

CAPÍTULO SEGUNDO

ROUSSEAU

Si la obra de Maquiavelo ejemplifica políticamente el Renacimiento italiano, el pensamiento de Rousseau prelude un segundo renacimiento de la civilización europea marcado por la Revolución francesa. La Revolución instituye al Estado propiamente moderno, gracias en parte a la influencia intelectual del ginebrino. Del pensamiento rousseauniano interesan aquí los conceptos de voluntad general y religión civil, que primero contextualizaré en el conjunto de su obra, considerando el problema que la motiva y el método de trabajo.

A Rousseau le preocupa la corrupción moral de la sociedad y cómo introducir reformas en las instituciones que permitan regresar a la senda de la virtud. Comparte el proyecto ilustrado del progreso humano, pero disiente del optimismo que usualmente lo acompaña. Realiza su diagnóstico social en dos *discursos*. El primero, *Discurso sobre las ciencias y las artes*,⁶⁶ argumenta que las ciencias y artes del siglo XVIII fomentan la descomposición del tejido social. Las ciencias minan los pilares de la sociedad al cuestionar el patriotismo y la religión; y las artes promueven el gusto por el lujo, que es fruto de la indolencia y la vanidad. Ambas alientan la privatización de la actividad social y, por ende, el debilitamiento de la virtud cívica. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*,⁶⁷ Rousseau explica el pro-

⁶⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, 4a. ed., Madrid, Tecnos, 1998.

⁶⁷ *Idem*.

20 / Guillem Compte Nunes

ceso histórico que ha conducido a la decadencia moral, en este caso refiriéndose a la economía. Este segundo trabajo evidencia tres pautas metodológicas que atraviesan y orientan los escritos del ginebrino: la introspección guiada por el sentimiento, el análisis genético-evolutivo y el fin emancipador.

Nuestro autor confía en la introspección para dilucidar los principios fundamentales de la naturaleza humana en su situación primigenia, el denominado estado de naturaleza de la tradición contractualista.⁶⁸ Pero esta mirada interior no se limita a especular sobre un pasado remoto, sino que en general constituye, por medio de los sentimientos, la forma en que se aprehende la realidad.⁶⁹ La epistemología sentimental de Rousseau contrasta con el racionalismo cartesiano. En segundo lugar, el *Discurso* sobre la desigualdad ilustra el enfoque genético-evolutivo, de origen aristotélico,⁷⁰ según el cual la potencia de un estado inicial se actualiza en un movimiento en el tiempo. Del estado de naturaleza se desdobra la historia humana, por ello es “absolutamente necesario tener nociones [sobre el estado de naturaleza] para juzgar con propiedad nuestro estado presente”.⁷¹ En otras obras Rousseau emplea el mismo método para exponer su propuesta pedagógica, discurrir sobre el origen de las lenguas, o plantear la

⁶⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and the First and Second Discourses*, New Haven, Yale, 2002, p. 84: “I think I can distinguish in it two principles prior to reason; one of them interests us deeply in our own preservation and welfare, the other inspires us with a natural aversion to seeing any other being, but especially any being like ourselves, suffer or perish”.

⁶⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 1990, p. 392: “Los actos de la conciencia no son juicios, sino sentimientos; aunque todas nuestras ideas nos vengan de fuera, los sentimientos que las aprecian están dentro de vos, y sólo por ellos conocemos la conveniencia o la inconveniencia que existe entre nosotros y las cosas que debemos respetar o rehuir. Existir para nosotros es sentir; nuestra sensibilidad es, de modo irrefutable, anterior a nuestra inteligencia, y hemos tenido sentimientos antes que ideas”.

⁷⁰ Aristóteles, *Política*, Madrid, Istmo, 2005, pp. 96-100.

⁷¹ Rousseau, Jean-Jacques, *The Social...*, *cit.*, p. 82. Traducción propia.

religión civil. Por último, el ginebrino articula una política moral⁷² o teoría crítica; o sea, la movilización del saber con el objetivo de emancipar al género humano. No acepta que la corrupción sea el estado terminal de la sociedad y propone los correspondientes remedios; sin embargo, sus soluciones reflejan cierta desconexión mental con la realidad social de su época.⁷³ Precisamente, en la tensión entre el deber ser rousseauniano y la condición humana radica la riqueza interpretativa de su obra.

I. Voluntad general

El punto de partida de Rousseau para comprender y reformar la realidad social es el estado de naturaleza, que pivota sobre dos principios anteriores a la razón; el deseo de bienestar de uno mismo, al que llama amor de sí, y la aversión al sufrimiento de los demás. La persona es buena por naturaleza; Rousseau se desentiende del pecado original. Además, con la aversión al padecimiento ajeno se supera el egoísmo hobbesiano, ya que el amor de sí adquiere una dimensión social.

Estas inclinaciones son sentimientos innatos que cimientan y subyacen al desarrollo histórico personal y colectivo.⁷⁴ Permiten distinguir entre lo bueno y lo malo, y de esta manera establecen el “principio innato de justicia y de virtud”, al que Rousseau denomina conciencia.⁷⁵ Para el ginebrino la persona es fundamen-

⁷² Negro Pavón, Dalmacio, “El estado moral de Rousseau”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 83, 2006, pp. 231-258.

⁷³ Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, 3a. ed., México, FCE, pp. 439-454.

⁷⁴ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio...*, *cit.*, p. 283: “La fuente de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y nunca le abandona mientras vive, es el amor de su pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, y de la que todas las demás no son en cierto modo más que modificaciones”.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 390: “Hay pues en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud por el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas, y es a ese principio al que doy el

22 / Guillem Compte Nunes

talmente un ser dotado de conciencia moral y de una voluntad para ejercerla; en consecuencia, la sociedad prospera o fracasa dependiendo de su cualidad moral colectiva. A decir de Giner, “Al hacer de la conciencia el único reducto incólume del hombre que vive en sociedad, Rousseau la convierte también en núcleo central de su filosofía”.⁷⁶

La conciencia moral es, a la vez, religiosa. Para Rousseau la esencia de la religión consiste en conducirse moralmente, de acuerdo con la naturaleza humana. El culto exterior y las doctrinas especulativas son relevantes en tanto que inciden en el comportamiento social.⁷⁷ Contra Pierre Bayle y otros ilustrados, Rousseau mantiene que no es posible desarrollar una moral no religiosa, algo que se le antoja indiferente al bien.⁷⁸ En fin, moral natural y religión institucional se refuerzan, y ambas orientan o deben orientar la política.⁷⁹

Ahora bien, la sociedad se crea y evoluciona a través de convenciones, y no por naturaleza. La invención de la propiedad privada, cuando empieza el cultivo de la tierra, es el pecado original social que instaura la desigualdad socioeconómica y la opresión política, condición opuesta a la igualdad y la libertad naturales. Mediante el engaño, los ricos instauraron un contrato social que les asegura su posición dominante. Asentadas en ese pacto espurio, las instituciones sociales corrompen el ejercicio de la con-

nombre de conciencia”; p. 392: “...del sistema moral formado por esa doble relación consigo mismo y con sus semejantes es de donde nace el impulso de la conciencia”.

⁷⁶ Giner, Salvador, *op. cit.*, p. 367.

⁷⁷ Rousseau divide la religión en culto, dogma y moral. De los dogmas distingue los que fundamentan la moral y los especulativos. Rousseau, Jean-Jacques, *Letter to Beaumont, Letters Written from the Mountain, and Related Writings*, Hanover, University Press of New England, 2001, p. 139.

⁷⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio...*, *cit.*, p. 677.

⁷⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Letter...*, *cit.*, p. 140: “As for the part of Religion that deals with morality, that is to say justice, the public good, obedience to the natural and positive Laws, the social virtues and all the duties of man and Citizen, it is the business of Government to take cognizance of them. It is on this point alone that Religion falls directly under its jurisdiction, and that it must banish not error, of which it is not the judge, but every harmful sentiment that tends to cut the social knot”.

ciencia individual y colectiva. El acuerdo de los ricos es ilegítimo; puede y debe reformarse en armonía con la naturaleza humana.

Sin pretender regresar al estado de naturaleza, cosa imposible, la solución básicamente consiste en moralizar la sociedad o, en otras palabras, facilitar la expresión del verdadero carácter humano.⁸⁰ Esto implica una reforma a nivel individual, pedagógica, y otra social, que reformula el contrato social. Rousseau publica ambas propuestas, *Emilio* y *Contrato social*, el mismo año, 1762. Por un lado, aboga por un método educativo individualizado que busca el libre desarrollo de la conciencia, sin interferencia de las instituciones sociales y sus enseñanzas distorsionadas. Pese al aislamiento social del proceso formativo, centrado en la relación entre pupilo y tutor, el objetivo final es integrar al educando a la vida pública.⁸¹

Por otro lado, propugna refundar el pacto social. Pese a su armazón contractualista, el contrato rousseauiano rechaza el liberalismo individualista y recupera el republicanismo grecorromano y su colectivismo. Si bien Rousseau ubica la edad de oro social en la era pastoril, su clímax civil corresponde a la *polis* griega. En la ciudad-Estado se produce la deseada integración entre moral y política, ausente en la época del ginebrino: “Los antiguos políticos hablaban incesantemente de costumbres y de virtud; los nuestros sólo hablan de comercio y de dinero”.⁸² Esta distinción entre edades de oro natural y política representa otra tensión —junto al idealismo contrastante con la realidad euro-

⁸⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio...*, *cit.*, p. 316: “Hay que estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad: quienes quieran tratar por separado la política y la moral nunca entenderán nada en ninguna de las dos”.

⁸¹ Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 446 y 447. Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio...*, *cit.*, p. 620: “...después de ser considerado por sus relaciones físicas con los demás seres, por sus relaciones morales con los demás hombres, le queda considerarse por sus relaciones civiles con sus conciudadanos”.

⁸² Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso...*, *cit.*, p. 23. También véase *Contrato...* (I, 6, pie de página), en donde Rousseau explica “el verdadero sentido” de la palabra ciudad. De su época, Rousseau tiene presente a los cantones suizos. Véase Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 47.

24 / Guillem Compte Nunes

pea— en el pensamiento de nuestro autor, que él mismo reconoce al identificar dos tipos de hombre: el moral, o ciudadano, y el bueno, o natural.⁸³ Éste segundo se erige a sí mismo, mientras que la sociedad constituye al primero.⁸⁴

¿En qué consiste este contrato inspirado por la *polis*? Se funda en un acto colectivo de entrega completa de cada persona a las demás, que crea un cuerpo político estructurador del orden social:

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y toma ahora el de *república* o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo; *poder*, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del Estado.⁸⁵

La vida en común se basa en esta nueva conciencia colectiva, que se ejerce por medio de la denominada voluntad general, y se expresa en la acción legislativa de los ciudadanos. El pacto recobra la preeminencia griega del todo sobre las partes. Rousseau ilustra este punto con el símil del cuerpo biológico, dejando claro que éste muere en el momento en que se desintegra la vo-

⁸³ Bloom, Allan, "Jean-Jacques Rousseau", en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993, p. 547. Rousseau se identifica con el hombre bueno.

⁸⁴ No está claro cómo el método pedagógico de Rousseau, que alienta el desarrollo natural, encaja con las exigencias de la vida cívica.

⁸⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, pp. 46 y 47.

luntad general.⁸⁶ Ahora bien, los cuerpos individual y colectivo se diferencian en su experiencia de la libertad. La persona es libre porque puede elegir entre lo bueno y lo malo (libertad negativa), mientras que el cuerpo político necesariamente elige lo bueno (libertad positiva).

Lo bueno a nivel colectivo es el bien común, objeto de la voluntad general, al que el ginebrino califica de sagrado.⁸⁷ Se articula a partir de los principios de igualdad y libertad, con origen en el estado de naturaleza y ahora recreados en el estado político.⁸⁸ El contrato instituye la igualdad política: cada ciudadano tiene los mismos derechos y obligaciones en relación con el Estado. Rousseau insiste en que la ley es general; cualquier particularidad, relativa a tal persona o acción, caería en contradicción.⁸⁹ El contrato instauro la libertad civil, “que está limitada por la voluntad general”.⁹⁰ Como en la *polis*, la libertad colectiva supone el autogobierno, es decir, darse leyes y obedecerlas; en esta empresa la voluntad general sólo responde a sí misma. La ley determina las libertades de los ciudadanos, otorgándoles cierta elección, pero de manera subordinada a la libertad positiva propia de la voluntad general. Rousseau plantea que la virtud cívica es, *a priori*, procurar ajustar la voluntad particular al espíritu de la voluntad general y, *a posteriori*, una vez formulada en ley, obedecerla. Por tanto, “...quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre...”.⁹¹ En suma, el cuerpo político, animado por la voluntad general, antecede y constituye a los ciudadanos; de aquí que el patriotismo, esa leal-

⁸⁶ *Ibidem*, p. 116. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Maia, 2011, pp. 24 y 25.

⁸⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 130.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 49 y 50, y p. 53, último párrafo.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 65-68.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 50.

⁹¹ *Ibidem*, p. 49.

26 / Guillem Compte Nunes

tad sentimental hacia la comunidad política, sea la virtud cívica suprema. Según Dalmacio Negro:

El fin que persigue Rousseau no es, pues, ni el Estado ni la Sociedad, sino la Comunidad, en la que prevalecen los sentimientos... La Nación, o el sentimiento comunitario de la Nación, como mediadora entre la Sociedad y el Estado, tal como ocurrirá en la revolución francesa.⁹²

La voluntad general es absoluta, inalienable, indivisible, infalible e incorruptible. Es absoluta por ser la única y final autoridad sobre su cuerpo; inalienable, porque no puede desvincularse del mismo; indivisible, por ser ontológicamente colectiva; infalible, porque siempre busca el interés común;⁹³ e incorruptible, porque, aunque no siempre predomine sobre las voluntades particulares, “es siempre constante, inalterable, pura”.⁹⁴ Dado que la ley explícita la voluntad general, nunca puede contradecirla y, como ella, sólo puede ser justa. Rousseau, no obstante, muestra realismo al considerar que la voluntad general complementa las costumbres que anteceden al contrato, religión incluida.⁹⁵

Rousseau no considera que el contrato sea históricamente factible para cualquier pueblo,⁹⁶ pero sus matices serán ignorados o reinterpretados a futuro, comenzando por la Revolución francesa. En parte, esto es debido a su atractivo retrato de la voluntad general, que permite legitimar cualquier actuación del Estado y en la

⁹² Negro Pavón, Dalmacio, *op. cit.*, p. 240.

⁹³ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, pp. 55-65.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁹⁵ Rousseau, *Discurso sobre la economía...*, *cit.*, p. 35: “...para obtener un buen gobierno del estado bastará con que el legislador haya provisto todas las exigencias relativas al lugar, el clima, el suelo, las costumbres particulares del pueblo a instituir”.

⁹⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, pp. 105-110.

práctica puede ser apropiado por la facción política más poderosa. En este sentido, se le critica que la absolutización de la voluntad general pueda resultar en la supresión de las voluntades particulares y que, además, ello se justifique apelando a una libertad verdadera, por encima de la conciencia individual.⁹⁷ El terror revolucionario y otras experiencias totalitarias evidencian los peligros de subordinar toda libertad a una supuesta voluntad general. Por otro lado, la política moral del ginebrino ha inspirado innumerables batallas por la emancipación humana; ahí también sobresale la revolución y su ideario liberador,⁹⁸ plasmado en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano,⁹⁹ de clara inspiración rousseauiana. En todo caso, Rousseau glorifica el sentimiento de pertenencia a una comunidad idealizada, a través del cual se concreta la transformación del Estado en Estado-Nación.

Para nuestro autor el hombre natural es moral y, en consecuencia, esencialmente religioso. El contrato social establece “un cuerpo moral y colectivo”¹⁰⁰ que asume una dimensión religiosa. Más que secularizar la sociedad, a Rousseau le interesa rehabilitar la religión, rescatándola de su incomprensión y abuso en el contrato ilegítimo de los ricos. El estado moral es una reinterpretación de la realidad religiosa, porque “el orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás”.¹⁰¹ Es decir, el cuerpo político satisface el derecho sagrado a la vida en sociedad, del cual emanan todos los demás derechos. Fuera de la comunidad política no hay existencia propiamente humana. En comunidad, la conciencia colectiva integra las voluntades humana y divina: “la voluntad más general es siempre la más justa, y... la

⁹⁷ Sabine, George H., *op. cit.*, p. 450. Este autor expone otras críticas.

⁹⁸ Sanz, José María, “Rousseau y la religión”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 8, 1979, pp. 185-202.

⁹⁹ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789, disponible en: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-de-1789>.

¹⁰⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 46.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 36.

28 / Guillem Compte Nunes

voz del pueblo es, efectivamente, la voz de Dios”.¹⁰² Precisamente, los rasgos de la voluntad general —absoluta, inalienable, indivisible, infalible e incorruptible— históricamente han caracterizado a las divinidades, al igual que esta descripción totalizadora: “El soberano, sólo por ser lo que es, es siempre lo que debe ser”.¹⁰³ Rousseau armoniza la relación entre política y religión, resolviendo su tradicional pugna, mediante la asunción del segundo ámbito en el primero.¹⁰⁴ El carisma divino de los reyes se transmuta en el poder sagrado del pueblo. Las revoluciones francesa y estadounidense aprovecharán selectivamente el pensamiento rousseauiano, descartando la no representación¹⁰⁵ y entronizando la soberanía del pueblo y la ley como expresión de la voluntad general, lo cual moderniza la conjugación histórica de sensibilidad popular y gobierno de las élites, y configura el mito, vigente hasta hoy, de la democracia representativa.¹⁰⁶

Pese a diferencias significativas en los planteamientos de Maquiavelo y Rousseau,¹⁰⁷ los conceptos de razón de Estado y voluntad general presentan varios puntos en común. Ambos autores se proponen regenerar la virtud política y para ello recurren a modelos cívicos (idealizados por las fuentes, sin duda) de la Antigüedad. Matices aparte —Rousseau prefiere la *polis* griega y Maquiavelo, la república romana—, construyen sus propuestas a

¹⁰² Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso...*, *cit.*, p. 27.

¹⁰³ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 49. *Cfr.* Éxodo, 3, 14: “Dijo Dios a Moisés: «Yo soy: YO-SOY»”.

¹⁰⁴ Negro Pavón, Dalmacio, *op. cit.*, p. 252.

¹⁰⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 55.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 248.

¹⁰⁷ Recurren a la historia como fuente de datos, pero emplean distintos métodos de análisis, condicionados por su visión de la naturaleza humana. Para Maquiavelo ésta es invariable y, en consecuencia, los comportamientos se repiten en el tiempo, por lo que se puede inferir, mediante la razón, las reglas del ejercicio del poder. Rousseau, en cambio, entiende que la naturaleza humana varía, aunque mantenga el sello original del estado de naturaleza. Aplica un análisis genético-evolutivo para explicar el desarrollo histórico y fundamentar sus propuestas. De otra parte, para el florentino el Estado es objeto del gobernante, mientras que el ginebrino voltea la ecuación: gobernante y gobernados son productos del Estado.

partir de pautas políticas que encuentran en el paradigma republicano grecorromano. Asimismo, los dos pensadores instituyen una nueva moral pública, rompiendo con las tradiciones de su época (consejo a príncipes e interferencia política de la religión, contractualismo e intolerancia religiosa), aunque tengan distintos destinatarios en mente (gobernante, ciudadano). La moral de la razón de Estado coincide con la de la voluntad general en varias facetas: presupuesto antropológico, versión popular, necesidad, concepción jurídica, platonismo y fundación. Maquiavelo y Rousseau sostienen que la virtud cívica se arraiga en el sentimiento antes que la razón, que es su instrumento. La lógica estatal, razón de Estado o voluntad general, vehicula el sentir colectivo y desborda la racionalidad. Entraña la fe del Estado en sí mismo, es decir, el apego afectivo a la verdad, legitimidad, poder, gloria, etcétera, de la comunidad política. Por tanto, segunda faceta, el patriotismo es el pilar de la virtud cívica. El Estado fomenta esa devoción popular a través de la religión (cristiana para Maquiavelo, civil para Rousseau). Tercera, ambos principios enarbolan la bandera de la necesidad, tanto en relación con la existencia del Estado como con sus medios y fines. Apelando al patriotismo, el Estado necesariamente pliega las voluntades particulares a su libertad positiva; al reflexionar sobre el Estado ideal, Rousseau visualiza un pueblo que “pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón del Estado”.¹⁰⁸ En concreto, cuarta, los ciudadanos deben obedecer la ley, que es la manifestación de la voluntad o razón estatal, aunque el Estado puede recurrir directamente a la fuerza, sobre todo “cuando se trata de la salvación de la patria”.¹⁰⁹ En efecto, aunque el Estado tiene un origen y puede perecer (por ejemplo, por conquista), debe defenderse como si fuera y para que sea inmortal. El Estado y el principio vital que lo anima adquieren el estatus de idea platónica, verdadera y eterna. Por

¹⁰⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, cit., p. 71.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 149.

30 / Guillem Compte Nunes

ello, sólo un personaje extraordinario, de perfil demiúrgico, puede fundar el cuerpo político.¹¹⁰

Estos rasgos no sólo muestran una convergencia del pensamiento de ambos filósofos, sino que también evidencian la sacralización del Estado —su reificación y trascendentalización—, ente al que se transfieren cualidades de corte divino,¹¹¹ cimentándose así la fe, devoción y sumisión de los ciudadanos. Dicho esto, Rousseau no cree que esta religiosidad política de corte inmanente sea suficiente para consolidar el cuerpo político, de ahí que introduzca la religión civil.

II. Religión civil

Aunque el contrato social establece un cuerpo moral esencialmente religioso, Rousseau entiende que la religión organizada —articulación de moral, dogma y culto— lo antecede y que deben convivir, no como rivales sino complementándose. El ginebrino emplea la religión en este sentido tradicional para argumentar la fundación del Estado por parte de un “legislador” y para legitimar su funcionamiento mediante la “religión civil”.¹¹²

¹¹⁰ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit., p. 20: “Consideremos no obstante a Ciro y a los demás fundadores de reinos: a todos los hallaremos susceptibles de admiración; y de examinarse las acciones e instituciones de cada uno en particular, aparecerán semejantes a las de Moisés, quien tuvo tan alto preceptor. Al escrutar sus vidas y sus acciones no se percibe que obtuvieran otra cosa de la fortuna que la ocasión, la cual les proporciono la materia en la que introducir la forma que les pareció”. Abordo al fundador rousseauiano, el legislador, *infra* capítulo segundo, II.

¹¹¹ De acuerdo con la tesis de Carl Schmitt: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”. Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 37.

¹¹² Gastón Souroujon apunta que, en una primera versión de *Contrato social*, Rousseau escribió el capítulo sobre la religión civil en el reverso del capítulo dedicado al legislador. Souroujon, Gastón, “El acertijo de la profesión de fe puramente civil. Religión y política en Rousseau”, *Fragmentos de Filosofía*, núm. 16, 2018, pp. 83-106.

Para que un Estado inicie su vida política con garantías debe dotarse de una Constitución adecuada,¹¹³ pero ¿quién proporciona ese marco legal? ¿Qué viene primero, ley o pueblo? Citando a Montesquieu, Rousseau plantea la figura del legislador, personaje cuasidivino que da forma jurídica a la república y, hecho esto, se desvincula de ella. Empero este sabio enfrenta una dificultad: el pueblo-en-formación no tiene capacidad para comprender y aceptar la Constitución que le conviene; y ésta no puede ser impuesta por la fuerza, porque eso negaría la voluntariedad del contrato.

Así pues, no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin vencer. He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de la nación a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes del Estado como a las de la Naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedeciesen con libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública.¹¹⁴

De este modo, el legislador se sirve de la religión para legitimar las leyes.¹¹⁵ Ahora bien, Rousseau enfatiza que no se trata de un vulgar manipulador: “La gran alma del legislador es el verdadero milagro que debe probar su misión”.¹¹⁶ Su altura moral debe justificar el recurso a la ficción divina.

Este empleo de la religión continúa en la operación del Estado, por medio de la religión civil. El ginebrino inventa la eti-

¹¹³ “Para obtener un buen gobierno del estado bastará con que el legislador haya provisto todas las exigencias relativas al lugar, el clima, el suelo, las costumbres particulares del pueblo a instituir”. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso...*, cit., p. 35.

¹¹⁴ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato social...*, cit., pp. 71 y 72.

¹¹⁵ Además, Rousseau concluye el capítulo sobre el legislador reiterando que, “...en el origen de las naciones la una sirve de instrumento a la otra”. *Ibidem*, p. 73.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 72.

32 / Guillem Compte Nunes

queta, pero el concepto se desarrolla con anterioridad, a partir de Maquiavelo.¹¹⁷ Formula la religión civil en el capítulo final de *Contrato social*, a modo de conclusión de la obra.¹¹⁸ La exposición se divide en tres partes. En la primera nuestro autor realiza un breve recorrido por la historia política de la religión y termina planteando el conflicto entre los poderes espiritual y terrenal en el cristianismo europeo, disputa que debilita al Estado y que no ha sido resuelta satisfactoriamente por la filosofía política. La segunda parte presenta una crítica a tres tipos de religión, que denomina religión del hombre, del ciudadano y del sacerdote. La del hombre es la religión natural, el cristianismo en esencia;¹¹⁹ establece la solidaridad humana universal y el mandato del deber. Sin embargo, resulta políticamente catastrófica, porque se orienta al orden espiritual y muestra indiferencia a los asuntos mundanos; en particular, no genera el necesario patriotismo para cohesionar y defender al cuerpo político. Rousseau concuerda con Maquiavelo en que “cuando la cruz hubo desterrado al águila, todo el valor romano dejó de existir”.¹²⁰ En cuanto a la religión del ciudadano, predominó en la Antigüedad, antes del advenimiento del cristianismo. Sus defectos y virtudes se oponen a la del hombre. Está unida al poder político y es patriótica; pero enseña la intolerancia religiosa, lo cual genera un estado de guerra entre pueblos. Por último, la religión del sacerdote refiere al cristianismo medieval, caracterizado por su intromisión en la política. En contraste con las otras dos, es netamente nociva, porque “todo lo que rompe la unidad social no tiene valor ninguno”.¹²¹ Descarta-

¹¹⁷ Souroujon, Gastón, *op. cit.*, pp. 84 y 85.

¹¹⁸ Anteriormente, Rousseau dedica unas líneas a la religión civil en una carta a Voltaire, del 18 de agosto de 1756. Posteriormente, en la primera carta, de *Cartas escritas desde la montaña*, el ginebrino defiende la religión civil de *Contrato social*.

¹¹⁹ Reflejada en la profesión de fe del vicario saboyano en Rousseau, Jean Jacques, *Emilio...*, *cit.*, t. IV, pp. 359-398.

¹²⁰ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato social...*, *cit.*, p. 162, en alusión a la mítica conversión al cristianismo del emperador Constantino en el siglo IV.

¹²¹ *Ibidem*, p. 159.

da la religión del sacerdote, la religión civil, que ocupa la tercera parte del capítulo, integra las bondades y supera las carencias de las del hombre y del ciudadano. De nuevo, como para el legislador, la religión constituye una herramienta política de Estado. Pero, a diferencia de la del fundador, la religión civil no es ficticia; toma cuerpo, por un lado, del contrato social y, por otro lado, de la religión natural.

Rousseau formula la discusión presentando el criterio de utilidad pública como principio regulador de la relación entre cuerpo y súbdito: “Los súbditos no tienen, pues, que dar cuenta al soberano de sus opiniones sino en tanto que estas opiniones importan a la comunidad”.¹²² Esto aplica a la práctica religiosa, que sólo concierne al Estado en su faceta pública, que no es el culto exterior, sino las consecuencias políticas de la religión, de ahí que nuestro autor afirme que “importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes”.¹²³ Y al revés: el Estado —Rousseau— considera que introducir una religión civil será útil para robustecer la vida pública.

La religión civil es un mínimo común denominador religioso en el marco del Estado: “una profesión de fe puramente civil”, con “artículos” o “dogmas” relativos a la moral pública, que remiten a “sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel”.¹²⁴ Profesar significa reconocer adhesión públicamente,¹²⁵ lo cual refuerza el lazo social. “Puramente civil” expresa que esta religión se atiene al criterio de utilidad pública. Su objeto dogmático, la sociabilidad, es en realidad una inclinación innata que el pacto social renueva y la religión civil refrenda. Con este fraseo, Rousseau excluye la posibilidad de no profesión; además, impone duros castigos por transgresiones que interpreta como insociabilidad o traición al Estado.

¹²² *Ibidem*, p. 163.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ Souroujon, Gastón, *op. cit.*, p. 93.

34 / Guillem Compte Nunes

El ginebrino distingue entre dogmas “positivos” y “negativos”. Los primeros, de adhesión, se dividen en aquellos sobre el orden sobrenatural (P1a y P1b) y sobre el orden político (P2). Los segundos, de prohibición, se reducen a un dogma, la intolerancia religiosa (N1):

[P1a] La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsor y providente; [P1b] la vida, por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, [P2] la santidad del contrato social y de las leyes; he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: [N1] la intolerancia; ésta entra en los cultos que hemos excluido.¹²⁶

Aunque pueda extrañar que Rousseau piense que la creencia en el más allá (P1) es políticamente necesaria, lo que nuestro autor está planteando es la dimensión política del orden sobrenatural, que inevitablemente incide en el comportamiento social. Que haya una divinidad omnipotente que finalmente juzgue a todos, destinando cada uno a la vida eterna o al infierno, es políticamente muy relevante, porque esta creencia hace reflexionar a potenciales transgresores del orden público. Si el Estado no los castiga, Dios lo hará. Tras este dogma está el temor a Dios, tan elogiado por Maquiavelo.¹²⁷

El segundo dogma (P2) podría formularse, alternativamente, como la santidad de la voluntad general; y concuerda con la sacralización apuntada anteriormente, sólo que con la religión civil Rousseau explicita lo que está implícito en el contrato social. Esta sacralidad implica que la religión civil tolera en su seno a

¹²⁶ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato social...*, cit., p. 164.

¹²⁷ Esta interpretación difiere de la lectura culturalista de Cintia Caram y Damián J. Rosanovich. Caram, Cintia, "La función del sentimiento religioso en la república rousseauiana", *Mutatis Mutandis. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 7, 2016, p. 137. Rosanovich, Damián J., "Observaciones sobre el concepto de religión civil en el debate entre William Warburton y Jean-Jacques Rousseau", *Limite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. 12, núm. 40, 2017, p. 53.

otras religiones siempre y cuando armonicen con ella. Esto implica que (N1) no exhiban intolerancia religiosa (desde su teología), como “los [tres] cultos que hemos excluido”, y menos que rivalicen con la voluntad general, como la religión del hombre —por indiferencia— o la del sacerdote —por interferencia—.

La religión civil y la legitimación religiosa del legislador son proyecciones de la voluntad general sobre sí misma que permiten concretizar la abstracta voluntad general en sentimiento, lenguaje y práctica populares. Rousseau piensa que, además de la religiosidad immanente del pacto social, es preciso contar con el apoyo de la religión tradicional, acaso infravalorando la originalidad de su propuesta. Porque estos añadidos, aunque argumentados por el ginebrino, restan a la coherencia del cuerpo político. Éste, al depender de validaciones formalmente religiosas, transfiere poder a esa realidad proyectada como externa (sobrenatural) a él mismo. De esta manera, el Estado ya no es autorreferencial, sino que se enmarca en la religión, lo cual significa que finalmente se obedece la ley por la costumbre del respeto a lo sagrado y no porque ésta exprese la voluntad general. Rousseau acepta que el pueblo sea incapaz de entender su propio poder y que, por tanto, se le deba seducir con jerga religiosa. En tanto que renuncia a una pedagogía política —incongruencia con *Emilio*— que socialice el proyecto radical de reconstituir la religión en Estado, se le puede aplicar la crítica que él formula a Hobbes: que la religión termina(rá) engullendo a la política.¹²⁸ En todo caso, para efectos prácticos, la política de la religión civil, con independencia de que se asuma o no esa etiqueta, entroniza al Estado y sujeta otras religiones a su dominio.

¹²⁸ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato social...*, cit., p. 158.

36 / Guillem Compte Nunes

La religión civil (que incluye el mito fundacional) concuerda con la visión utilitaria maquiaveliana de la religión. Por un lado, el temor al castigo divino desalienta la insubordinación civil; por otro lado, el Estado utiliza la religión para legitimar y ejercer su poder. Igualmente, ambos pensadores están de acuerdo en criticar los valores cristianos, que debilitan al Estado, y en aprobar las virtudes republicanas clásicas, que lo fortalecen. Los dos revalorizan el arreglo romano de convivencia político-religiosa, que compatibiliza la sacralización del Estado, incluyendo la posibilidad de una religión de Estado, con la subordinación al Estado de una o más religiones. La Revolución francesa muestra ambas caras: el culto revolucionario como religión civil¹²⁹ y la tolerancia religiosa como uno de sus dogmas.¹³⁰ Se inaugura, así, la era del Estado-Nación, que se asienta en la administración estatal de la economía religiosa.

¹²⁹ Mathiez, Albert, *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012.

¹³⁰ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, artículo 10: "Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley".