

# LA RELIGION CIVIL Y EL PENSAMIENTO POLITICO DE ROUSSEAU

Por ARSENIO GINZO FERNANDEZ

## SUMARIO

I. ROUSSEAU, LA RELIGIÓN Y LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO.—II. EL CREDO RELIGIOSO ROUSSONIANO.—III. LA RELIGIÓN CIVIL. PRIMERAS MANIFESTACIONES.—IV. LA RELIGIÓN CIVIL EN EL «CONTRATO SOCIAL»: 1. *Lo histórico y lo normativo en la religión civil.* 2. *La formulación de la religión civil.*—V. CONCLUSIÓN.

### I. ROUSSEAU, LA RELIGION Y LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO

Rousseau, como testigo particularmente sensible de los problemas que agitan su siglo, ha sido calificado a veces, con razón, como «restaurador de la religión», después de un período de particular tensión entre el movimiento filosófico y las tradiciones religiosas. Uno de los principales influjos de la obra roussoniana pertenece, en efecto, a este campo. Pero el pensador ginebrino supone a la vez una de las cimas del pensamiento político de aquel siglo tan politizado. Una vez perdida la felicidad y el equilibrio iniciales, la perspectiva política sugería, según Rousseau, la posible recuperación de la identidad humana. De ahí sus conocidas manifestaciones a este respecto: «Había visto que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier forma que se lo tomara, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser» (1). Los distintos males que asolan al hombre no son atribuibles tanto al hombre como tal cuanto al hombre mal

---

(1) *Oeuvres complètes*, I, 404 (citamos según la edición de la Pléiade, a la que nos referiremos con la sigla *O. c.*).

gobernado. De ahí la gran relevancia de concebir «la naturaleza de un gobierno apto para formar un pueblo lo más virtuoso, lo más ilustrado, lo más sabio».

Estas dos preocupaciones: la religión y la política estaban condenadas a tener varios puntos de interferencia, tal como exigía la propia historia de ambas problemáticas. Pero su principal lugar de encuentro va a tener lugar en la formulación de la llamada religión civil, que viene a coronar la reflexión política de Rousseau en el *Contrato social*. Se da aquí una especial simbiosis entre lo político y lo religioso, en la que recurre a este último como peculiar fuente de legitimación del constructo político.

Rousseau viene a constituir a este respecto un importante capítulo en la vieja historia de las relaciones entre política y religión. Las frágiles construcciones sociales, a la búsqueda de instancias legitimadoras, han recurrido a lo largo de la historia, de una forma más o menos plausible, a la legitimación religiosa. Se trata, como es obvio, de una legitimación particularmente eficaz, pues pone en relación las frágiles y precarias contrucciones humanas, con sus tendencias centrífugas y disolventes, con la instancia absoluta, con el ámbito de lo divino. «Las tenuous realidades del mundo social —escribe P. Berger— se fundan en el *realissimum* sagrado, que está, por definición, más allá de las contingencias de los significados y la actividad humana» (2). De ahí la particular propensión de la praxis y de la teoría políticas de todos los tiempos a buscar una sanción religiosa al ejercicio del poder, de la política, en cuanto una de las experiencias fundamentales de la existencia humana. Es obvio que un problema tan delicado no podía estar exento de las miserias humanas, entre ellas la voluntad de manipulación de unos seres humanos por otros. Rousseau lo sabía bien y de ello daba fe en su visión pesimista de la historia. De ello también se había sido consciente a lo largo de la historia del pensamiento político. «*Nihil efficacius multitudinem regit quam superstitio*», escribía Spinoza en el prefacio del *Tractatus theologico-politicus*. Los ilustrados, contemporáneos de Rousseau, se van a servir profusamente de este tipo de argumentación. Pero no cabe reducir toda la complejidad del problema a la existencia innegable de la manipulación a lo largo de los distintos períodos históricos. Tampoco lo hace Rousseau, que tiene una conciencia tan aguda de las alienaciones históricas, pero que, a la vez, sugiere alternativas que podían indicar una salida.

La concepción de la religión civil tenía a sus ojos el valor de una alternativa legítima del recurso a la religión frente a su instrumentalización abusiva, que sólo sabía hablar a los poderosos de sus «derechos», mientras que a los humildes no hacía más que recordarles sus «deberes». Con todas las peculia-

---

(2) P. BERGER: *El dosel sagrado*, Buenos Aires, 1971, pág. 48.

ridades que le son propias, la concepción roussoniana viene a suponer, tal como indicábamos, un importante capítulo de una larga historia, de la que cabe evocar aquí algunas etapas antes de entrar en el análisis directo del planteamiento roussoniano. No sólo Hegel, también Rousseau, y éste todavía de una forma más persistente, sintió una especial fascinación por la «bella totalidad» que ofrecía la ciudad antigua, que trataba de integrar el individuo y la comunidad, la política, la ética, la educación... y también la religión en una visión global. Así, durante siglos cabe decir que la historia del pensamiento y de la religión «es la misma historia de Atenas», pudiendo afirmar Temístocles después de las victorias sobre los persas en Salamina y en Platea: esto no lo hemos hecho nosotros, sino los dioses y los héroes (3). Cabe recordar a Atenea como la diosa protectora de Atenas. También Roma se suma a la idea de una religión cívica que corrobora y da profundidad a la *virtus* del ciudadano. Tanto la Roma republicana como la imperial recurren a este expediente, si bien con las diferencias de formulación que cabe esperar. La institución política no es sólo política, sino más bien sacropolítica. Así, a partir de Augusto, el emperador es concebido a modo de hijo de Dios (*divi filius*) y la casa imperial a modo de *Domus divina*. Templos, monedas, inscripciones servían de soporte a un culto imperial cuya finalidad política era evidente al dar cohesión al carácter heterogéneo de los distintos componentes que articulaban el conjunto del Imperio (4).

El cristianismo va a suponer una interrupción de la tradición de la religión civil peculiar de la ciudad antigua. El apoliticismo de los primeros cristianos, resultado, en última instancia, de su concepción excéntrica del universo, los convierte más bien en «uranopolitas», en ciudadanos del reino de los cielos. En tal horizonte se han de comprender las palabras de Tertuliano: «*Nobis nulla magis res aliena est quam publica*». Sin embargo, también aquí las cosas van a cambiar con la implantación del cristianismo en el Imperio romano. Ya san Ambrosio se atrevía a aventurar una peculiar «comunidad de destino» entre la fe en Dios y la marcha del Imperio: «*Ut ibi primum fides romano Imperio frangeretur ubi fracta est Deo*» (5). A pesar de las dificultades

(3) Cfr. M. P. NILSSON: *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1969, págs. 79-80. De una forma particularmente nítida ha subrayado F. DE COULANGES esta peculiaridad de la ciudad antigua: «Religión, derecho y gobierno se hallaban confundidos y eran una misma cosa bajo tres distintos aspectos».

Hemos procurado poner de relieve el régimen social de los antiguos, en que la religión era dueña absoluta en la vida privada y pública; en que el Estado era una comunidad religiosa, el rey un pontífice, el magistrado un sacerdote y la ley una fórmula santa» (cfr. *Id.*: *La Ciudad antigua*, Madrid, 1968, pág. 355).

(4) M. GARCÍA-PELAYO: *Los mitos políticos*, Madrid, 1981, págs. 169 y sigs.

(5) Cfr. E. GILSON: *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1972, págs. 155-156.

imprevistas que vayan surgiendo, por esa vía va a avanzar el pensamiento medieval. Así como se va a producir una peculiar simbiosis entre la filosofía y la teología, también se producirá entre la religión y la política, entre el *sacerdotium* y el *regnum*, originándose así un gran capítulo de la teología política. Lejos de presentar unos perfiles claramente delimitados, se daba más bien a la vez, tal como señala M. García-Pelayo, «la tendencia a la sacralización de la política y la tendencia hacia la politización de la imagen religiosa» (6). En este horizonte de intercambios era lógico que el *sacerdotium* acabara ofreciendo un aspecto imperial y a su vez el *regnum* rasgos clericales. Ello también se va a mantener cuando el naciente Estado nacional y secular empiece a independizarse de sus vínculos con el Imperio y la Iglesia y a reclamar una especie de santificación independiente de la Iglesia, aunque paralela a la misma. Cabría entonces referirse al Estado como a una especie de *corpus mysticum* secular, que de alguna forma va a estar latente en los avatares del Estado moderno (7).

El nacimiento de la Edad Moderna, con toda la complejidad que le es peculiar, va a seguir refiriéndose a la religión como fuente de legitimación política, bien sea desde el renovado estudio de la religión de la ciudad antigua, bien sea desde el horizonte de las luchas confesionales que desgarran el tejido espiritual europeo —*cujus regio, ejus religio*— hasta la teoría política que los autores modernos elaboran desde un óptica racional y secularizada, dando lugar al fenómeno que C. Schmitt popularizó con el título de Teología política. Así, Leibniz rechaza la comparación de la jurisprudencia con la medicina y las matemáticas para resaltar, en cambio, su parentesco con la teología: «*Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam translulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo*» (8).

Sea suficiente con destacar aquí a dos autores en atención tanto a su relevancia intrínseca como al hecho de que Rousseau se refiere explícitamente a ellos. Se trata de Maquiavelo y Hobbes. Por lo que se refiere al primero, es conocida su doble fuente de inspiración: la experiencia de las cosas modernas y la lectura continua de las antiguas, según hace constar en la dedicatoria de *El Príncipe*. Si uno de los rasgos de la compleja cultura renacentista consiste en haber vuelto al hombre a una «cierta inmanencia pagana», haciéndole recobrar aquel «sentido de la tierra», que siglos más tarde va a reivindicar

(6) M. GARCÍA-PELAYO: *op. cit.*, pág. 153.

(7) Cfr. E. H. KANTOROWICZ: *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, 1985, pág. 187.

(8) Cfr. C. SCHMITT: *Politische Theologie*, Munich-Leipzig, 1934, pág. 50. Aun cuando en nuestra opinión simplifica demasiado la situación, hay un fondo de verdad en la afirmación schmittiana de que todos los conceptos relevantes de la moderna teoría política son «conceptos teológicos secularizados».

Nietzsche, Maquiavelo viene a expresar tal situación de una forma paradigmática. Ello también se deja ver en su concepción de la religión. En su visión inmanente del mundo deja ciertamente un espacio para la misma, pero no le interesa tanto la vinculación religiosa con la trascendencia cuanto su «eficacia» para mantener y fortalecer el orden político. Maquiavelo se sitúa así de lleno en la problemática de la religión civil, de la religión al servicio de la *politeia*. Pero el pensador florentino, que no sólo manifiesta un talante anticlerical, como tantos autores de finales de la Edad Media, sino también anticristiano, no encuentra su punto de inspiración en los distintos ensayos medievales en torno a la teología política, sino que vuelve su mirada hacia la religión civil de la Roma republicana. Tal como manifiesta en los *Discorsi*, existe una marcada diferencia entre ambos tipos de religiosidad. La religión cristiana, con su insistencia en la humildad y la resignación, parece haber vuelto a los hombres más débiles y haberlos puesto a merced de malvados sin prejuicios. Las religiones antiguas, por el contrario, fomentaban la gloria mundana y la voluntad de triunfo en esta vida. Dentro de esta visión naturalista, ha de ser, por tanto, la religión civil del mundo antiguo la que ha de ser tomada como modelo (9). También en esto Maquiavelo va a dejar sentir su influjo en el pensamiento político posterior.

El segundo gran autor que cabe destacar es el fundador propiamente dicho de la moderna filosofía política: Th. Hobbes, que también va a ser objeto de una particular referencia por parte de Rousseau. Si en el momento del nacimiento del Estado nacional ya asomaba en la Edad Media la idea del Estado como *corpus mysticum* secular, tal idea se va a corroborar en la concepción de Hobbes, si bien en un horizonte más secularizado, que intenta ir más allá del paralelismo Iglesia-Estado para hacer más bien que el Estado absorba en sí a la Iglesia.

Aun cuando ello ocurra en un horizonte racionalista, Hobbes muestra su predilección por las imágenes teológicas a la hora de exponer su teoría política. El Leviatán vendría a ser una especie de «dios mortal» al que debemos nuestra paz y defensa, bajo el imperio del «Dios inmortal» (10). Parodiando un conocido lema de la tradición eclesiástica, cabría decir ahora que «*extra rem publicam nulla salus*». El Estado se presenta como ancla de salvación frente a la anarquía y a las turbulencias del estado de naturaleza. Tal como escribe en *De cive*, «fuera del Estado reinan las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad.

(9) Cfr. M. A. GRANADA: *La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías*, en V. CAMPS (ed.): *Historia de la Ética*, I, Barcelona, 1988, págs. 547-548.

(10) *English Works*, vol. 3, pág. 158.

En el Estado reinan la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la elegancia, la ciencia, la benevolencia» (11). El Estado se presenta así como recurso insoslayable para la «salvación» del hombre. Es el más precioso instrumento de los muchos que elabora el hombre y que es capaz de ofrecerle, frente a tanta amenaza, una especie de «inmortalidad artificial» que garantice su supervivencia. El Estado absolutista de Hobbes no es ciertamente el de R. Filmer, pero sí exige un alto tributo para asegurar la defensa y la paz. Parte de este tributo es el sometimiento de la religión a los fines del Estado. En este sentido, «en toda República cristiana el soberano civil es el supremo pastor» (12). Cualquier otro pastor no es más que un ministro de ese soberano civil. De esta forma la concepción hobbesiana de la religión no tiene un carácter menos instrumental que la de Maquiavelo, aunque se sirve para ello de una interpretación peculiar del cristianismo.

Rousseau, por su parte, vendría a constituir una especie de tercer capítulo en esta confrontación del pensamiento político moderno con el problema de la religión civil. Fue él quien formuló de un modo más explícito esta variable religiosa (13), que vendría a responder al desiderátum de una «profesión de fe puramente civil». Sin embargo, esta profesión no puede ser comprendida al margen de aquella otra profesión de fe que Rousseau pone en boca del vicario saboyano y que resume y sintetiza el credo religioso roussoniano propiamente dicho. Por ello antes de pasar al análisis de la religión civil parece oportuno evocar algunos rasgos de la visión religiosa de Rousseau propiamente tal para obtener así el marco idóneo desde el que interpretar la religión civil.

## II. EL CREDO RELIGIOSO ROUSSONIANO

El problema religioso ocupa un lugar importante en el pensamiento y en la vida de Rousseau. Gran parte de sus escritos y de su correspondencia da fe de ello. Aunque vinculado de una forma flexible bien al cavinismo en un principio, bien al catolicismo más tarde o, finalmente, al calvinismo, Rousseau se va a señalar por seguir en el ámbito religioso su vía propia. En definitiva,

(11) *Opera latina*, vol. 2, cap. X, pág. 1.

(12) *English Works*, vol. 3, pág. 539. También en el *De cive* se pronuncia con toda la claridad deseable: «En los Estados Cristianos el enjuiciamiento tanto de las cosas *espirituales* como de las *temporales* pertenecen al brazo secular o al poder político; de modo que la asamblea soberana o el principio soberano es tanto el jefe de la Iglesia como del Estado porque la Iglesia y la República Cristiana son en el fondo la misma cosa» (*Opera latina*, vol. 2, cap. XVII, pág. 28).

(13) Cfr. S. GINER: «La religión civil», en *Diálogo Filosófico*, núm. 21, 1991, pág. 363.

también para este ámbito valdría aquella apreciación que hace en *Rousseau, juez de Juan Jacobo*: «No veía a nadie pensar como yo; me encontraba sólo en medio de la multitud tanto por lo que se refería a mis ideas como a mis sentimientos» (14). Ello le va a conducir a una serie de conflictos, primero con la ortodoxia católica, pero después también con la protestante, viéndose así obligado a llevar al final una existencia como «cristiano sin Iglesia». Pero no menos conflictivas van a ser sus relaciones con el movimiento filosófico ilustrado, con el que colabora y establece estrechas relaciones durante un tiempo para convertirse más tarde en un especie de «tránsfuga de la República de las Letras» (P. Burgelin). El *Discurso sobre las ciencias y las artes* da fe del viraje ideológico roussoniano y de su complacencia en intentar desmontar los nuevos mitos modernos: «Repudiando de frente todo lo que constituye hoy día la admiración de los hombres, no puedo esperar otra cosa que la reprobación universal» (15). Tal confrontación también va a afectar al pensamiento religioso. A este respecto va a ver los filósofos, de una forma global, como una especie de apasionados misioneros del ateísmo, reos de una nueva forma de dogmatismo (16). Frente a unos y a otros, Rousseau va a intentar una dificultosa tercera vía, pues a pesar de las confrontaciones, la religión va a seguir siendo una constante en su vida y en su obra. En 1769 escribía a Franquières: «He creído en mi infancia por autoridad, en mi juventud por sentimiento, en mi edad madura por la razón; ahora creo porque siempre he creído» (17). Verían las perspectivas, pero permanece la constante religiosa.

Hay en Rousseau una profundidad y una sensibilidad religiosa insólitas en la *intelligentsia* de su siglo, tan volcada hacia la racionalización y el desencantamiento del mundo. También en el ámbito religioso Rousseau viene a ejemplificar la quiebra de la razón ilustrada. Con ello el pensador ginebrino se sitúa más allá de su idiosincrasia psicológica para mostrarse, de acuerdo con el veredicto hegeliano, como hijo de su propio tiempo, tanto en lo que asume, aunque sea de una forma inconsciente, como en lo que rechaza, tal como venía a exigir esa quiebra a que nos hemos referido.

Como es sabido, Rousseau ha dado expresión a su pensamiento religioso a través de múltiples manifestaciones, pero sobre todo a través de la profesión de fe del Vicario saboyano, un escrito particularmente elaborado y meditado y con el que Rousseau se sentía particularmente identificado. La profesión de fe del Vicario saboyano es la «mía», llegó a escribir. A través de la

(14) *O. c.*, I, pág. 728.

(15) *O. c.*, III, pág. 3.

(16) *O. c.*, I, pág. 168.

(17) *Lettres philosophiques (présentées par H. Gouhier)*, París, 1974, pág. 173.

confesión de este particular protagonista va expresando Rousseau toda una serie de aspectos clave de su cosmovisión religiosa: su antiintelectualismo, el primado de la moral sobre la especulación y los contenidos dogmáticos, su naturalismo, su reivindicación de la conciencia, el corazón, el sentido interior, su homenaje al Evangelio... En todo ello va a seguir esa tercera vía que le es peculiar, aproximándose más unas veces a la tradición naturalista de su siglo y otras a la tradición cristiana en su profundidad religiosa.

En esta confrontación dialéctica se da en Rousseau una crítica decidida de la concepción intelectualista de la religión. El Vicario comienza confesando que no es un «gran filósofo» ni le preocupa serlo. Rousseau, hablando en nombre propio, no se va a cansar de presentarse como ajeno a la jerga filosófica, a la autosuficiencia intelectualista de los filósofos que llenan el mundo de entidades metafísicas después de haberse hartado de denotar la metafísica. Pero el intelectualismo no constituye el único uso de la razón. Por ello Rousseau no se cansa de reivindicar el papel de la razón en el análisis de la religión. R. Derathé ha insistido justamente sobre este punto frente a una interpretación excesivamente sentimental de la obra roussoniana (18), a pesar de tantas expresiones paradójicas que aparecen en ella. Pero se trata de una razón reconciliada con la «conciencia», el «sentido interior», el «corazón», conceptos estos que ocupan un lugar relevante en la profesión de fe del Vicario. Y es que Rousseau desconfía de las «falsas claridades» que campean en su siglo y llega a barruntar las fuerzas misteriosas, subterráneas, el misterio de la vida, que van a emerger en el Romanticismo. Es significativa a este respecto la crítica a una filosofía que no sabe hacer justicia al instinto privándonos con ello de la posibilidad de percibir adecuadamente una dimensión relevante de la existencia: «La filosofía moderna, que sólo admite lo que explica, se guarda de admitir esta oscura facultad llamada *instinto*» (19). Nietzsche también se lo va a reprochar al intelectualismo socrático.

Siguiendo la conciencia, siguiendo la voz interior, se sigue, en definitiva, a la naturaleza. Si al afirmar el papel de la razón nos tropezamos a menudo con expresiones ambiguas y paradójicas, tratándose de la naturaleza, Rousseau adopta una actitud más unívoca. Uno de los rasgos que distinguen a la verdadera religión sería precisamente su armonía con la naturaleza. He aquí un punto en que Rousseau estaría más próximo al naturalismo imperante en un siglo que no a la tradición cristiana. Con razón puede referirse K. Barth al

(18) Véanse sus trabajos: «Rousseau et le Christianisme», en *Revue de métaphysique et de morale*, 53, 1948; *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, París, 1948; «Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 139, 1949.

(19) *O. c.*, IV, pág. 595.

pelagianismo que rezuma la obra roussoniana (20). Ello explica en parte la paradoja de que los sacerdotes de la época hayan predicado más contra Rousseau que contra Voltaire, a pesar de la apología del Cristianismo que el primero lleva a cabo (21). Rousseau les resultaba más ambiguo, si bien esto no justifica su rechazo simplificador.

Rousseau, en efecto, elabora una teodicea que disculpa a Dios, pero también al hombre natural en la medida en que el mal viene de fuera. La naturaleza idealizada, fuente de sencillez y de bondad, ya no deja espacio para ese «bárbaro dogma» que sería el pecado original, ni tampoco, en general, para el concepto de sobrenaturaleza, tan esencial en la tradición cristiana. En lugar de este consabido dualismo, Rousseau va a explotar más bien el de Naturaleza-Historia, tal como señala H. Gouhier. La historia ha supuesto la caída de la perfección original y sólo la educación y la política abren una puerta a la esperanza.

Pero aun cuando no acepta el concepto de sobrenaturaleza, no por ello deja de rendir un encendido homenaje al Cristianismo, del cual se considera seguidor. Y es que, como hemos dicho, la verdadera religión está en armonía con la naturaleza. Sobre todo el Cristianismo evangélico. Si el estado de naturaleza había de servir de referente para enjuiciar el actual estado de civilización, si Esparta y la Roma republicana habían de servir de marco de referencia para enjuiciar la situación política moderna, también en el plano religioso recurre al Cristianismo evangélico. En este sentido escribe a Ch. de Beaumont: «Soy cristiano, no como un discípulo de los sacerdotes, sino como un discípulo de Jesucristo» (22). Sobra, por el contrario, el cúmulo de mediaciones que se ha ido interponiendo entre Dios y el hombre, los libros, los hombres, según se lamenta el Vicario. Este opta más bien por prestar atención al espectáculo de la naturaleza, a la vez interior... y a los Evangelios. En efecto, Rousseau va a conceder la máxima relevancia no sólo al gran libro del mundo, sino también a los Evangelios como tales, que se situarían de una forma incomparable por encima de los demás libros. De ahí el decidido homenaje que el Vicario les rinde y que no ha dejado de impresionar a los mismos adversarios religiosos de Rousseau: «Mirad los libros de los filósofos con todo su aparato. ¡Qué ridículos son al lado de éste! ¿Es posible que un libro tan sencillo, tan sublime haya salido de los hombres? ¿Es posible que

---

(20) K. BARTH: *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, I, Hamburgo, 1975, pág. 185.

(21) A. RAVIER: «Le Dieu de Rousseau et la Christianisme», en *Archives de Philosophie*, 41, 1978, pág. 410.

(22) *O. c.*, IV, pág. 960.

aquél cuya historia narra no sea más que un hombre?» (23). Resultaría fácil aducir más textos de esta índole. Para el pensador ginebrino la virtud no habría hablado nunca un lenguaje tan dulce como en el Evangelio, nunca la sabiduría más profunda se habría expresado con tanta energía y sencillez (24). Por ello, a pesar de su visión naturalista, Rousseau no va a dudar tampoco en poner a la figura de Jesús por encima de la de Sócrates mientras que la vida y la muerte de éste son las de un sabio, las de Jesús serían las de un Dios.

Para nuestro propósito en este trabajo, es suficiente con reparar brevemente en dos aspectos que nos aproximan ya a la problemática de la religión civil, a saber, la filiación protestante de Rousseau y la primacía de la moral sobre el dogma. Por lo que se refiere al primer problema, cabe suponer que uno de los más significativos representantes de la subjetividad moderna iba a sintonizar de una forma especial con aquel movimiento que se iba a caracterizar por la potenciación de la subjetividad en el ámbito religioso en una medida desconocida hasta entonces. Además, Rousseau nació y fue educado inicialmente en uno de los emporios del protestantismo: Ginebra. Es cierto que los avatares de su juventud le llevan a abrazar el catolicismo, pero se trata de un catolicismo vivido de una forma muy personal, en la que dejaba sentir poderosamente el influjo de M<sup>me</sup> de Warens. Ello hace que un estudioso como A. Ravier pueda escribir que Rousseau pasó al catolicismo «sin abjurar, a no ser de boquilla, del calvinismo» (25). Importantes experiencias personales de este período explicarían el hecho de que Rousseau se exprese a través de un Vicario católico en su principal escrito de temática religiosa. Pero no deja de observar que ese Vicario le producía la impresión de ser «un protestante encubierto» (26). De hecho, al final de su profesión de fe, el Vicario invita a su interlocutor a que vuelva a su patria y se reconcilie con la religión de sus padres (el protestantismo). En pro de este último, las razones aducidas son poderosas: «Es muy sencilla y muy santa, y entre todas las religiones de la tierra, creo que es la que tiene una moral más pura y la que más satisface la razón» (27).

(23) *O. c.*, IV, pág. 625.

(24) *O. c.*, III, pág. 49.

(25) A. RAVIER: *art. cit.*, pág. 357.

(26) *O. c.*, IV, pág. 563.

(27) *O. c.*, IV, pág. 631. Acerca de las relaciones de Rousseau con la tradición protestante pueden consultarse: P.-M. MASSON: *Le religion de J.-J. Rousseau*, Ginebra, 1970 (reimp.); P. BURGELIN: *Rousseau et la religion de Genève*, Ginebra, 1969; H. GOUHIER: *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, París, 1970; P. GRIMSLEY: *Rousseau and the religious Quest*, Oxford, 1968; A. PINTOR-RAMOS: *J.-J. Rousseau. Escritos religiosos*, Madrid, 1978, Introducción.

También Rousseau en la vida real se reconcilia con la religión de sus padres y a la vez con su Ginebra natal. Su correspondencia da fe de su adhesión a la «religión reformada» (28). En este mismo sentido escribe en *Cartas escritas desde la montaña*: «El autor prefiere la religión cristiana a cualquier otro culto, y la Reforma evangélica a toda otra secta» (29).

Frente al complejo sistema de mediaciones católicas, la esencia del protestantismo consiste en admitir la Biblia por regla de la creencia religiosa y no aceptar más intérprete que la propia razón (30). Aquí encuentra a la vez el fundamento de algo que le va a inquietar a la hora de formular su concepción de la religión civil: el problema de la tolerancia. Al margen de los avatares históricos —de los que Rousseau iba a ser una víctima más—, la Reforma, al estar basada en el libre examen, sería tolerante en «su esencia». He aquí la barrera que separa al catolicismo de las confesiones protestantes.

Las reacciones provocadas por la publicación del *Emilio* y el *Contrato social* ponen fin a la ilusión de la reconciliación con Ginebra, pero no a la adhesión a lo que considera la vocación originaria de la Reforma.

La segunda cuestión planteada no es menos relevante para la comprensión de la religión civil. La postura antiintelectualista de Rousseau hace que el centro de gravedad se desplace desde los contenidos dogmáticos de la religión hacia la moral. En el Evangelio, confiesa el Vicario, el dogma es «sencillo» y la moral «sublime». Desconfía de las elucubraciones en torno a la religión, pues, en definitiva, no son más que fuente de confusión y de intolerancia. Tal como escribe en 1758 al ministro J. Vernes: «Amigo mío, creo en Dios, y Dios no sería justo si mi alma no fuera inmortal. He aquí lo que la religión tiene de esencial y de útil. Dejemos el resto a los disputadores» (31). Pero el escepticismo en el plano especulativo no afecta al compromiso moral. El Vicario lo acepta sin reservas: «Pero no es un escepticismo en manera alguna penoso, porque no se extiende a los puntos esenciales a la práctica y porque ya estoy decidido respecto a los principios de todos mis deberes. Yo sirvo a Dios en la simplicidad de mi corazón y no procuro saber más de lo que importa a mi conducta. En cuanto a los dogmas que no influyen ni sobre las acciones ni sobre la moral, y que tantos se atormentan en observar atentamen-

(28) *Lettres philosophiques*, págs. 100 y sigs.

(29) *O. c.*, III, págs. 718-719.

(30) En este mismo sentido se expresa la Julia moribunda de la *Nueva Eloísa*: «He vivido y muero dentro de la comunión protestante, que toma su único criterio de la Sagrada Escritura y de la razón» (*O. c.*, II, pág. 714).

(31) *Lettres philosophiques*, pág. 54.

te, no me preocupan» (32). En definitiva, añade Rousseau, no seremos juzgados por lo que hayamos creído, sino por lo que hayamos hecho.

Este planteamiento ya muestra un talante afín a ciertos enfoques de religión civil. Pero todavía podremos comprender mejor el interés de Rousseau en recurrir a la religión en el marco de la teoría política si tenemos presente su vinculación entre la virtud y la religión. En el legado de P. Bayle a la Ilustración está el desiderátum de elaborar una moral autónoma, independiente de la tutela de la religión. Tal va a ser, en efecto, una de las señas de identidad del movimiento ilustrado. También aquel pensador político que destaca en este período junto con Rousseau, Montesquieu, señalaba que, aunque no existiera Dios y no estuviéramos sometidos al yugo de la religión, sí lo estaríamos al de la equidad, debiendo amar siempre la justicia. Rousseau comparte este punto de vista durante un tiempo, pero después va a cambiar de opinión (33). Una conocida nota de la *Carta a D/ Alembert* reconoce dicho cambio: «No quiero decir con esto que se pueda ser virtuoso sin religión; durante mucho tiempo sostuve yo esta opinión falaz, de la que estoy harto desengañado» (34). Son múltiples, en efecto, los pasajes de la obra roussoniana en que reivindica esa interconexión entre la moral y la religión. En realidad, también en este punto Rousseau sigue una vía propia frente a la ortodoxia cristiana y a los representantes del movimiento filosófico. Pues si al vincular de ese modo la virtud con la religión se aproximaba a la tradición cristiana, se da también la tendencia a subordinar la religión a la moral. Tal como reza la conclusión de la profesión de fe, «lo que importa al hombre es cumplir con sus deberes en la tierra». Pero en todo caso es preciso admitir que los planteamientos de Rousseau no dejan de tener un cierto carácter regresivo en comparación con el movimiento filosófico de su época.

Por último, si bien no va a poder convertir sin más la religión del Vicario en religión civil, Rousseau no puede menos de llamar la atención acerca del distinto rumbo político-religioso que hubiera seguido el mundo moderno si se hubiera orientado por las pautas de esa profesión de fe. Refiriéndose en concreto a Francia, señala en su *Carta a Ch. de Beaumont* que, de seguir dicha religión, «los ríos de sangre no hubieran inundado tan a menudo los campos franceses» (35). Es la añoranza de la tolerancia ante los crímenes y atropellos que se pueden cometer por su defecto. Tal añoranza se ve reforzada

(32) *O. c.*, IV, pág. 627. En el borrador de una carta a Voltaire, Rousseau llega a escribir de una forma lapidaria: «El dogma no es nada, la moral es todo» (*O. c.*, IV, pág. 1077).

(33) Cfr. R. DERATHÉ: *Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau*, págs. 143 y sigs.

(34) *Escritos de combate*, Madrid, 1979, pág. 353.

(35) *O. c.*, IV, pág. 985.

además debido a que en el horizonte de un cierto escepticismo metafísico y teológico, Rousseau considera que es posible llegar a un entendimiento en lo fundamental mientras que se ha de dejar libertad y practicar la tolerancia en todo lo demás. Es uno de los presupuestos que gravitan sobre la elaboración de la religión civil.

### III. LA RELIGION CIVIL. PRIMERAS MANIFESTACIONES

Como hemos indicado, Rousseau no sólo se preocupa profundamente por el problema de la religión como tal, sino también por su aptitud como fuente de legitimación política. A este respecto, la toma de posición más clara corresponde al penúltimo capítulo del *Contrato social* sobre la religión civil, pero dicha temática no surge repentinamente a la hora de concluir dicha obra, sino que responde más bien a una vieja preocupación de Rousseau en su condición de pensador político. Entre las primeras manifestaciones en que aflora el problema cabe mencionar el *Discurso sobre la desigualdad* y la carta a Voltaire del 18 de agosto de 1756. Nos vamos a referir brevemente a las mismas.

Como es sabido, *el Discurso sobre la desigualdad* describe la fatal pérdida del equilibrio y armonía iniciales del hombre y las distintas etapas de ese proceso degradatorio. Pero a la vez describe también los conatos de las comunidades políticas de encontrar algún remedio a la situación creada. Surgen así los distintos intentos de explicar y legitimar la actividad política. Rousseau, situándose en el horizonte de la tradición iusnaturalista, considera el establecimiento de la comunidad política como «un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que él elige, contrato por el cual las dos partes se obligan a observar las leyes que en él se estipulan y que forman los lazos de su unión» (36). Quiere evitar así no sólo las concepciones despóticas del poder, sino también las concepciones paternalistas al estilo de Filmer, o de aquellos que, como Pufendorf, afirman que uno podría despojarse de su libertad en favor de otro. Rousseau va a insistir en la reciprocidad del compromiso de los gobernantes y el pueblo, bajo el imperio de las leyes.

Pero, a pesar de todas las preocupaciones tomadas, Rousseau ve que el contrato es una construcción precaria que no garantiza sin más la estabilidad de la vida política. El contrato no puede ser considerado como «irrevocable», ya que si no hay un poder superior a los contratantes que les obligue a cumplir sus compromisos, las dos partes serían los «únicos jueces de la propia

---

(36) *O. c.*, III, pág. 184.

causa». De este modo cada parte podría renunciar al contrato cuando la otra parte quebranta las condiciones del pacto o considera que dichas condiciones dejan de convenirle. Y si el magistrado tiene esa posibilidad de renunciar, también la tendrá el pueblo en su sometimiento y acatamiento. Tal peligro de disolución de la vida política asusta a Rousseau y para hacerle frente cree que el recurso a la religión es lo más eficaz. El texto roussoniano no tiene desperdicio: «Pero las disensiones horrorosas, los infinitos desórdenes que necesariamente entraña este peligroso poder muestran más que ninguna otra cosa hasta qué punto los gobernantes humanos tienen necesidad de una base más sólida que la mera razón y hasta qué punto es necesario para la tranquilidad pública que intervenga la autoridad divina con el fin de otorgar a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable que arrebatase a los individuos el funesto derecho a disponer de ella» (37). Rousseau se ve abocado a una situación límite, desconocida en un ejercicio del poder basado en la fuerza. El contrato como acto fundacional de la vida política rechaza la concepción despótica del poder, pero requiere nuevos resortes para su viabilidad. Por supuesto, la «virtud», pero también el poder legitimador de la religión. Recurso sin duda erizado de ambigüedades, pero que no por ello va a dejar de ser una constante en la teoría política de Rousseau. Años más tarde, en el capítulo sobre la religión civil del *Contrato social*, se va a referir a la «santidad del contrato social y de las leyes»). El *Discurso sobre la desigualdad* ya se adelanta a sugerir tal concepción.

Una visión más diferenciada la ofrece la mencionada carta a Voltaire de 1756. Aparece aquí Rousseau preocupado a la vez por garantizar el espíritu de tolerancia y por dar una sanción última a las leyes, y a la vida política en general, mediante lo que más adelante va a denominar religión civil. La defensa de la tolerancia, una menor insistencia en los contenidos teológicos de una profesión de fe civil y la ausencia de veleidades inquisitoriales hacen que Rousseau presente aquí un talante más «liberal» que el que ofrece en el *Contrato social*. Nadie debe osar invadir, puntualiza Rousseau, el interior de las conciencias, pues no depende de nosotros creer o no en aquello que sobrepasa el ámbito de la demostración. Por lo tanto, «todo gobierno humano» ha de limitarse por su propia naturaleza a los «deberes civiles». Por ello muestra su desacuerdo con Hobbes, a quien en esta carta califica de «sofista» debido al control del soberano sobre las creencias religiosas.

Pero, de una forma compatible con este espíritu de tolerancia, debe haber «una especie de profesión de fe que las leyes pueden imponer». Pero Rousseau

---

(37) *O. c.*, III, pág. 186.

quiere ser prudente respecto a sus contenidos: debe limitarse a los principios de la moral y del derecho natural. Al margen de esto, esa profesión ha de tener un carácter puramente negativo en la medida en que ha de hacer frente a los peligros que provienen de aquellas religiones que cuestionan los fundamentos de la sociedad y amenazan la paz del Estado. La profesión de fe civil ha de hacer frente a este peligro, rechazando particularmente el espíritu de intolerancia, perturbador de la paz civil. Intolerancia que habría que rechazar no sólo cuando proviene de las distintas sectas religiosas, sino también en la eventualidad de que hubiera incrédulos intolerantes que quisieran obligar a los demás a no creer en nada (38). La intolerancia sin duda puede provenir de frentes contrapuestos.

La profesión de fe civil tiene, por tanto, una dimensión positiva en cuanto señala las máximas que cada ciudadano habrá de asumir para el adecuado funcionamiento de la *politeia* y otra negativa en cuanto rechaza lo que amenaza la paz social. La profesión de fe civil tendría así por cometido delimitar unos contenidos mínimos que habrían de ser compartidos por todos, garantizando el funcionamiento de la vida política. Cualquier religión acorde con ese código sería admitida; sería rechazada en cambio toda aquella que estuviera en contradicción con él. Pero también sería posible limitarse únicamente a la aceptación de ese código.

Rousseau toma aquí conciencia de la doble perspectiva de la religión en cuanto tiene tanto una dimensión individual como social. Por ello distingue entre un «catecismo del hombre», tal como se halla presente en el escrito volteriano *Poema sobre la religión natural*, y un «catecismo del ciudadano» que debería responder al desiderátum de una profesión de fe civil. Rousseau invita a su gran adversario Voltaire a que concluya su brillante carrera literaria abordando este último cometido, que en su opinión sería el «más útil» que cabría concebir. Sin embargo, va a ser más bien Rousseau quien va a intentar profundizar en ese doble «catecismo». La profesión de fe del Vicario expresará la concepción roussoniana del catecismo del hombre, mientras que el capítulo sobre la religión civil del *Contrato social* se refiere al segundo proyecto, el catecismo del ciudadano. Rousseau va a tratar de madurar ambos proyectos a la vez. De hecho, tanto el *Emilio* como el *Contrato social* aparecen el mismo año, en 1762.

---

(38) *Lettres philosophiques*, pág. 44.

## IV. LA RELIGIÓN CIVIL EN EL «CONTRATO SOCIAL»

1. *Lo histórico y lo normativo en la religión civil*

Rousseau no había previsto inicialmente la inclusión de un capítulo sobre la religión en el *Contrato social*. En efecto, tal capítulo no figuraba en la primera versión de la obra (Manuscrito de Ginebra). Sin embargo, concluido ya el manuscrito, redacta un primer borrador de la religión civil al dorso del capítulo sobre el legislador. Después será incluido, con retoques, en la versión definitiva de la obra. Es preciso reconocer, por tanto, que la inclusión de dicho capítulo fue una decisión tomada en el último momento, pero ello no quiere decir que se trate de una concepción que como tal se le haya ocurrido en ese momento final.

Se puede comenzar observando que el hecho de que la primera versión de la religión civil figure al dorso del capítulo sobre el legislador no parece algo casual, sino que sugiere que se trata más bien de una especie de complemento apropiado. En efecto, la figura del legislador está rodeada de un nimbo especial que parece requerir estar revestido de una particular fuerza legitimadora. Pues el legislador aspira nada menos que a cambiar la naturaleza humana: «Quien se crea capaz de formar un pueblo, deba considerarse en condiciones, por así decirlo, de cambiar la naturaleza humana. Es preciso que transforme a cada individuo, que, considerado en sí mismo, constituye un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande del que este individuo reciba de alguna manera su vida y su ser» (39). De ahí que los «padres de las naciones» hayan recurrido en todos los tiempos al referente religioso con el fin de que la autoridad divina hiciera plausibles en la conciencia los principios de la legislación allí donde la prudencia humana no era capaz de hacerlo. La política y la religión pueden mostrar una utilidad recíproca. La unión política puede hacer que ciertas opiniones religiosas se vuelvan permanentes y que se mantengan en un cuerpo doctrinal. Pero los servicios de la religión no son menores respecto al orden político, pues es capaz de «poder dar al vínculo moral una fuerza interior que penetra hasta el alma y que sea siempre independiente de los bienes, de los males, de la vida misma y de todos los acontecimientos humanos» (40). Resulta de este modo comprensible que Rousseau considerara

(39) *O. c.*, III, pág. 313.

(40) *O. c.*, III, pág. 318. Cfr. L. PEZZILLO: «Aporie della filosofia politica di Rousseau: Legislatore e religione civile», en *Critica Storica*, núm. 4, 1978, págs. 78 y sigs. Tampoco el tratamiento del problema del legislador es ajeno a la vinculación de Rousseau al marco referencial ofrecido por la ciudad antigua. Así se expresa en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*: «Miro las naciones modernas: veo muchos autores de leyes, pero ningún legislador.

oportuno exponer su concepción de la religión civil al hilo de lo apuntado ya en el capítulo sobre el legislador. Después de todo, a pesar del carácter «inesperado» que pueda presentar el capítulo sobre la religión civil respecto al resto de la obra, pensamos que existe un acuerdo fundamental entre ambos puntos de referencia.

Para Rousseau constituye una especie de hecho universal el recurrir a la función religiosa como legitimadora de la vida política. Ello sería cierto sobre todo en los primeros tiempos en los que no había más reyes que los dioses, teniendo todo gobierno un carácter «teocrático». La primera versión del capítulo adopta todavía un carácter más tajante: «Tan pronto como los hombres viven en sociedad necesitan una religión que les mantenga en ella. Jamás subsistió ni subsistirá un pueblo sin religión» (41). Como vemos por el tenor de la última frase, el enfoque roussoniano se mueve en dos planos a la vez: el histórico y el normativo (42). No pretende describir únicamente un estado de cosas existente, sino que se trata además de una especie de imperativo. Es preciso no limitarse al derecho positivo tal como tiende a ocurrir en Montesquieu, sino prestar atención además a los «principios del derecho político» (43).

No obstante, la aproximación roussoniana al tema de la religión civil empieza apoyándose en una visión global de la situación histórica. Queriendo hacer plausible su tesis de la necesidad de la religión como garantía última del buen funcionamiento político, se comprende la complacencia de Rousseau en recurrir a las primeras experiencias de la humanidad debido al consabido predominio de la religión en esta etapa.

En el paganismo cada Estado tenía un culto y un gobierno propios, de forma que no llegaban a distinguir entre sus dioses y sus leyes. De esta situación se derivaba el que la «guerra política» fuera también entonces una «guerra teológica» dado que los límites de las naciones venían también a ser los límites dentro de los que los dioses podían reclamar su ámbito de competencia. De ahí que la tarea de convertir a un pueblo comenzara siendo una tarea político-militar que condujera al sometimiento del pueblo extraño, quedando los vencidos obligados a cambiar de culto. Ciertamente se podía llegar

---

Entre los antiguos, en cambio, veo tres que merecen una particular atención: Moisés, Licurgo y Numa» (*O. c.*, III, pág. 956).

(41) *O. c.*, III, pág. 337. Nos referimos fundamentalmente a la versión definitiva, pero dado el caso, también tomaremos en consideración la primera, indicándolo entonces expresamente.

(42) Cfr. K. D. ERDMANN: *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus*, Berlín, 1935, pág. 13.

(43) *O. c.*, IV, pág. 836.

a arreglos como fue el caso de los romanos con su política religiosa a lo largo del vasto Imperio, y que les conducía con frecuencia a adoptar ellos mismos los dioses de los vencidos, «concediendo a unos y a otros el derecho de ciudadanía» (44). En la cumbre del mundo pagano, Roma supo ser lo suficiente flexible para seguir respetando la convergencia de política y religión y para saber integrar la identidad religiosa de los otros pueblos en el marco de un proyecto común, pero lo predominante era el exclusivismo y la intolerancia.

Va a ser con el Cristianismo con el que va a cambiar radicalmente esta situación. Rousseau va a comenzar ahora una nueva lectura del Cristianismo paralela en cierto sentido a la realizada en la profesión de fe del Vicario. Se trata esta vez de una lectura política, tal como exige la naturaleza de una obra como el *Contrato social*. Montesquieu observaba en el *Espíritu de las leyes*, al abordar el problema de la religión, que él no hablaba como «teólogo», sino como «escritor político». Tal va a ser también el horizonte de Rousseau en sus obras políticas, si bien con todas las peculiaridades de su estilo amante de las paradojas y de las contraposiciones, de forma que las apreciaciones acerca del Cristianismo que figuran en la profesión del Vicario y en el capítulo sobre la religión civil parecen pertenecer a veces a dos autores distintos.

Aproximémonos a esa lectura política: la unidad del Estado peculiar del mundo antiguo entró en crisis cuando Jesús, al establecer sobre la tierra su reino espiritual, llegó a separar el ámbito teológico del político. Los paganos nunca llegaron a comprender esto. De aquí van a surgir las persecuciones, pues los paganos nunca se fiaron de los planteamientos cristianos. Más bien veían en ellos una astucia de los débiles para hacerse con el poder. Anticipándose en esto a Nietzsche, Rousseau se muestra de acuerdo con las persecuciones de los paganos: «Lo que los paganos habían temido ocurrió. Entonces todo cambió de aspecto; los humildes cristianos cambiaron de lenguaje y pronto ese pretendido reino del otro mundo se convirtió, en éste, bajo un jefe visible, en el más violento despotismo» (45). Rousseau no va a ahorrar calificativos a la hora de rechazar el desarrollo político del Cristianismo, que vendría a ser nefasto tanto para los intereses religiosos como políticos. Ese desarrollo tenía para Rousseau rasgos despóticos, pero no por ello dejó de haber un poder y unas leyes civiles. De ahí se iba a derivar algo que es tan peculiar de la experiencia medieval: un perpetuo conflicto de jurisdicción que no permitía ver con claridad a qué instancia había que obedecer en definitiva.

Tampoco los intentos realizados en la Edad Moderna con vista a «conservar o restablecer el antiguo sistema» le parecen particularmente afortunados. Así,

---

(44) *O. c.*, III, pág. 462.

(45) *O. c.*, III, pág. 462.

los reyes de Inglaterra se han constituido como jefes de la Iglesia, pero esto no quiere decir que a la hora de la verdad lo sean. Con ese golpe de fuerza los reyes, según Rousseau, no se han convertido tanto en sus señores como en sus ministros con la obligación añadida de sostenerla. Por ello no duda en magnificar el poder del clero cristiano en el seno del cuerpo político, sin preocuparse por descender a matizaciones. A diferencia de lo que ocurría con los sacerdotes paganos, el clero cristiano tuvo la habilidad de constituirse en una corporación en la que la comunión y la excomunión constituyen el «pacto social del clero». Rousseau no duda en ver en esto una especie de «obra maestra en política» que convierte al clero en auténtico señor y legislador. Por ello en un caso como el de la Inglaterra moderna seguirá habiendo «dos poderes, dos soberanos».

Por consiguiente, tampoco en el plano de la teoría política, el planteamiento de Hobbes es tan concluyente como éste se había imaginado. Aunque la perspectiva no sea la misma que en la carta a Voltaire de 1756, también ahora Rousseau toma a Hobbes como interlocutor a la hora de perfilar su idea de religión civil. A este respecto, el pensador inglés vendría a ocupar un lugar particularmente relevante, pues de todos «los autores cristianos» sería el único que ha visto correctamente el mal que supone la intromisión del Cristianismo en los asuntos del Estado y a la vez el único que se ha atrevido a proponer reunir las dos instancias jurisdiccionales en una sola y «reducir todo a unidad política, sin lo cual jamás habrá Estado ni gobierno bien constituido» (46). Hay, por tanto, un acuerdo apreciable en este aspecto del pensamiento de ambos autores. Pero pasando por alto de momento otras consideraciones, Rousseau difiere del pensador inglés porque considera que este último no ha sabido ponderar debidamente «el espíritu dominador» del Cristianismo, lo que, en definitiva, haría ilusoria la meta de reducir todo a esa unidad política. La situación sería, por tanto, similar tanto a nivel de la praxis como del pensamiento político. El modelo inglés no supone para Rousseau la verdadera solución del problema.

Sin abandonar la perspectiva histórica desde la que Rousseau consideró más estratégico comenzar a plantear la cuestión, intenta crear más claridad en el vasto panorama de las relaciones política-religión. Introduce para ello una especie de tipología de las religiones en función de su relación con la «sociedad», es decir, una visión de las religiones desde la óptica política. Desde este enfoque cabría distinguir tres tipos: la religión del hombre, la del ciudadano y la del sacerdote.

---

(46) *O. c.*, III, pág. 463.

La religión del hombre es la religión natural a la que Rousseau se había referido en la profesión de fe del Vicario. Sería una religión espiritual que no necesita templos ni altares ni ritos, sino que se limita al culto «puramente interior del Dios Supremo» y, por supuesto, a los sagrados deberes de la moral, pues no en vano el Dios roussoniano, de forma similar al kantiano, es fundamentalmente un Dios moral. Tal sería para Rousseau la pura y simple religión del Evangelio.

Otra forma religiosa que Rousseau conocía bien por sus estudios histórico-políticos era la religión de la ciudad antigua. A diferencia de la religión del Evangelio, esta religión aparece circunscrita a un sólo país en cuya función se encuentra. Así, le proporciona sus dioses y patronos «propios y tutelares» y las leyes se encargan de prescribir sus dogmas, su culto y sus ritos. La validez de sus principios se limita a la nación que hace suya esta religión. Todo lo demás es para ella «infidel, extraño, bárbaro». Los deberes y los derechos del hombre se extienden tan sólo hasta donde se extienden los altares de la religión en concreto. Si la religión del Evangelio venía a representar el llamado derecho divino «natural», la religión del ciudadano expresaría el derecho divino «civil o positivo».

Por último, estaría la denominada religión del sacerdote, que para Rousseau se correspondería fundamentalmente con el «cristianismo romano», el catolicismo, y que se caracteriza básicamente por la introducción de dos jurisdicciones (47) e implica dos jefes, dos patrias. Esto supondría para Rousseau someter a la humanidad a una vida de constante conflicto y contradicción. Si a nivel puramente religioso manifiesta su aversión hacia el catolicismo —a pesar de su etapa como católico—, otro tanto va a ocurrir desde el plano político. El catolicismo es la forma religiosa que le merece menor consideración desde la óptica política porque al establecer la doble jurisdicción que le es peculiar atenta contra aquel valor que Rousseau coloca en el centro de su constructo político: la unidad social. Por ello se han de rechazar aquellas instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo.

Quedan las dos otras formas: la religión del hombre y la del ciudadano. ¿Qué valoración política le merecen a Rousseau? No cabe duda que nos encontramos en uno de los momentos más tensos de toda la obra roussoniana. En efecto, el pensador ginebrino mantiene una relación especialmente profunda con ambos universos ideológicos. Por lo que se refiere a su vinculación con el Cristianismo evangélico, sea suficiente aquí con remitir a lo apuntado en páginas anteriores. Pero, a la vez, Rousseau siente una profunda admiración

(47) Recuérdese a este respecto el conocido pasaje de la carta del papa Gelasio al emperador Anastasio: «*Duo sunt ... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*».

por los modelos políticos ofrecidos por la ciudad antigua, que en muchos aspectos deberían seguir sirviendo de punto de referencia a los pueblos modernos. En este sentido, en sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* no puede menos de examinar el «espíritu de las antiguas instituciones» y señalar: «Cuando se lee la historia antigua, uno se siente transportado a otro universo y en medio de otros seres. ¿Qué tienen en común franceses, ingleses, rusos con griegos y romanos? La figura apenas» (48). El *Contrato social* concibe un modelo de Ciudad que, emulando a la ciudad antigua, aspira a desarrollar un nivel comunitario integral, de plenitud, en el que la política implica también la ética, la pedagogía y la religión. En este sentido, la Ciudad roussoniana pretendía realizarse como *Gemeinschaft*, en terminología de Tönnies (49), más allá de una concepción impersonal e instrumental de la vida política.

Si esto es así cabe preguntarse cuál va a ser la valoración política que haga Rousseau de ese aspecto de la ciudad antigua que es la religión. Está claro desde un principio que no podrá abstraerse sin más a la fascinación que ese modelo ejerce globalmente sobre él. En efecto, Rousseau reconoce que dicha religión es «buena» en una serie de aspectos. Hace converger la dimensión política y la religiosa de la sociedad al reunir el culto divino con la observancia de las leyes de forma que para los ciudadanos servir al Estado viene a identificarse con servir al dios tutelar. En este horizonte en el que sacerdotes y magistrados vienen a coincidir, la patria adquiere un carácter religioso y legal a la vez. La patria venía a ser aquel agregado de valores políticos, éticos y también religiosos por los que el hombre vivía y moría (50). De ahí el carácter excelso del *pro patria mori*. De esta forma, «morir por la patria es ir al martirio; violar las leyes es ser impío» (51). No cabe entonces negar a la religión antigua «eficacia» en cuanto legitimación del quehacer político.

---

(48) *O. c.*, III, pág. 956. Nos hemos ocupado con alguna extensión de este tema en nuestro trabajo «La referencia a la ciudad antigua en el pensamiento político de Rousseau», en *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, 4, 1992.

(49) A pesar de sus divergencias, Rousseau y Hegel coinciden en esta voluntad de totalización, de plenitud de la vida política. Resulta por ello inexacto afirmar que al postular Hegel el reconocimiento de las normas morales como condición necesaria para el mantenimiento del Estado moderno difiere en ello de «todos los anteriores teóricos del Estado moderno» (cfr. K.-H. ILTING: *La estructura de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en G. AMENGUAL (ed.): *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, 1989, pág. 75. Sea suficiente con recordar aquí el conocido pasaje del *Emilio*: «Los que quieren tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra ni de una ni de otra» (*O. c.*, III, pág. 524).

(50) E. H. KANTOROWICZ: *op. cit.*, pág. 224.

(51) *O. c.*, III, pág. 465.

Pero de los elementos integrantes de esta ciudad antigua era precisamente el religioso el que iba a quedar peor parado por la entrada en la historia del Cristianismo. Actualmente, observa Rousseau al final del capítulo sobre la religión civil, no existe «ni puede existir religión nacional exclusiva».

Desde el nuevo horizonte religioso, Rousseau no duda en afirmar que la religión del ciudadano es a la vez «mala» debido en primer lugar a que está fundada sobre el «error y la mentira» y hace que los hombres rindan pleitesía a la superstición y a los ceremoniales vanos. En segundo lugar sería mala por su carácter exclusivo e intolerante. La religión antigua con su exclusivismo y su carácter nacional fomentaba más bien las discordias y el espíritu de lucha entre los pueblos. Por ello la valoración roussoniana de la religión antigua muestra más reservas e inhibiciones de los que presenta su visión global de los modelos antiguos, objeto más bien de un espíritu mitificador. Sin duda Rousseau tuvo que hacerse una cierta violencia en este punto.

Queda el otro modelo religioso, la religión del hombre tal como es concebida por el Cristianismo evangélico. Rousseau no quiere desde luego negar sin más en el *Contrato social* lo que estaba defendiendo en otras obras coetáneas, el *Emilio* y la *Nueva Eloísa*, en que reivindica precisamente ese Cristianismo evangélico. También en el *Contrato social* reconoce que, «por esta religión santa, sublime, verdadera, los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni siquiera con la muerte» (52).

Pero ya hemos adelantado que la lectura política del Cristianismo arroja en Rousseau un balance muy diferente del que tenía lugar en la profesión de fe del Vicario. El homenaje puramente religioso al Cristianismo evangélico deja ahora lugar a las confesiones desinhibidas del lector y admirador de Maquiavelo. Rousseau nos pone así en una tesitura un tanto bifronte y esquizofrénica. No sin fundamento puede referirse Masson a la «doble cultura», de la que es feudataria la obra de Rousseau. Por una parte está la crítica filosófica que Rousseau, a pesar de todo, no deja de hacer suya en una medida apreciable, y por otra, su talante y sus convicciones de hombre religioso (53).

Desde esta misma perspectiva, no puede compartir el desprecio de las «virtudes de los antiguos paganos» por parte de los Padres de la Iglesia, que las atribuían a su deseo de vanagloria. Una afirmación así pecaría de «temeraria» y no podría hacer justicia a los Sócrates y Catón, a los Séneca y Marco Antonio.

---

(52) *O. c.*, III, pág. 465.

(53) P.-M. MASSON: *op. cit.*, págs. 195 y sigs.

Desde el punto de vista político, el Cristianismo se muestra insatisfactorio, pues no ofrece ninguna verdadera relación con el cuerpo político y por ello no añade ninguna fuerza a las leyes, dejándolas abandonadas a sí mismas. Debido a su carácter espiritual, a su proyección hacia la patria celestial, no sólo no une a los ciudadanos con las metas del Estado, sino que los separa de ellas como de todo lo terreno. Rousseau añade a esto aquella afirmación que tanto escandalizó a sus contemporáneos: «No conozco nada más contrario al espíritu social.» Una frase así de tajante va a merecer de Rousseau alguna matización en escritos posteriores, pero ya ahora en el *Contrato social* considera oportuno ofrecer alguna explicación de tal modo de proceder, pues, al fin y al cabo, terminaba de referirse al Cristianismo evangélico como a una «religión santa, sublime, verdadera». Cabría entonces objetar que una sociedad de «verdaderos cristianos» sería la más perfecta que cabría imaginar. Rousseau a esto sólo replica que una sociedad así no sería una sociedad propiamente humana, mientras que la comunidad política sí lo es. A pesar del estilo maquiaveliano que Rousseau adopta en este pasaje, no puede menos de aceptar que también, desde el punto de vista político, se derivarían toda una serie de hechos positivos de la observancia de una religión tan santa y sublime. Lo contrario supondría sucumbir a una flagrante incoherencia: «Cada cual cumpliría con su deber, el pueblo estaría sometido a las leyes; los jefes serían justos y moderados; los magistrados, íntegros, incorruptibles; los soldados despreciarían la muerte; no habría vanidad ni lujo» (54). Todo esto coincide con una serie de aspiraciones políticas de Rousseau, y en este sentido no puede menos de darles su aprobación. Pero surgen otros reparos también de orden político. A pesar de esa perfección, una sociedad así no sería ni la más fuerte ni la más duradera ni garantizaría una verdadera unión política.

La raíz del problema estaría en que el Cristianismo tiene una naturaleza «totalmente espiritual» que hace que sus seguidores vivan volcados hacia la patria celestial —*nostra autem conversatio in caelis est*—. Esto le hace sentir al cristiano un profundo desapego por las cosas de este mundo, por mucho que se esmere en cumplir sus deberes. Debido a ese carácter espiritualista, el cumplimiento de los deberes cívicos se realiza con una profunda indiferencia, bastando a este respecto que no haya nada que reprochar en las conductas. Lo demás, si las cosas van bien o mal en este mundo sería más bien algo secundario.

Pero si esto es grave para un pensador político como Rousseau, no lo son menos los peligros de supervivencia que se cernerían sobre una sociedad de esta naturaleza. Sería preciso que todos fueran buenos cristianos para que la

---

(54) *O. c.*, III, págs. 465-466.

convivencia fuera pacífica y armónica. Pero la sociedad está llena de ambiciosos, egoístas, aspirantes a déspotas. ¿Cómo hacerles frente y neutralizarlos en nombre del amor fraterno como principio universal?... Por otra parte, tampoco importaría demasiado neutralizar a quien abuse del poder dado que puede ser un instrumento divino para castigar a los pecadores o poner a prueba la virtud. En cuanto *homo viator* por excelencia, el cristiano no se preocupa demasiado por lo que pueda ocurrir en este valle de lágrimas: «Lo esencial es ir al Paraíso, y la resignación no es sino un medio para conseguirlo.» Precisamente en virtud de esta resignación el cristiano sabría mejor «morir» que «vencer».

Planteadas así las cosas, Rousseau no puede menos de sucumbir a la tentación de idear una comparación entre la situación político-militar que se derivaría de la aplicación de los principios evangélicos y la que sería peculiar de la mitificada Antigüedad clásica. Dando rienda suelta a sus prevenciones políticas contra el Cristianismo, Rousseau se complace en imaginar un hipotético combate entre una «república cristiana», con su pusilanimidad política contra alguno de aquellos pueblos que se señalan por el «ardiente amor a la gloria y a la patria», tal como puede observarse en aquellos pueblos que políticamente más admira Rousseau, como son Esparta y Roma. Tampoco aquí, en este momento tenso de su exposición, puede ocultar sus preferencias políticas. A Rousseau le parece un «buen» juramento cuando los soldados de Fabio juraban volver vencedores. Los cristianos no podrían hacer otro tanto. Ello supondría tentar a Dios.

Políticamente, el Cristianismo no predicaría sino sumisión y dependencia, constituyendo así un caldo de cultivo favorable para que emerja la tiranía y campe por sus respetos. En sintonía tanto con Maquiavelo como con lo que más tarde va a explotar Nietzsche, Rousseau va a concluir su valoración política del Cristianismo con estas palabras: «Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se conmueven demasiado por ello; esta corta vida tiene poco valor a sus ojos» (55).

El análisis histórico de los diferentes tipos de religiones no ofrece así un resultado satisfactorio por lo que a la óptica política se refiere. Desde esta perspectiva, las tres clases de religiones presentan «defectos». Orillado rápidamente el problema del catolicismo, la exposición roussoniana no oculta su desgarramiento ante los dos polos que, por diversos motivos, no dejaban de

---

(55) *O. c.*, II, pág. 467. Rousseau especifica: «verdaderos» cristianos sugiriendo lo difícil que resulta alcanzar dicha perfección. Tal como señala en el *Prefacio del Narciso*: «Si estuviera permitido deducir de las acciones de los hombres la prueba de sus sentimientos, habría que decir que el amor de la justicia está desterrado de todos los corazones y que no existe un solo cristiano sobre la tierra» (*O. c.*, II, pág. 962).

seducirle. El desenlace consistirá en señalar las insuficiencias tanto de la religión del ciudadano como de la del hombre. Resumiendo, cabría decir que para Rousseau la religión del hombre aparecía como santa y verdadera, pero desprovista de eficacia política. Por el contrario, la religión del ciudadano se mostraba eficaz políticamente, pero envuelta en el error y la mentira (56). Es, no obstante, el Cristianismo, incluso el evangélico, el que, desde una perspectiva política, presenta mayores dificultades. Pero a pesar del innegable influjo de Maquiavelo en esa valoración política del Cristianismo, la postura de ambos pensadores no se identifica sin más. Pues Rousseau, incluso en el capítulo sobre la religión civil, reconoce aspectos positivos al Cristianismo ante los que no se muestra sensible el pensador florentino. En este sentido la obra de Rousseau está traspasada por una tensión más profunda que la de Maquiavelo.

Por insatisfactorios que hayan sido los resultados de la visión histórica roussoniana, había al menos dos aspectos que deseaba integrar: el hecho universal de la implicación de la política y la religión y la experiencia de la religión del ciudadano, a pesar de sus limitaciones. Rousseau se siente así más autorizado para elevarse al nivel normativo y proclamar, esta vez desde el horizonte de los «principios», la necesidad de que el Estado tenga una apoyatura religiosa. El mismo año de la publicación del *Contrato social* escribía a Marquet de Mézières: «En lo referente al *Contrato social* el autor de este escrito pretende que siempre ha sido necesaria una religión para la buena constitución del Estado» (57). Hay en Rousseau una especie de espiritualidad política que correspondería a la comunidad política como aquello que se ha denominado *corpus mysticum* secular. Por ello considera oportuno abordar de nuevo este problema —desde los «principios»— más allá de las insuficiencias que presentan las soluciones históricas.

Ya lo apuntado en la descripción de la concepción roussoniana de la religión remitía a la necesidad de la apoyatura religiosa para el buen funcionamiento del Estado: veíamos allí su insistencia en situar la virtud por encima de las creencias y en señalar que no se ha de separar la moral de la religión. En el capítulo sobre la religión civil vuelve a reiterar este planteamiento: «Al Estado le importa que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes» (58). Se trata de dar intimidad y radicalidad al compromiso político, tal como se ha señalado ya y tal como reitera ahora Rousseau, con toda la claridad deseable, en una nota de la primera versión del capítulo sobre

(56) Cfr. K. D. ERDMANN: *op. cit.*, págs. 16 y sigs.; I. FETSCHER: *Rousseaus politische Philosophie*, Francfort del Meno, 1990, págs. 188 y sigs.

(57) *Correspondence Générale*, VIII, pág. 37.

(58) *O. c.*, III, pág. 468.

la religión civil: «Tal es la verdadera religión civil que da a las leyes la sanción interior de la conciencia y del derecho divino, que vincula los ciudadanos a sus deberes más que a su vida» (59). Estimulado por el espectáculo de la bella totalidad que ofrecía la ciudad antigua, Rousseau va más allá de la concepción del Estado liberal que se limita a la protección de la vida y la propiedad de los individuos.

Resulta bien significativo en este sentido el contraste entre los planteamientos roussonianos y los de Kant, quien, por lo demás, como es bien sabido, tantas afinidades va a mostrar con el pensador ginebrino. A pesar de su profunda sensibilidad moral, Kant considera posible articular un Estado de Derecho incluso tratándose de una multitud de egoístas radicales. En este caso la orientación de las fuerzas ha de depender de «una buena organización del Estado» haciendo que unas neutralicen o eliminen los efectos destructores de las otras. El resultado para la razón sería como si no existieran esas malas inclinaciones de modo que, señala Kant, «el hombre está obligado a ser un buen ciudadano, aunque no está obligado a ser moralmente un hombre bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios» (60). Identificamos aquí el talante del moderno Estado liberal, que, sin embargo, a Rousseau le va a resultar insuficiente. Aspirando a otro modelo de plenitud política, no sólo la moral, sino también la religión habrán de ser integradas en su modelo de Estado.

## 2. *La formulación de la religión civil*

Rousseau no quiere romper la unidad de su obra en cuanto tratado de teoría política. La religión de que aquí se trata es la religión «civil» y la profesión de fe que exige será una profesión de fe «puramente civil». Es consciente de que está entrando en un terreno movedizo, no exento de ambigüedades, y en este sentido es preciso reconocerle sus esfuerzos de equilibrio, aun cuando los resultados nos parezcan insatisfactorios. El problema fundamental es el debido respecto a la conciencia individual frente a las intromisiones externas, en este caso de la autoridad civil.

El pacto social da al soberano unos derechos que no han de exceder unos márgenes determinados: «los límites de la utilidad pública». Precisión esta importante sin duda, pero que tendría que ser matizada ulteriormente. ¿Se ha de dar cuenta al soberano de las propias opiniones en atención a su «utilidad pública»? Rousseau no se va a mostrar tan decidido como en la carta a

(59) *O. c.*, III, pág. 1429.

(60) I. KANT: *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, Madrid, 1985, pág. 38.

Voltaire, pues ahora reclama la obligación de rendir cuentas al soberano en la medida en que «estas opiniones interesan a la comunidad». Tenemos así una reserva a las libertades de los «modernos» en nombre de la «utilidad pública», de los intereses de la comunidad, que si no se matizan debidamente pueden implicar fácilmente posiciones totalitarias.

Evidentemente, el problema de la religión ocupa un lugar relevante en las opiniones de los ciudadanos. ¿Hasta qué punto ha de someterse al control del soberano? Ya nos hemos referido a que, según Rousseau, al Estado le interesa que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar las leyes. En este sentido puede haber, según el pensador ginebrino, un control legítimo de las creencias religiosas por parte de la autoridad civil. Pero si la posición de Rousseau no se identificaba sin más con la de Maquiavelo, tampoco lo hará con la de Hobbes, pues se muestra mucho más preocupado por la tolerancia y la libertad de opinión. Sólo en un aspecto concreto considera legítima la intromisión del Estado en el ámbito religioso: «Los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros sino en tanto que estos dogmas se refieren a la moral y a los deberes que aquel que la profesa está obligado a cumplir respecto a los otros» (61). Fuera de ese ámbito relativo a la moral y a los deberes, los ciudadanos han de gozar de la libertad de tener aquellas opiniones que más les plazcan, sin tener que dar cuentas a nadie de ello. Es la dimensión tolerante y liberal de Rousseau. El soberano ha de contentarse con lo relativo a la salvación del Estado, no con la salvación en otro mundo.

Es en este sentido en el que Rousseau habla de la necesidad de una profesión de fe puramente civil, cuya formulación ha de ser encomendada al soberano, «no precisamente como dogmas de la religión, sino como normas de sociabilidad». Sin éstas sería «imposible» ser buen ciudadano. El primado de la razón práctica se impone tanto en la religión del Vicario como ahora en la religión civil. Pues también en esta última los dogmas han de ser «pocos, sencillos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios». Así lo postula la *pax civilis* que Rousseau pretende instaurar. Elaborar una religión mínima en la que todos puedan estar de acuerdo y que garantice la paz social.

¿Cuáles van a ser, en definitiva, los contenidos, los «dogmas» de esta religión civil? El constructo roussonian va a optar por una solución de compromiso. Tal solución ya venía sugerida por la particular tensión en que se movía entre la religión del hombre y la del ciudadano, entre la verdad y la eficacia políticas. Tratando de esquivar los aspectos insatisfactorios que presentaban ambas, nos ofrece una especie de constructo religioso más artificial desde luego que la religión del Vicario. Esta, sin embargo, es asumida en

---

(61) *O. c.*, III, pág. 468.

los «dogmas» positivos de la religión civil: 1) la existencia de una Divinidad bienhechora, previsor y providente, y 2) la felicidad de los justos y el castigo de los malvados. Todo ello pertenecía al núcleo de la religión del Vicario reducida a su formulación escueta. Pero dado que es insatisfactoria desde el punto de vista político, trata de complementarla con un «dogma» puramente político, que le servía para sintonizar con la religión de la ciudad antigua: se trata de «la santidad del contrato social y de las leyes». En cuanto a los «dogmas» negativos, la profesión de fe civil no tendría más que uno: la exclusión de la intolerancia, que desvirtuaría las distintas tradiciones religiosas.

La ilusión de Rousseau era reconciliar de una forma satisfactoria la comunidad religiosa y la comunidad política. A este respecto, la primera versión del capítulo muestra con toda franqueza cuáles eran las expectativas de Rousseau. Se trataba de idear una verdadera religión civil que no necesitara engañar a los ciudadanos (como era el caso de la religión del ciudadano) para hacerles amar a la patria ni de separarlos de la tierra (como ocurría en el Cristianismo) (62). Tal como escribe Masson, Rousseau lanza una especie de «grito de triunfo» al escribir en esa primera versión: «Así se reunirían las ventajas de la religión del hombre y de la del ciudadano. El Estado tendrá su culto y no será enemigo de ningún otro. Al referirse siempre al mismo objeto la ley divina y la humana, los más piadosos teístas serán también los más celosos ciudadanos y la defensa de las santas leyes vendrá a ser la gloria del Dios de los hombres» (63). Sin embargo, en la versión definitiva faltan estas manifestaciones de optimismo. Rousseau debió darse cuenta de lo forzada que resultaba su propuesta. Quería reunir en un todo unitario una doble herencia: la proveniente de la tradición cristiana y la proveniente de la Antigüedad clásica, pero el resultado era más bien una amalgama, tal como escribe certeramente R. Derathé, un constructo carente de verdadera unidad (64).

La búsqueda de la unidad exigía un elevado tributo en lo referente a su coherencia, a su homogeneidad. ¿Lo exigía también en cuanto a las veleidades totalitarias? Estamos ante uno de los problemas que más ha dividido y sigue dividiendo a los intérpretes de la obra roussoniana. Los que, desde J. B. Talmon —o si preferimos, desde B. Constant—, ven en Rousseau a un mentor de la «democracia totalitaria», siempre han hallado un buen pretexto en las consideraciones roussonianas acerca de la religión civil. Otros, por el contrario, consideran demasiado sesgada dicha interpretación y tratan de hacer

(62) *O. c.*, III, pág. 1429.

(63) *O. c.*, III, pág. 342.

(64) R. DERATHÉ: «La religion civile selon Rousseau», en *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, 35, 1959-1962, pág. 170.

ver todos los matices con que Rousseau expuso su pensamiento en el conjunto de sus escritos y resaltan de una forma especial la insistencia roussoniana en el problema de la tolerancia (65). Finalmente están quienes aceptan de buen grado todo un conjunto de precisiones y el rechazo roussoniano de posiciones totalitarias, pero consideran, a pesar de todo, que hay en dicha obra ingredientes o al menos virtualidades totalitarios. Es la postura que nos parece más convincente.

Es preciso aceptar la insistencia con que Rousseau reivindica la tolerancia. Se hace eco con ello de una necesidad profundamente sentida a lo largo del período ilustrado. P. Bayle y J. Locke, como maestros cualificados de la Ilustración, la habían puesto tempranamente de relieve (66). Rousseau asume ese legado y lo defiende a lo largo de su obra. En concreto, tanto la profesión de fe del Vicario como la profesión de fe puramente civil le conceden gran relevancia. Así, el Vicario no duda en concebir la intolerancia como un «horrible dogma» que «arma los hombres unos contra otros, haciéndolos a todos enemigos del género humano» (67). Por lo que se refiere a la religión civil, ha hemos visto que entra a formar parte de la profesión de fe, precisamente en cuanto «dogma» negativo. El problema es entonces si Rousseau articula una teoría política de forma consecuente con tales propósitos. Nuestra opinión, coincidente en esto con la de R. Derathé, es que no lo consigue.

El tener que rendir cuentas al soberano acerca de las propias opiniones es algo que sólo en casos muy señalados podría aceptarse; de lo contrario, supondría una interferencia en la libertad de conciencia y de opinión, por mucho que se trate de opiniones que interesen a la comunidad. El texto de la primera redacción contenía unas prescripciones, que en la versión definitiva no se mencionan explícitamente, pero que de alguna forma se dan por supuestas, nada tranquilizadoras ciertamente. De acuerdo con ellas, todo ciudadano habría de ser obligado a pronunciar la profesión de fe delante del magistrado y a reconocer expresamente todos los dogmas. Además, esta profesión de fe, una vez establecida, habría de ser renovada solemnemente todos los años de forma que sirviera para reavivar en los corazones el amor a la patria. No es extraño que el pensador ginebrino haya servido de punto de referencia a los revolucionarios franceses en la articulación de su universo imaginario.

---

(65) Un buen defensor de este punto de vista es R. A. LEIGH, especialmente en su trabajo *Rousseau and the Problem of Tolerance in the Eighteenth Century*, Oxford, 1979.

(66) Así, LOCKE comenzaba su *Carta sobre la tolerancia* diciendo que estimaba que «la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia» (J. LOCKE: *Works in ten volumes*, vol. 6, Londres, 1823, pág. 5 [reimp.]).

(67) *O. c.*, IV, pág. 628.

Es cierto que Rousseau señala que no se puede obligar a nadie a creer en los dogmas de la religión civil. Es sin duda una concepción al espíritu de tolerancia. Pero el Estado puede desterrar a quien no los crea, aun cuando, de acuerdo con la naturaleza de la religión civil, el motivo de tal destierro no consista en ser «impío», sino «insociable» (68). He aquí precisamente una praxis que la intolerancia había vuelto tan frecuente a lo largo de la Edad Moderna. Tampoco la Ciudad roussoniana parece capaz de superar dicha situación. Su nivel de exigencias se lo impide, pues es preciso «ser capaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, e inmolar la vida en caso de necesidad» (69).

Pero el pasaje más embarazoso es el que viene a continuación y se refiere a la pena que habría que imponer a aquellos que después de haber aceptado públicamente los dogmas de la religión civil se «comportan» como si no los creyeran. Este sería para Rousseau el mayor de los crímenes, el crimen de alta traición: haber mentido ante las leyes. Esos tales habrían de ser condenados a muerte. La mayoría de los lectores de Rousseau hubiera deseado que no hubiera escrito tal cosa. Quizá lo más piadoso que se pueda escribir al respecto es que se trata de un «destello de fanatismo» (70).

Imperativos sin duda de la *salus populi suprema lex esto*. Son precisas, no obstante, algunas matizaciones que distorsionen lo menos posible los planteamientos roussonianos. En primer lugar habría que recordar que el pensador ginebrino quiere idear una comunidad política en la que sólo en última instancia se recurra a las penas. Así lo señala un conocido pasaje del libro II, capítulo V, del *Contrato social*, que se refiere al derecho de vida y de muerte: «La frecuencia de los suplicios es siempre un signo de debilidad o de pereza por parte del gobierno. No hay malvado que no pueda ser bueno

---

(68) Por mucho que se esfuerce Rousseau, su proyecto de religión civil supone un conflicto de jurisdicción entre la conciencia individual y el intervencionismo del soberano. No le interesa cualquier tipo de eficacia política, sino aquella que se pueda conciliar con la verdad, con el dictamen de la conciencia.

(69) *O. c.*, III, pág. 468. Tampoco aquí la excesiva fijación en los modelos ofrecidos por la ciudad antigua le permite a Rousseau ser lo suficientemente sensible a determinadas conquistas de las libertades modernas. Así, por ejemplo, la distinción entre moralidad y legalidad, como recuerda BOBBIO, «equivalía a decir que el Estado, de cuya voluntad la ley jurídica era la principal manifestación, no debía entremeterse en las cuestiones de conciencia y, por lo tanto, debía reconocer al individuo una esfera de la propia personalidad destinada a permanecer libre de cualquier intervención de un poder externo como era el Estado» (cfr. BOBBIO: *Diritto e Stato nel pensiero di Emmanuele Kant*, Turín, 1969, pág. 95). Rousseau no parece responder satisfactoriamente a este desiderátum. Véanse además los trabajos de S. COTTA a este respecto.

(70) J. RUBIO CARRACEDO: *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, 1990, pág. 90.

para algo. No se tiene derecho a matar, ni siquiera para dar ejemplo, sino a quien no se pueda dejar vivir sin peligro.» El amante del hombre y de la naturaleza, a pesar de sus conflictos, no quiere prodigar gratuitamente la violencia política.

En segundo lugar, Rousseau reserva la pena capital no para aquellos que, habiendo aceptado públicamente los «dogmas» de la religión civil, en definitiva no «crean» en ellos sino para quienes se «comportan» como si no les creyesen después de su aceptación pública. Es decir, el problema es antes de «conducta» que de «creencia» (71).

Por último, y en conexión con lo apuntado anteriormente, cabría recordar que el amor a las paradojas también está presente en este escabroso tema de la pena de muerte. Si en el capítulo sobre la religión civil no duda en proponer dicha pena para los que se comportan como si no creyeran en lo que habían aceptado públicamente, en la *Nueva Eloísa* hace unas consideraciones que parecen desautorizar el punto de vista anterior. Dice aquí Rousseau: «Si yo fuera magistrado, y la ley decretara pena de muerte contra los ateos, comenzaría por hacer quemar como tal a todo aquel que viniera a denunciar a otro» (72). Aun cuando Rousseau sigue sugiriendo métodos abiertamente expeditivos, conviene observar que para él lo fundamental es el comportamiento, la conducta aun cuando se trate de alguien que, en cuanto a las creencias, se considere ateo, tal como ocurre con Wolmar en la *Nueva Eloísa*. Por el contrario, muestra todo su rechazo hacia aquellos que, por pura intolerancia, condenan a otros porque no piensan como ellos.

A pesar de estas u otras matizaciones, la concepción de Rousseau nos sigue pareciendo atentatoria contra ese principio de tolerancia que él tanto propugnó. Ciertamente el capítulo sobre la religión civil puede ocupar un lugar peculiar en este sentido, pero no por ello dejamos de pensar que existe una concordancia de fondo entre dicho capítulo y el resto de la obra. Pues toda ella propugna un modelo político en el que, a diferencia de Montesquieu, Tocqueville o Kelsen, se pretende una unificación y radicalización de la vida política en la que el pluralismo, la privacidad, el relativismo y la posibilidad de disenso no parecen tener la suficiente cabida (73). Aun cuando supo llamar la atención debidamente acerca de las insuficiencias de la praxis y el pensamiento político modernos, no siempre las alternativas propuestas parecen haber sido las más felices.

(71) Cfr. R. A. LEIGH: *op. cit.*, pág. 8.

(72) *O. c.*, II, pág. 598.

(73) Cfr. M.<sup>a</sup> CARMEN IGLESIAS: «Política y virtud en el pensamiento político», en *Revista de Estudios Constitucionales*, núm. 3, 1989, págs. 137 y sigs.

Otra cuestión a la que quisiéramos aludir es la posible conciliación o no entre la visión del Cristianismo que nos ofrece la profesión de fe del Vicario y la expuesta en el capítulo sobre la religión civil, pues sin duda cuesta creer que se trate de dos textos contemporáneos de un mismo autor. A tal circunstancia puede aplicarse la reflexión de A. Pintor-Ramos cuando señala que el capítulo sobre la religión civil plantea «uno de los problemas más graves en la coherencia del pensamiento de Rousseau» (74). Lo mismo que ocurría respecto a la cuestión de la tolerancia, también los intérpretes roussonianos manifiestan aquí distintos puntos de vista según hasta qué punto consideren conciliables ambas profesiones de fe. Todos suelen considerar que existe aquí un problema, pero su envergadura no es evaluada de la misma manera. Algunos como Masson lo minimizan reduciéndolo a algunas «contradicciones verbales» que no son obstáculo para que «en la misma ciudad trabajen de común acuerdo el autor de la *religión civil* y el Vicario saboyano» (75). También, según H. Gouhier, se profesa la misma fe en el *Emilio* y en el *Contrato social*. Las diferencias que se observan se deben más bien a distintos «puntos de vista» (76). Aun cuando también pensamos que minimiza el problema, Gouhier señala acertadamente que la tensión entre la religión de Vicario y lo expuesto en el capítulo sobre la religión civil es algo que desborda, que va más allá de la inmanencia de la obra roussoniana, pues remite a los problemas objetivos de una religión espiritual y universal en su relación con los particularismos, pasiones e intereses que imperan en el universo político.

No todos los conflictos son imputables, por tanto, a Rousseau, sino a la temática como tal. Ahora bien, Rousseau añade por su parte sus propias tensiones en cuanto parece escindirse en dos personajes contrapuestos: el Vicario y Maquiavelo. Creemos que en esta cuestión concreta se cumple también aquello que P. Burgelin observa acerca del método de análisis habitual en Rousseau, a saber, que es «deliberadamente antinómico», de forma que lo para nosotros es a menudo una «distinción» se convierte para él en una «contradicción y conflicto», si bien el pensador ginebrino termina aproximando, equilibrando aquello que previamente había opuesto (77). En sintonía con esto creo que la tensión entre la visión del Cristianismo en la profesión de fe del Vicario y la ofrecida en el capítulo sobre la religión civil no puede ser reducida a ciertas «contradicciones verbales». El conflicto es más profundo tanto por lo que se refiere a la cosa en sí como por lo que atañe a la visión

(74) A. PINTOR-RAMOS: *op. cit.*, pág. 35.

(75) P.-M. MASSON: *op. cit.*, pág. 195.

(76) H. GOUHIER: *op. cit.*, pág. 251.

(77) Cfr. P. BURGELIN: *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, París, 1973, págs. 2-3.

roussonian. El conflicto en que se mueve aquí Rousseau es el del legislador y creyente a la vez. «El legislador y el creyente combaten en él», escribe con razón B. Groetuyesen (78). No puede renunciar al Dios del hombre porque iría en detrimento de la idea de Divinidad ni tampoco al Dios del ciudadano porque en este caso iría en perjuicio de la idea de patria. Expresión de este conflicto es la mencionada doble lectura del Cristianismo.

Pero si bien hay una serie de intérpretes que, a nuestro juicio, minimizan la relevancia de estas dos lecturas, no se trata tampoco de llevar la contraposición al extremo. En el *Contrato social* la religión del hombre no sólo es reconocida como santa, sublime y verdadera, sino que pasa a formar parte de la profesión de fe civil. En escritos posteriores Rousseau se preocupa por añadir nuevos matices. Por otro lado, la religión civil, en cuanto religión mínima, común para toda la comunidad, no impide otras manifestaciones religiosas: «Cada cual puede tener, por lo demás, las opiniones que le plazca» (79). Rousseau concluye el capítulo sobre la religión civil señalando que es preciso tolerar a todas aquellas religiones que toleren a las demás. Ya conocemos su opción por la confesión protestante. También a nivel político goza de su preferencia frente al catolicismo: «La experiencia enseña que de todas las sectas cristianas la protestante es la más sabia y la más dulce y también la más pacífica y social. Es la única bajo la que las leyes pueden conservar su poder y los gobernantes su autoridad» (80). Así concluía una nota sobre el matrimonio de los protestantes que Rousseau, debido a los problemas político-religiosos de la época, no se atrevió a publicar junto con el *Contrato social*, pero que finalmente apareció en la edición de 1782. Los católicos y los ateos son los que más difícil acomodo encuentran en la Ciudad roussonian.

## V. CONCLUSIÓN

El capítulo sobre la religión civil se vio envuelto en una fuerte polémica desde un principio. Tal circunstancia obligó a Rousseau a matizar ulteriormente su visión de la misma. Ello ocurre bien a través de su correspondencia o bien a través de escritos de carácter polémico como la Carta a Ch. de Beaumont y sobre todos las *Cartas escritas desde la montaña*. En todos ellos se mitiga la relación desgarrada con el Cristianismo que aparecía en el *Contrato social*.

(78) B. GROETUYSEN: *J.-J. Rousseau*, México, 1985, pág. 317.

(79) *O. c.*, III, pág. 468.

(80) *O. c.*, III, pág. 344.

Parecen confirmarse así, en parte al menos, las consideraciones de P. Burgelin acerca del método de análisis de Rousseau.

Pero, aunque más matizada, siguen en pie las tesis fundamentales de la religión civil. Sea suficiente aquí con referirnos brevemente a la *Carta de Ch. de Beaumont* y a las *Cartas escritas desde la montaña*. En el primero de estos escritos Rousseau se plantea abiertamente una cuestión que no pueden soslayar los lectores del *Contrato social*, a saber, si la religión más «verdadera» no ha de ser también la más «social». Rousseau reconoce que tal planteamiento es verosímil, probable. No obstante, chocaría con grandes dificultades debido a los hechos históricos que lo cuestionan. Todas las religiones dominantes han causado grandes plagas a la humanidad. De ahí la necesidad de intervención de la autoridad civil en los aspectos de la religión que hagan referencia a la moral. En este sentido, la capacidad inspectora sobre las creencias de los ciudadanos sigue siendo afirmada con toda decisión: «En la sociedad, todos tienen el derecho de informarse si los otros se creen obligados a ser justos y el soberano tiene el derecho de examinar las razones sobre las que cada cual funda esta obligación» (81).

Pero es en las *Cartas escritas desde la montaña* donde va a ofrecer más precisiones, tomando en consideración las críticas de que era objeto el famoso capítulo del *Contrato social*, sobre todo en lo referente al carácter antisocial del Cristianismo. Para ello, lo mismo que en su correspondencia, Rousseau va a tratar de precisar el sentido del término «sociedad». En efecto, puede tomarse en una acepción universal, equivalente a la comunidad humana en general o bien como sociedad particular, tal como ocurre en el orden político. Las religiones antiguas, sin exceptuar la judía, tuvieron un carácter nacional y estaban incorporadas al Estado, formando parte del sistema legislativo. Frente a ello el Cristianismo se presenta como una institución de carácter universal.

Las religiones nacionales fueron útiles al Estado formando parte de su constitución, pero fueron perjudiciales al «género humano» e incluso al Estado en otros aspectos según cree haber mostrado en el *Contrato social*.

La situación del Cristianismo sería la inversa. Al hacer a los hombres justos, moderados y pacíficos se muestra muy favorable para la «sociedad general». Pero esta vocación universalista lo haría inapropiado como principio de las sociedades particulares, las sociedades políticas. Se ha de matizar entonces la provocadora frase del *Contrato social* según la que no habría nada más contrario al espíritu social que el Cristianismo. En cierto sentido habría que decir más bien que la religión cristiana es «demasiado social al

---

(81) *O. c.*, IV, pág. 973.

abrazar demasiado a todo el género humano frente a una legislación que debe ser exclusiva; al inspirar más bien la humanidad que el patriotismo, y al tender a formar hombres más bien que ciudadanos» (82). Quedan en pie, por tanto, las aporías entre una religión espiritual y la lógica de las realidades terrenas, entre la humanidad y el patriotismo, pero quedan en pie como datos objetivos, con su propia entidad, mientras que Rousseau disminuye su recurso a los contrastes paradójicos, excesivamente simplificadores.

¿Qué ha de hacer entonces un legislador con la religión, dado que se insiste en que conviene que el Estado no esté sin religión y ello por «razones graves»? Rousseau sugiere ahora la siguiente alternativa. O bien establecer una religión puramente civil que abarque los dogmas fundamentales de toda «buena religión», los dogmas verdaderamente «útiles» a la sociedad y que omita todo aquello que no se refiere al bien terreno, único ámbito en que es competente el legislador.

O bien dejar el Cristianismo tal como es en su verdadero espíritu, desvinculado de las ataduras terrenas y sin depender de otra jurisdicción que la conciencia. «La religión cristiana —añade ahora Rousseau—, por la pureza de su moral, es siempre buena y sana en el Estado, siempre que no se la convierta en una parte de su constitución, siempre que ella sea admitida únicamente como religión» (83)... Pero en este caso quedaría pendiente el problema de que el Estado estaría sin religión, situación que Rousseau quiere evitar.

Cabría decir de un modo sintético que el proyecto roussoniano de una religión civil, en cuanto conclusión de su teoría política, constituye una caja de resonancia particularmente sensible. En ella se dan cita toda una serie de tensiones que, como hemos indicado, en parte tienen una dimensión objetiva y en parte están condicionadas por la peculiar visión roussoniana de las mismas. Las manifestaciones posteriores al *Contrato social* tratan de mitigar ciertos ex abruptos. Pero los problemas de fondo subsisten y en este sentido cabría afirmar que, en todo caso, en el marco de la religión civil asistimos a la tensión entre el hombre y el ciudadano, entre la tolerancia y el gradiente totalitario, entre el patriotismo y la humanidad y, en definitiva, entre la espiritualidad religiosa y la dinámica de las realidades terrenas. Respecto a esto último, Rousseau supo ver bien la especial profundidad que las convicciones religiosas son susceptibles de dar a la conducta humana y, por supuesto, también a la actividad política. Pero de aquí se va a derivar también el constante peligro de sancionar religiosamente no sólo lo «humano», sino

---

(82) *O. c.*, III, pág. 706.

(83) *O. c.*, III, pág. 706.

también lo «demasiado humano». Rousseau quiso obviar este problema mediante su concepción de la religión civil, pero tampoco este expediente es suficiente para conjurar dicha amenaza. Hablando de la religión de los revolucionarios franceses se ha podido afirmar que el culto al Ser Supremo podía ser considerado como «el medio más adecuado para apuntalar el Terror con una ortodoxia» (84). Por supuesto que no hay que atribuir más responsabilidades a Rousseau de las que tiene, pero pensamos que también en su proyecto de religión civil se da una instrumentalización de lo religioso que, en definitiva, pudiera resultar desfavorable tanto para la dimensión religiosa como para la política.

Pero el no poder aceptar su solución global no tiene por qué implicar desconocer o rechazar lo que hay de justo en sus planteamientos y menos todavía negar la evidencia del influjo que va a ejercer sobre la posteridad. Por supuesto, sobre los revolucionarios franceses, pues un Lakanal no carecía de fundamento cuando señalaba que «en cierta forma es la Revolución la que nos ha explicado el *Contrato social*». Tal veredicto valdría también para el ámbito religioso, para los experimentos llevados a cabo entonces en este punto. Pero la concepción roussoniana proyecta asimismo su sombra sobre el pensamiento político-religioso del joven Hegel, en especial sobre su concepto de *Volksreligion* (85) y en general sobre autores como A. Comte y E. Durkheim, ilustres representantes de la tradición francesa de la religión civil (86). El proceso moderno de secularización dejaba un espacio más despejado para la emergencia de la religión civil, por ambigua que ella pueda ser, y éste va a ser un punto más en el que la referencia a Rousseau resulte obligada.

---

(84) F. FURET/M. OZOUF (dirs.): art. «Religión revolucionaria», en *Diccionario de la Revolución francesa*. Madrid, 1989, pág. 496.

(85) Cfr. H. FR. FULDA/R.-P. HORSTMANN (eds.): *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991, págs. 113 y sigs.

(86) Cfr. S. GINER: *art. cit.*, págs. 365-366.