formación.

Los Escritos de Port Royale y del Oratorio, que eran los que leía con más frecuencia —dice—, me habían vuelto medio-jansenista, y a pesar de toda mi confianza su duda teológica me espantaba a veces. El terror del infierno, que hasta entonces yo había temido muy poco, turbaba poco a poco mi seguridad, y si mamá no me hubiese tranquilizado el alma, esa espantosa doctrina me hubiese al fin completamente trastornado. Mi confesor, que era también el suyo, contribuía por su parte a mantenerme en un buen equilibrio. Era el padre Hemet, jesuita, bueno y sabio anciano cuya memoria me tendrá siempre en veneración. Aunque jesuita, él tenía la simplicidad de un niño, y su moral menos relajada que dulce, era precisamente lo que me hacía falta para balancear las tristes impresiones del jansenismo. (Rousseau, 1959: 242; traducción propia)

Nótese la ligera pulla: “aunque jesuita”, “moral relajada”.

¿Envidiado?

Saltémonos ya a sus años parisinos, en los que su éxito como escritor, como filósofo y hasta como músico es tan grande que, tras un fugaz contacto —d’Artagnan y Richelieu, de lejos, en torno a otro Richelieu— con el mismísimo Voltaire (“me creyó favorecido por M. de Richelieu” (Rousseau, 1959: 336; traducción propia), es recibido nada menos que en el círculo de los enciclopedistas, en el que se apega, además de a Mme. d’Epinay y a Grimm, especialmente a Denis Diderot.

Su desgracia, al intentar ser uno más de “los filósofos”, será precisamente la de no poder ser, entre ellos, “uno más”.

Fue menos mi celebridad literaria que mi reforma personal, de la que aquí marco la época, la que me atrajo sus celos: ellos me habrían perdonado quizás el que brillara en el arte de escribir; pero no pudieron perdonarme el dar por medio de mi conducta un ejemplo que parecía importunarles. Yo había nacido para la amistad, mi humor fácil y dulce la nutría sin dificultades. Mientras viví ignorado del público fui amado por todos los que me conocían, y no tuve un solo enemigo. Pero tan pronto como tuve un nombre, ya no tuve amigos. (Rousseau, 1959: 362; traducción propia)

La condescendencia de Diderot, por quien Rousseau tuvo, al parecer, un muy sincero afecto, será muy dolorosa para él y muy decepcionante al final.

Yo veía alejarse de mí a todos mis amigos, sin que me fuese posible saber ni cómo ni por qué. Diderot quien se jactaba de ser el único que me quedaba, y que desde hacía tres meses me prometía una visita, no venía. (Rousseau, 1959: 485; traducción propia)

Pero lo que más le dolerá será la traición de la confianza que les hizo a ellos y solamente a ellos: la del expediente de entregar a sus hijos al hospicio, conforme nacían, arrebatándoselos a la pobre de Teresa con la complicidad de la madre de esta. “Yo creí hacer un acto de Ciudadano y de padre —dice—, y me miraba como a un miembro de la República de Platón” (Rousseau, 1959: 357; traducción propia).

Y agrega un poco más adelante:

Mi falta es grande, pero es un error: yo fui negligente con mis deberes, pero el deseo de hacer daño no entró en mi corazón, y las entrañas de padre no podrían hablar muy poderosamente por unos hijos que nunca se han visto: pero traicionar la confianza de la amistad, violar el más santo de todos los pactos, publicar los secretos vertidos en nuestro seno, deshonar a placer al amigo que hemos engañado, y que nos respeta todavía al dejarnos, esas no son faltas; son bajezas de alma, y tinieblas. (Rousseau, 1959: 359; traducción propia)

Confieso que me cuesta mucho entender a este hombre, y que desde mi punto de vista lo que él hizo no me parece menos grave, francamente, que lo que le hicieron a él. Pero no es el momento para detenernos en eso, y en cambio el enfoque girardiano nos ayuda a ponderar la tremenda fuerza que de todos modos tiene, o puede llegar a tener el chisme o la difamación.

El chisme es, bien vistas las cosas, una forma de linchamiento o de sacrificio, y eso la propia historia de Rousseau lo confirma. Lo que él hizo fue grave, efectivamente. Casi tan grave, por ejemplo, como el incesto que los mitos le atribuyen a Edipo, o a Quetzalcóatl (y si Urano y Cronos fueron hombres antes de ser dioses, habría que emparentarlo sobre todo con ellos). La pregunta, impuesta por el cristianismo o por la trampa de la cruz, es si sus crímenes lo vuelven reo de linchamiento y si nosotros lo podemos, en toda buena conciencia, sacrificar.

¿“Estoy en desacuerdo con lo que dices, pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo”?

Voltaire pasa por ser, con Locke, Spinoza, Kant y con algunos otros paladines de la Europa moderna, el gran campeón de la tolerancia. No olvidemos que su infame *Tratado sobre la tolerancia* —en el que entre otras cosas se insinúa, asaz anticristianamente, la culpabilidad de las víctimas— fue enarbolado como bandera por los “manifestantes” parisinos de enero de 2015 (y por el aparato político y propagandístico de “la comunidad internacional”), como emblema de “nuestros valores”.

Pues bien, dicen de ese campeón de la tolerancia que estaría dispuesto a dar la vida por la libertad de expresión, pero lo que no nos dicen es qué vida es la que estaría dispuesto a dar, ni a cambio de la libertad de expresión de quién.

Decíamos que, pese a su devoción por Voltaire y por los filósofos, Rousseau no veía inconveniente en seguir siendo —a su manera, protestante y westfaliana— cristiano. “La frecuentación de los Enciclopedistas —escribe— lejos de debilitar mi fe, la había reafirmado” (Rousseau, 1959: 392; traducción propia).

Henri de Guillemin piensa también (ya hemos visto que esa pista no le escapa del todo al propio Rousseau) que esa es la clave, y no su éxito, de la persecución de la que lo hacen objeto, los Enciclopedistas ciertamente, pero ante todo nada menos que el campeón de la tolerancia François-Marie Arouet Voltaire (Guillemin, 1942, *passim*).

Un escritor de éxito, en el siglo XVIII, era mucho más que un escritor y hasta que un cineasta de éxito en nuestros días. Voltaire y sus secuaces —que estaban destruyendo a los jesuitas con la complicidad de los jansenistas que dominaban el parlamento— de veras creían que estaban a punto de destruir a la Iglesia católica misma y con ella al cristianismo (Lacouture, 2013).

Y hete aquí que, de pronto, un “filósofo”, y no uno cualquiera sino aquel cuyo éxito opacaba al del mismísimo Voltaire, se declara abiertamente cristiano —en el *Emilio*—, y aboga incluso por la igualdad de todos los hombres.

El paladín de la tolerancia decide callarlo, presto y a como dé lugar. Y hasta con saña artística lo hace y con toda la eficacia de la que es capaz, el gran intrigante y estilista. La historia de esa persecución es larga y tenaz, y en el volumen colectivo *La multiplicidad de Rousseau*, coordinado por Roberto Sánchez Benítez y por Víctor Manuel Hernández Márquez, en mi trabajo “Voltaire, Rousseau y el alma de Descartes”, y más concretamente en el apartado “El harto tolerante compañero de armas del ilustrado y calvinista Jean-Jacques Rousseau”, ya me he ocupado de ella con cierto detalle. Detengámonos aquí, entonces, tan solo en las dos piezas clave —que a su vez son pruebas contundentes (aceptadas por los especialistas en Voltaire, y por sus principales editores)— de este caso.

Tras la condena del *Emilio*, en 1762, por el (jansenista) Parlamento de París, y tras la orden de captura que hay contra su autor, que ni siquiera puede refugiarse en su natal Ginebra donde para sorpresa suya le espera ya eso mismo, Voltaire fabrica en 1763, retomando lo que al respecto le es útil de la *Profesión de fe del vicario saboyano*, un falso texto de Rousseau claramente anticristiano al que titula *Catecismo del hombre honesto*, firmándolo con las iniciales de J. J. R., para mayores señas C. G o ciudadano de Ginebra (Voltaire, 1961: 651 y siguientes).

Al año siguiente, en reacción a las *Cartas escritas desde la montaña*, Voltaire ataca a la yugular con unos *Sentimientos de los ciudadanos*, por supuesto anónimos también. Fingiendo ser un indignado calvinista de Ginebra, el anticristiano autor del *Tratado sobre la tolerancia* y el tan alabado defensor de Calas, ataca, agazapado y sin la menor muestra de consideración o de piedad, al pobre escritor perseguido del que entre otras lindezas pone estas:

Nosotros confesamos con dolor y con rubor que es un hombre que lleva aún las marcas funestas de sus vicios, y que, disfrazado de saltimbanqui, lleva con él de pueblo en pueblo, y de montaña en montaña, a la desgraciada cuya madre hizo morir, y cuyos hijos ha expuesto a la puerta de un hospital rechazando los cuidados que una persona caritativa quería tener con ellos, y abjurando todos los sentimientos de la naturaleza al igual que despoja a los del honor y a los de la religión. ¡Es ese entonces —remata (y aquí están en la mira *El contrato social*, y el *Emilio*)— el que osa dar consejos a nuestros conciudadanos (pronto veremos qué consejos)! ¡Es ese entonces el que habla de deberes a la sociedad! (Voltaire, 1961: 717)

Y no contento con el linchamiento moral, ya de por sí grave, el que presuntamente estaría dispuesto a morir para que quienes no pensarán como él pudiesen expresarse libremente, pide, desde el anonimato, para su desgraciado y ya fuertemente perseguido rival, nada menos que la pena de muerte: “Pero hay que enseñarle —insinúa— que si se castiga ligeramente a un novelista impío, se castiga capitalmente a un vil sedicioso” (Voltaire, 1961: 718).

El no muy buen ladrón, o el perseguido y perseguidor

Y en esas anduvo Jean-Jacques Rousseau perseguido él mismo por un enemigo que, a pesar de los muy claros indicios, no atina, no del todo, a identificar (Rousseau, 1959: 632).

Y por esa misma ceguera no es capaz de darse cuenta de la persecución de la que al mismo tiempo son víctimas, por parte de sus mismos “amigos-enemigos”, y por el mismo motivo, de odio mortal contra el cristianismo, los miembros de la Compañía de Jesús.

Él creía incluso que los jesuitas eran los que lo perseguían cuando los principales perseguidos eran ellos, y él no era, en todo caso, sino un perseguido colateral. Un ladrón crucificado, digamos, junto al Nazareno.

Y aunque no ignorara, vagamente al menos, el poderoso rol de los jansenistas y de los “filósofos”, y aunque fuese la directa víctima de ellos, no atinaba él mismo (que en carne misma la sufría) a escapar a la fuerza de su propaganda.

Yo no veía, por todas partes, otra cosa que jesuitas, sin pensar que a la víspera de ser aniquilados y totalmente ocupados en su propia defensa, ellos tenían otra cosa que hacer que ir a agitarse por la impresión de un libro en el que no se trataba de ellos. Me equivoco al decir *sin pensar*; pues pensaba en ello muy bien, y es incluso una objeción que M. de Malesherbes tuvo cuidado de hacerme tan pronto como fue instruido de mi visión: pero por otro de esos errores de un hombre que desde el fondo de su retiro quiere juzgar del secreto de los grandes asuntos de los que no sabe nada, yo no quería nunca creer que los jesuitas estuviesen en peligro, y miraba el ruido que se extendía como una astucia de su parte para adormecer a sus adversarios. (Rousseau, 1959: 567; traducción propia)

La mera “filosofía”, insistiría René Girard, no es de demasiada ayuda cuando de lo que se trata es de identificar, y de enfrentar incluso, o de resistir al menos a esa “violencia sagrada” o “mimética” que, en pleno Siglo de las Luces, y en el movimiento mismo de esa supuesta emancipación suya de “la religión”, opera aún, y asaz renovada o revigorizadamente incluso, contra sus propios paladines. Para eso requerimos de muy otra luz. **P**

BIBLIOGRAFÍA

BESANÇON, Alain (1998). *Le malheur du siècle. Communisme-Nazisme-Schoah* [La desgracia del siglo. Comunismo-Nazismo-Schoah]. París: Fayard.

BRAGUE, Rémi (2015). *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne* [El reino del hombre: génesis y fracaso del proyecto moderno]. París: Gallimard.

BIBLIA DE JERUSALÉN. (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer.

GUILLEMIN, Henri (1942). *Cette affaire infernale. Les philosophes contre Jean-Jacques Rousseau* [Ese caso infernal : Los filósofos contra Juan Jacobo Rousseau]. París: Plon.

GIRARD, René (1972). *La violence et le sacré* [La violencia y lo sagrado]. París: Grasset.

GIRARD, René (1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair* [Veo a Satan caer como el relámpago]. París: Éditions Grasset et Fasquelle.

LACOUTURE, Jean (1991). *Jésuites. Une multibiographie. 1: Les conquérants* [Jesuitas. Una multibiografía. 1. Los conquistadores]. París: Seuil.

MORENO Romo, Juan Carlos (2010). *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona: Anthropos.

MORENO Romo, Juan Carlos (2015). "Voltaire, Rousseau y el alma de Descartes". En Sánchez Benítez, Roberto y Hernández Márquez, Víctor Manuel (eds.). *La multiplicidad de Rousseau*. Barcelona: Anthropos.

MORENO Romo, Juan Carlos (2020). "Voltaire, nuestra filosofía y nuestra (in)modernidad". *Protrepsis*. Guadalajara. Año 9, No. 18.

NEGRO, Dalmacio (2009). *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Encuentro.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1959). *Œuvres complètes I* [Obras completas 1]. París : Gallimard.

STAROBINSKI, Jean (1976). *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle* [Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo]. París: Gallimard.

VOLTAIRE. (1961). *Mélanges* [Antología]. París: Gallimard.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>