

EL ACERTIJO DE LA PROFESIÓN DE FE PURAMENTE CIVIL  
RELIGIÓN Y POLÍTICA EN ROUSSEAU

*THE RIDDLE OF THE PURELY CIVIL PROFESSION OF FAITH. RELIGION AND  
POLITICS IN ROUSSEAU*

GASTÓN SOUROUJON  
CONICET  
gsouroujon@hotmail.com

**Resumen**

El objetivo del presente escrito es recorrer el capítulo en torno a la religión civil que concluye el Contrato Social de Rousseau deteniéndonos en cuatro puntos que creemos esenciales: a) la relación entre la trascendencia y la immanencia, b) la relevancia de las creencias y sentimientos en el espacio de lo político, c) el problema de las religiones históricas, d) los límites y alcance de la tolerancia. A lo largo de este camino esperamos demostrar que este último ladrillo es la parte esencial que necesariamente cierra la construcción política de Rousseau y no un apartado que atente contra el espíritu de su pensamiento.

**Palabras Claves:** Rousseau- Religión Civil- Tolerancia- Identidad- Creencias

**Abstract**

The aim of this paper is to go through the chapter on the civil religion that concludes the Social Contract of Rousseau by stopping at four points that we believe are essential: a) the relationship between transcendence and immanence, b) the relevance of beliefs and feelings in the space of politics, c) the problem of historical religions, d) the limits and scope of tolerance. Along this path we hope to demonstrate that this last brick is the essential part that necessarily closes the political construction of Rousseau and not a section that threatens the spirit of his thought

**Keywords:** Rousseau- Civil Religion- Tolerance- Identity- Beliefs

## 1. Introducción

Si algo distingue la obra de Rousseau es su capacidad para cosechar una multiplicidad de interpretaciones, lo que ha permitido que el ginebrino sea señalado como representante de las más heterogéneas corrientes de pensamiento y antecedente de las experiencias políticas más diversas. En esta línea, el tópico de la religión civil, que ya es un subgénero distintivo dentro de los estudiosos de Rousseau, es seguramente uno de los que más perplejidad y lecturas encontradas generan. Durante parte del siglo XX se ha denunciado a Rousseau y a su religión civil como precursores del totalitarismo, como instrumento político de coerción y dominación, lectura que aún obras contemporáneas de gran nivel como la de Cristi parecen compartir, al señalar que en realidad la religión civil de Rousseau es una religión política, un instrumento coercitivo del estado para asegurar lealtad, a diferencia de la verdadera religión civil que subyace en la sociedad teorizada por Durkheim.<sup>1</sup> Beiner ofrece una interpretación en las antípodas, señalando que los dogmas que Rousseau presenta constituyen una religión de la tolerancia, donde prevalecen los elementos liberales y negativos, cercana a la solución encontrada por Locke. Por último, como nos recuerda Bachofen, algunos han visto que el objetivo último de la religión civil no era político sino religioso, es decir promover por la ley el desarrollo del teísmo. Interpretaciones legítimas pero que obliteran todos los matices y aporías que contiene la respuesta de Rousseau a la relación entre religión y política.

Si bien es cierto que Rousseau fue el primero que acuña el concepto de religión civil, concepto que en los últimos cincuenta años ha tenido un renacimiento inaugurado por los escritos de Robert Bellah<sup>2</sup>, la problemática

<sup>1</sup> Se debe subrayar que la categoría Religión Política con la que Cristi (2001) grafica la construcción de Rousseau es la misma que autores como Aron (1990) y Voegelin (2014) utilizaron para definir los totalitarismo, y que actualmente se redescubre a partir de los trabajos de Gentile (2001)

<sup>2</sup>El trabajo de Robert Bellah "Civil religión in America" (1974) publicado en 1967, recupera el concepto de Rousseau para mostrar su vigencia en la sociedad norteamericana. En este trabajo el autor puntualiza que la religión civil de Estados Unidos es un conjunto de creencias, rituales y símbolos, materializados en los discursos presidenciales, las fiestas cívicas, hasta en la moneda nacional. La particularidad de esta religión civil es el reconocimiento explícito de un ser supremo, que guía los destinos de la nación, y es el fundamento último de los derechos

que éste revela no es una preocupación exclusiva de Rousseau, sino que es un signo característico de los autores de la temprana modernidad desde Maquiavelo en adelante, pasando por Hobbes y Spinoza<sup>3</sup>. Es sólo con el comienzo de la secularización moderna, más específicamente con los inicios de la separación entre Estado e Iglesia, que cobra sentido el concepto de religión civil<sup>4</sup>, cuando la relación entre religión y política que había estabilizado el medioevo se empieza a desmoronar y consecuentemente lo político se ve privado de aquella esfera trascendente que naturalmente le brindaba legitimidad y cohesionaba la sociedad. En fin, cuando lo político necesita reconstruir desde su propia lógica lo que otrora le brindaba la religión<sup>5</sup>. Sólo con este proceso puede aparecer la pregunta en torno a las funciones de la religión en el plano político terrenal sin que primen las preocupaciones exclusivamente teológicas o dogmáticas, lo que permite a Maquiavelo pensar la religión como instrumentos para resolver necesidades sociales<sup>6</sup> o a Hobbes unir las dos fuentes de autoridad bajo el mando político para evitar las discordias sociales. Irónicamente, fue sólo a partir del proceso de secularización que se comprendió la imposibilidad de una política totalmente secularizada

Más allá de estos antecedentes es con Rousseau donde la problemática de la religión civil alcanza un nivel de complejidad que posibilita tematizar algunos de los tópicos fundamentales que van acompañar las preocupaciones políticas modernas hasta la actualidad. El objetivo del presente escrito es recorrer nuevamente el famoso capítulo en torno a la religión civil que cierra el Contrato Social deteniéndonos en cuatro puntos que creemos esenciales: a) la relación entre la trascendencia y la inmanencia, b) la relevancia de las creencias y sentimientos en el espacio de lo político, c) el problema de las religiones

individuales. Deidad que no entra en contradicción con las distintas creencias particulares, sino que puede ser acogida como propia por la pluralidad de religiones que se desarrollan en la sociedad civil.

<sup>3</sup> Gidín (1983) p. 180

<sup>4</sup> Ver Giner (2003) y Lüchau (2009)

<sup>5</sup> "Paradoxical as it may seem, civil religion as a concept can be seen as growing out of secularization. The concept of civil religion is one possible answer to the problem of societal legitimization in complex societies. Secularization at the societal level means that the values of institutional religion (e.g. the churches) are no longer able to legitimize and integrate society" Lüchau(2009) p. 373

<sup>6</sup> Preus (1979)

históricas, d) los límites y alcance de la tolerancia. A lo largo de este camino esperamos demostrar que este último ladrillo es la parte esencial que necesariamente cierra la construcción política de Rousseau y no un apartado que atente o contradiga el espíritu de su pensamiento político como insinúan algunas reflexiones<sup>7</sup>. Así como también, que la vigencia comentada de estas problemáticas nos debería obligar a volver a Rousseau para pensar nuestro presente.

## 2. La trascendencia en el corazón de la inmanencia: La figura del legislador.

En *Cartas escritas desde la montaña* Rousseau explicita el objetivo que persigue el problemático capítulo en torno a la religión civil: "...una investigación sobre el modo en que la religión puede y debe formar parte constitutiva en la composición del cuerpo político"<sup>8</sup>. Es decir, contra Bayle y otros pensadores materialistas y ateos de la época Rousseau niega la posibilidad de pensar la fundación y continuidad de la comunidad política sin el auxilio de una instancia trascendente. La expresión: *formar parte constitutiva de la composición*, como nos recuerda Bernardi, debe ser comprendida a la luz de la analogía con la química tan cara al filósofo. La religión en este orden tiene un doble carácter, por un lado es un instrumento que permite la mixtura de la asociación política, en el mismo plano que la educación y las costumbres, pero por otro es uno de los elementos ineludibles que constituyen la misma como lo puede ser los tribunales de censura<sup>9</sup>. Esta afirmación nos lleva al corazón de una de las tensiones más cruciales en el pensamiento del ginebrino, de qué forma pueden complementarse un proyecto que apuesta a la inmanencia y a la autonomía con un elemento trascendente y que permite introducir la heteronomía, cómo es que uno de los proyectos más radicales y emancipadores de la ilustración requiere en su constitución y como elemento de mixtura un ente externo.

Recordemos que aún en nuestros días cuando hablamos de soberanía del pueblo el primer antecedente al que apelamos es a Rousseau, es en su obra en

<sup>7</sup> Griswold (2015) p. 297

<sup>8</sup> Rousseau (2008) p. 143

<sup>9</sup> Bernardi (2006) p. 168

donde se encuentra la idea de una soberanía tan inmanente que contrariamente a la de Hobbes no se puede alienar más que a ella misma, no puede ser representada por ningún elemento externo a ella “... afirmo pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y que el soberano que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por el mismo”<sup>10</sup>. Ésta es lo que permite erigir una comunidad política totalmente autónoma pues cada uno uniéndose a todos no se obedece más que a sí mismo. Sin embargo, en este proyecto de autonomía, Rousseau se enfrenta a un desafío que ningún pensador moderno había afrontado antes que él: cambiar la naturaleza del hombre, debe convertir al buen salvaje solitario en un ciudadano, en un sujeto en el cual la voluntad general, expansión del amor de sí pueda acallar a la voluntad particular reflejo del amor propio<sup>11</sup>. Sólo de esa forma puede salvaguardarse la continuidad en el tiempo de la república, sólo siguiendo los dictados de la voluntad general el hombre es libre. Problema que no está en la órbita del universo hobbesiano, en donde los súbditos del Leviatán son los mismos hombres autointeresados y egoístas que habitaban el estado de naturaleza, hombres que como bien expone Charles Taylor<sup>12</sup> solo se encuentran unidos por bienes convergentes, en este caso la seguridad, bienes que no pueden ser satisfecho en soledad. En consecuencia no habría necesidad de sociedad civil ante el improbable caso de que estos bienes puedan satisfacerse de forma aislada.

Esta transformación que permitirá a los hombres vivir en una república es un problema político, pero como sugieren trabajos como el de Guénardy y el de Critchley<sup>13</sup>, no tiene solución política, sino religiosa. La autoridad que moviliza estos cambios no puede venir de los mismo hombres que hasta hace poco eran buenos salvajes, sino de un elemento externo, es aquí donde aparece la figura mítica del legislador. Entre esta figura y la religión civil hay una conexión ineludible, lo que se evidencia en el borrador del *Contrato Social*, conocido como el *Manuscrito de Ginebra*, en donde el capítulo de la religión civil está

<sup>10</sup> Rousseau (1992) p. 15

<sup>11</sup> Recordemos que la voluntad general es la expresión común del amor de sí que es inherente a todas las conciencias que mantengan una inspiración natural, en tanto que la voluntad de todos es la suma de todos los amores propios. Ver Mondolfo (1962)

<sup>12</sup> Taylor (1993)

<sup>13</sup> Guénard (2010); Critchley (2009)

escrito en el reverso del capítulo sobre el legislador. Lo que no es casual, la religión civil complementa el trabajo del legislador, siendo éste la figura mítica que debe fundar el estado, y aquella el cemento que une a la sociedad, la religión civil habilita la continuidad del gesto fundante del legislador<sup>14</sup>.

Este personaje mítico ya había sido tematizado por Maquiavelo, como el propio Rousseau reconoce, el legislador en los escritos del florentino, es el fundador de repúblicas, aquel que da nuevas leyes a un cuerpo político, y que apela a la religión como principio legitimador. La introducción de nuevas leyes requiere la facultad sancionadora de la religión para salvar el hiato que se abre entre un legislador esclarecido y un pueblo reacio a aceptarlas. Reticencia al cambio que, como nos recuerda Maquiavelo en *El Príncipe*<sup>15</sup>, es consecuencia del desconocimiento que la mayoría tiene sobre los posibles beneficios futuros de la novedad introducida. La imposibilidad de demostrar mediante la razón los bienes que las nuevas leyes posibilitan es zanjada con la apelación a un elemento no racional, la palabra de Dios. Preus<sup>16</sup> afirma que la religión en Maquiavelo funciona como lubricante para la aceptación de una nueva legislación por parte de un pueblo incapaz de comprender las razones de ésta. Los elogios a Numa por sobre Rómulo<sup>17</sup>, es un indicador de la incapacidad de la fuerza por si sola para mantener en el tiempo la obediencia en las repúblicas, el temor a Dios es más efectivo que el temor a un príncipe, pues éste no se encuentra atado a los avatares que presenta la fortuna en la vida terrenal, y al carácter mortal de la vida de los grandes hombres.

En Rousseau el legislador es aquel que debe dar la constitución a la comunidad política pero sin participar de ella, el que inventa y pone en movimiento la maquina en palabras de Rousseau. Pero su misión es mucho más compleja que la de dictar meras leyes, como hemos sugerido, debe cambiar la misma naturaleza humana, es su obra la que debe materializar esa frase tan inquietante de *forzar a ser libres*. Y aquí se encuentra ante una tensión similar a

<sup>14</sup> Waksman (2004)

<sup>15</sup> Maquiavelo (1995)

<sup>16</sup> Preus(1979) p. 175

<sup>17</sup> “Y el que analice bien la historia romana verá que útil es la religión para mandar los ejércitos, para animar a la plebe, para mantener buenos a los hombres y hacer avergonzar a los malos. De modo que si hubiera que discutir a cuál de los dos príncipes debía estar más agradecida Roma, a Rómulo o a Numa, creo que Numa recibiría el primer lugar...” Maquiavelo (2004) p. 87

la que había enfrentado Maquiavelo que dificulta la tarea, ante el problema político que requiere soluciones religiosas: cómo hacer que este pueblo naciente se deje convencer por una legislación perfecta que tiene las miras hacia el futuro y que no tiene en cuenta tanto los intereses particulares de los hombres como sus verdaderos intereses generales. Esta misma legislación que debe convertir al buen salvaje en ciudadano debe antes ser aprobada por éstos, como indica Rousseau: “*que los hombres fuesen antes las leyes lo que deben llegar a ser por ellas*”. Que el efecto se convierta en causa, sólo los ciudadanos de una república consolidada podrían reconocer los beneficios de esta constitución, pero justamente estos son producidos por estas leyes.

La práctica del autogobierno que encierra la soberanía del pueblo requiere sortear los problemas motivacionales y epistémicos que apuntalan el actuar de los ciudadanos a la luz de la voluntad general<sup>18</sup>, para eso Rousseau comprende como lo había hecho Platón que en ciertas ocasiones existen ficciones útiles para persuadir a un pueblo que no tiene las herramientas para comprender razones. *Persuadir sin convencer* afirma Rousseau, es decir apelar a un elemento emotivo, por fuera del universo racional, ya que los ciudadanos no está aún formados para oír las demandas de la voluntad general, y es en esta instancia en donde el legislador debe acudir a una autoridad de otro orden, más poderosa que la fuerza y la razón, la religión. Esta apelación divina no sugiere la instauración de una dependencia teológica por parte de la política, la intervención de los dioses no implica que se plasmen ciertas leyes eternas y divinas que el legislador sólo descubre, es el genio del legislador el que configura las leyes acordes para cada república<sup>19</sup>. La religión, como advierte Rousseau al final del capítulo sobre el legislador es un instrumento de la política, un elemento que como hemos sugerido permite mixturar las partes del contrato social.

Entre el legislador de Rousseau y el de Maquiavelo hay dos diferencias sustanciales que es necesario subrayar para comprender la naturaleza del primero, en primer lugar Rousseau se aleja de la concepción cínica del uso de la religión que Maquiavelo había expuesto en los discursos, el legislador no es un

<sup>18</sup> Griswoold (2015)

<sup>19</sup> Waskman (2016)

engañador sino que encarna sabiduría<sup>20</sup>. Repasemos este fragmento del contrato social:

... no es dado a todos los hombres hacer hablar a los dioses, ni ser creído cuando se anuncia como sus intérpretes... Todo hombre puede grabar tablas y piedras, comprar un oráculo fingir un comercio con secreto con alguna divinidad, adiestrar un pájaro... Con esto, podrá tal vez por casualidad reunir una banda de insensatos pero no fundara jamás un imperio y su extravagante obra perecerá con él<sup>21</sup>

El ginebrino advierte la fragilidad que esconde la manipulación religiosa por parte de hombres vulgares, la estabilidad en el tiempo de una república constituida a partir del contrato social, y específicamente la transformación de la naturaleza humana no puede ser obra del mero uso cínico de la palabra de Dios, que desaparezca con el político, sino que debe calar hondo en las almas de los ciudadanos, para mantener viva la preeminencia de la voluntad general por sobre los intereses particulares. El legislador rousseauiano puede ser un mentiroso al apelar a la religión, pero no un impostor<sup>22</sup>, sino un personaje con cualidades tan extraordinaria que le permiten dar la mejor legislación. No cualquiera está capacitado para generar un lazo duradero, solo la excepcionalidad del legislador. Sin embargo, es sólo en el plano práctico histórico que se podrá resolver el misterio de si un legislador particular es un embaucador o un genio, en la medida de que su sistema dure<sup>23</sup>. La segunda diferencia es que el legislado de Rousseau es un personaje que no entra en el juego político, ordena las reglas de este pero se desenvuelve por fuera del tablero. En este orden, no debemos confundirlo ni con la figura del dictador, ni del príncipe, ni siquiera del árbitro. *Constituye la república pero no entra en su constitución*, al no tener dominio sobre los hombres, a diferencia de Numa y del legislador que tiene en mente Maquiavelo, éste carece de poder.

<sup>20</sup>Beiner (2011) p. 79

<sup>21</sup>Rousseau (1992) p. 23

<sup>22</sup>Waterlot (2008) p. 26

<sup>23</sup>Koontz (1981) p. 104

### 3. En busca de los sentimientos de sociabilidad. Pasiones y creencias en el contrato social

Si el legislador se inscribe como la solución al problema de la fundación y de la legitimidad de la constitución, la religión civil es la que opera para mantener en el tiempo la república. Sí en el principio del Contrato Social no hay Dios, sólo hombres pactando, al final se observa que la perpetuación depende de una trascendencia. La religión civil consiste en cinco dogmas sencillos que no están abiertos al debate ni a la interpretación: 1) Existencia de una divinidad providente, 2) La existencia de la vida futura, es decir extraterrenal 3) La felicidad de los justos y el castigo a los malvados 4) la santidad del contrato social y de las leyes 5) El dogma negativo de no tolerar la intolerancia. Dogmas que pueden ser leídos como una conciliación entre elementos de la religión tradicional y de las religiones nacionales y paganas, entre la religión del hombre y del ciudadano, que generan algo totalmente novedoso. A pesar de que todos los dogmas excepto el 4 ya se encontraban en la profesión de fe del vicario saboyano del *Emilio*, el agregado de la santidad de la ley y del contrato social genera una transformación al hacer que los móviles de la religión natural actúen en pos de la sociedad política<sup>24</sup>. Esta nueva forma de religión faculta la solución de dos problemas fundamentales: el comportamiento virtuoso de los ciudadanos, y la conformación de una sociabilidad política, lo que en términos contemporáneos podríamos llamar una identidad nacional. Nos detendremos en el primero en tanto este último lo desarrollaremos en los siguientes apartados.

Dentro de la tradición republicana el ciudadano virtuoso es aquel que se siente identificado con los símbolos, valores y leyes de su país, a tal punto que subordina sus intereses personales a los intereses público, invierte su tiempo en los asuntos comunes a todos, ya sea en la participación civil o militar, y llegado el caso sacrifica su vida por su país. Tanto Maquiavelo como Rousseau, habían subrayado que el reconocimiento cristiano de la existencia de la ciudad de Dios los llevaba a degradar el status de la ciudad terrenal, la concepción de vida buena que propone el cristianismo con su acento en la humildad y desprecio por los bienes mundanos era incapaz de infundir la virtud del buen ciudadano.

<sup>24</sup> Waterlot (2008) p. 109

Sin embargo, Rousseau lucidamente ve que el otro extremo, el ateísmo, también es incompatible con la república, el sacrificio de la propia vida solo puede justificarse con la creencia en la vida después de la muerte<sup>25</sup>. La misma creencia que genera desinterés en el cristianismo, en la religión civil genera autosacrificio, ya que si no existen creencia en una instancia superior que juzgue las conductas no hay motivos por el que subordinar el autointerés, no hay motivos por el cual no romper los acuerdos y cooperar con el otro<sup>26</sup> (Bertram, 2009: 145). En términos de conducta práctica el ateo es tan indiferente como el cristiano al devenir de la república, éste se encuentra comprometido con otra instancia, aquel no puede comprometerse con nada, como afirma Rousseau su crimen no es la impiedad sino la insociabilidad y la incapacidad de amar las leyes<sup>27</sup>.

La paradoja que debe resolver Rousseau entonces, es que el comportamiento virtuoso no puede desarrollarse sin un absoluto trascendente que lo garantice, sin un castigo a los malvados, ya que sin un Dios que juzgue el hombre percibe que todo tiene el mismo valor, pero por otro lado, como veremos, las religiones históricas no se mostraron como solución. Ante este dilema la solución del ginebrino es pensar una forma de religión en donde una sacralización de los deberes políticos que los convierte en deberes morales, las responsabilidades civiles en responsabilidades espirituales<sup>28</sup>, lo que se puede observar en el dogma número cuatro; se complementa con la creencia en una providencia y en el castigo divino que operen como garantes del comportamiento cívico y no del anacoreta. La categoría religión civil que presenta Rousseau debe comprenderse a partir de sus dos términos, es una religión pues instaaura un ente trascendente que se escapa del debate político y exige lealtad absoluta, esto es lo que entendemos por sacralizar; y es civil pues opera sólo en este plano, no se interesa por los dogmas especulativos de fe, por lo verdadero o falso de una premisa religiosa (no discute la transustanciación cristiana), sino que se interesa por el comportamiento moral<sup>29</sup>. Como asevera Griswood la elección de la expresión *profesión de fe puramente civil* por parte de

<sup>25</sup> Ibidem p. 35

<sup>26</sup> Bertram (2009) p. 145

<sup>27</sup> Rousseau (1992) p. 74

<sup>28</sup> Cristi (2010)

<sup>29</sup> Rousseau (2008) p. 37

Rousseau para describir la religión civil no es azarosa, la idea de profesión subraya que no es un credo privado sino que la adhesión a la fe implica un dimensión pública, y es puramente civil pues no aborda las cuestiones teológicas, sino políticas<sup>30</sup>.

El capítulo en torno a la religión civil tematiza explícitamente una percepción que sobrevuela toda la obra de Rousseau, la importancia de las pasiones y los sentimientos por sobre la razón para comprender los fenómenos humanos, en particular para dar cuenta de un aspecto central del comportamiento de los individuos en el espacio político, son las pasiones y no la razón la que movilizan el accionar de los sujetos y la clave para vislumbrar las claves del escenario políticos: “Todas las instituciones humanas se fundan sobre las pasiones humanas y es gracias a ellas que se conservan”<sup>31</sup>. En el seno de un universo ilustrado en el cual la razón se erigía como promesa para la resolución en el tiempo de todas las tensiones sociales y políticas, Rousseau logra comprender la importancia de los sentimientos, premisa que recién será desarrollada en toda su potencialidad a fines del siglo XIX y principios del XX con la configuración de la democracia de masas. Como Pareto uno de los exponentes intelectuales de esa época asevera repetidas veces, lo que moviliza y confiere legitimidad a un régimen determinado no es el valor objetivo de una teoría sino su capacidad en suscitar emociones<sup>32</sup>.

La religión civil es definida como sentimientos de sociabilidad, es decir la conformación de buenos ciudadanos no yace en la razón sino en la pasión. Como deja claro Viroli<sup>33</sup>: para Rousseau los hombres no se transforman en buenos ciudadanos a partir de un cálculo racional o de sus intereses, la dinámica de la acción humana yace en sus pasiones, por eso sólo el amor a su comunidad lo convertirá en buen ciudadano, tarea de un conjunto de instituciones pero principalmente la religión civil. Es decir, que las pasiones

<sup>30</sup> Griswood (2015) p. 274

<sup>31</sup> Rousseau (2008) p. 45

<sup>32</sup> “Las teorías económicas y sociales de las que se sirven aquellos que toman partes de las luchas sociales, no deben juzgarse por su valor objetivo sino por su eficacia en suscitar emociones, Las refutaciones científicas que se pueden hacer no sirven de nada aunque sea exacta desde el punto de vista objetivo. Y aún más, los hombres cuando le es útil, pueden creer en una teoría de la que no conocen más que el nombre...” Pareto(1987) p. 211

<sup>33</sup> Viroli (2002) p. 219

necesarias para gestar al buen ciudadano implican la identificación, la creencia en ciertas ficciones, Rousseau pone al descubierto que la política requiere una suspensión de la incredulidad<sup>34</sup>

En este plano de las creencias Rousseau recupera ciertos presupuestos que Locke había establecido, pero a su vez rompe con otros, que constituirán las bases del pensamiento liberal. Si bien comparte con Locke la preocupación por los efectos disruptivos de la intolerancia religiosa en el plano público, como veremos más adelante, y acuerda con la privatización de lo que hemos denominado los dogmas especulativos de fe<sup>35</sup> se distancia de la solución de éste de imponer una frontera clara entre las dos esferas. La respuesta de Locke se deriva de que él no ve la necesidad de que el ciudadano ame a su país, a la vez que observa que los medios que disponía el Estado eran ineficientes a la hora de infundir creencias en los ciudadanos pues éstas no están sujetas a la voluntad sobre la cual opera la coerción<sup>36</sup>. Rousseau, en cambio al reconocer la relevancia política de ciertas creencias religiosas fundamenta la consecuente necesidad del Estado de infundirlas y de traspasar en ocasiones la barrera de lo privado para cercenar las religiones intolerantes.

Sin embargo, Rousseau reconoce un obstáculo que ya Hobbes había intuido y que Locke desarrolla, la imposibilidad del Estado de obligar a creer, el fuero interno es impenetrable. Es por eso que el soberano sólo puede sancionar los efectos de la creencia sobre el comportamiento, castigando a quien se comporte como si no lo creyese: “Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede expulsar del estado a quien quiera que no lo admita o acepte... Si alguno después de haber reconocido públicamente estos dogmas, se conduce como si no los creyese, castíguesele con la muerte”<sup>37</sup>. Es el accionar el único indicador visible de la creencia, en el *Contrato Social* ni siquiera subsiste la renovación anual de los dogmas de fe que preconizaba el *Manuscrito de Ginebra*. El soberano fija los dogmas de la religión civil en el plano jurídico, y procura que los ciudadanos se identifiquen con ellos, identificación mucho más fácil pues todos los ciudadanos profesan religiones privadas compatibles con esos

<sup>34</sup> Critchley (2009) p. 29

<sup>35</sup> “Cada cual puede tener las opiniones que le plazca, sin que incumba al soberano conocerla, porque no es de su competencia la suerte de los súbditos en la otra vida...” Rousseau (1992) p.74

<sup>36</sup> Ver Waldron (1993)

<sup>37</sup> Rousseau (1992) p. 74

dogmas, generando lo que luego Rawls<sup>38</sup> desarrollaría como un consenso entrecruzado, o Bellah como la religión civil americana. No obstante, el poder del soberano tiene límites, no puede introducirse en las conciencias, son equivalentes el que cree y el que actúa como sí. Lo que posibilita como bien intuye que el ateo doctrinal, aquel que sólo manifiesta su parecer en el marco de los debates eruditos, pero respeta la religión civil en público, no sufra consecuencia, en tanto actué como sí creyese<sup>39</sup>.

#### 4. El hombre, el ciudadano y el sacerdote. El problema de las religiones históricas

Maquiavelo ya se había adentrado al estudio de las religiones históricas y su relación con la política, explicitando el dilema que surge entre una religión útil pero falsa (paganismo) y una religión verdadera pero inútil (cristianismo). En varios de sus pasajes deja entrever que el cristianismo ha mostrado el verdadero credo religioso frente a las distintas ilusiones que presentaba el paganismo. Así vemos que se refiere al primero como "...nuestra religión, al habernos mostrado la verdad y el verdadero camino"<sup>40</sup>, en tanto que al referirse a la religión introducida por Numa subraya la falsedad de sus orígenes. Numa no habla con Dios, como Moisés que es un ejecutor de sus planes, Numa *simula* hablar con

<sup>38</sup> En *Liberalismo político* Rawls (2004) se pregunta: ¿Cómo es posible, para una concepción política independiente, ser apoyada por diferentes concepciones de lo bueno para que las personas que afirman estas concepciones puedan ser racionalmente motivadas para hacer lo que la concepción política exige?" Freeman (2003) p. 36. Para dar respuesta a esta inquietud, introduce el concepto de *consenso entrecruzado*, por el cual las doctrinas razonables comprensivas que habitan una sociedad (aquellas que articulan una concepción de la buena vida y que en una sociedad bien ordenada se encuentran en el ámbito de lo privado) aceptan los principios políticos de justicia desde su propio punto de vista. De esta forma, los principios de justicia no entran en conflicto con las concepciones e intereses que cada ciudadano defiende en el orden privado, pero, más importante aún, puede afirmarse y defenderse por razones internas a las distintas doctrinas comprensivas razonables, cada ciudadano dentro de su propio marco conceptual apoya estos principios. Son justamente razones no públicas las que aseguran la estabilidad de una sociedad organizada y dirigida por una razón pública y legitiman su voz en los asuntos de todos. Proceso que no implica que los principios de justicia pierdan su carácter neutral e independiente con relación a estas doctrinas.

<sup>39</sup> Waterlot (2008) p. 126

<sup>40</sup> Maquiavelo (2004) p. 216

las Ninfas<sup>41</sup>, así como los generales manipulaban los augurios divinos. Sin embargo el cristianismo presenta dos grandes problemas uno coyuntural y otro estructural. El primero está concentrado en la institución religiosa de la Iglesia romana, la crítica de Maquiavelo puede ser leída en paralelo a las críticas de Savonarola o de Lutero, la corrupción de Roma corrompe también a toda la cristiandad. Los pecados de los representantes de la Iglesia desmotiva a los creyentes al descubrir con claridad la doble cara de la religión que en la antigua Roma se mantenía oculta por la virtud de los que detentaban el poder. Al descubrir que el discurso religioso sólo es un manto para fundamentar las ambiciones personales. Es por eso que Maquiavelo da cuenta de la paradoja de que son justamente los pueblos más cercanos a la Iglesia los más irreligiosos. En este sentido es justamente la Iglesia el primer motor que desata el proceso de corrupción de las costumbres religiosas. Sin embargo los problemas de esta nueva religión no sólo están alojados en su institución, sino que sus mismos principios entran en tensión con la vida cívica, por eso en tanto el cristianismo se expande en la historia las repúblicas tienden a desaparecer. La nueva religión posee más afinidad con los estados absolutos, con súbditos sumisos que esperan la buenaventura en el más allá.

Ante esta disyuntiva entre una religión falsa pero útil a la esfera política y una religión verdadera pero contraproducente con la misma, la apuesta del florentino es clara, hay una prioridad por la utilidad pública de la religión sobre su verdadera naturaleza, el mantenimiento de la república es un bien superior que prima sobre la redención divina, "... cuando se decide toda la salvación de la patria, no se debe cuidar de ninguna consideración de justicia o injusticia, piedad o crueldad, elogio o ignominia..."<sup>42</sup>. Esta prioridad es la que habilita a los príncipes y líderes políticos a jugar con los principios religiosos, a acomodarlos, a comportarse heréticamente desde una percepción cristiana. Estos personajes, guiados por la prudencia, se posicionan como seres sin religión obligados a mantener la fe entre los ciudadanos, a usufructuar la fe para principios más nobles.

Lo que empuja a Rousseau a imaginar una nueva religión constituida en torno a los dogmas comentados es una encrucijada teórica e histórica similar,

<sup>41</sup> Fontana (1999) p. 646

<sup>42</sup> Maquiavelo (2004) p.43

pues si por una parte es inconcebible pensar la política sin religión, por otra parte ninguna de las religiones que han existido son compatibles con la sociedad que nace del Contrato Social. Precisamente el capítulo dirigido a estudiar la religión civil es una obra en tres partes, la última atañe a las características de ésta, pero las primeras dos se centra en analizar las religiones existentes. En primer lugar en un registro histórico, en el cuál se subraya la relación entre religión y política antes y después de la aparición de Cristo, y en segundo lugar tipológico, en donde se analizan tres formas de religión y se explica las tensiones que generan con la comunidad política.

La más antigua condición teológica política es aquella donde el orden político y el religioso eran indistinguible, donde las leyes son divinas y los gobernantes dioses, eran religiones regidas por dioses nacionales, donde cada Estado tenía su propio culto, incluso el Imperio Romano al extenderse no sólo extendían sus dioses sino que también adoptaban los de los vencidos. Religión que caracteriza desde el judaísmo hasta las religiones paganas. Esta forma de religión imbricada en lo político que se desarrolla desde los orígenes de las sociedades humanas es lo que en su análisis tipológico Rousseau denominará religión del ciudadano: “inscrita en un solo país, le da dioses, patronos propios y tutelares: tiene sus dogmas, sus ritos, su culto exterior proscrito por las leyes”<sup>43</sup>. La religión del ciudadano responde a muchas de las funciones que el filósofo demanda de una religión civil, favorece la conformación de una ciudadanía virtuosa al atar el amor a la ley y el amor a dios, fortalece la unidad del cuerpo político al posibilitar la distinción con otros pueblos y otros dioses, y se complementa con la necesidad que la política posee de fronteras, de exclusiones, de un momento de particularidad que habilita a la conservación de un cuerpo político. Sin embargo, dos problemas se presentan al momento de pensarla como solución, en primer lugar se basa en el error y en las supersticiones, Rousseau no es indiferente a la verdad metafísica de la religión<sup>44</sup> como ya lo había expresado en el *Emilio*. En segundo lugar torna al pueblo sanguinario e intolerante, la misma exclusividad que permite la conformación del cuerpo político lo impulsa a generar guerras constante con el extranjero, guerras que debido a la fusión ente dios y nación se visten con el ropaje de la

<sup>43</sup> Rousseau (1992) p. 72

<sup>44</sup> Koontz (1981) p. 106

santidad “... hace a un pueblo sanguinario e intolerante, que no respira más que matanza y carnicería, creyendo consumir una acción santa matando al que no admite sus dioses”<sup>45</sup>

La aparición de Jesús supone un momento de ruptura histórica a partir de la separación que genera entre lo espiritual y lo político. Quiebre que implica la disolución de la unidad anterior e inaugura la posibilidad de pensar la humanidad en términos universales. Aportes del primer cristianismo que Rousseau va a identificar como la religión del hombre, la de los verdaderos evangelios. Sin embargo, para continuar en el plano histórico, como expone Waterlot, los seguidores de Jesús lo traicionan al establecer sobre la tierra el reino espiritual, inoculando así la dualidad religión política en el seno del Estado y posicionando a los ciudadanos ante una doble lealtad<sup>46</sup>. El cristianismo histórico o la religión del sacerdote es una corrupción de la prédica de Jesús, que afecta tanto el espíritu de la verdadera religión cristiana, que en principio no se interioriza en la vida terrenal, como a la política, al multiplicar las fuentes de soberanía “... han cometido dos errores nocivos, uno a la religión y otro al Estado. Se han separado del espíritu de Jesús, cuyo reino no es de este mundo... la han convertido en armas de los tiranos...han violentado los sanos principios de la política, ya que en lugar de simplificar la máquina de gobierno la han complicado”<sup>47</sup>. Rousseau reconoce que Hobbes ya había advertido el problema que lleva inscripto el águila de dos cabezas, sin embargo la unión de estas bajo el Leviatán no es para el ginebrino la solución definitiva ya que el cristianismo posee un espíritu avasallador que con el transcurso del tiempo terminará por imponerse sobre la autoridad política. El Leviatán tarde o temprano será engullido por el sacerdote.

Sin embargo, es la religión del hombre, la de los verdaderos evangelios, la que genera el problema teórico más complejo, al poner a Rousseau ante el dilema maquiavélico de negar una religión verdadera por ser políticamente inútil. Rousseau como gran parte del pensamiento ilustrado recupera la ecuación del florentino entre cristianismo y afeminación<sup>48</sup>, la prédica a la servidumbre, el desinterés por la vida terrenal convierte a los cristianos en

<sup>45</sup> Rousseau (1992) p. 72

<sup>46</sup> Waterlot (2008) p. 54

<sup>47</sup> Rousseau (2008) p.45

<sup>48</sup> Beiner (2011) p. 33

malos ciudadanos tanto en el plano civil como militar y en presa fácil de las tiranías, las virtudes del buen cristiano hacen imposible la república, pues existe un conflicto de amor entre el buen cristiano y el buen ciudadano<sup>49</sup>, contrariamente a la religión del ciudadano donde el amor a dios y las leyes son equivalente.

Pero el núcleo del argumento rousseauiano excede esta apreciación compartida por muchos, el problema mayor del cristianismo es su idea de humanidad universalista, elemento que también impregna al universalismo secularizado de Diderot y los enciclopedistas y que vemos renacer en la idea de fraternidad de los revolucionarios, una fraternidad orientada a una universalidad que recusa los límites<sup>50</sup>. El ginebrino es una de las pocas voces en el siglo XVIII que advierte un principio fundamental de lo político, éste debe ser particularista, el universalismo que pregona el cristianismo es anti-político. Anteriormente señalamos, con Taylor, que lo que liga al ciudadano de Rousseau no puede ser el autointerés, como en el caso de Hobbes, irónicamente el filósofo canadiense nos advierte que las consecuencias políticas del autointerés son las mismas que la del ciudadano motivado por una moral universal que lo obligado a tratar a todas las personas por igual por su condición de humano; ambas motivaciones nos conducen a la intercambiabilidad de los individuos, a la imposibilidad de distinguir cualitativamente los de adentro de los de afuera, y en consecuencia, con una resonancia schmittiana, a la imposibilidad de la política. Las discriminaciones afectivas son un elemento central de la comunidad política como ya lo había reconocido el Polemarco platónico en *República*: justicia es hacer bien al amigo y mal al enemigo.

Nuevamente en las *Cartas escritas desde la montaña* Rousseau logra expresar claramente el problema "...lejos de tachar al puro Evangelio de ser pernicioso para la sociedad, lo encuentro, por así decir, demasiado sociable, demasiado volcado sobre la totalidad del género humano cuando la legislación debe ser exclusiva"<sup>51</sup>, la gran sociabilidad que habilita el cristianismo le impide los compromisos concretos que caracterizan al ciudadano. En este sentido, la religión civil de Rousseau es una respuesta a las deficiencias de las religiones

<sup>49</sup> Viroli (2002) p. 211

<sup>50</sup> Derrida (1998) p. 264

<sup>51</sup> Rousseau (2008) p. 46

históricas, en el cual como reconocen tanto Waterlot como Koontzse aprecia un intento de conciliación de una religión universal (los primeros tres dogmas) con una nacional (el cuarto dogma). Una búsqueda que procura, mediante la apelación a un Dios universal, evitar el fanatismo, motor de constantes guerras y el cierre completo de la comunidad, pero a la vez mediante la sacralización de una legislación y un contrato social particular también pretende alejarse de una apertura completa que niegue la comunidad política.

##### 5. La tolerancia intolerante. El siempre conflictivo problema de los límites

La ilustración francesa, en particular los enciclopedistas, al momento de reflexionar en torno al problema de la tolerancia recuperan las conclusiones que Locke plasma en las *Cartas sobre la tolerancia*. La tolerancia para estos intelectuales se restringe al ámbito civil, es decir es la libertad de los ciudadanos de adherir a la confesión que prefieran sin ser obstaculizados por la autoridad civil, dado que el problema de la verdad religiosa escapa al arte político, y en consecuencia debe ser una decisión individual<sup>52</sup>. Tolerancia civil, que convive con la intolerancia eclesiástica, entendida como la libertad que posee cada Iglesia de determinar que le demanda a sus fieles, y en consecuencia el poder que tiene de excomulgarlos. Es decir, se delimita una frontera rígida entre estado e iglesia que inhibe que las decisiones en la esfera eclesiástica tengan consecuencias civiles, combinación que admite la libertad total de cada esfera. Reconoce a las iglesias el derecho a no tolerar divergencias en su seno, pero les niega el derecho de recurrir a sanciones públicas<sup>53</sup>. Postura que contiene el germen de la idea de laicidad<sup>54</sup>. La preocupación central de esta postura es evitar que los efectos disruptivos de las diferencias religiosas impacten en la paz civil. Una concepción de tolerancia pasiva, pues fundamentalmente para los enciclopedistas, la religión no cumple una función

<sup>52</sup> “No debe atribuirse, como facultad exclusiva, a determinados hombres, que se encuentren en una posición social única, las cosas que los individuos deben encontrar con su propia búsqueda... Ni el derecho de gobernar... trae consigo un verdadero conocimiento de otras cosas y, mucho menos, de la verdadera religión” Locke (2007) p. 43

<sup>53</sup> “... distinguir con exactitud las cuestiones del gobierno civil de las de la religión, fijando de este modo la justa frontera entre la Iglesia y el Estado” Ibidem p. 24

<sup>54</sup> Bernardi (2006) p. 181

positiva. A diferencia de Rousseau que verá a la religión como fuente de comunión social, sus predecesores apuntaban al lado oscuro de ésta, la religión como raíz de la discordia. Idea de tolerancia civil que tampoco es defendida, como luego lo hará John Stuart Mill, por la relevancia moral que la pluralidad manifiesta<sup>55</sup>

La distinción entre dos tipos de tolerancia había sido planteada originalmente por un conjunto de pensadores religiosos tanto católicos como protestantes a fines del siglo XVII, quienes habían subrayado el inconveniente que surge al pensarlas de manera separada. La tolerancia civil llevaba a la indiferencia, lo que producía malos cristianos, esta forma de subjetividad con el tiempo socavaría la autoridad del príncipe. En conclusión no se podía consentir con ninguna de las dos formas de tolerancia<sup>56</sup>. Irónicamente, Rousseau utiliza contra los enciclopedistas el argumento de la inseparabilidad de las tolerancias de los religiosos pero para defender una postura contraria<sup>57</sup>: “Los que distinguen la intolerancia civil de la teológica se engañan, en mi sentir. Estas dos intolerancias son inseparables... En donde quiera que la intolerancia teológica es admitida, es imposible que deje de surtir efectos civiles”<sup>58</sup>.

En la economía del capítulo en torno a la religión civil el único de los cinco dogmas en el cual Rousseau se detiene para desarrollar su fundamentación es el último, el dogma negativo de la intolerancia. Quizás por ser uno de los aspectos más controversiales de la religión civil, dogma que algunos leyeron como ejemplo de la tolerancia liberal y otros como corolario de la intolerancia iliberal. El núcleo del argumento es que todas las religiones privadas que no entren en contradicción con los primero cuatro dogmas de la religión civil son toleradas, como hemos mencionado a Rousseau no le interesan las cuestiones de dogma teológico, aquellas que no afectan la utilidad pública. Sin embargo, aquellas religiones que son intolerantes, que quieren imponer sus creencias, que rechazan la legitimidad de otras religiones, que exclamen que “Fuera de la Iglesia no hay salvación”<sup>59</sup>, no pueden ser toleradas precisamente por intolerantes. La tolerancia en el capítulo en torno a la religión civil es un foco

<sup>55</sup> Waldron (1993) p. 68

<sup>56</sup> Bernardi (2006) p. 181

<sup>57</sup> Ibidem p. 182

<sup>58</sup> Rousseau (1992) p. 75

<sup>59</sup> Ibidem p. 75

de construcción de identidad que debe ser vislumbrada como dos círculos que se encierran, como una doble condicionalidad. En primer lugar, como advertimos, no se toleran aquellos que no pueden comprometerse con los dogmas de la religión civil, lo ateos, porque sin estas creencias es imposible concebir al buen ciudadano. En segundo lugar, tampoco pueden ser toleradas aquellas creencias que atenten contra la sociabilidad, que fracture la unidad y que a largo plazo amenace la autoridad del soberano. Si la paz civil es producto de la tolerancia civil, la unidad social requiere también la tolerancia eclesiástica. Rousseau pone en duda la rigidez de las fronteras entre ambas esferas que había dispuesto Locke, una vez que la intolerancia eclesiástica es permitida tarde o temprano afecta la tolerancia civil.

La incorporación de la tolerancia como dogma de religión civil es otro elemento que distingue a Rousseau de sus predecesores, la mera paz civil que persiguen Locke y los enciclopedistas puede lograrse con un Estado que respete las diferencias religiosas, pero los sentimientos de sociabilidad obligan a que los mismos súbditos interioricen la tolerancia como creencia subjetiva, es por eso que la tolerancia no puede ser una mera ley civil que rija sólo el exterior sino que debe asumir una forma religiosa<sup>60</sup>. Recordemos las palabras de Rousseau: “Es imposible vivir en paz con gente que se considera condenada; amarla sería odiar a Dios que los castiga”(Rousseau, 1992: 75). Este *considerar de un modo u otro al conciudadano* no puede ser consecuencia de una imposición externa, como lo sabe Rousseau la espada no puede penetrar en el fuero interno, sino que debe plegarse a la naturaleza religiosa. Por lo tanto si bien la religión civil tolera los distintos dogmas teológicos, pues sólo se interesa por la utilidad pública, para que realmente sea efectiva debe actuar como una religión.

Este quinto dogma también pone en evidencia la primacía de la religión civil por sobre las religiones personales<sup>61</sup>, si bien Rousseau acepta el pluralismo religioso propio de la modernidad, la tolerancia sólo comprende aquellas religiones cuyos principios acuerden con la religión civil, por lo que no sólo los ateos son expulsados, sino también el politeísmo y el fanatismo. En este orden, el fenómeno de la tolerancia debe ser leído como otro ángulo desde donde comprender la problemática de los límites dentro de la comunidad política. Ni

<sup>60</sup> Bachofen (2010) p. 58

<sup>61</sup> Fourny (1987) p. 491

siquiera Locke podía aceptar la tolerancia total, por lo que excluye de la comunidad tolerante aquellas religiones cuyas prácticas pueden ser peligrosas para el bien común y aquellas religiones que obligue a sus miembros a someterse a un soberano extranjero. Pero es Rousseau el exponente moderno que subraya la tensión entre tolerancia e intolerancia que subyace a la comunidad política. La tolerancia total reflejada en una neutralidad total, no puede generar las fronteras necesarias para articular la comunidad, a la vez que permite introducir elementos nocivos que atentan contra ésta. Principio que en el pensamiento contemporáneo han comprendido autores tan disimiles como Rawls, al expulsar de su liberalismo político a las doctrinas comprensivas irrazonables<sup>62</sup>, y Taylor al subrayar que aún el liberalismo procedimental no puede mantenerse neutral entre los patriotas y los antipatriotas<sup>63</sup>

## 6. Comentarios Finales.

Las apreciaciones de Rousseau en torno a la relación entre religión y política pueden resumirse en tres dimensiones que signaran la política moderna. En primer, lugar la imposibilidad de una política totalmente inmanente, fenómeno que fue percibido por los revolucionarios franceses que se enfrentaron a lo que Ozouf denomina *el Horror Vacui*, el temor al vacío que la persecución del cristianismo cristalizó y la consecuente necesidad de saciar la vacuidad reemplazándola por una nueva forma religiosa<sup>64</sup>. Y en la actualidad por un creciente número de intelectuales quienes reconocen la necesidad de sacralizar ciertos elementos propios de la tradición y la cultura política dando forma a las distintas variantes de la religión civil que se materializan en un credo cívico compartido. Esta necesidad de absolutos que impida que la política se adentre a un terreno de fuga impredecible, se procura resolver mediante la sacralización de ciertos entes inmanentes, es decir al colocarlos en un plano externo a las diferencias cotidianas. Evidentemente, esta solución dio vida históricamente a experiencias disimiles que van de los totalitarismos a las democracias liberales.

<sup>62</sup> Rawls (2004)

<sup>63</sup> Taylor (1993)

<sup>64</sup> Ozouf (1998)

En segundo lugar, la obra de Rousseau deja explícito lo poco efectivo que es la razón instrumental caracterizada por el autointerés y la maximización para explicar el comportamiento en el espacio público, son las creencias y las pasiones las que operan como anclaje motivacional de los ciudadanos en las repúblicas. El accionar de las personas se halla conectado a sus creencias, la legitimidad de un régimen determinado, como bien lo intuía Weber, se desprende de una creencia, la distinción arbitraria entre quienes forman parte de mi comunidad y quienes no depende de pasiones y creencias compartidas. Lo que explica la necesidad imperiosa que muestran los distintos gobiernos de turnos para intervenir en este plano, la apelación a las emociones, en particular al temor y a la esperanza<sup>65</sup> es un elemento constante en las campañas políticas y en los momentos de crisis y transformación, es decir en toda coyuntura que escapa a la rutina y que exige del ciudadano un compromiso especial.

En tercer lugar, la religión civil de Rousseau nos devela la problemática coexistencia en la arena política entre una lógica de cierre y otro de apertura, entre una fuerza centrípeta y otra centrífuga. Una comunidad política no puede subsistir ni en el universo hobbesiano signado por el egoísmo, ni en el cristiano signado por el puro altruismo, no puede subsistir si existe una intercambiabilidad entre aquellos que la conforman, si es irrelevante quien es mi conciudadano. Debe haber un distingo conformado por tradiciones, valores, lenguaje, que articule lo que Anderson<sup>66</sup> denomina Comunidad imaginaria, que permita diferenciar los sentimientos de identificación entre aquellos que viven en un mismo territorio del respeto que reina entre los seres humanos como tal, lo que explica el porqué de la conmoción e indignación que genera el padecimiento de los conciudadanos y la indiferencia respetuosa que produce el de un extranjero.

<sup>65</sup> Ver Brader (2006)

<sup>66</sup> Anderson (2006)

## Bibliografía

- B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- R. Aron, *L'Avenir des Religions Séculières*, R. Aron, *Chroniques de Guerre*, Paris, Gallimard, 1990
- B. Bachofen, *La religion civile selon Rousseau: une théologie politique négative*, G. Waterlot (dir.) *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Presses Universitaire de Rennes, 2010.
- R. Beiner, *Civil religion*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- R. Bellah, *Civil religion in America*, R. Richey y J. Donald, *American Civil Religion*, New York: Harper y Row, 1974.
- B. Bernardi, *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- Ch. Bertram, *Toleration and pluralism in Rousseau's civil religion*, O. Mostefai y J. Scott, *Rousseau and l'Infâme*, Amsterdam, Rodopi, 2009.
- T. Brader, *Campaigning for hearts and minds*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006
- M. Cristi, *From civil to political religion*, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 2001.
- S. Critchley, «The catechism of the citizen: politics, law and religion in, after, with and against Rousseau», *Continental Philosophy Review*, 42, (2009).
- J. Derrida, *Política de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998.
- B. Fontana, «Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli», *Journal of the History of Ideas*, 60, (1999).
- D. Fourny, «Rousseau's Civil Religion Reconsidered», *The French Review*, 60, (1987).
- S. Freeman, *Introduction: John Rawls – An Overview*, S. Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- E. Gentile, *Politics as religion*, Nueva York, Princeton University Press, 2001.
- H. Gildin, *Rousseau's Social Contract*, Chicago, The University of Chicago, 1983.
- S. Giner, *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid, Alianza, 2003.
- Ch. Griswold, «Liberty and compulsory civil religion in Rousseau's Social Contract», *Journal of the history of philosophy*, 53, (2015).

- F. Guénard, *“Esprit social” et “Choses du ciel” : religion et politique dans la pensée de Rousseau* G. Waterlot (dir.) *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Presses Universitaire de Rennes, 2010.
- T. Koontz, «Religion and Political Cohesion: John Locke and Jean Jacques Rousseau», *Journal of Church and State*, 23, (1981).
- J. Locke, *Cartas sobre la tolerancia*, Buenos Aires, Gradifco, 2007.
- P. Lüchau, «Toward a Contextualized Concept of Civil Religion», *Social Compass*, 53, (2009).
- N. Maquiavelo, *El príncipe*, Buenos Aires, CS, 1995.
- N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- R. Mondolfo, *Rousseau y la Conciencia Moderna*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1962.
- M. Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- V. Pareto, *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza, 1987.
- S. Preus, «Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object», *Journal of the History of Ideas*, 40, 1979
- J. Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2004.
- J. J. Rousseau, *El Contrato Social (y otros)*, Méjico, Ed. Porrúa, 1992.
- J. J. Rousseau, *Cartas escritas desde la montaña*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Ch. Taylor, *Propósitos cruzados: El debate liberal- comunitario*, N. L. Rosenblum (dir.), *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993
- M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- E. Voegelin, *Las Religiones Políticas*, Madrid, Trotta, 2014
- V. Waksman, «El Manuscrito de Ginebra. Conjeturas acerca de la primera versión del Contrato Social», *Deus Mortalis*, 3, (2004).
- V. Waksman, *El laberinto de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- G. Waterlot, *Rousseau. Religión y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.