

Civitas y religión civil en Rousseau

Claudio Oscar Amor

Quienquiera que recorra el espacio discursivo de *Du contrat social*¹ se topará con dos puntos en que la política se interseca con la religión (algo que en una primera mirada no dejará de llamar su atención, habida cuenta de que escrito y escritor fueron objeto de anatema, entre otras razones, por antirreligiosos). El primero es sincrónico con el tiempo cero de la política: el momento constituyente en que, configurada la *Civitas* (mas apenas prefigurada la civilidad, al igual que la civilización), cobra forma la conformación institucional de la sociedad civil; el *tempo* del segundo es la temporalidad de la política normal, la de una sociedad ya civilizada que produce ciudadanos que la reproducen (así como una sociabilidad estructuralmente funcional a ella).

1. Religión y civilización de la *Civitas*

El primer hito del itinerario señala el libro segundo. Es en los capítulos que van del sexto al noveno donde Rousseau expone el *Génesis* de su *Evangelio* político. El contexto textual es la paradoja del buen gobierno. Precisemos los términos de la misma. Definido en los términos en que se formula la paradoja, un buen gobierno es el que está asentado en cimientos constitucionales suficientemente sólidos, lo que es decir, aquél cuyo ordenamiento político-institucional básico (“sistema de

1. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, en; *Oeuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, 1964.

legislación”, en el léxico del autor)² es funcionalmente eficaz, dados los condicionantes climáticos, territoriales, poblacionales, productivos y de otra índole que tornan factible su implantación y preservación. Ahora bien: para estar en posición de instituir un buen gobierno, el soberano –en Rousseau, el pueblo– debe cumplimentar una cierta exigencia epistémica, a saber: ser capaz de conocer lo que es beneficioso para él. En particular, tiene que hallarse en situación de diseñar un ordenamiento constitucional que satisfaga el requisito de eficacia funcional aludido. Ello supone la aptitud para correlacionar variables político-institucionales con otras extra-políticas, realizar predicciones confiables sobre el largo plazo y alcanzar un nivel suficientemente elevado de generalidad y abstracción. Empero, a falta de un buen gobierno, el soberano no puede cumplimentar dicho requerimiento. ¿Por qué? Porque el pueblo (una «multitud ciega», incapaz de percibir correspondencias entre series heterogéneas de fenómenos, miope ante la larga duración e imposibilitada de adoptar una perspectiva general y abstracta)³ sólo podría cumplimentarlo en caso de que «[...] el efecto pudiera volverse causa, de que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiera la institución misma y de que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser a causa de ellas».⁴ De otro modo: para que el pueblo estuviese provisto de la sapiencia cívica requerida para erigir un edificio institucional que «pueda aguantar su peso»⁵ –que se sostenga en el carácter nacional, así como en las características del hábitat material y cultural–, sería necesaria una exposición prolongada a una *paideía* civilizatoria; mas, ¿cómo llegar a tener buenos ciudadanos sin poseer ya buenas instituciones?

Es aquí donde irrumpe el Legislador rousseauneano (que no debe confundirse con el titular del poder de legislar, que es el pueblo). El mismo tiene la misión de redactar el proyecto de Constitución política del Estado y ponerlo a consideración, con vistas a su promulgación, de la asamblea soberana (entendida aquí como asamblea constituyente). ¿De qué medios dispone, y de cuáles no, para cumplir su cometido? Dada su condición de particular, no le está permitido apelar a la fuerza –ya que sólo el pueblo, único sujeto posible de la voluntad general (y, consecuentemente, único soberano propiamente tal), puede autorizar el uso legítimo del aparato coercitivo del Estado⁶ ni está en posición, *de facto*, de recurrir a la razón, ya

2. *Idem*, II, xi, p. 391.

3. *Idem*, II, vi, p. 380 y vii, p. 383.

4. *Idem*, II, vii, p. 383.

5. *Idem*, II, viii, p. 384.

6. ¿Cómo evitar que el Legislador, cuya «autoridad [...] no es nada» (*idem*, II, vii, p. 383), se proclame Legislativo, cuya autoridad es suma? Evitando, como era «costumbre en la mayoría de las ciudades griegas» (*idem*, II, vii, p. 382), que el «padre de la patria» sea un hijo de la patria.

que es precisamente a causa de que, por falta de ella, el pueblo quiere su bien pero no lo ve que se requiere la intervención de un «ingeniero institucional» *more popperiano* exógeno al cuerpo político.⁷ El único medio a sus disposición, concluye Rousseau, es su autoinvestidura carismática como «intérprete» de «los dioses»,⁸ lo que le otorga credibilidad de cara a aquellos a quienes, dada su imposibilidad de comprender el lenguaje de la política y de aprehender la lógica constructiva de la misma (la *ratio* de la «razón de Estado»),⁹ sólo les cabe la credulidad.

En oposición al iluminismo sin culpa de Kant –la vindicación del déspota ilustrado ruso-prusiano (una Catalina I, un Federico II) como el tutor que guía a las masas hasta su «mayoría de edad», la madurez de la razón–,¹⁰ Rousseau, culposamente iluminista,¹¹ reivindica al Legislador greco-latino¹² como el «genio grande y potente»,¹³ dotado de una «sabiduría [...] sublime que se eleva fuera del alcance de los hombres vulgares»¹⁴ (aunque también del de la «orgullosa filosofía»)¹⁵ y permite discernir «las mejores reglas de sociedad»,¹⁶ que escribe la carta fundacional del Estado y, tras inscribirla (rescrita como texto sagrado) en Tablas de la Ley, la da a conocer al pueblo para que la reconozca como su ley fundamental.

¿De qué manera el hecho de que el Legislador cumpla su cometido da solución a la paradoja? Más que resolverla, Rousseau la *disuelve*: a la usanza de los trágicos, hace entrar en escena (aquí, el escenario *sui generis* en que se monta el prosencio de la política) un *deus ex machina*, un agente extra-estatal cuya acción constituyente hace posible la existencia de un buen gobierno sin que deba presuponerse la existencia de un buen gobierno.

Resuelva o disuelva la paradoja, Rousseau tiene en claro que, desde este punto de vista, la religión puede ser visualizada como un «instrumento» al servicio de la

7. El Legislador, «ingeniero institucional», es el «mecánico que inventa la máquina» (*idem*, II, vii, p. 381).

8. *Idem*, II, vii, p. 384.

9. *Idem*, II, vii, p. 383.

10. Cf. Immanuel Kant, *Respuesta a la pregunta de qué es el iluminismo*, Madrid, Tecnos, 1997.

11. Además del Legislador –quien le aporta «entendimiento» (Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat...*, *op. cit.*, II, vi, p. 380) a un pueblo que es pura voluntad–, otras marcas de iluminismo en quien pasa por refractario al Siglo de las Luces son su predilección, por sobre otras formas de gobierno, por la aristocracia electiva (que promueve el acceso a la magistratura de los que ganan «estima pública» por su «probidad, sus luces»: *idem*, III, v, p. 407) y su caracterización analógica del gobierno como el «cerebro» (*idem*, III, xi, p. 424) del cuerpo político.

12. El Legislador es una figura clásica, pero que se proyecta también sobre la modernidad; Rousseau, en efecto, cita como ilustración (*idem*, II, vii, p. 382) a Licurgo y Esparta, y a los decemvros y Roma (ejemplo que muestra que el Legislador puede personificar a una persona colectiva), pero también menciona a las repúblicas italianas del Renacimiento y a Calvino y Ginebra (*ibid.*).

13. *Idem*, II, vii, p. 384.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Idem*, II, vii, p. 381.

política;¹⁷ más puntualmente, como una herramienta en la construcción del edificio institucional del Estado. Utensilio tan útil que, sin él, esa obra arquitectónica no podría llevarse a cabo (construcción que, por lo demás, no tiene nada de divina: su constructor es un hombre excepcional, pero, al fin de cuentas, no otra cosa que un hombre,¹⁸ y su labor, tarea de constitucionalistas, no de teólogos).

¿Se trata aquí, propiamente, de religión? ¿Hay acaso dogmas y ritos, altares y fieles? Para extremar las cosas: ¿hay acaso dioses? No necesariamente: que el Legislador logre persuadir al vulgo de que sabe «cómo hacer hablar a los dioses»¹⁹ no implica que existan dioses (o, si existen, que digan palabra alguna o que la verbalicen en una lengua que un humano pueda descifrar). Para Rousseau, por cierto, los dioses de Solón o Licurgo no son más que enteiquias provistas de una entidad ficticia.²⁰ ¿Convierte ello a Solón y Licurgo en vulgares manipuladores del vulgo (o, peor, en mitómanos mistificadores)? No: los falsos profetas son incontables, pero los verdaderos Legisladores se cuentan con los dedos de la mano. Más que ingeniosos sofistas, son sabios dotados de genio.

Si no se trata de religión, ¿en qué reside, pues, lo religioso de la política que está a la base de toda «*politia*»,²¹ que da organicidad a cualquier organización política? En el aura de sacralidad de que el Legislador se reviste y que inviste de un halo sagrado a su Legislación; en que su «alma grande» es un «verdadero milagro»;²² en que, al dar origen a instituciones humanas, regenera la naturaleza del hombre;²³ en que su era inaugura una época augural; en que su creación es *creatio ex nihilo* (politización de lo no político, civilización de lo incivilizado); en que su estatura extraordinaria deja en suspenso el *status* de lo ordinario; y, crucialmente, en que al hacerse cruces, liga *religiosamente* a quienes, de otro modo, permanecerían sin ligazón.

17. *Idem*, II, vii, p. 384. En este pasaje, Rousseau se remite a William Warburton, cuyo *The Alliance between Church and State*, de 1736, conocía por traducción francesa de 1742. La remisión última de la tesis instrumentalista es Maquiavelo (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, xi).

18. Un hombre, en verdad, que es a los demás hombres lo que un ser divino a uno humano. Partiendo de la premisa de que «habría necesidad de dioses para darles leyes a los hombres» (*Du contrat...*, *op. cit.*, II, vii, p. 381), Rousseau estiliza en tal grado la figura del Legislador que éste termina perdiendo su forma antropomórfica: posee «una inteligencia superior», conoce «las pasiones de los hombres» sin «experimentar ninguna», no tiene «ninguna relación con nuestra naturaleza» y su «felicidad [es] independiente de la nuestra» (*ibid.*).

19. *Idem*, II, vii, p. 384.

20. Moloch, Saturno, Chronos, Baal, Zeus, Júpiter: «seres quiméricos» (*idem*, IV, viii, p. 460).

21. *Politia*: el sinónimo latino, al que Rousseau recurre repetidas veces, de *politía*.

22. *Idem*, II, vii, p. 384.

23. *Idem*, II, vii, p. 381.

2. Civitas y religión civil

El itinerario traslada ahora al lector al final del último libro y, con ello, lo transporta a una *Civitas* ya civilizada (en la doble acepción, cívica y civilizatoria, del término). Como indica el título del capítulo, aquí sí es una religión –la religión civil– la que articula el vínculo entre lo político y lo religioso. exploremos esta vía de conexión.

2.1. ¿Religión civil?

¿Por qué no una Civitas puramente civil?

Una primera duda que asalta a cualquiera que llega a esta instancia es el porqué de una *religión* civil. ¿No es posible, acaso, una sociedad civil *more rousseauniana* sin una religión civil a la manera de Rousseau? ¿No le basta a la *Civitas* con su propia civilidad? Si la república es una *res* humana, ¿no es el humanismo (lo que es decir el secularismo) el elemento natural del republicanismo? Puesto en el trance de dar respuesta a estas interrogaciones, nuestro autor echaría mano de sus réplicas a Bayle, el laicista que, en palabras de su oponente, piensa que «ninguna religión es útil al cuerpo político» (sino, antes bien, cabe agregar, que todas ellas son nocivas).²⁴

La primera es que «jamás se fundó Estado alguno al que la religión no sirviera de fundamento».²⁵ Rousseau arguye aquí de una manera que él mismo, al tomar posición en contra de Grocio, juzga inválida:²⁶ deduce el principio normativo de que toda asociación política *debe* poseer un basamento religioso a partir de la premisa fáctica de que cualquier sociedad de esa clase tuvo, *de hecho*, una base tal. Amen de constituir una falacia naturalista, el argumento del iusnaturalista Rousseau no prueba lo que quiere demostrar: que la religión sea necesaria en la fase primigenia (para el autor, primitiva) del proceso de civilización política no muestra que lo siga siendo avanzado el mismo, cuando los legisladores, suficientemente civilizados, suficientemente imbuidos de un espíritu cívico, pueden prescindir de un Legislador. Si ya no necesitan de quien se presenta como enviado de los dioses, ¿por qué tendrán menester de los dioses?

La segunda consideración que Rousseau esgrime frente a Bayle aduce que la religión civil refuerza la obligatoriedad de facto de la legislación positiva: a falta de

24. *Idem*, IV, viii, p. 464.

25. *Ibid.*

26. *Idem*, I, ii, p. 353.

tal *enforcement*, «uno de los principales lazos» que mantiene ligada a la comunidad política se afloja, hasta que acaba por desatarse.²⁷ La religión civil opera, así, como un reaseguro de cara a la disociación que amenaza a la sociedad civil.

Dos dudas se suscitan de inmediato. La primera es por qué hay que reforzar la fuerza obligatoria del derecho positivo; la segunda, de qué modo contribuye la religión civil al logro de ese objetivo.

¿A qué se debe la necesidad del *enforcement* requerido? ¿No basta con la acción coactiva que lleva a cabo el gobierno, el agente coercitivo del soberano, depositario, por delegación de éste, de la fuerza conjunta de la colectividad? ¿No es bastante con la garantía que da el hecho de que la propiedad privada se halle bajo dominio público?²⁸ Rousseau da a entender que ni la punición ni la expropiación son suficientemente disuasorias: una sociedad civil civilmente no religiosa «le deja a las leyes la sola fuerza que extraen de sí mismas»,²⁹ la que resulta demasiado débil como para sofrenar a los súbditos (cuya voluntad particular de *bourgeoises* los vuelve proclives a no inclinarse ante su voluntad general de *citoyennes*, lo que es decir, a actuar como *free-riders*)³⁰ y, lo que es vital para la supervivencia del organismo político, como para refrenar al propio cuerpo gubernativo (una corporación cuyo *esprit de corp* se materializa, más tarde o más temprano, en la usurpación de la soberanía).³¹

¿De qué modo contribuye la religión civil al *enforcement* en cuestión? Aunque Rousseau no es explícito al respecto, la incorporación a su *corpus* dogmático de los postulados referentes a la suerte venturosa o desventurada que espera a justos e injustos en la vida venidera parece implicar que lo hace generando incentivos y desincentivos ultraterrenos provistos de mayor eficacia disuasiva que las recom-

27. *Idem*, IV, viii, p. 465.

28. Jean-Jacques Rousseau, *Sur l'économie politique*, en: *Du Contrat social précédé de Discours sur l'économie politique et de Du Contrat social, Première version, et suivi de Fragments politiques*, Paris, Gallimard, 1964, p. 85.

29. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social...*, *op. cit.*, p.465. El que deja a las leyes «la sola fuerza que extraen de sí mismas» es, en rigor, el cristianismo evangélico (véase, más adelante, p. 12). Mas en la medida en que, en opinión de Rousseau, se trata de una religión constitutivamente antagónica respecto de lo civil, el perjuicio que se le endilga puede achacarse igualmente a toda civilidad no religiosa.

30. Como tales razonan los súbditos que incumplen el deber de fidelidad al soberano: cada cual juzga «lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial para los otros que lo que su pago es oneroso para él». *Idem*, I, vii, p. 363.

31. «La sola fuerza que las leyes extraen de sí mismas» es insuficientemente fuerte: Rousseau abjura del socratismo jurídico que profesaba en su artículo sobre la economía política, en que la «*puissance*» del derecho dependía de su propia «*sagesse*», antes que (¿o en vez que?) «de la severidad de sus ministros», de la razonabilidad («la justicia y utilidad») de sus razones más que del «rigor del castigo», «vano recurso» (contraproducente, a la par que innecesario) «imaginado por espíritus pequeños para sustituir el respeto que no pueden obtener por el terror». Cf. *Sur l'économie...*, *op. cit.*, p. 85.

pensas y castigos terrenales (el Dios inmortal percibe lo que ningún *deus mortalis* atina a ver) y estableciendo de tal suerte condiciones de cumplimiento estricto que, siguiendo el hilo del argumento, no es esperable que se verifiquen en ninguna sociedad civil civilmente no religiosa.

La religión, *anchilla iuris, ergo*, esclava de la política: otra instantánea del enfoque instrumental que, con óptica maquiavélica,³² encuadra la visión de Rousseau sobre lo que religa lo religioso y lo político.

Con toda su rigurosidad, las condiciones de cumplimiento estricto establecidas carecen del rigor de las kantiano-rawlsianas. Los súbditos y magistrados rousseaneanos que observan las leyes son autónomos en tanto se someten a normas que ellos mismos se dan como ciudadanos, pero en la medida en que el acatamiento es impulsado por el temor al castigo ultramundano –tanto como (o tanto más que) al mundanal–, *su motivación es heterónoma*. La sociedad civil de Rousseau podrá dar la apariencia de una sociedad con orden, mas no tiene el aspecto de una sociedad bien ordenada a la manera de Rawls.

Para que exhiba esa faz, Rousseau tendría que aducir, al abogar por la religión civil como estrategia de *enforcement*, elementos de juicio *internalistas*: alegar que su profesión de fe genera en sus fieles razones *intrínsecas* para actuar conforme a las leyes. El propio autor marcha en esta dirección al apuntar, contra Maquiavelo, que, a más de (o, antes bien, *más que*)³³ obedecer por temor (o por la expectativa de ganancia neta en su contabilidad celestial), los súbditos tienen que hacerlo por «amar *sinceramente* las leyes, la justicia»³⁴ y a «sus deberes» como tales,³⁵ donde «sinceramente» parece connotar una avenencia interior no resultante de cálculo consecuencialista alguno.³⁶ Asentado ello, lo que procede es que el filósofo dé cuenta de la manera como la religión civil suscita en los súbditos un amor sincero por las leyes.

Una opción que Rousseau tiene inmediatamente a la mano es invocar «la *santidad* del contrato social y de las leyes»³⁷ –el dogma positivo menos explícitamente religioso de la religión civil–, lo que evoca al Padre Santo –es Dios quien, mediamente, a través de la acción constituyente y legislativa del pueblo (en cuya voz

32. Véase, más arriba, n. 17.

33. A falta de avenencia interior, es improbable la externa: «difícilmente el gobierno se haga obedecer si se limita a la obediencia». Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Sur l'économie...*, *op. cit.*, p. 73.

34. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 468. Énfasis añadido.

35. *Ibid.*

36. El «parece» se trueca en «innegablemente» si se considera que, para nuestro autor, las razones cabalmente justificatorias del derecho y sus deberes correlativos son de índole *moral*, lo que expresamente conlleva que no se fundan ni en la *necesidad* ni (lo que aquí es crucial) en la *prudencia*. Cf. *idem*, I, iii, p. 354.

37. *Idem*, IV, viii, p. 468, énfasis añadido.

resuena la de aquél),³⁸ le confiere estatus divino a dichos institutos humanos—, con lo que el obstáculo sigue en pie: ser un súbdito fiel *porque* se es un fiel creyente no es amar sinceramente (léase, autónomamente) la ley (ni la ley de leyes); es amar sinceramente a Dios y, por mor de Él, acatar lo que dicta que se acate.

Más expedita aparenta estar la ruta del patriotismo republicano que el autor recorre en *Sur l'économie politique* (mas no retoma en *Du contrat social*). La secuencia sigue este *sequitur*: la religión civil aviva en su feligresía un amor por la patria (el punto focal del deseo colectivo, que pierde intensidad cuando se extiende de lo entrañable a lo extraño), lo que le insufla vida a su amor por la república (ya que la patria no es más que «la madre común de los ciudadanos»,³⁹ el regazo en que encuentran cobijo para «sus bienes, su vida [y] su libertad»)⁴⁰ y ello, a su vez, vivifica el amor por las leyes (en todos los casos, amor verdadero y puro, «virtud» inmaculada: «la voz del deber [que] habla en los corazones»),⁴¹ manteniendo así vivo el estado de derecho.

La cuestión es, entonces, de qué manera coadyuva la religión civil a avivar el amor por la patria. Lo hace, da a entender Rousseau, avivando el amor por los compatriotas (ya que “queremos voluntariamente lo que quieren las personas que amamos”).⁴² ¿Cómo? Despertando en cada uno sentimientos de hermandad por los demás. ¿De qué modo? Haciendo nacer en todos la conciencia de que son «hijos del mismo Dios».⁴³

Convertido en una segunda naturaleza, este *éthos* fraterno naturaliza en cada quien la disposición a supeditar la persecución de su beneficio privado a restricciones razonables conducentes a promover el bienestar público, lo que es decir, el bien de sus hermanos. Lo que es la civilidad no religiosa para el «*sense of justice*» rawlsiano es la religión civil para su análogo rousseauneano, el sentido de la virtud.⁴⁴

38. *Sur l'économie...*, *op. cit.*, p. 68: cuanto más prima el interés público en la asociación política, más «sagrada» deviene ésta, «prueba irrefutable de que la voz del pueblo es en efecto la voz de Dios».

39. *Idem*, p. 80.

40. *Idem*, p. 78.

41. *Idem*, p.75. La virtud es, para Rousseau (como lo era para Montesquieu), el resorte motivacional que, desde el «interior» de cada quien (*idem*, p. 73), mueve a los ciudadanos de una república a conformar sus voluntades particulares a la voluntad general, esto es, a regirse por las leyes.

42. *Idem*, p. 76.

43. *Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 465.

44. ¿De dónde dimana la eticidad de la que emana este *éthos*? Es el soberano quien implanta la religión civil —«fija sus artículos», dice Rousseau [*idem*, IV, viii, p. 468]—, pero, decimos, es el Legislador quien planta su semilla. Es él quien, al edificar el edificio de la sociedad civil, hace uso de este cemento eslerteriano: quien cimenta la cohesión entre los miembros del cuerpo a que da vida (transformando «a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de una totalidad más grande de la que [...] recibe de algún modo su vida y su ser»: *idem*, II, vii, p. 381) y hace así posible que la mezcla de materiales fragüe antes de que la edificación se desplome. Como se ve, el capítulo

¿Logra Rousseau sortear la trampa del externalismo por el atajo del patriotismo? Todo lo que es posible para un moderno a la busca del tiempo perdido –de los buenos viejos tiempos del mundo clásico–, y no más: ni el amor por la patria (si esta palabra no tiene un sentido «odioso y ridículo») ⁴⁵ es un «sentimiento oceánico» que ahoga el amor de sí ni lo que lo inflama y mantiene encendido es otra cosa que «las ventajas de que [se] goza», ⁴⁶ la «seguridad» ⁴⁷ de que los intereses que definen a cada miembro de la colectividad como individuo, lockeanamente definidos, serán debidamente protegidos por el Estado –de que el reconocimiento de los deberes del ciudadano no entrañará el desconocimiento de los derechos del hombre, de que «no le estará permitido al gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud» ⁴⁸ (pues no es posible «cortar un brazo» del cuerpo social sin que el dolor se difunda por todo el organismo), ⁴⁹ de que una injusticia cometida contra uno se perpetra contra todos, de que ninguno está sujeto a la discreción del poder ni de los poderosos–.

Por lo demás, ¿es la religión civil rousseauniana la puerta que da acceso al patriotismo de Rousseau? Dudosamente. El patriotismo (rousseauiano o como sea) es inherentemente excluyente (como lo es en general el amor, en todas sus variantes, ya que «amar a todo el mundo en no amar a nadie»): ⁵⁰ por la misma razón por la que nos lleva a amar a los compatriotas, nos conduce a ser desamorados para con los hijos de otras patrias (y, en el mejor de los casos, para con los apátridas) y, en el extremo opuesto, a odiar a los expatriados y a los enemigos de la patria; en cambio, la religión civil de Rousseau (y, añadiría Kant, el republicanismo rectamente entendido, expurgado de patriotismo) es constitutivamente inclusiva: al hacer que vislumbremos a todos –propios y extraños, judíos y gentiles– como «hijos del mismo Dios», contribuye a alumbrar el cosmopolitismo.

¿Por qué encomendar a la religión civil que proporcione lo que, sin tensión alguna entre lo local y lo ecuménico, entre lo prójimo y lo ajeno, procurarán la educación cívica («ciertamente, el más importante asunto del Estado») ⁵¹ y la prác-

intitulado «Sobre la religión civil» estaba mejor ubicado en el *Manuscrito de Ginebra* (en que, sin título, fue colocado inmediatamente después que el «Del Legislador») que en el escrito que fue dado finalmente a la imprenta. Cf. J.-J. Rousseau, *El contrato social (1755-1761)*. Introducción («Conjeturas acerca de la primera versión de *El contrato social*»), traducción y notas de Vera Waksman en *Deus Mortalis* 3, 2004, pp. 519-547 y 548-608 (sobre la religión civil, cf. pp. 598 ss.).

45. *Sur l'économie...*, p. 78.

46. *Idem*, p. 80.

47. *Idem*, p. 78.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. *Idem*, p. 76.

51. *Idem*, p. 83.

tica de la civilidad? Ambas pueden hacer que los ciudadanos de una república amen sinceramente la ley como lo que es: su propia obra, objetivación de lo que, en carácter de tales, vuelve autónoma su subjetividad.

¿Moral *civil*?

Ahora bien: admitido que la plena eficacia jurídica (obsérvese: no la legitimidad) del derecho positivo comporta la observancia, por parte de los sujetos de norma, de determinadas prescripciones no legales, ¿por qué calificar a éstas de “religiosas”? ¿Por qué no hablar simplemente de una “moral civil”, una expresión incomparablemente más neutra, menos controversial, que “religión civil”? El propio autor, en carta a Voltaire, alude a la necesidad de un «código *moral*», compuesto por «máximas *sociales*» cuyos transgresores han de ser considerados «*sediciosos*» pero en modo alguno «*impíos*». ⁵² Dichos que reproduce, con ligeras variantes, ⁵³ en el capítulo aquí bajo análisis, en el que le endosa el susodicho estatus al estatuto de deberes interpersonales que sirve de base para justipreciar la relevancia pública de dogmas teológicos.

Una explicación obvia de por qué el bendito código es bendito es que la mayor parte de sus preceptos mientan (directa o mediatamente) al Creador y a lo que espera a las criaturas que hacen o no hacen lo que espera.

Una explicación tal sólo resulta explicativa en tanto asume como incontestable lo que está en el centro de la cuestión: que, muerto Dios (y con él, el externalismo teísta), todo está permitido y la sociedad civil desemboca en una anomia cívica que la conduce ineluctablemente a la disociación.

La tesis sustantiva que da soporte a la tesis definicional de Rousseau (religioso, no moral) representa desde el principio, como se advierte, una *petitio principii*.

2.2. ¿Religión *civil* cristiana?

Ahora bien: si no hay sociedad civil sin religión civil, ¿por qué no una religión civil *cristiana*? ¿No ha trazado el cristianismo el ideograma en que se inscriben las dos ideas-fuerza en que se sostiene el ideario contractualista (incluyendo al rouseauneano): la igualdad innata entre los hombres y su libertad connatural, constitutiva de su condición humana. ¿No es el cristianismo una religión «santa,

52. *Lettre à Voltaire* (18 août 1756). En: *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, París, P. P. Plou, 1924-1934, II, p. 322.

53. *Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 468. Aunque no llama «morales» a los artículos de su fe cívica, niega que pueda hablarse de «dogmas de religión», y sustituye «máximas sociales» por «sentimientos de sociabilidad» y «sediciosos» por «insociables». En todos los casos, el énfasis es añadido.

sublime»?⁵⁴ En línea con tal parecer, ¿no proclama repetidamente el autor (declaración que suena más sincera que hipócritamente acomodaticia) su profesión de fe cristiana?⁵⁵ Y por último, ¿no suscribiría un cristiano (uno de Roma o de Canterbury, al igual que uno de Ginebra) los dogmas positivos propiamente teológicos de la religión civil de Rousseau: «la existencia de una divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y provisor, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados»?⁵⁶

¿Por qué no una religión civil cristiana? No habiendo un único cristianismo sino dos (respectivamente, el evangélico y el teológico, la “religión del hombre” y la “religión del sacerdote”),⁵⁷ la interrogación encierra, previene Rousseau, sendos interrogantes.

Comencemos, como manda el buen orden, por el del final. ¿Por qué no una religión civil teológica o sacerdotalmente cristiana? La respuesta rousseauniana es, declaradamente, ortodoxamente hobbesiana. No puede ser de otro modo: es Hobbes «quien ha visto el mal»,⁵⁸ la duplicación de la soberanía en política y eclesiástica y la subsiguiente reducción a cero de la unidad de la *Civitas* (guerra civil de por medio), y quien ha avizorado también «el remedio»,⁵⁹ la reunificación de lo desunido bajo el mandato del mando civil.

La terapia no extirpa el mal de raíz (con lo que el paciente, el cuerpo político, va de recidiva en recaída): en vez de cortar por lo sano –echar mano de la navaja de Ockham y cercenarle al águila una de sus dos cabezas (la que mira a Roma, o a...)–, Hobbes deja con vida al monstruo. Lo que no ve –cegado por su cristianismo, dice Rousseau, aunque sería más propio decir por su anglicanismo– es que en una república eclesiástica y civil como su *Commonwealth*, el «espíritu dominador»⁶⁰ de la corporación clerical –que «por todas partes se conforma como cuerpo»–⁶¹ acaba penetrando la carne del organismo político y dominándolo todo. Religión cívica sin iglesia civil: tal la fórmula rousseaunianamente no hobbesiana de la pócima salvadora.

¿Y por qué no una religión civil evangélicamente (¿o humanitariamente?) cristiana? La primera razón es que una sociedad civil cristiana no es *factible*, sencillamente porque si «se permitiera inferir de las acciones de los hombres la prueba

54. *Idem*, IV, viii, p. 465.

55. *Lettre a Christophe de Beaumont*, en: *Correspondance générale...*, *op. cit.*, IV, p. 960: «Monseñor, yo soy cristiano, y sinceramente cristiano [...]».

56. *Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 468.

57. *Idem*, IV, viii, p. 464.

58. *Idem*, VIII, IV, p. 463.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

de sus sentimientos», se concluiría que «no hay un solo cristiano sobre la tierra». ⁶² Curiosa declaración, dicho al pasar, de quien declara ser un cristiano «del Evangelio». ⁶³

La segunda razón es que una sociedad tal, aunque fuese viable, no es *deseable*. ¿Pero cómo? ¿No es perfecta («la más perfecta [...] que se pueda imaginar»)? ⁶⁴ En su perfección reside, replica Rousseau hegelianamente, su misma imperfección. Lo que explica esta conversión dialéctica es, nuevamente, el dualismo: la doble ciudadanía –primariamente ultraterrena, muy secundariamente terrenal– de los *citoyennes* cristianos. Estos cumplen con sus deberes cívicos, pero sólo por deber; dan, si es preciso, su vida por la patria, mas no vivencian el patriotismo: juran morir por ella, no, como los soldados de Fabio, ⁶⁵ volver vencedores. Insensibles sus corazones para con lo que da pulso al cuerpo político, éste acaba por languidecer y morir: más temprano que tarde (el tiempo que demore en inocularse un microorganismo imperfecto en un organismo perfecto), o recae en el despotismo interior o cae bajo el despotismo externo. Bajo el despotismo externo: basta con que un Estado no cristiano (o sacerdotalmente cristiano) se cruce en el camino de un Estado evangélicamente cristiano para que su suerte esté echada; en el despotismo interior: basta con que un mal cristiano –un Cromwell, ilustra Rousseau– ⁶⁶ se haga de la espada pública para que pase a degüello a los buenos cristianos.

¿Tan perfecto y tan imperfecto? Una sociedad de cristianos es perfecta como sociedad de hombres, pero imperfectiblemente imperfecta como sociedad de ciudadanos. El cristianismo es eminentemente sociable en el mundo humano, pero eminentemente insociable («contraria al espíritu social», dice Rousseau) ⁶⁷ en el universo civil, lo que es decir, político: República y cristianismo «se excluyen mutuamente». ⁶⁸

62. *Préface à Narcisse ou l'amant de lui-même*, en: *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. ii, pp. 959-974. Una conclusión similar se formula en *Note responsive à M. de Malesherbes (Correspondance générale...*, *op. cit.*, VI, p. 95) y en el propio *Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 465 («una sociedad de verdaderos cristianos no sería ya una sociedad de hombres»).

63. Cf. *Lettre à Christophe de Beaumont, op. cit.*, p. 960.

64. *Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 465.

65. *Idem*, IV, viii, p. 467.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*

68. *Ibid.* La antinomia republicanismos-cristianismo: otra razón por la que la religión civil de Rousseau, cuya dogmática positiva se recorta sobre un trasfondo cristiano, es un camino sin retorno para el patriotismo, rousseauneanamente concebido. Cf., más arriba, 2.1.

2.3. ¿Religión civil pagana?

Mas entonces, si el *desideratum* cívico del ginebrino Rousseau es la *Civitas* romana, ¿por qué es que su religión civil no es la religión *del ciudadano*, el paganismo, una religión que le rinde el culto debido a la política, que «haciendo de la patria el objeto de adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir al Dios tutelar», que configura «una especie de teocracia» invertida, cuyo «pontífice» es el «príncipe» y cuyos «sacerdotes» son los «magistrados», y en la que «violiar las leyes es ser impío» y «morir por la patria [...], ir al martirio»?⁶⁹

El autor ofrece dos respuestas. La primera es que la religión del ciudadano no califica como religión civil porque al estar basada –*qua* religión, se sobreentiende– «en el error y la mentira, engaña a los hombres, los vuelve crédulos, supersticiosos, y reduce el verdadero culto de la divinidad a un vano ceremonial».⁷⁰

Dejando de lado la acusación de ritualismo (¿no le cabe el sayo igualmente a la fe civil, a la que sólo le importa que sus fieles reciten en público el catecismo cívico?),⁷¹ el reparo da vueltas en torno del valor de verdad del paganismo. Puestas así las cosas, Rousseau parece enfrentar un dilema: o bien no importa si la religión civil, *qua religión*, es verdadera o falsa –y, en tal caso, la religión del ciudadano no puede ser descalificada como candidata alegando que «se basa en el error y a mentira»; o bien sí interesa, con lo que el cristianismo evangélico, «esa religión *verdadera*»⁷² (quizás, la única a la que cabe caracterizar propiamente como tal, toda vez que representa «*el verdadero* teísmo»),⁷³ califica para ese rol.

Tal vez el dilema no sea tal: quizá que una religión no civil sea verdadera, en su dimensión religiosa, es condición *necesaria* mas *no suficiente* para que resulte admisible como religión civil. El paganismo no cumple esta condición necesaria, mientras que el cristianismo, que sí la cumple, incumple otra tan necesaria como aquella: como ya se ha dicho, es civilmente antisocial y, por ende, antipolítico.

La segunda réplica es que, como «religión nacional exclusiva»,⁷⁴ un credo cívico pagano resulta, amén de anacrónicamente extemporáneo –«no existe ahora»⁷⁵ ni

69. *Idem*, IV, viii, p. 465.

70. *Ibid.*

71. Véase más adelante, notas 82 y 83.

72. *Idem*, IV, viii, p. 464.

73. *Ibid.*

74. *Idem*, IV, viii, p. 469. El paganismo es politeísta en tanto convive, en su seno, una multiplicidad de dioses, con «jurisdicciones [...] fijadas [...] por los límites de las naciones» (*idem*, p. 460). Al interior de cada una de ellas, sólo vive una familia de deidades, con un *pater familias* único. En tal sentido, configura una suerte de monoteísmo en un solo país.

75. ¿Ahora cuando?: ¿en la sociedad post Reforma?

puede haber⁷⁶ una religión» tal—,⁷⁷ intolerablemente intolerante con la pluralidad de creencias no civiles que se multiplican en una sociedad plural. La intolerancia política, devenida intolerancia teológica,⁷⁸ coarta despótica o tiránicamente la libertad de conciencia,⁷⁹ y, proyectada de lo doméstico a lo de extramuros, santifica la guerra santa. El peor de los mundos posibles para quien, como nuestro filósofo, brega, kantianamente *avant la lettre*, por la paz perpetua entre las naciones.⁸⁰

¿Estará a salvo la religión civil de Rousseau de lo que pierde a la religión del ciudadano rousseauneana?

3. ¿Religión civil *versus* civilidad?

¿Es compatible la religión civil de Rousseau con la sociedad civil rousseauneana? Para circunscribir la pregunta: asumido, como presume el autor, que en una sociedad civil de tal clase coexisten la *plena potestas* del soberano con la plena potestad de los súbditos sobre materias que, por no incumbir al interés público, no son incumbencia de aquél⁸¹ (las espirituales, ejemplarmente),⁸² ¿deja espacio la religión civil de Rousseau para la libertad religiosa en la esfera no civil?

Rousseau se apresura a afirmar que sí lo deja. Como su religión civil no invade la «ciudadela interior» de sus fieles, el reducto berlineano en que se atrinchera el culto interior del corazón, a buen resguardo de la maquinaria estatal de castigo, así como de sus dispositivos de vigilancia,⁸³ queda un amplio margen para que,

76. ¿Porque la Contrarreforma no ha podido con la Reforma?

77. *Idem*, IV, viii, p. 469.

78. El patrón de conversión exactamente inverso al que, según intentaremos mostrar, tiene lugar en la religión civil de Rousseau. Cf. el apartado siguiente.

79. «Despótica» y «tiránica»: Rousseau emplea indistintamente los dos epítetos.

80. Véase su «*Extrait du projet por rendre la paix perpétuelle de monsieur l'abbé de Saint Pierre*» (en : *Oeuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, 1964).

81. Que el soberano «no puede cargar a los súbditos con ninguna cadena inútil a la comunidad» (*Du contrat...*, II, iv, p. 373) procede de que, a la firma del contrato social, los suscriptores sólo enajenan, en favor de aquél, aquella fracción «de su poder, de sus bienes, de su libertad» que posee relevancia pública (*ibid.*); pertinencia cuyo «único juez», hay que decirlo, es el soberano mismo (*ibid.*). La alienación total rousseauneana dista mucho de ser total.

82. Rousseau echa mano de algunos argumentos lockeanos (unos pocos, apenas, de los que el filósofo inglés despliega en el *Essay concerning Toleration*, de 1667, y en las *Letters* sobre el tema publicadas a partir de 1689) a fin de mostrar que las materias puramente espirituales (no contaminadas de impurezas civiles y que no contaminan lo civil) se hallan fuera de la jurisdicción del soberano: éste, un dios en su feudo, no es más que un vasallo en el reino de Dios (*Lettre à Voltaire, op. cit.*, p. 322 ss.); la religiosidad profunda se aloja en lo más privado de la conciencia, lo que la torna invulnerable ante la espada pública, que sólo toca lo tangible (*idem.*); y, por último, la fe se le impone a los fieles por su propia fuerza, por lo que no puede ser forzada (*idem.*).

83. No tan a buen resguardo: aunque «no le corresponde al soberano tomar conocimiento» de las

como feligreses de religiones no civiles, puedan profesar las creencias que estimen más dignas de crédito. El credo cívico, además, no se limita a cumplimentar el principio de tolerancia, sino que *lo hace cumplir*: la única cláusula negativa de su articulado prescribe que no ha de tolerarse a los intolerantes.

¿Cuán tolerante es la religión civil de Rousseau? Nada, ciertamente, con quienes descreen de lo que insta *positivamente* a creer. La lista de los que, *no siendo intolerantes*, no son pese a ello tolerados es encabezada, como en Locke, por los ateos (a los que habría que sumar a los agnósticos). Faltos de amor por Dios, no pueden amar las leyes; carentes de *timor Dei*, no pueden temer (con el terror pánico de a los que aterra el averno) el castigo por infringirlas. Sin fe, están imposibilitados de ser súbditos fieles; más aún, es imposible confiar en que (aunque más no sea por prudencia) no defraudarán la confianza pública (o la de otros particulares) —que no borrarán con el codo lo que firmaron con la mano: el contrato social (o un contrato en la sociedad)—: son, irremisiblemente, necios hobbesianos, que deben ser rechazados como socios de la asociación civil.

Rousseau lo dice con todas las letras: aunque no le importa al Estado *qué* religión no civil tiene cada uno de sus miembros (nuevamente: en tanto y en cuanto se mantenga dentro del perímetro que traza la religión civil), sí le interesa «que tenga *una* religión que le haga amar sus deberes» para con él.⁸⁴

El listado (más extenso, advertirá el lector, que el lockeano) prosigue, precisamente, con los «*citizens of faith*»⁸⁵ cuya fe no civil *no* les hace *amar* sus deberes cívicos (o les hace *no amarlos*: los lleva a pensar que es sacrílego sacralizar estatutos instituidos por hombres: contratos, sociales o como sean, y leyes). En este grupo se cuentan, prominentemente, los «cristianos del Evangelio» (entre ellos, lo sabemos, el mismo Rousseau), cuya patria, que «no es de este mundo», no es la patria de sus padres, por lo que, aun dando al César lo que es del César (su cuerpo y lo corpóreo que es suyo), no le dan lo que es de Dios (su alma): pagan su deuda social,⁸⁶ cumplen con sus obligaciones, pero lo hacen «con una profunda indiferencia por el buen o mal resultado de sus afanes» y, concurrentemente, por la prosperidad o decadencia de su sociedad.⁸⁷ Es obvio que Rousseau no se refiere sólo a los ese-

creencias no civiles enteramente compatibles con el credo cívico (*Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 468), sí le compete asegurarse de que puede estar seguro de ellas, examinando «las razones en las que cada quien fundamenta [la] obligación de ser justo» (*Lettre a Christophe de Beaumont*, *op. cit.*, p. 973).

84. *Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 468.

85. La expresión es de John Rawls. Cf. «The Idea of Public Reason Revisited», en Samuel Freeman (ed.), *Collected Papers*, Harvard, Mass, Harvard University Press., p. 456.

86. La idea de que cada quien, en virtud de lo que ha recibido como resultados del proceso de socialización, tiene una deuda con su sociedad se desarrolla en el libro III del *Émile, ou De l'éducation* (en: *Oeuvres complètes*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1964).

87. *Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 466.

nios que rodearon a Jesús, mas no es tan evidente cuántos de los cristianos de Cristo coetáneos a su contemporaneidad (en contexto: cristianos reformados) responden a su descripción. ¿Se aplica al protestantismo en su conjunto?

Un tercer renglón es ocupado por los que postulan dogmas religiosos no civiles contrapuestos a la dogmática civil religiosa: quienes creen en muchos dioses o en un dios impersonal (o descreen de un dios benevolente, o de uno cuya bondad es impiadosamente inmisericordiosa con quienes hacen el mal).

Sumemos, finalmente, a los que no pasan el filtro negativo del dogma civil: los intolerantes. ¿Quiénes son tales? Los que declaman a voz en cuello⁸⁸ (¿y a los que están convencidos de ello, pero no lo proclaman?) que «fuera de su iglesia no existe salvación».⁸⁹ Definida «intolerancia» en estos términos, la proscripción parece circunscribirse a los «discípulos de los sacerdotes»,⁹⁰ sean estos católicos romanos, anglicanos ingleses, ortodoxos rusos, lamas tibetanos o estén enrolados «en la secta de Alí»,⁹¹ todos ellos «ciudadanos de [su] iglesia»,⁹² lanzados, cual cruzados⁹³ a la conquista de la ciudadela civil.

Un párrafo antes, empero, nos encontramos con que el autor (pensemos, caritativamente, que sin advertir a dónde conduce su movida) alinea intolerancia con ortodoxia teológica, y ésta, con la creencia de que el alma de los incrédulos o de los que creen en heterodoxias está irremisiblemente perdida. El paso siguiente pone a Rousseau al borde del abismo: la intolerancia teológica da lugar, sin ningún resquicio, a la civil (pues «es imposible vivir en paz con personas a las que se piensa condenadas».⁹⁴ El paso que sigue lo abisma: toda religión es teológicamente intolerante (toda religión, por lo menos, que abogue por Juicios Finales con condenas a perpetuidad). Conclusión (una que nuestro filósofo se resistiría a inferir): la religión civil rousseauiana (la misma que obliga a que todo ciudadano tenga una religión) no permite (casi) religión alguna. De otro modo: es una religión civil sin una ciudadanía por religar.⁹⁵

88. Los que no han de ser tolerados son los que «osan decir» (*idem*, IV, viii, p. 469) –en público, se sobreentiende– que son intolerantes.

89. *Idem*, I, viii, p. 469.

90. *Lettre a Christophe de Beaumont*, *op. cit.*, p. 960.

91. *Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 463. La enumeración recoge los numerosos ejemplos que Rousseau trae a colación en las páginas 463 y 464.

92. *Idem*, IV, viii, p. 467.

93. La metáfora no es casual: los cruzados son «soldados del sacerdote»: *ibid.*

94. *Ibid.*

95. ¿Qué prueba han de afrontar los réprobos? Todos los ciudadanos sin fe y muchos «ciudadanos de fe» (¿o casi la totalidad de ellos?) enfrentan una disyuntiva de hierro: o la esquizofrenia dworkiniana (cf. C. Amor, «Liberalismo y esquizofrenia», en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXV, 2, 1999, pp. 235-242) entre sus posiciones privadas y sus posturas públicas (en clave religiosa, hipocresía: para algunos, la pérdida de un lugar en el cielo), o el destierro (la pérdida de su lugar en la tierra).

(Cuasi) universalmente intolerante con las religiones no civiles,⁹⁶ ¿no es la religión civil rousseauneana pagmáticamente contradictoria?: ¿no infringe ella misma su propio precepto negativo?

Por lo demás: ¿será la religión civil de Rousseau, parcializadamente sectaria, una medida imparcial para mensurar la intolerancia? ¿No requerirá ello que Rousseau, un metro detrás de Locke, vaya tan lejos como Jefferson:⁹⁷ de civil y religioso a civil, *no* religioso, el precedente más citado del renombrado «política, no metafísica» rawlsiano?

Universidad Nacional de Quilmes

Destierro, por cierto, hacia tierras no rousseauneanas, suponiendo que quede alguna si la *polítia* de Rousseau se extiende por todo el universo político. Un destino mas acerado espera al hipócrita civilmente religioso: al que, «después de haber reconocido [los] dogmas [cívicos], se conduce como si no creyera en ellos», lo aguarda el filo de guillotina; «ha cometido el más grande de los crímenes: ha mentido ante las leyes» (*Du contrat...*, *op. cit.*, IV, viii, p. 468).

96. ¿Y con religiones *civiles* alternativas? ¿No obliga a profesar la creencia de que fuera del Estado no hay salvación en este mundo? ¿No coarta la libertad de conciencia de los anarquistas?

97. Cf. Th. Jefferson, «Notes on the State of Virginia, Query XVII», en: A. A. Lipscomb y A. E. Bergh (eds.), *The Writtings of Thomas Jefferson*, , Washington, DC, 1905, p 217.