

Rousseau: ¿Religión política o instrumentalización política de la religión?*

Rousseau: political religion or political instrumentalization of religion?

Iván Garzón Vallejo**

Universidad de La Sabana (Colombia)

Quería, por tanto, que en cada Estado hubiese un código moral o una especie de profesión de fe civil que contuviese de modo positivo las máximas sociales que cada cual estaría obligado a admitir y, de modo negativo, las máximas fanáticas que estaría obligado a rechazar, no por ser impías, sino por ser sediciosas

Jean-Jacques Rousseau

Quitad sus visiones a ese fanático y dadle esa misma esperanza como premio por la virtud y conseguiréis un buen ciudadano

Jean-Jacques Rousseau

* Este artículo es un avance parcial de la investigación “Las razones políticas del creyente. La admisibilidad pública de los argumentos filosóficos y religiosos en la sociedad contemporánea”, correspondiente a la línea “Justicia constitucional y Filosofía práctica”, del Grupo de investigación Justicia, Ámbito público y Derechos Humanos, de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana. La investigación es financiada por la misma universidad.

Agradezco a los profesores Mariano Fazio y Gabriel Mora Restrepo por los comentarios que me formularon acerca del texto.

**Abogado de la Universidad Pontificia Bolivariana, de Medellín. Candidato a Doctor en Ciencias Políticas en la Pontificia Universidad Católica Argentina, de Buenos Aires. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana (Bogotá). ivan.garzon1@unisabana.edu.co

Correspondencia: Universidad de La Sabana, Facultad de Derecho, Km 7, Autopista Norte de Bogotá, D.C., Chía (Cundinamarca).

Resumen

Este artículo explora el problema de la política y la religión en Jean-Jacques Rousseau desde una perspectiva filosófica. Para ello expone la forma como Rousseau concibe la religión en sus principales obras, destacando su carácter equívoco y polémico. Luego analiza el concepto de la religión civil desde la óptica del papel público que debía desempeñar en la comunidad política. Finalmente, sugiere los argumentos que fundamentan la propuesta rousseauiana como el diseño de una religión civil o política, o si, por el contrario, es una suerte de instrumentalización política de la religión, elemento que lo emparentaría con otros autores modernos. Este texto no pretende resolver el dilema, sino sugerir que hay razones para sostener cualquiera de estas dos lecturas de la obra del ginebrino.

Palabras clave: Jean-Jacques Rousseau, modernidad, secularización, filosofía política, religión civil.

Abstract

This article explores the problem of politics and religion in Jean-Jacques Rousseau from a philosophical perspective. In order to achieve this goal, this paper firstly shows how Rousseau conceives religion in his major works, and it emphasizes in their ambiguous and controversial character. After that, this paper analyzes the concept of civil religion based on the public role that it was called to play within the political community. Finally, this paper deals with the issue of whether the arguments behind Rousseau's proposal are the design of a civil or political religion; or is it a sort of political manipulation of religion, and in consequence, an element that evidences a link between Rousseau and other modern authors. The text does not purport to resolve the dilemma, but suggest that there are reasons to support either of these two readings of the work of the author.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, modernity, secularization, political philosophy, civil religion.

Fecha de recepción: 18 de agosto de 2009

Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2010

1. INTRODUCCIÓN

Asumiendo como premisa la aseveración según la cual “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 1998, p. 54), la cual, a mi modo de ver, pretende condensar *in nuce* el problema político de la modernidad, se puede señalar que las grandes categorías políticas de esa época tienen una palmaria vocación a sustituir a aquellos conceptos religiosos –específicamente cristianos– instalados en la mentalidad occidental dominante, que las obstaculizaban o ponían en entredicho. Evidentemente se trata de dos órdenes o formas de comprender la vida de los seres humanos que colisionaron entre sí: el cristiano-medieval, que se fue eclipsando, y el secularizado-moderno, que iba emergiendo. En otro lugar (Garzón, 2009b) he señalado cómo en Hobbes tal problemática es patente, puesto que el filósofo inglés pretende que el Estado Leviatán diseñado teóricamente por él se constituya en el dios mortal, al cual, bajo el Dios mortal, debemos nuestra seguridad y defensa. Pues bien, el enfoque que asumo en este texto parte de la premisa según la cual de la teoría política de Rousseau, específicamente su tratamiento de la religión, se puede hacer una lectura semejante.

En efecto, contrario a la lectura dominante de la modernidad, que concibe la religión como un asunto subjetivista y pseudorracional, superado, a su vez, por la cosmovisión racionalista del hombre y del mundo, la religión es un serio problema teórico para todos los autores más representativos de dicha época. Ginzo Fernández (1993, p. 250) apunta:

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 una óptica racional y secularizada.

El ginebrino es el padre de grandes conceptos políticos como el de la voluntad general, núcleo teórico de la democracia moderna. No obstante, su producción intelectual trasciende dicha problemática. En

diversos pasajes de los textos de Rousseau se encuentra, entre otros, el tema de la religión, fundamentalmente en *Emilio*, y en las célebres cartas a Voltaire y al arzobispo de París, Christophe de Beaumont. En *Emilio* se destaca su *Profesión de fe del vicario saboyano*, en la que Rousseau desarrolla el concepto de la religión natural, que él personalmente parece sostener, y que su discípulo debe aprender. No obstante, las referencias a la cuestión religiosa no se agotan en estas obras. Más difundidas, aunque no por ello menos enigmáticas, son las referencias que el autor hace acerca del tema en la parte final de *El contrato social*. Allí alude a lo que denomina la “religión civil”, esto es, una religiosidad totalmente funcional a la sociedad política que delineó en dicho texto. En síntesis, “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” (Ginzo, 1993, p. 252).

En esta materia, uno de los aspectos más sugerentes es que Rousseau no sigue la estela clásica del Estado liberal moderno, cuyo núcleo es el imperativo de que éste asume oficialmente una postura neutral, a-valorativa y distante frente al fenómeno religioso. Por el contrario, el autor ginebrino propone una absorción de la religión en el cuerpo político, y esta novedad es precisamente lo que justifica con creces un trabajo de esta naturaleza.

Así las cosas, este artículo de investigación es un resultado parcial del proyecto “Las razones políticas del creyente. La admisibilidad pública de los argumentos filosóficos y religiosos en la sociedad contemporánea”, que me permite desentrañar las raíces del fenómeno en el contexto actual, retrotrayéndome para ello a la tradición filosófica moderna. En este trabajo me propongo avanzar en mi argumentación de la siguiente manera: en primer lugar, expondré la forma como Rousseau entiende la religión, destacando como dato evidente el carácter equívoco y polémico de la misma. Luego me detendré en el concepto de religión civil, particularmente desde la óptica del papel público que debía jugar en la comunidad política. Finalmente, pasaré a sugerir los argumentos que pesan en favor de la disyuntiva planteada entre religión y política, especialmente si el tratamiento rousseauiano del tema

lleva a sostener el diseño de una religión civil o política, o si, por el contrario, estamos ante una suerte de instrumentalización política de la religión. Mi hipótesis de trabajo consiste que de la lectura de la obra del ginebrino se extraen razones para sostener válidamente cualquiera de estas dos interpretaciones del problema de la interacción entre política y religión.

Para llevar a cabo tal propósito asumo una metodología crítica y hermenéutica, propia de las disciplinas teóricas humanistas, con la que haré principalmente una lectura de las obras primarias de Jean Jacques Rousseau, en las que el autor problematiza la cuestión de las relaciones y conflictos entre la política y la religión, tratando de hallar las claves teóricas que justifiquen las dos posibles interpretaciones que sugiero en el título del trabajo y en la hipótesis. En ese marco, la bibliografía secundaria a la que recurro no es, ni de lejos, representativa de la que sobre el autor ginebrino está disponible hoy en día, sino tan solo una parte de la que he considerado relevante para el tema, y en ese sentido es funcional a la argumentación que presento, y no pretende ser exhaustiva.

2. LA RELIGIÓN EN ROUSSEAU: UN CONCEPTO EQUÍVOCO

En *Emilio*, Jean-Jacques Rousseau expresa los aspectos centrales 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, del corazón, del sentido interior, y, finalmente, su homenaje al Evangelio.

Aunque algunos especialistas de la obra rousseauiana sostienen una lectura de la misma en términos de un radical racionalismo¹, y en este

¹ “Voy a esbozar la hipótesis de que la *Profesión*, lejos de ser un mosaico mal pegado, es un texto profundamente unitario y que, en las antípodas de cualquier incontrolable subjetivismo sentimental, la obra está atravesada por un básico racionalismo moderado (para distinguirlo de lo que la historia de la filosofía suele conocer como “racionalismo” sin más)”. Para este autor, “la religión rousseauiana está sostenida, apoyada y enmarcada por una doctrina de la racionalidad, la cual, además, la atraviesa enteramente y es uno de los hilos que le da continuidad” (Pintor-Ramos, 2007, pp. 19 y 27).

sentido destacan en Rousseau una peculiar versión de la tendencia ilustrada a justificar racionalmente la religión como refuerzo de la normatividad moral (Pintor-Ramos, 2007, p. 37), considero que quizás el aspecto que más define la concepción rousseauiana de la religión es la estrecha dependencia de ésta con el corazón o con los sentimientos. En el ginebrino, los sentimientos son los jueces infalibles de la realidad, y así, “aun cuando todas nuestras ideas nos llegan del exterior, los sentimientos que las aprecian se hallan en nuestro interior, y es mediante ellos solos como conocemos la conveniencia o inconveniencia que existe entre nosotros y las cosas que debemos respetar o huir. Existir para nosotros es sentir” (Rousseau, 2008, p. 334). De este modo, la postura antiintelectualista de Rousseau hace que el centro de gravedad se desplace desde los contenidos dogmáticos de la religión hacia la moral (Ginzo, 1993, p. 257). A diferencia de los *philosophes* ilustrados, la escogencia de la religión no se basa en un postulado según el cual Dios debe existir, y por lo tanto reconocer su existencia –que no su providencia– no aparece como una necesidad racional o un postulado irrefutable, sino como una cuestión sentimental. En ese sentido, la escogencia de una religión específica para Emilio es descrita así por el vicario saboyano:

[...] nosotros que pretendemos sacudirnos del yugo en cualquier momento, nosotros que no queremos otorgar nada a la autoridad, que no queremos enseñar nada a nuestro Emilio que él no pueda aprender por sí mismo en cualquier país, ¿en qué religión lo educaremos? [...] Me parece que la respuesta es muy sencilla: no le agregaremos ni a ésta ni a aquélla, pero lo situaremos en estado de escoger aquella a que deba conducirlo el mejor empleo de su corazón (Rousseau, 2008, p. 300).

Uno de los aspectos que mejor reflejan la importancia atribuida por Rousseau a la religión en el ámbito público es su férrea condena del ateísmo. Para el ginebrino, la crítica fundamental que se hace al ateísmo consiste en que es *indiferente* al devenir de la sociedad política. Él, por el contrario, exalta el fanatismo, pues contiene mucho celo, y gracias a éste la preocupación por el bien común se mantiene y se perpetúa (Waterlot, 2008, p. 48). Volveré más adelante sobre la exaltación del

fanatismo rousseauniano. Por ahora, es importante poner de relieve con Waterlot (2008, p. 127) que Rousseau no considera reprochable al ateo de doctrina, sino al ateo de práctica, pues es en este plano en el que se traduce el carácter público de las creencias religiosas. Precisamente, este aspecto perfila su concepción de la religión, toda vez que su valoración o rechazo se refieren básicamente a los efectos prácticos en la comunidad política.

Así, Rousseau, concibe la religión ante todo en relación con la sociedad. En este sentido, divide la religión en dos clases: la religión del hombre y la religión del ciudadano. Una tercera forma es el cristianismo o la religión del sacerdote, que a su juicio es tan manifiestamente nociva que considera “una pérdida de tiempo intentar demostrarlo” (Rousseau, 2005, p. 189). La explicación del desprecio del autor por el cristianismo proviene de su particular ineficacia civil y política, lo cual, paradójicamente, lo hace afín al ateísmo, si se tiene en cuenta que comparte la aversión por el mismo objeto. Para el ginebrino:

El cristianismo es una religión totalmente espiritual que desapega a los hombres de las cosas de la tierra, la patria del cristiano no es de este mundo; cumple su deber, es cierto, pero lo hace con una profunda indiferencia sobre el éxito de las tareas que realiza. Poco importa que todo vaya bien o mal aquí abajo; si el Estado es floreciente disfruta modestamente de la felicidad pública; si el Estado perece, el cristiano bendice la mano de Dios que aflige a su pueblo (Rousseau, 2005, p. 191), y además, lejos de entroncar los corazones de los ciudadanos con el Estado [el cristianismo] los separa de él como de todas las cosas de la tierra. No conozco nada más contrario a espíritu social (Rousseau, 2005, p. 215).

En síntesis, las dos especies de religión que Rousseau expone (la religión del hombre y la del ciudadano) junto con el cristianismo padecen de un defecto común: ninguna tiende a la utilidad pública, y por tanto no están conformes a la voluntad general. De esta premisa va extraer la necesidad de formular una religión civil en la que se promueva el amor del ciudadano por sus deberes políticos. Los dogmas de este credo sólo interesarán al Estado en cuanto estén relacionados con la moral y los

deberes a los que aquél está obligado con los demás (Fazio, 2003, pp. 84-85).

2.1. De la religión natural a la religión civil

Al tiempo que Rousseau señala la necesidad de plantear una religión política, desarrolla lo que denomina la religión natural, que aparece como uno de los conceptos más enigmáticos de su obra. De hecho, el tratamiento rousseauiano de la religión permite captar “dos Rousseau”. El primer Rousseau, filósofo político, perfila una religión civil totalmente funcional al sistema político diseñado por él; un segundo Rousseau, exaltado creyente, deja oír su voz a través del vicario saboyano en el planteamiento de una religiosidad natural, no institucional, individual y de cuño sentimental. Pretendo mostrar cómo las dos concepciones están imbricadas profundamente, sin embargo, me parece importante resaltar que los dos conceptos responden a preocupaciones diferentes del ginebrino, que lo llevaron a desarrollar un *corpus* doctrinario coherente, aunque quizás muy incipiente.

Es evidente que una lectura atenta de su obra pone en evidencia que Jean-Jacques Rousseau fue un profundo creyente². Según Ginzo Fernández (1993, p. 253), 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. Por ello, en el ámbito religioso Rousseau viene a ejemplificar la quiebra de la razón ilustrada, así como las grietas propiciadas en aquélla por la arraigada religiosidad de la cultura europea. Los testimonios de la religiosidad del autor de *El contrato social* son muy abundantes. Tanto que un feroz crítico de su obra como Jacques Maritain (1986, p. 158) lo considera ante todo como un reformador religioso.

² En la Carta a Voltaire sobre la Providencia se lee: “Si Dios existe, entonces es perfecto; si es perfecto, es sabio, poderoso y justo; si es sabio y poderoso, todo está bien; si es justo y poderoso, mi alma es inmortal, si mi alma es inmortal, treinta años de vida no son nada para mí y quizá son necesarios para mantener el universo. Si se me concede la primera proposición, jamás se desmentirán las siguientes; si se niega, no hay por qué discutir sobre sus consecuencias” (Rousseau, 2007, p. 59).

Rousseau postula el deísmo como perspectiva de fe: “Es necesario creer en Dios para salvarse. Este dogma mal entendido es el principio de la sanguinaria intolerancia, y la causa de todas esas vanas instrucciones que asestan un golpe mortal a la razón humana acostumbrándola a presumir de palabras” (Rousseau, 2008, p. 297). Otro testimonio genuino de su religiosidad es la célebre misiva a Voltaire, en la que escribe:

Después de haber bebido consuelo y coraje durante tanto tiempo en vuestras lecciones, es duro que ahora me quitéis todo eso para ofrecerme tan sólo una esperanza incierta y vaga, más bien como un paliativo para el momento actual que como una compensación para el futuro. No; he sufrido demasiado en esta vida para no esperar otra. Todas las sutilezas de la metafísica no me harán dudar ni por un momento de la inmortalidad del alma y de una Providencia bienhechora. La siento, creo en ella, la espero y la defenderé hasta mi último aliento; ésta será, entre todas las disputas que he sostenido, la única en la que mi interés no quedará olvidado (Rousseau, 2007, p. 64).

La amical disputa con Voltaire pone de presente que el ginebrino se aleja del espíritu agnóstico, ateo, o simplemente deísta de los filósofos de su tiempo, a quienes ve como una especie de apasionados misioneros del ateísmo, y reos de una nueva forma de dogmatismo. Frente a ellos, y lejos del fanatismo de los creyentes, Rousseau va intentar una suerte de tercera vía (Ginzo, 1993, p. 253), la religión civil. Pero además les critica a aquéllos su incoherencia, así como su inamovible prejuicio:

[...] los filósofos no me parecen apenas más razonables cuando los veo suplicar al cielo sobre todo lo que les puede afectar, gritar que todo está perdido cuando tienen dolor de muelas, cuando son pobres o cuando los roban, y encargar a Dios, como dice Séneca, de cuidar su valija. Si algún accidente trágico hubiese hecho que pereciesen durante su infancia Cartouche o César, se diría: ¿Qué crímenes ha cometido? Puesto que estos dos bandidos han vivido, decimos: ¿Por qué se les habrá dejado vivir? Por el contrario, un devoto diría en el primer caso: Dios quería castigar al padre quitándole un hijo; en el segundo: Dios conservó al niño para castigar al pueblo. De este modo, cualquiera que fuese el partido que tomase la naturaleza, la Providencia siempre ten-

dría razón para los devotos y siempre obraría mal para los filósofos. Quizá lo que sucede es que en el orden de las cosas humanas no tiene razón ni deja de tenerla porque todo sucede conforme a la ley común y no hay excepciones para nadie (Rousseau, 2007, p. 58).

Lejano del escepticismo epistemológico del que hacían gala los *philosophes*, Rousseau se aferra a la religión por una intuición emotiva que, para él, es irrefutable:

Yo sirvo a Dios en la simplicidad de mi corazón. No pretendo saber sino lo que importa a mi conducta. En cuanto a los dogmas que no influyen ni sobre las acciones ni sobre la moral, y por los que tantas gentes se atormentan, no me tomo trabajo alguno. Yo considero todas las religiones particulares como otras tantas instituciones saludables que prescriben en cada país una manera uniforme de honrar a Dios mediante un culto público, y que pueden tener todas sus razones en el clima, en el gobierno, en el genio del pueblo, o en alguna otra causa local que hace la una preferible a la otra, según los tiempos y los lugares. Yo las creo a todas buenas cuando se sirve a Dios convenientemente. El culto esencial es el del corazón (Rousseau, 2008, p. 356).

En el espíritu de la Reforma³ dicha intuición emotiva era confirmada por la conciencia individual, y apuntalada en la ausencia de dogmas y ritos institucionales mediadores, lo que llevaron a Rousseau a llevar una existencia de creyente sin iglesia (Ginzo, 1993, p. 253), una religiosidad íntima al margen de las instituciones.

¡Conciencia, conciencia! –clamaba el filósofo– Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien forma la excelencia de su naturaleza y

³ A pesar del optimismo angelical que le atribuyen algunos intérpretes, básicamente a partir de su tesis del buen salvaje, Rousseau va a delinear algunas posturas típicamente protestantes. Así por ejemplo, a Voltaire le escribe: “No veo que se pueda buscar la causa del mal moral en otro lugar que no sea el hombre libre, perfeccionado, y por tanto, corrompido; por lo que toca a los males físicos, si la materia sensible es impasible, eso es una contradicción, según creo, y son inevitables en todo sistema del que forme parte el hombre. La cuestión, entonces, no es saber por qué el hombre no es perfectamente dichoso, sino por qué existe” (Rousseau, 2007, p. 49).

la moralidad de sus acciones, sin ti yo no conozco nada en mí que me eleve sobre los animales, a no ser el triste privilegio de extraviarme de errores en errores con ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio (Rousseau, 2008, p. 335).

La certeza que tiene Rousseau de la existencia de Dios no está sujeta a demostraciones ni disputas filosóficas, pues a su juicio, “ni la afirmativa ni la negativa me parecen en este punto demostradas por las luces de la razón y que si el teísta sólo funda su sentimiento sobre probabilidades, el ateo, aún menos preciso, no me parece que funde el suyo más que sobre las posibilidades contrarias. Además, las objeciones, de una y otra parte, son siempre insolubles porque se refieren a cosas de las cuales los hombres no tienen ninguna idea verdadera” (Rousseau, 2007, p. 59).

Ahora bien, el trazo teórico de la religión natural muestran a Rousseau como un creyente manso, alejado del espíritu misional que tanto criticaba en los hombres de letras contemporáneos suyos, razón por la cual considera que no se debe discutir con los filósofos sobre estas materias, puesto que lo que para nosotros es tan sólo una prueba del sentimiento no puede convertirse para ellos en una demostración, y no es un discurso razonable decir a alguien: “Debéis creer esto porque yo lo creo” (Rousseau, 2007, p. 61). Ahora bien, se podría preguntar: ¿La profesión de fe del vicario saboyano no constituye un largo ejercicio de persuasión y de adoctrinamiento al discípulo? A una respuesta positiva contribuye el hecho de que *Emilio* está escrito en un claro tono de enseñanza y convencimiento del interlocutor. No obstante, el ginebrino señala explícitamente que no concibe su relación con Emilio en términos de persuasión, sino únicamente de testimonio, y a lo sumo, con el ánimo de compartir una experiencia estrictamente personal. Según él, no hay deseos de proselitismo ni adoctrinamiento, y el maestro señala en forma reiterada que la religión natural constituye ante todo una opción absolutamente personal. Por ello le hace notar a su discípulo:

He transcrito este escrito, no como una regla de los sentimientos que se deben imitar en materia de religión, sino como un ejemplo de la

manera como se puede razonar con su alumno, para no apartarse del método que yo he procurado establecer. En tanto que no se otorgue nada a la autoridad de los hombres, ni a los prejuicios del país en donde se ha nacido, las únicas luces de la razón no pueden, en la institución de la naturaleza, conducirlos más allá de la religión natural; y a ésta es a la que yo me limito con mi Emilio. Si él debe tener otra, ya no me considero con derecho a ser su guía, a él solo le incumbe la elección (Rousseau, 2008, p. 362).

He señalado que los dos tipos de religión que distingue Rousseau (así como el cristianismo, de la que incluso ni se ocupa) son, a su juicio, inútiles, y por ello, insuficientes dentro de su perspectiva política. 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. Pero incluso, desde una perspectiva política, el cristianismo evangélico es el que presenta mayores dificultades (Ginzo, 1993, p. 271). Por lo tanto, Rousseau busca una tercera vía superadora. A Voltaire le confiesa que “nunca se atacará con demasiada fuerza la superstición que agita la sociedad, ni tampoco se respetará bastante la religión que la sostiene” (Rousseau, 2007, p. 61). Es decir, se trata de encontrar una religión que, profesada con sincera y honda piedad, tenga efectos beneficiosos para la comunidad política. En otras palabras, como las religiones señaladas por Rousseau (del ciudadano, las denominaciones e iglesias cristianas y el cristianismo del evangelio) son malas porque así lo muestra la experiencia, “¿no es una excelente manera de sugerir, sin mostrarlo demasiado, que de ahora en más es necesario *inventar* una nueva forma de religión, o si se prefiere, hacer avenir por primera vez en la historia una adecuada profesión de fe puramente civil? (Waterlot, 2008, pp. 79-80). Así, Rousseau va ir perfilando el camino de una tercera vía, en la que va a aproximarse unas veces a la tradición naturalista de su siglo y otras a la tradición cristiana en su profundidad religiosa (Ginzo, 1993, p. 254).

La división en la que siempre va oscilar el ginebrino, la dialéctica entre el santo y el abyecto, se hacen presentes en la cuestión religiosa,

pues hay dos aspectos que desea integrar: el hecho universal y para él incuestionable de la implicación entre la política y la religión, por un lado, con la experiencia de la religión del ciudadano, aun con sus limitaciones (Ginzo, 1993, p. 271). Es en este punto en el que aparece la cuestión de la profesión de fe civil. Rousseau toma 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. En este marco, va intentar profundizar en ese doble “catecismo”. *La profesión de fe del Vicario* expresará la concepción rousseauiana del catecismo del hombre, mientras que el capítulo sobre la religión civil de *El contrato social* se refiere al segundo proyecto, el catecismo del ciudadano. El ginebrino va tratar de madurar ambos proyectos a la vez. Por ello, quizás no sea casual que *Emilio* y *El contrato social* hayan sido publicados el mismo año, 1762 (Ginzo, 1993, p. 261).

Sin embargo, no hay que confundirse con el carácter sugestivo del término “religión civil”, pues, como hace notar Pintor-Ramos (2007, p. 40), “el tema de la religión civil es esencialmente *político* y en ese dominio su interpretación tiene que salvar muchos escollos; sólo derivadamente es ‘religioso’”.

3. EL PAPEL POLÍTICO DE LA RELIGIÓN CIVIL

La idea según la cual la religión es ante todo necesaria para el poder político y la sociedad es transversal a la obra rousseauiana, pues como hace notar: “Ningún pueblo ha subsistido ni subsistirá sin religión, y si no se le da ninguna, él mismo se construirá una o bien pronto será destruido” (Rousseau, 2005 a, p. 189).

La contradicción que late en Rousseau entre la religión del ciudadano y la religión natural es, en el fondo, la dialéctica entre la modernidad y el romanticismo, es decir, entre la ilustración racionalista y agnóstica (deísta, cuando mucho) y el espíritu religioso subjetivista e individualista del siglo XIX. Pero además, dicha dialéctica evoca el orden de la

antigüedad, caracterizado por la indistinción entre política y religión, un esquema tan caro a algunos filósofos modernos. Por ello, el panorama del dualismo introducido en la historia por el cristianismo es considerado como sombrío por nuestro autor, en síntesis, porque, como señalaba Hobbes (2003, pp. 269-270), si se considera que existen dos reinos –el temporal y el espiritual–, el representante de cada uno aspira a declarar lo que es ley, y así, el súbdito debe obedecer a dos dueños, lo cual es imposible, puesto que puede desembocar en la guerra civil y la desintegración del cuerpo político. En suma, para Hobbes, así como para Rousseau, aunque por otras razones, la obediencia simultánea al Papa y al soberano político no se pueden conciliar:

Lo que los paganos habían temido no tardó en llegar. Todo cambió entonces de aspecto; los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y pronto se vio que aquel pretendido reino del otro mundo se convertía, bajo un jefe visible, en el más violento despotismo terrenal. Sin embargo, como siempre ha habido un gobierno y leyes civiles, de ese doble poder ha resultado un conflicto perpetuo de jurisdicción que ha hecho imposible toda buena *política* en los estados cristianos, sin que se haya sabido jamás a quién hay que obedecer, si al jefe o al sacerdote (Rousseau, 2005 a, pp. 210-211).

Rousseau coincide con Hobbes en el propósito de retorno al monismo. El pensador inglés pretende combatir la escisión de la unidad política originaria atribuible al cristianismo con la pretensión de volver a la concepción pagana, en la cual la religión es parte integrante de la política (Schmitt, 2004, p. 8). En efecto, el retorno sobre tal configuración en el ámbito público es uno de los lineamientos centrales del *Leviatán*. En dicha unión de los poderes espiritual y temporal propuesta por el autor inglés hay un rasgo conforme a la teología política anglicana y protestante en general (Negro, 2002, p. 59). Rousseau es consciente del cometido de la obra de su colega inglés, y por eso de él escribe que es el único que ha visto tanto el mal como el remedio, por consiguiente, el único que ha propuesto reunir las dos cabezas del águila, a fin de realizar la unidad política, sin la cual jamás Estado ni gobierno alguno estará bien constituido (Rousseau, 2005 a, p. 212). Al igual que Hobbes y Hegel, Rousseau también siente una especial fascinación por la “be-

lla totalidad” que ofrecía la ciudad antigua, la cual trataba de integrar el individuo y la comunidad, la política, la ética, la educación... y también la religión en una sola visión global (Ginzo, 1993, p. 249).

La semejanza entre el ginebrino y el filósofo de Malmesbury no se limita a su propósito de retorno al ideal antiguo de interrelación entre política y religión. Las coincidencias se refieren también a los propósitos de tal empresa. Así, la religión civil sería necesaria como un dispositivo contra la disolución interna –tan temida– de los sistemas políticos, los cuales, de esta manera, se mantendrán armonizados. La religión civil produce un patriotismo templado, y fortalece las leyes al referirlas a Dios (Waterlot, 2008, pp. 38 y 142), asegurando con ello la obediencia de los ciudadanos. Pero además, otro efecto beneficioso de dicha ligazón consiste en que, cuando cada Estado tiene su culto y sus dioses, se previenen las guerras religiosas (Rousseau, 2005b, p. 208).

En síntesis, Jean-Jacques Rousseau se inscribe en la tendencia de algunos autores modernos que formulan teóricamente el retorno a la unidad entre política y religión. En dicho planteamiento la religión adquiere un carácter legitimador del poder político. En este sentido, el ginebrino reconoce que la religión de la ciudad antigua es buena en la medida en que hace converger la dimensión política y 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 a Dios. En este horizonte, en el que sacerdotes y magistrados vienen a coincidir, la patria adquiere un carácter religioso y legal a la vez (Ginzo, 1993, p. 267). La unidad político-religiosa de la comunidad política propuesta por Rousseau marca como derrotero la configuración de una religión nacional. Por ello, en las *Cartas escritas desde la montaña* había hecho notar que “todas las antiguas religiones, *sin exceptuar la judía*, en su origen fueron religiones nacionales, apropiadas, incorporadas al Estado, siendo la base o al menos formando parte del sistema legislativo” (Waterlot, 2008, p. 43). Por consiguiente, cuando Rousseau se percata de que el dualismo entre la autoridad espiritual y el poder temporal hacía inviable su concepción de la unidad conforme al ideal de un Estado Moral, añadió al libro IV el famoso capítulo VIII sobre la religión civil en una edición posterior de *El contrato social*

(Negro, 2006, p. 253). Dicho concepto pretende superar el dualismo cristiano por un monismo de cuño pagano.

Para el ginebrino, la religión civil es un credo secular promovido e impuesto por el Estado cuya finalidad es asegurar la concordia y la unidad del cuerpo social. Se trata de poner a Dios al servicio del Estado, pues, a través de su mandato, cada cual debe amar a su sociedad por encima de todo, y en razón de ello, el Estado debe velar por una amplia educación nacional que complemente la labor doctrinaria de la religión civil (Waterlot, 2008, pp. 122-123 y 147). Para compendiar dicho credo, Rousseau tenía la idea de elaborar una serie de postulados cuya adhesión pública fuese obligatoria. Una profesión pública de fe. De hecho, ya en la *Carta a Voltaire sobre la Providencia* había comenzado a perfilar esta idea, cuya formulación definitiva aparecería después en *El contrato social*: “Confieso que hay una especie de profesión de fe que las leyes pueden imponer; pero, fuera de los principios de la moral y del derecho natural, debe ser puramente negativa, puesto que pueden existir religiones que ataquen los fundamentos de la sociedad, y hay que comenzar por exterminar tales religiones para asegurar la paz del Estado” (Rousseau, 2007, p. 62).

Los artículos de la fe rousseauiana son entendidos como sentimientos de sociabilidad, sustitutos laicos de la solidaridad religiosa. En ese marco:

serán simples, poco numerosos, formulados con precisión, y sin explicación ni comentario. La existencia de la divinidad benefactora, poderosa, inteligente, previsora y proveedora, la vida futura, la felicidad de los justos y el castigo de los malhechores, la santidad del contrato social y de las leyes: éstos son los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los resumo en uno solo: la intolerancia (Rousseau, 2005 a, p. 193).

Como se puede entrever, a juzgar por los textos, Rousseau no pretende formular su credo de modo totalitario; por ello no debe extrañar la cláusula según la cual sólo en un aspecto concreto se 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 aquéllos se refieren a la moral y a los deberes que aquel que la profesa está obligado a cumplir respecto a los otros (Ginzo, 1993, p. 273). En efecto, influido por la amarga experiencia en su natal Ginebra, Rousseau considera que su situación sirve como ejemplo de la intolerancia de las religiones. A su juicio, todas las confesiones cristianas históricas son bárbaras y persecutorias, y más hubiera valido prescindir de la religión que hacer con ellas religiones políticas (Waterlot, 2008, pp. 56-57).

Sin embargo, paradójicamente, la religión civil tomará visos totalitarios, comoquiera que el ciudadano que no admita o acepte los principios de la profesión de fe debe ser expulsado del Estado. No por impío o hereje, matiza Rousseau, sino por insociable. Del mismo modo, el católico que afirme que “fuera de la Iglesia no hay salvación” también será arrojado del Estado (Rousseau, 2005b, pp. 219 y 221). Como se ve, la relación del ginebrino con la idea de tolerancia es bastante compleja, y no carente de contradicciones.

De cualquier modo, la búsqueda de una tercera vía que supere tanto la religión natural como la religión del ciudadano parece encontrar satisfacción en la religión civil. Para Waterlot (2008, pp. 117 y 112), la religión civil es este tercer término, una invención que abre hacia la humanidad preservando la particularidad, manteniendo la ciudadanía. Si bien la religión civil es una *invención*, no nace de la nada, pues los elementos que la componen nacen de la religión del hombre y de la religión del ciudadano, de allí también su carácter superador. Pero además, dicha invención viene a conciliar los dos polos de tensión, cuya razón de ser es el deber de lealtad de los ciudadanos: el patriotismo y la humanidad. Por ello, como apunta Ginzo (1993, p. 281), en el concepto de la religión civil se manifiesta 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.

Rousseau concibe la necesidad de plantear una religión civil, puesto que no sólo considera a la religión cristiana como enemiga pública de

la comunidad política, sino además porque de todos modos la sociedad requiere una religión, y a su juicio, ni la religión natural ni la del ciudadano cumplen satisfactoriamente este rol. Este contexto explica el carácter *sustitutivo* que asume la religión civil frente al cristianismo. Pero sobre todo, en esta peculiar simbiosis entre lo político y lo religioso, la religión civil cumple un papel clave de legitimación del poder político (Ginzo, 1993, p. 248), preocupación medular de los filósofos políticos modernos.

Ahora bien, si tanta es la indiferencia de Rousseau por el cristianismo, ¿por qué sustituirlo como religión configuradora del *ethos* occidental? A mi modo de ver, porque para él el cristianismo es políticamente impotente, tanto con respecto a los enemigos del interior como a los del exterior. En efecto, según él, el cristianismo forma hombres que no tienen las suficientes ambiciones mundanas para ser soldados en las ocasiones que lo requieren. Sin duda, aceptan el sacrificio y no temen la muerte, pero lejos de ser capaces de odiar al enemigo, consideran que cualquier otro hombre es un hermano, y no están resueltos a destruirlo en caso de necesidad. No tienen pasión por la victoria. De hecho, no es una religión política, si por ella entendemos una religión que presta servicio a un Estado *particular* (Waterlot, 2008, p. 84), como requería el proyecto político rousseauiano. En otras palabras, la gran objeción rousseauiana contra el cristianismo es su disfuncionalidad e independencia (a su modo de ver, indiferencia) respecto de los fines del Estado, y por eso, a pesar de su desdén por aquél, su propuesta política no se entiende al margen de éste, precisamente en el empeño teórico de sustituirlo y menguar su influjo público.

Poesarazón, parecen coherentes los signos del aicismo o aconfesionalidad que va sugerir el filósofo, ejemplificados en la aceptabilidad del cristianismo a condición de que no intervenga en la vida pública. En efecto, en *Cartas escritas desde la montaña* escribe que “la religión cristiana (en su verdadero espíritu) es, por la pureza de su moral, siempre buena y sana en el Estado, mientras no sea parte de su constitución, mientras se la admita únicamente como religión, sentimiento o creencia; pero como

ley política, el *cristianismo dogmático*⁴ es una instauración negativa” (Waterlot, 2008, pp. 103-104).

La formulación del modelo político rousseauiano tiene una fuerte impronta calvinista, básicamente porque considera como coercibles algunas prácticas cuya matriz es moral y religiosa. En suma, porque considera que la religión no debe ser independiente del control político (Bloom, 2004, p. 542). En este proyecto, “el ciudadano será el hombre nuevo moral, altruista al amar la patria. Haciendo a los hombres ciudadanos, dueños del Estado, el amor propio, que es consecuencia de la vida social, se sublima como a amor a la patria [...] Por encima de todo, el ciudadano, una mezcla del polítés griego (Esparta) y el ciudadano calvinista de Ginebra, ama a su patria” (Negro, 2006, p. 245).

4. ENTRE LA RELIGIÓN POLÍTICA Y LA INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA DE LA RELIGIÓN

Si la religión civil ideada por Rousseau (2005b, p. 219) es absolutamente funcional al poder político, si el filósofo, siguiendo la estela de religiones nacionales de la época moderna configura un credo secular sustitutivo de la tradición cristiana europea, más aun, si es el propio soberano quien determina los dogmas de esta fe –asegurando su cumplimiento mediante las leyes positivas–, ¿no estamos más bien ante una manifestación política del proceso de secularización? De hecho, el calvinismo adquiere una connotación de legalismo moralizante, herencia que el ginebrino adquiere. En esa línea, se podría calificar el pensamiento político de Rousseau como una teología política secularizada de cuño calvinista igual que la de Hobbes, aunque la del ginebrino va más allá, pues se centra en la ley política en lugar de la libertad evangélica (Negro, 2006 p. 250). A propósito del empeño secularizador rousseauiano, el profesor Negro hace notar que como la religión seguía ordenando la vida social europea a través de la alianza del Trono y el Altar, Rousseau impulsó y universalizó la politización o la teologización de la política, sustituyendo el Estado Político Objetivo

⁴ Se refiere al cristianismo romano o al catolicismo.

de Thomas Hobbes (el Leviatán) por un Estado Moral Subjetivo, al que se trasladaron todos los sentimientos religiosos. Así, el orden del Estado Moral se convierte en adalid del mundo natural, del ámbito de lo laico, frente al orden eclesiástico y sobrenatural del cristianismo (Negro, 2006, p. 255). Del mismo modo, queda claro el propósito secularizador si se tiene en cuenta que “si la religión del Evangelio venía a representar el llamado derecho divino “natural”, la religión del ciudadano expresaría el derecho divino “civil o positivo” (Ginzo, 1993, p. 266).

Hay motivos para pensar que Rousseau diseña un credo sustitutivo del cristianismo pero heredero de sus premisas, símbolos y liturgia. Es decir, una religión política (Burleigh, 2005 y 2006)⁵, que constituye un influyente eslabón del proceso de secularización. El término *religión política* explica la tendencia de las más influyentes ideologías políticas modernas a suplantarse el mensaje cristiano, pretendiendo recibir de las masas la misma lealtad, adhesión y sentido de pertenencia que habían profesado a la religión cristiana durante siglos. En este propósito y bajo esta transferencia, las ideologías exhibieron sus máximas, íconos y guías enmarcados en una simbología heredada de las religiones pero limitada a este mundo terreno e inmanente (Garzón, 2009a, p. 72). En este sentido, de acuerdo con la definición de Emilio Gentile, la religión política de cuño secularista es un sistema de creencias, de mitos, de ritos y de símbolos que interpretan y definen el sentido y el fin último de la existencia humana, haciendo depender el destino del individuo y de la colectividad de su subordinación a una entidad suprema (Negro, 2006, p. 250).

El carácter netamente secularizado de la religión civil hace presumir que “la idea de Rousseau consistía en establecer una suerte de teocracia laica, en la práctica, una suerte de ateocracia política. En el derecho constitucional o político se plasmaría su derecho natural ateocrático, puesto que el pueblo es concebido como la voz de la naturaleza (Ne-

⁵ El término “religión política” ha sido estudiado también por Eric Voegelin, Alexis de Tocqueville, Raymond Aron, entre otros.

gro, 2006, p. 254). Hay que recordar que uno de los principios medulares de *El contrato social* era establecer convencionalmente lo que otrora se definía natural y ontológicamente.

Si bien para Rousseau el cristianismo es un poderoso rival, y de hecho consideraba que el cristianismo de la Iglesia o el “cristianismo dogmático” es el primer enemigo político” (Waterlot, 2008, p. 103), su solución frente al mismo no es someterlo violentamente ni erradicarlo, al modo del jacobinismo radical. Por el contrario, considera de buen grado el influjo de las religiones en el cuerpo político, siempre y cuando no se inmiscuyeran en la misma estructura del Estado, o que, haciéndose oficiales, pusieran en entredicho la lealtad y los sentimientos de los ciudadanos hacia la patria. De allí su elogio y análisis crítico de la empresa de Hobbes, del cual escribe que

es el único autor que vio con claridad “el mal y el remedio” [...] comprendió que el único medio para neutralizar el cristianismo es volver el poder tan absoluto y a los sacerdotes tan dependientes de ese poder que ya no puedan pretender oponerse a él en nada [...] Hobbes estuvo a un paso de curar a Europa de su enfermedad teológico política. Sin embargo fracasó, y este fracaso mismo es instructivo, ya que lleva a concluir que conviene separar el cristianismo histórico de la constitución política (Waterlot, 2008, pp. 60-61).

No obstante, el sometimiento político de la religión al estilo anglicano inglés no aparecía ante Rousseau como la verdadera solución del problema del dualismo cristiano (Ginzo, 1993, p. 265). Su intento sigue otra vía. La existencia de un *ethos* cristiano y de una religiosidad muy extendida en la época del autor ginebrino parecen haberle inspirado la idea de utilizar dicho sentimiento en favor del poder político. Por eso, si bien combate con firmeza el fanatismo, ve allí una pasión que el gobernante podía aprovechar. Su proclama es: “Quitad sus visiones a ese fanático y dadle esa misma esperanza como premio por la virtud y conseguiréis un buen ciudadano” (Rousseau, 2007, p. 189). Consecuente con su propósito instrumentalizador, Rousseau no condena completa y unilateralmente el fanatismo; por el contrario, se encuentra entre los que reconocen su paradójico valor social y su interés político. Así,

en el borrador del capítulo sobre la religión civil propone utilizar con habilidad al fanático, que en este pasaje se identificaba con un cristiano intolerante, desplazando desde sus visiones hasta la patria la fuente de su celo y sustituyendo “sus visiones por el amor a la patria” (Waterlot, 2008, p. 47). Del mismo modo, y más específicamente, en *Emilio* apunta que al sustituir en un católico fanático su preocupación por la Iglesia romana por la del Estado se manifestarán “las virtudes más sublimes”.

Sin embargo, quizás el argumento más sólido para señalar una suerte de instrumentalización política de la religión en la obra rousseauiana consiste en que el pensador concibe la religión civil como el instrumento teórico universal, gracias al cual pueden evaluarse las diferentes situaciones históricas concretas en relación con el Estado y la religión. Eso significa que dicho credo asume un carácter paradigmático o de modelo al cual debe ajustarse toda forma de religiosidad en el seno de la comunidad política. Ghislain Waterlot (2008, p. 137) hace notar que en la época de Rousseau todos los estados de Europa tenían religiones que llamaríamos nacionales, pese a que evidentemente no todas son conformes al modelo anglicano. Por ello, a pesar del carácter marginal, casi como de apéndice (si se considera su escaso desarrollo teórico) de la religión civil, su papel político resulta muy relevante, toda vez que la Comunidad que pretende instaurar Rousseau con el contrato implica la transferencia de funciones morales a la organización política. El ginebrino reconoce que lo político y el Estado son inevitables, “pero ese Estado es ahora una Iglesia que además de corregir los cuerpos dirige las almas” (Negro, 2006, p. 249).

Con tal planteamiento se consuma el proyecto político rousseauiano, cuyo hilo conductor es el retorno a la unidad pagana entre política y religión, lo que hace posible para el ciudadano la vivencia sentimental y emotiva de un credo no sometido a instituciones, y cuya pretensión es monopolizar el dominio religioso. El Estado, por su parte, tiene garantizada la obediencia, la sumisión y la lealtad de los súbditos, quienes encuentran la plenitud de sus sentimientos altruistas en el amor a la patria.

Por todo ello, Waterlot (2008, p. 38) hace notar que si bien la religión es en su origen instrumento para lo político, esto no quiere decir en modo alguno que el instrumento deba desaparecer con el tiempo, pues *desde el origen de las naciones, la religión sirve de instrumento a la política*. Sin esta interpretación, el capítulo sobre la religión civil dentro de *El contrato social* se vuelve incoherente. Rousseau, creyente sincero, quizás no habría aceptado que su empeño supone una mera instrumentalización, pues ello conlleva la desnaturalización de la creencia religiosa, que, como hemos visto, estimaba sobre todo social y públicamente. Su ilusión, recordémoslo, es reconciliar de una forma satisfactoria la comunidad religiosa con la comunidad política. Quiere idear una verdadera religión civil que no necesite 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– (Ginzo, 1993, p. 274). Propósito loable al fin. Más aun, quizás, el más loable políticamente según su sistema teórico.

Sin embargo, la gran paradoja consiste en que el concepto rousseauiano de religión civil contiene una instrumentalización de lo religioso que, en definitiva, resulta desfavorable tanto para la dimensión religiosa como para la política (Ginzo, 1993, p. 282). Tanto en el caso del creyente como del ciudadano, dicha concepción restringe su libertad y, al hacer del poder político amo y señor de una esfera tan personal como la religiosa, propicia la instauración terrena de unos ideales escatológicos, dominio reservado a la dimensión trascendente, conduciendo así a crueles totalitarismos. ¿Por qué se desnaturaliza la religión al ponerse al servicio del Estado? Aludiendo a la interpretación de Sergio Cotta, Fazio (2003, p. 131) apunta que “la religión, reducida a *instrumentum regni*, ya no subsiste en tanto que religión, pues no queda espacio alguno para la libertad de conciencia. La salvación depende de la sociedad y de su estructura, y no de la iniciativa personal del individuo”, y cuestiona el propósito mismo de *re-ligare*.

Por todo lo anterior puede descubrirse un fuerte componente arbitrario en las tesis rousseauianas, y por eso quizás no es extraño que el pensador ginebrino haya servido de punto de referencia para los revoluciona-

rios franceses en la articulación de su universo imaginario (Ginzo, 1993, p. 275) y en su lucha contra la superstición. Dicha instrumentalización política de la religión –asentirán los creyentes– no sólo desvirtúa la religión, sino que es atentatoria contra el principio de tolerancia que tanto propugna y dice combatir el ginebrino. Por el contrario, para algunos lectores de la obra rousseauiana, toda ella propugna un modelo político en el que se pretende una unificación y radicalización de la vida política en la cual el pluralismo, la privacidad, el relativismo y la posibilidad de disenso no parecen tener la suficiente cabida (Ginzo, 1993, p. 277).

De cualquier modo, al instrumentalizar la religión se materializa el objetivo político rousseauiano, pues este proceso es funcional al fin que persigue, que no es otra cosa que la instauración de una Comunidad en la que prevalecen (y se objetivan) los sentimientos (Negro, 2006, p. 240) y que se constituye en una superación política tanto del Estado como de la sociedad. La Comunidad rousseauiana se estructura sobre la amalgama de los sentimientos con las políticas públicas, pero además sobre la unidad entre la política y la religión, esquema propio de las sociedades antiguas. Es precisamente esta indistinción entre política y religión la que conlleva a que no sólo sea formulada teóricamente una religión civil que en Rousseau adquiere la connotación de una religión política, aun a pesar de su austero desarrollo teórico, sino que además se instrumentalicen las religiones para asegurar la conservación de la unidad social. De cualquier forma, para Rousseau, sólo así se hacían tolerables, y reportaban utilidad pública. Por ello no tiene dudas de que ése era el sendero por recorrer.

REFERENCIAS

- BLOOM, A. (2004). *Jean-Jacques Rousseau*. En L. STRAUSS & J. CROPSY (comp.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FAZIO FERNÁNDEZ, M. (2003). *Del buen salvaje al ciudadano. Introducción a la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- GARZÓN VALLEJO, I. (2009a). "Argumentos laicos para una revisión de la secularización. Una lectura desde los derechos humanos". *Persona y Derecho*, 60, 63 - 90, Universidad de Navarra.

- GARZÓN VALLEJO, I. (2009b). "El triunfo del dios mortal. Una lectura hobbesiana de la secularización". *Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, 11, 67-90. Universidad Central de Chile.
- GINZO FERNÁNDEZ, A. (1993). "La religión civil y el pensamiento político de Rousseau". *Revista de Estudios Políticos*, 79, 247 - 282. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- HOBBS, T. (2003). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MARITAIN, J. (1986). *Tres reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau*. Traducción de Rafael Pividal. Buenos Aires: Club de Lectores.
- NEGRO, D. (2006). "El Estado moral de Rousseau". *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 83, 231-258.
- NEGRO, D. (2002). *Gobierno y Estado*. Madrid: Marcial Pons.
- ROUSSEAU, J.J. (2008). *Emilio o de la educación* (22ª ed.). Traducción de Luis Aguirre Prado. Madrid: Edaf.
- ROUSSEAU, J.J. (2007). *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*. Traducción de Antonio Pintor-Ramos. Madrid: Trotta.
- ROUSSEAU, J.J. (2005a). *Escritos políticos*. Traducción de José Rubio Cariacedo. Madrid: Trotta.
- ROUSSEAU, J.J. (2005b). *El contrato social*. Traducción de Enrique Azcoaga. Madrid: Edaf.
- SCHMITT, C. (2004). *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*. Traducción de Francisco Javier Conde. Granada: Comares.
- SCHMITT, C. (1998). *Teología Política. Cuatro ensayos sobre soberanía*. Traducción de Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- WATERLOT, G. (2008). *Rousseau. Religión y política*. Traducción de Sandra Garzonio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.