

## ¿PERMANENCIA DE LO TEOLÓGICO-POLÍTICO EN JEAN JACQUES ROUSSEAU?

Rogelio Laguna  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México

### **Resumen:**

En ese trabajo se realiza una interpretación de dos pasajes de difícil abordaje en el *Contrato Social*: el legislador y la religión civil a partir del pensamiento de Claude Lefort. Sostenemos que la aparente contradicción entre el contrato immanente entre hombres y la apelación a elementos religiosos en dichos pasajes resultan coherentes al corpus del *Contrato* si éstos se leen desde la perspectiva simbólica. Además se discute si el contrato puede considerarse una teología política.

**Palabras clave:** Contrato Social, Claude Lefort, leyes, legislación, religión civil.

### **Abstract:**

This article tries a interpretation of two difficult passages from the *Social Contract*: the legislation and the civil Religion. We follow in our explanation to Claude Lefort. We sustain that those passages are coherent with the main text of the *Contract*, despite the apparent contradiction between the immanent men's pact and the description of a civil religion. We also question if those passages are a return to a political theology or not.

**Key Words:** Social Contract, Claude Lefort, laws, legislation, civil religion.

El *Contrato social* (1762) de Rousseau es uno de los libros paradigmáticos donde se construye lo político moderno, en él, concuerdan diversos comentaristas, se construye una vía importante para pensar una política secular que no requiere fundamentarse en un principio trascendente sino en el pacto entre los hombres.<sup>1</sup> Sin embargo, —en algo que desconcierta a los lectores de Rousseau y que necesita precisarse, sin duda— en la obra referida, nuestro filósofo establece una propuesta que parece ir en contra del

---

<sup>1</sup> Rousseau define el pacto social en el *Contrato* en los siguientes términos: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo” [Rousseau, 1998, II, VI; p.39].

proyecto moderno secularizador: la religión civil. Pues parecería que justo al final de la obra, con el capítulo de la religión civil Rousseau estaría realizando un regreso a lo teológico-político, al que apuntarían también los capítulos dedicados a las leyes y al legislador. Waterlot señala esta dificultad: “El concepto de religión que forma es muy problemático[...].Durante mucho tiempo se creyó que este capítulo expresaba una suerte de callejón sin salida[...] que testimoniaba , antes bien, un momento enteramente superado dentro de su obra, una parte obsoleta, donde Rousseau mismo miraba hacia el pasado” [Waterlot, 2008, p.10]. René Girard, por su lado, se preguntaba por qué Rousseau requería a la religión como uno de sus principios fundantes [Fourny, 1987, p. 485]. Diane Fuorny mencionó en su momento que el capítulo de la religión civil le parecía una contradicción [Fourny, 1987, 492]. Mientras que al respecto de la legislación, Arthur M. Melzer expresó que la obra del ginebrino se antoja, incluso, como una “contradicción masiva y autoritaria” [Melzer, 1990, p. 232].

Esta discusión nos interesa a la luz de la revisión general a la obra de Rousseau con motivo de la conmemoración por los doscientos cincuenta años de la publicación del *Contrato* y los trescientos del nacimiento del filósofo. Sobre este tema en particular de la religión y la política hay antecedentes amplios, recurrimos en este trabajo al reciente texto publicado por Waterlot en 2008 (*Rousseau. Religión y política*) donde se expuso una relectura de este problema intentado dar elementos para establecer una coherencia entre la aparente contradicción entre la apelación a un pacto inmanente entre los hombres y simultáneamente a una *religión* civil.<sup>2</sup> También nos guiamos por Griselda Gutiérrez (“Religión civil: una lectura iconoclasta del laicismo y la secularización”) quien señaló en 2012 que es necesaria una nueva lectura de Rousseau, respecto a este asunto, a partir de las discusiones contemporáneas sobre la secularización y particularmente bajo el aspecto simbólico planteado en la obra de Claude Lefort. Vía que puede dar nuevas luces sobre la organización y los fundamentos de la obra roussoniana.

Siguiendo estas líneas de lectura nos hemos propuesto 1)realizar una revisión de algunos pasajes del *Contrato* desde el ámbito de lo simbólico, vía indicada por Claude Lefort en su obra, como una estructura de metáforas que median entre lo interior y lo exterior en la política.

---

<sup>2</sup> En la revisión de este trabajo se nos ha sugerido la consulta de los trabajos al respecto de Balise Bachofen y Bruno Bernardi, quienes critican a Waterlot su postura. La dificultad que obtuvimos para acceder a esos textos impiden que los incluyamos por el momento, quedando pendiente dicha revisión para trabajos futuros.

Sostenemos con esto continuación que 2)vistas desde el ámbito simbólico las secciones dedicadas a la religión civil y a la legislación en el *Contrato Social* no sólo resultan coherentes con un proyecto político inmanente, abandonando las sospechas del regreso de la teología-política, sino que resultan imprescindibles para la construcción de la propuesta política del pensador ginebrino.

Para iniciar nuestra exposición comenzaremos realizando un acercamiento a Rousseau desde la discusión entre teología política y lo político moderno en Lefort, para después exponer propiamente una interpretación simbólica de los pasajes mencionados

### **Rousseau y la discusión de lo teológico-político**

Claude Lefort (“¿Permanencia de lo teológico-político?”) indica que en los proyectos políticos modernos surgidos a partir o alrededor de la Revolución Francesa hay razones importantes para sospechar que la división pretendida entre política y religión que proponen no es tan clara ni tan irreversible. Aun más, es difícil entender en qué términos se juega la política una vez que su fundamento teológico ha sido cancelado.

Dice Lefort: “Es un hecho que las instituciones políticas se separaron desde hace mucho tiempo de las instituciones religiosas; pero otro muy diferente es el de que se hayan refugiado en la esfera de lo privado” [Lefort, 1991, p.235] y que éstas no continúen teniendo una esfera de influencia. Aún más:

¿Es posible decir que la religión se esfumó simplemente ante la política (para sólo sobrevivir en su periferia) [...] no podemos admitir que a pesar de los cambios ocurridos lo religioso se conserva bajo los rasgos de nuevas creencias, de nuevas representaciones, de manera que puede regresar a la superficie bajo formas tradicionales o inéditas, cuando los conflictos son lo bastante agudos como para hacer resquebrajarse al edificio del Estado?[Lefort, 1991, p.237]

Para Lefort la afirmación de que los ámbitos teológico-político han sido de una vez por todas separados proviene frecuentemente del prejuicio, también moderno, de que el sujeto es un observador neutral, un conocedor puro que puede dividir perfectamente entre dichas esferas [Lefort, 1991, p.237]. El asunto, como veremos requiere de un análisis más cuidadoso, pues en lo moderno secularizado “lo político y lo religioso son planteados como dos órdenes de prácticas y de relaciones separados; [pero] el problema es comprender cómo se articulan o desarticulan” [Lefort, 1991, p.241].

Rousseau al postular la idea de una *religión* civil y al apelar a los dioses para fundar la ley pondría de manifiesto que su proyecto político no está lejano de estas discusiones ni de dificultades. Más aún cuando Rousseau

parece admitir elementos de la antigua “política” que sugeriría, en ciertas lecturas, que en su obra hay una reaparición de lo teológico-político.

Pero esta no es la única pauta de abordaje de esta cuestión, con Lefort, ya hemos dicho, se abre una vía interesante para pensar la secularización moderna—inspirado en el análisis que Michelet habría utilizado para estudiar la Revolución Francesa—<sup>3</sup> y que puede ayudar a comprender por qué Rousseau recurre a dichos elementos en el *Contrato Social*,<sup>4</sup> y también por qué estos no conformarían en realidad una teología-política, nos referimos al ámbito de lo simbólico.

Lo simbólico para Lefort permite pensar no sólo los elementos exteriores de la política sino también los de interiorización que permiten que un individuo se adhiera a un orden político. También permite pensar la transición de lo teológico-político a lo político moderno, comprendiendo lo que hay en común entre lo religioso y lo político, articulándolos y exponiendo sus relaciones una vez que aparentemente sus esferas fueran separadas por la secularización moderna. Dice el pensador: “Lo político y lo religioso ponen al pensamiento filosófico en presencia de lo simbólico [...] en el sentido en que ambas gobiernan, por sus propias articulaciones, un acceso al mundo” [Lefort, 1991, p.242].

Así para Lefort, en tanto vías de acceso a la realidad mediadas por los símbolos, las relaciones entre política y religión continuaron tras los procesos secularizadores, pero no necesariamente con una teologización de la política o una politización de la teología, más bien, a través de las *transferencias* — concepto que Lefort toma del psicoanálisis lacaniano— entre ambas en el campo de lo simbólico.<sup>5</sup>

Lefort advierte que la comunicación entre religión y política no pudo haber desaparecido simplemente en el proceso de secularización moderna, como si todo el simbolismo que implicaría, por ejemplo, homenajear y obedecer a

---

<sup>3</sup> Michelet, según Lefort, habría hecho una lectura de la Revolución Francesa en la que se muestra como los símbolos cambian de lugar [Lefort, 1991, p.259].

<sup>4</sup> Si bien la obra que nos ocupa primordialmente es el *Contrato social*, no está de más recordar que el tema de la religión es recurrente en otras obras del propio Rousseau, cuyas argumentaciones tienen eco en el *Contrato*, tal es el caso de las *Cartas desde la montaña*, en las que plantea la necesidad de incorporar a la religión en la estructura del Estado. Hay también preocupaciones sobre el ciudadano y la religión en el *Emilio*, sus *Cartas a Beaumont*, así como en su *Alegoría sobre la revelación*, entre otras. Groethuysen nos dice : “Rousseau defendió la religión frente a los filósofos” [Groethuysen, 1985, p. 274 y Cfr. Rousseau, 1978]

<sup>5</sup> Aunque Lefort no lo expresa directamente en los textos que revisamos, podemos leer que cuando se refiere a lo simbólico habla de un acceso estructurado al mundo que implica las afecciones, la imaginación, elementos que podría decirse, están más allá de la decisión racional del sujeto.

los reyes y a la nobleza por siglos, pudiera simplemente olvidarse. Si bien ciertos símbolos dejan de ser el centro de lo político, no quiere decir que no sigan influyendo, incluso, dirá Lefort, como “lugares vacíos”. La cuestión está en que estos símbolos pueden transmitir la capacidad de estructurar lo político.

Desde este punto de vista, el *Contrato Social* de Rousseau recurriría en diversos momentos a la vía simbólica para apoyar sus propuestas, es decir apela a ese terreno afectivo-imaginario constituyente del ser humano a la par que a la razón.<sup>6</sup> Un ejemplo de ello es cuando el pensador expone las dificultades de que un Estado tenga un territorio demasiado grande, no sólo porque el gobierno tiene menos vigor para hacer observar las leyes [Rousseau, 1987, II, VIII, p.71]<sup>7</sup> sino que: “el pueblo siente menos *afecto* a sus jefes, a los que no ve jamás, por la patria, que es a sus ojos como el mundo, y por sus conciudadanos, la mayoría de los cuales le son extraños”. Así, la distancia que representan los grandes territorios pondría en peligro la sensación de comunidad, de afecto y de unidad, así como la conformación imaginaria de una unidad indivisible a la que se pertenece, que requiere el ciudadano para sentirse parte de un Estado, cuestión que puede subsanarse a partir del universo simbólico como la creación de himnos, rituales, o bien, de una religión civil.

### **Las leyes y la religión civil en Rousseau: una interpretación simbólica**

Habiendo dicho la propuesta de Lefort, habrá que revisar los pasajes en el *Contrato social* en que Rousseau expone dos propuestas que podrían hacer sospechar que se está realizando un regreso a lo teológico político. Nos referimos al momento de la legislación y al de la religión civil —con el que concluye la obra. Consideramos, además, que dichos capítulos son fundamentales, pues en ellos se agregan elementos indispensables para la consecución del pacto social. Detallemos, a continuación, ambos asuntos.

En el caso de la legislación, el pensador ginebrino explica que si bien en el pacto social ya se le había dado existencia y vida a un cuerpo político, aun falta por examinar cómo es que este cuerpo civil podrá conservarse. La respuesta de Rousseau son justamente las leyes. Las leyes permiten que el cuerpo político no se fragmente y que se mantenga un orden.

Las dificultades sobre este punto comienzan cuando respecto a la emanación de las leyes Rousseau hace un doble movimiento: mientras que

---

<sup>6</sup> Diane Fourny nos dice que con la religión civil Rousseau toca una dimensión profunda humana en donde tiene origen el sentimiento religioso, que antecede a muchos trabajos antropológicos contemporáneos. [Fourny, 1987, p.485].

<sup>7</sup> Las cursivas son nuestras.

afirma que “toda justicia viene de Dios”<sup>8</sup> y “lo que es bueno y conforme al orden lo es por naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas” [Rousseau, 1998, II, VI, p.60], al mismo tiempo señala que esa justicia emitida universalmente y desde tan alto, no pueden recibirla las personas, porque si la recibieran entonces no necesitarían de leyes ni de gobiernos. En tanto que no se puede acceder a dicha sabiduría lo que le queda al hombre es realizar leyes humanas, pero esto, explica, el autor, no es un proceso fácil:

Considerando humanamente las cosas, las leyes de la justicia, a falta de sanción natural, son vanas entre los hombres no son sino el bien del malvado y el mal del justo, cuando éste las observa con todo el mundo sin que nadie las observe con él. [Rousseau, 1998, II, VI, p.60]

Para evitar los abusos, Rousseau busca unificar los derechos y las leyes. Para que esto ocurra, dice el pensador, se requiere que todo el pueblo estatuya sobre todo el pueblo, como un objeto entero sin división. Sólo así “la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye” [Rousseau, 1998, II, VI, p.61]. En la legislación, que describe Rousseau, se considera a los súbditos como un solo cuerpo y a las acciones como abstractas, “jamás a un hombre como individuo ni a una acción en particular” [Rousseau, 1998, II, VI, p.61], explica nuestro autor.

De esta forma, siguiendo al *Contrato social*, las leyes no pueden designar a ciudadanos particulares como reyes, ni nombrar a una familia real ni atribuir privilegios nominalmente, pues “toda función que se refiere a un objeto individual no pertenece en modo alguno al poder legislativo” [Rousseau, 1998, II, VI, p.61].

Las leyes son actos de la voluntad general, y éstas son condición indispensable de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser también el autor de las mismas, pero, se pregunta nuestro autor:

¿cómo las regularan? ¿Será de común acuerdo, por una inspiración súbita?  
¿Tiene el cuerpo político un órgano para enunciar esas voluntades? ¿Cómo una multitud ciega que con frecuencia no sabe lo que quiere porque raramente sabe lo que es bueno para ella, ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación? [Rousseau, 1998, II, VI, p.62]

---

<sup>8</sup> Como dice Groethuysen Dios es ya un problema en Rousseau. Sin abordar el tema en este trabajo, dejemos señalado que la idea de Dios pasa por muchas transformaciones y resuelve muchas preocupaciones, por lo que es difícil comprender en cada caso de qué Dios habla el ginebrino y si, acaso, lo estuviera construyendo “ad hoc” [Groethuysen, 1985, p.324].

Rousseau admite que el pueblo siempre quiere el bien, aunque no siempre lo ve por sí mismo, “la voluntad general es recta, pero el juicio que lo guía no siempre es esclarecido” [Rousseau, 1998, II, VI, p.62]. Por ello el autor observa que existe la necesidad de que se pongan las leyes en manos de *un* legislador (en ocasiones un invitado extranjero)<sup>9</sup> que obligue a unos a conformar sus voluntades a su razón, enseñar a otros a que sepan lo que quieren y a generar la unión entre entendimiento y la voluntad en el cuerpo social [Rousseau, 1998, II, VI, p.63].

Para Rousseau hacer la legislación es una tarea titánica. “Harían falta dioses para dar leyes a los hombres” [Rousseau, 1998, II, VI, p.63]. Esta tarea implica descubrir las mejores reglas que convienen a una nación; esto conlleva tomar en cuenta las pasiones de los hombres y su naturaleza. Además, dirá en el capítulo que dedica al pueblo, se tiene que esperar el momento justo para someter al pueblo a las leyes, adelantarse a ello puede generar la falla de las naciones. [Rousseau, 1998, II, VIII, pp.68-69]<sup>10</sup> Para ello se requiere la labor de un legislador, que es un hombre excepcional, según nuestro autor.<sup>11</sup> Quien realiza esta tarea:

...debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida, su ser, de alterar la constitución del hombre para reforzarla de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. [Rousseau, 1998, II, VII, p.64]

La legislación debe dar como resultado que cada ciudadano necesite de todos los demás y que la fuerza de todos sea superior a la suma de las fuerzas naturales del individuo [Rousseau, 1998, II, VII, p.64]. Es por esto que esta tarea no puede encomendarse a cualquier persona pues es “una función particular y superior que nada tiene en común con el imperio humano” [Rousseau, 1998, II, VII, p.64]. Sin embargo, explica Rousseau, el legislador no tiene ningún derecho legislativo, sólo propone la legislación

<sup>9</sup> Como el propio Rousseau en Polonia.

<sup>10</sup> Rousseau en el mismo *Contrato* también escribe lo siguiente: “¿Qué pueblo es propio para la legislación? Aquel que, encontrándose ya vinculado por alguna unión de origen, de interés o de convención, no ha llevado todavía el verdadero yugo de las leyes; aquel que no tiene costumbres ni supersticiones arraigadas; aquel que no teme ser abrumado por una invasión súbita, que, sin entrar en las querellas de sus vecinos, puede resistir solo a cada uno de ellos, o ayudarse de uno para rechazar a otro [...] en fin, aquel que reúne la consistencia de un pueblo antiguo con la doctrina de un pueblo nuevo.” [Rousseau, 1998, II, X, p.75]

<sup>11</sup> “El legislador es, en todos los aspectos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no lo es menos por su empleo” [Rousseau, 1998, II, VII, p.64].

pero este derecho de aprobar las leyes corresponde al pueblo:<sup>12</sup> “sólo la voluntad general obliga a los particulares, y nunca se puede asegurar que una voluntad particular es conforme a la voluntad general hasta después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo” [Rousseau, 1998, II, VII, p.65].

Las dificultades como se puede observar no son pocas, pues si en un primer momento se afirma que la justicia emana de Dios, se acepta que recae en los seres humanos la creación de las leyes, es decir, esta tarea finalmente recae en el pueblo. Sin embargo, poco después de esta primera resolución, Rousseau advierte que se tiene que encomendar la tarea de crear las leyes a un legislador –hombre excepcional- que después tiene que “invitar” al pueblo a aprobar las leyes que ha creado para que estas tengan legitimidad. Melzer nos dice que la necesidad de un legislador es incompatible con la soberanía del pueblo, pues mientras que Rousseau por un lado trata al pueblo como capaz de decidir su destino, por otro estaría tratándolo como menor de edad que requiere un legislador, contradicción que también cometería al hablar a los gobernantes del ejecutivo como “los hombres que nacieron para gobernar”. En su opinión, que depende de la autonomía *fáctica* del pueblo, esta solución para garantizar la continuidad de la ley es “corta, y usa el fraude para ganar el consentimiento de la gente a través del designio religioso” [Melzer, 1990, p.235]. Si bien desde cierta perspectiva Melzer tiene razón, su opinión como hemos dicho depende demasiado de la racionalidad exclusiva del ser humano y no toma en cuenta los aspectos afectivos y simbólicos. Lo que Rousseau estaría viendo es que la razón no basta para explicar el orden político ni para modelarlo.

Advirtamos también que estos complicados movimientos, sin duda blanco de duras críticas, pueden comprenderse si observamos que en ellos aparece no un mero uso “instrumental” de lo religioso, pues no se trata de una transacción directa de costo-beneficio, como habría indicado Waterlot, sino más bien simbólico. Porque el legislador no puede usar la fuerza ni el razonamiento para persuadir a la gente de reconocer las leyes y “tienen que recurrir a una autoridad de otro orden que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer” [Rousseau, 1998, II, VII, p.66]. Es decir el legislador para que se aprueben las leyes se vale de su fama de hombre excepcional, casi divino, y de la concepción de la legislación como un asunto divino.

El legislador, expone Rousseau, debe poner las leyes en voces de los inmortales, “para arrastrar mediante autoridad divina a aquellos a quienes

---

<sup>12</sup> “En cualquier situación, un pueblo siempre es dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores”. [Rousseau, 1998, II, X, p.79]

no podría poner en movimiento de prudencia humana” [Rousseau, 1998, II, VII, p.66]. Esto es lo que han hecho los padres de las naciones —en los que se incluyen líderes religiosos como Moisés, explica el ginebrino—: recurrir a la intervención del cielo y honrar la sabiduría de los designios divinos con el fin:

de que los pueblos, sometido a las leyes del Estado tanto como a los de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en el de la ciudad, obedeciesen con libertad y portasen dócilmente el yugo de la felicidad pública. [Rousseau, 1998, II, VII, p.66]

En otras palabras se recurre a la comunicación simbólica entre la divinidad y las leyes, con la conciencia de que es en ese campo que se ha establecido la estructuración del poder político. No es esto un asunto de trampa o engaño, como piensa Arthur Melzer, si recurre a ello el legislador es porque debe asegurar que su obra dure por siglos.<sup>13</sup>

Rousseau admira la obra de los legisladores que fundaron naciones a través de la religión, y nos dice que el propio legislador debe recurrir a las divinidades para obtener respeto a la ley. Pero, según lo que sostenemos, en el ámbito simbólico, terreno común entre política y religión, esto está lejos de ser un movimiento teológico-político. Pues el pensador ginebrino aclara que de recubrir la legislación de divinidad no se sigue que la política y la religión tengan un objeto común, “sino que en el origen de las naciones una sirve de instrumento a la otra”.

No nos precipitemos, insistimos, pensando que esto se trata de una instrumentalización de la religión por parte del Estado [Garzón, 2010, p.201], que tenga resultados cuantificables y certeros. Pues cuando Rousseau hace la división de las leyes, además de mencionar que a través de éstas el pueblo entra en relación consigo mismo, los hombres con el pueblo, y los hombres con los hombres, explica que hay otro tipo de ley, la más importante de todas y que precede a cualquier otra:

que no se graba ni sobre mármol ni sobre el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado; que adquiere todos los días nuevas fuerzas; que cuando las demás leyes envejecen o se extinguen, las reanima o las suple, conserva un pueblo en espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza del hábito por la de la autoridad. [Rousseau, 1998, II, XII, p. 79]

---

<sup>13</sup> Tal como ha pasado en el judaísmo, dice Rousseau, religión de la cual, nos dice, debe admirarse su ley que aún subsiste y rige la mitad del mundo, aunque los ciegos de espíritu no vea en ello más que una ley puesta por impostores [Rousseau, 1998, II, VII, p.67].

Rousseau se refiere a esta ley como las costumbres, usos y opiniones. Cuestiones que, según el pensador, son desconocidas generalmente por los políticos, pero de las cuales depende gran parte del éxito del cuerpo político. De este universo de costumbres y emociones, terreno siempre impredecible, el legislador debe ocuparse “mientras que parece limitarse a los reglamentos particulares que no son más que la cimbra de la bóveda, de la cual las costumbres, más lentas en nacer, forman en última instancia la inquebrantable clave” [Rousseau, 1998, II, XII, p. 78].

Queda entonces más claro el objeto de que el legislador invoque a los dioses para infundir respeto por la ley, no se trata de establecer un fundamento teológico para el orden político o de *usar* la religión, sino de construir un orden simbólico en derredor de la legislación, una transferencia —como hemos dicho— en que la referencia a los dioses otorga dignidad y divinidad a la ley. La formación de un orden político que los hombres encuentren como propio, o bien la disolución del Estado es lo que está en juego. En esta apuesta el uso de lo simbólico abre una vía para comprender cómo es que la gente se mantiene en un orden político incluso cuando racionalmente parece que éste no conviene, y por qué se niega a entrar en otros órdenes aunque esto pareciese lo más racional.

Este momento de compleja interpretación dentro del *Contrato social*, la legislación, se equipara con el capítulo que introduce Rousseau ya al final de la obra —y que aparece sustancialmente distinto en el *Manuscrito de Ginebra*—,<sup>14</sup> titulado “De la religión civil”. En dicho capítulo Rousseau parte de la siguiente afirmación: “Los hombres no tuvieron al principio más reyes que los dioses, ni más gobierno que el teocrático” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.155]. Agrega además “del solo hecho de poner a Dios a la cabeza de cada sociedad política, se sigue que hubo tantos dioses como pueblos” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.155].

De la teología política se derivaban también las guerras y las jurisdicciones de los dioses, dice Rousseau. “El dios de un pueblo no tenía ningún derecho sobre los demás pueblos” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.155]. La religión, señala nuestro autor, estaba vinculada a las leyes del Estado y así no había manera de convertir a un pueblo que esclavizarlo [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.155]. Esto se modificó, sin embargo, con la expansión del Imperio Romano, que al conquistar grandes territorios conservaba y adoptaba

---

<sup>14</sup> Según G. Waterlot, El capítulo dedicado a la religión civil fue meditado por mucho tiempo por Rousseau y trabajado en dos ocasiones. Antes del *Contrato* Rousseau escribió la primera versión de este capítulo detrás de las hojas que contenían el tema de la legislación, lo que muestra que ambos temas estaban profundamente relacionados [Waterlot, 2008, p.9].

diversos dioses de los pueblos conquistados. Así, “los pueblos de este vasto imperio se encontraron insensiblemente con que tenían multitudes de dioses y de cultos” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.157].

Es en el horizonte del Imperio en que nace la religión cristiana con la figura de Jesús, quien realiza algo que Rousseau por un lado admira, pero por otro critica:<sup>15</sup> separa el sistema teológico del sistema político [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.157]. Jesús, para Rousseau, habría establecido sobre la Tierra un reino espiritual, “hizo que el Estado dejara de ser uno, y causó las divisiones intestinas que jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.157].

Además, tras su muerte, sucedió algo que los paganos que perseguían a los cristianos temían: aquellos rebeldes que hablaban de un reino de otro mundo cambiaron de lenguaje “y muy pronto se vio a aquel pretendido reino del otro mundo convertirse bajo su jefe visible en el más violento despotismo de éste” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.157]. Surgió entonces un conflicto de jurisdicción entre el príncipe y las leyes civiles, y las iglesias o la fe cristianas, “y jamás se ha podido llegar a saber a cuál de los dos, al amo o al sacerdote, estaba obligado uno a obedecer” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.157].<sup>16</sup>

A partir de la implantación del cristianismo en los Estados surgieron dos poderes: religioso y civil, dos soberanos, escribe Rousseau, que impiden que el Estado y el gobierno estén bien constituidos. Advierte que aunque Hobbes se dio cuenta de las dificultades “ha debido ver que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema, y que el interés del sacerdote será siempre más fuerte que el del Estado” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.158].

Por eso Rousseau, a partir de esto, propone la religión civil que no sigue las vías del cristianismo ni la dualidad de poderes, y no cree, contra Bayle y Waburton, que la religión no es útil para el cuerpo político o, por el contrario, que sea su apoyo más firme. Puesto que no hubo Estado que no tuviera a la religión de apoyo en su base o al que la ley cristiana no le haya

---

<sup>15</sup> “Jesús es el introductor de religiones (cristianas) que son una catástrofe política, pero es quien revela a los hombres la fraternidad universal en un solo Dios. Su mensaje y la moral que conlleva, considerados independientemente de las deformaciones introducidas por sus discípulos, coinciden con la religión natural” [Waterlot, 2008, p.15].

<sup>16</sup> Rousseau escribe que este conflicto de leyes civil y eclesiástica no pasó —al menos en un inicio— en el culto creado por Mahoma, dice nuestro autor: “Mahoma tuvo miras muy sanas, ató bien su sistema político, y mientras la forma de su gobierno subsistió bajo los califas que le sucedieron, este gobierno fue exactamente uno, y bueno en esto” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.158].

representado dificultades para su constitución [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.159].

Para llegar a la religión civil, Rousseau diferencia, en un primer momento, dos tipos de maneras en que la religión se ha relacionado con la sociedad, a saber, la religión del hombre y la del ciudadano. La religión del hombre es aquella sin templos ni altares, limitada al culto interior a Dios “es la pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo, y lo que se puede llamar el derecho divino natural” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.159]. La religión del ciudadano, por otro lado, es aquella que se inserta en un solo país, con sus dioses, sus dogmas, sus ritos, su culto exterior prescrito por las leyes, “salvo la única nación que la sigue, para ella todo es infiel, extranjero bárbaro” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.159]. La religión del ciudadano es las que tuvieron los primeros pueblos, señala el ginebrino.

A estos dos tipos de religión se suma una tercera que Rousseau denomina como “religión del sacerdote” a la que pertenecen, dice, los japoneses, los lamas y el cristianismo romano, al que ya nos referimos. En este tipo de religión los hombres tienen “dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.159]. En este tipo de religión, critica nuestro autor, se forma una especie de derecho mixto e insociable “que no tiene nombre”.

Las tres especies de religiones descritas tienen problemas políticos para nuestro autor, especialmente la tercera, que le parece “tan evidentemente mala que es perder el tiempo en entretenerse en demostrarlo” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.159]. Esta religión es dañina porque rompe la unidad social. “Todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo nada valen” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.160], afirma. La religión del ciudadano si bien une el culto a los dioses y las leyes, al estar formada sobre el engaño, vuelve crédulos a los hombres y supersticiosos. “Es mala también cuando, volviéndose exclusiva y tiránica, hace a un pueblo sanguinario e intolerante” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.160].

En cuanto a la religión del Evangelio, Rousseau ve como positivo que propone que las personas se reconozcan en hermandad, como hijos del mismo Dios. Pero también conlleva otros aspectos que no son saludables para el cuerpo político:

[Porque] Deja a las leyes la sola fuerza que ellas sacan de sí mismas sin añadirles ninguna otra, y por ello queda sin efecto uno de los grandes vínculos de la sociedad particular. Más aún: lejos de destinar los corazones de los ciudadanos al Estado, los despega de él como de todas las cosas de la tierra: no conozco nada más contrario al espíritu social. [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.160]

Según lo que hemos expuesto, cuando Rousseau se refiere a que el cristianismo no le da más apoyo a las leyes, estaría diciendo que esta no permite la transferencia simbólica entre la divinidad y la legislación del Estado, que se mantienen como dos órdenes separados y de esta forma no permite que se desarrolle el vínculo simbólico en el “corazón de los hombres”. Lo que justamente impediría que se fortaleciera la cohesión social. El propio pensador agrega por eso que “una sociedad de verdaderos cristianos ya no sería una sociedad de hombres” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.161]. Esto es así, porque la “patria del cristiano no es de este mundo”. De esta manera en realidad es indiferente al curso de la vida política<sup>17</sup> y, aún más, es vulnerable ante la aparición de un tirano o estafador, en tanto que su religión le impide pensar mal del prójimo, y así prevenirse.

Frente al rechazo a estos tres tipos de religiones, Rousseau propone la religión civil, un culto a las leyes y a la nación, así como al deber a estos. Los dogmas de esta religión, explica Rousseau, “no interesan al Estado ni a sus miembros sino en tanto que esos dogmas se refieren a la moral y a los deberes que quien la profesa está obligado a cumplir para con otro” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.163].

Con la religión civil se busca una profesión de fe puramente civil, y cuyos preceptos son indicados por el soberano, no como dogmas religiosos sino como sentimientos de sociabilidad [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.164]. Como en esto se estaría jugando la posibilidad de conservación del cuerpo político, Rousseau explica —de forma no poco controversial para sus lectores— que si bien el Estado no puede obligar a nadie a creer en los preceptos de la religión civil, puede desterrar a quien actúe *como* si no lo creyera, e incluso, si alguien primero aceptando las leyes después se conduce como no creyendo en ellas, nuestro autor pide que se le condene a muerte.<sup>18</sup>

Seguimos aquí a Waterlot para interpretar este pasaje difícil. Según su estudio, el énfasis de Rousseau está en el “cómo”, pues no se trata de que el Estado destierre al ateo por ser ateo, sino por actuar como tal, es decir de

---

<sup>17</sup> “[...]¿qué importa que uno sea libre o siervo en ese valle de miserias? Lo esencial es ir al paraíso, y la resignación no es sino un medio más para ello? [...] ¿Qué sobreviene alguna guerra extranjera? [...] Que sean vencedores o vencido, ¿qué importa? ¿No sabe la providencia mejor que ellos lo que necesitan?” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.162].

<sup>18</sup> “Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede desterrar del Estado a todo el que no los crea; puede desterrarlo no como a un impío, sino como a un insociable, como a incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolar en la necesidad su vida a su deber. Que si alguien, tras haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como no creyendo en ellos, sea condenado a muerte; ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentado ante las leyes” [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.164].

manera insociable, y por atreverse a mentir ante la ley [Waterlot, 2008, p.127].

Rousseau señala que los dogmas de la religión civil deben ser simples y pocos, enunciados con precisión, sin muchas explicaciones, pero sí aludiendo a:

La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: es la intolerancia; entra en los cultos que hemos excluido. [Rousseau, 1998, IV, VIII, p.164]

La religión civil, advierte, el filósofo ginebrino, no compite con las religiones tradicionales, ninguna de ellas pueden prohibirse y deben tolerarse, siempre y cuando sus dogmas no afecten los deberes del ciudadano.<sup>19</sup>

Nosotros debemos dejar en claro, desde nuestra perspectiva, que la religión civil no estaría promoviendo un gobierno teocrático, sino que aprovechando el poder simbólico que yace en la religión y en la creencia y temor a Dios, pretende que los ciudadanos incorporen esa dimensión simbólica y la interioricen como una propiedad de las leyes, como amor y deber al Estado. ¿De qué otra forma podría sostenerse y perdurar un pacto inmanente? ¿No es su origen demasiado provisional para mantenerse en el tiempo?

Así, la religión civil se juega en el ámbito de lo simbólico. Rousseau explica que si las religiones estuvieron en la base del Estado es porque la fundación y mantenimiento del orden político lo requiere. La religión civil según Waterlot “tiene como menester una prolongada alteración de los sentimientos y de las ideas para que pueda uno decidirse a tomar a su semejante por amo, y a preciarse de que así se encontrará uno bien” [Waterlot, 2008, p.127]. Esto es posible, nos dice, Iván Garzón, porque Rousseau es consciente de que la religión lograr influir y unir dos dimensiones: la individual y la social [Garzón, 2010, p.201].

Las leyes como la religión civil requieren sostenerse en lo simbólico para mantener el orden político. Hay en esa dimensión un resabio de lo religioso, pero sólo en cuanto el orden político comparte con lo religioso el universo simbólico. La religión, dice Lefort, en una de sus acepciones “elabora una

---

<sup>19</sup> En esta tensión entre la religión civil y la religión que profese un ciudadano, D. Fourny esboza una interpretación en la que la religión civil tendría que ver con el control de la violencia por parte del Estado, en su opinión lo que resultaría del contrato es un cierto autoritarismo del Estado en el que el Cristiano es siempre expulsado y puesto a un lado y en el que el deber con el Estado se mantiene siempre por la fuerza. [Fourny 1985, pp. 486, 190 y 495].

representación primordial de lo uno y [...] esta es confirmada como la condición para la unión de los hombres; entonces podemos preguntarnos qué es lo que guía a esa atracción por la unión y qué es lo que debe a su opuesto: la repugnancia por la división y el conflicto” [Lefort, 1991, 250].

Así, la apelación a los dioses y a lo divino en el orden político en Rousseau tendría como fin establecer las condiciones para los hombres —más allá de las razones— a través del corazón y las pasiones,<sup>20</sup> como le gusta decir al ginebrino, se incorporen al todo político y fortalezcan el vínculo social.

Waterlot relaciona estos pasajes del *Contrato* con otros pasajes de la obra Rousseau como el *Emilio*, en donde Rousseau establece que en diversos ámbitos se debe hacer uso de otros recursos además de los racionales, pues muchas veces éstos no son suficientes: “un llamado a la razón no bastará para compensar el interés individual” [Waterlot, 2008, p.139]. Así el amor a Dios, de donde se dice que provienen las leyes, es un amor que mueve la voluntad. “Este amor es un movimiento que se nutre y se mantiene por el juego de la imaginación y del lenguaje de los signos” [Waterlot, 2008, p.139]. Este movimiento hacia lo simbólico también tiene otra vía en Rousseau a través de la educación pública, en otras obras en las que no se menciona la religión, explica Waterlot [2008, p.142].

La argumentación roussoniana queda más clara teniendo en mente la perspectiva de Claude Lefort, quien, como ya mencionamos, expresa que no basta exponer la puesta en escena de un orden político únicamente a través de los elementos externos como las leyes y otros elementos que impelan al sujeto a adherirse a un orden, sino que se deben buscar los elementos con los que se *interioriza*<sup>21</sup> ese orden.<sup>22</sup> Rousseau, leído desde Lefort, en el concepto de religión civil estaría buscando la interiorización de la ley a través del universo simbólico, lo que permitiría la cohesión del Estado a través de las dos vías: la interior y la exterior al sujeto.

---

<sup>20</sup> “La religión pertenece a la esfera de las pasiones, en la medida en que depende del amor, de la esperanza y del temor” [Waterlot, 2008, p.12].

<sup>21</sup> Este juego de la interioridad-exterioridad es una de las aportaciones más importantes del pensamiento lefortiano. En el texto que al que hemos referido en este artículo dice: “El poder [...] apunta hacia *afuera*, [lugar] desde el cual se define. Bajo todas sus formas nos remite siempre al mismo enigma: el de una articulación interna-externa, de una división que instuye un espacio común, de una ruptura que a la vez constituye una relación, de un movimiento de exteriorización en lo social que va de la mano con el de su interiorización”. [Lefort, 2001, p.246]

<sup>22</sup> “El filósofo no necesariamente busca el inasible objeto que sería la totalidad, sino que busca en un régimen, en una forma de sociedad, un principio de interiorización que explique el modo singular de diferenciación y de relación de las clases...” [Lefort, 2001, p.246].

El ámbito simbólico permite comprender la estructura de lo político moderno, donde, como pasa en la obra de Rousseau, no queda claro quién gobierna: el legislador, el ejecutivo, el pueblo; existe una suerte de vacío de poder donde nadie gobierna realmente (el trono vacío del rey dice Lefort siguiendo a Michelet). Es idealmente un balance de poderes y voluntades, que también reconoce A. Melzer [1990, pp. 251-252], y cuyo frágil equilibrio puede comprenderse desde este universo del símbolo.

Señalemos también que el reconocimiento de un universo simbólico en Rousseau también es el reconocimiento de una de las grandes aportaciones del pensamiento de este autor, que supondría una alternativa a las posturas liberales, que aunque no es el tema de este trabajo conviene mencionar por la relevancia de esta cuestión. Griselda Gutiérrez explica que las críticas de Rousseau:

mellan la superficie discursiva de la filosofía y política liberales desvelando entre otras cosas que es una falsa secularización de la que esos discursos dan cuenta, porque en realidad se trata de un secularismo que parece condensarse en la separación de Iglesia y Estado, la que se prolonga en la laicización de los espacios de la vida social y en la caracterización que se hace de los individuos como sujetos políticos. Lo que [en Rousseau] es un esquema endeble [...] ya que ignora la dimensión del corazón, de la fe, de los sentimientos de sociabilidad, que a su juicio es la que explica los motivos de adhesión a un orden político. [Gutiérrez, 2012, p.10]

La valorización que Rousseau hace a los sentimientos y a las pasiones lo harían autor de una secularización más amplia que el liberalismo, en tanto que no realiza una “sacralización de la razón”, no queda atrapado en el mito de la razón luminosa [Gutiérrez, 2012, p.10]. Asimismo evitaría, con la inclusión de elementos simbólicos en su propuesta — a través de las leyes y la religión natural— siguiendo a Gutiérrez, que el ciudadano se pierda en el discurso individualista utilitarista.

Si el proyecto de Rousseau es viable, más allá del universo simbólico que posee, tendría que ser objeto de otra investigación, por el momento nos parece pertinente señalar, con lo ya dicho, que no hay un regreso a lo teológico político en los pasajes estudiados del *Contrato social*: el legislador y la religión civil, y que dicha obra, desde la perspectiva que hemos seguido, puede concebirse como un todo coherente.

### **Bibliografía**

Fourny, Diane [1987], “Rousseau's Civil Religion Reconsidered”, *The French Review*, Vol. 60, No. 4, Mar., 1987, pp. 485-496.

Garzón Vallejo, Iván, [2010], “Rousseau: ¿Religión política o instrumentalización política de la religión”, *Revista de derecho*, no.33, Barranquilla, 2010.

Gutiérrez Castañeda, Griselda, [2012], “Religión civil: una lectura iconoclasta del laicismo y la secularización”, 2012 (manuscrito).

Groethuysen Bernhard, [1985], “El problema religioso y el problema político” en B. Groethuysen, *J.J. Rousseau*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Lefort, Claude, [1991], “Permanencia de lo teológico político” en *Ensayos sobre lo político*, trad. Emmanuel Carballo Villaseñor, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991.

Melzer, M., Arthur, [1990], “The Executive, the Legislator, and the <<Authoritarian Rousseau” en *The natural goodness of man: on the system of Rousseau’s thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.

Rousseau, Jean-Jaques, [1998], *Del contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. Mauro Armíño, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

\_\_\_, *Escritos religiosos*, [1878], trad. Antonio Pintor-Ramos, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978.

Waterlot, Ghislain, [2008], *Rousseau. Religión y política*, trad. Sandra Gorziano, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

*Recibido el 14 de abril de 2013; aceptado el 30 de septiembre de 2013.*