

OBSERVACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE RELIGIÓN CIVIL EN EL DEBATE ENTRE WILLIAM WARBURTON Y JEAN-JACQUES ROUSSEAU

*OBSERVATIONS ON THE CONCEPT OF CIVIL RELIGION IN THE DEBATE BETWEEN
WILLIAM WARBURTON AND JEAN-JACQUES ROUSSEAU*

Damián J. Rosanovich*

Universidad de Buenos Aires — CONICET - Argentina.

Recibido mayo de 2017/Received May, 2017

Aceptado septiembre de 2017/Accepted September, 2017

RESUMEN

El presente trabajo se propone estudiar la controversia entre W. Warburton y J.-J. Rousseau en torno a la religión civil, particularmente, en relación con la relevancia de este concepto para la filosofía política de ambos autores. A los fines de nuestro análisis, consideraremos (I) la relación entre Iglesia y Estado en Warburton y la importancia de la religión para el orden político, el significado de una alianza armónica entre Iglesia y Estado, y la pertinencia del cristianismo para esta relación. Luego, exponemos (II) la doctrina rousseauiana de la religión civil en relación con la insuficiencia del entendimiento para poder fundar el orden político, la necesidad de un complemento para superar esta carencia, y la importancia de que la religión civil sea trascendente. Finalmente, se presenta (III) el dilema de la tolerancia contenido en ambas doctrinas.

Palabras Clave: Religión Civil, Estado, Iglesia, Tolerancia.

ABSTRACT

The aim of this paper is to clarify the controversy between W. Warburton and J. J. Rousseau on civil religion, especially with regard to the importance of this concept for the political theory of both philosophers. In order to interpret this we consider (I) the relationship between Church and State in Warburton and the importance of the religion for the political order, the significance of a harmonic Alliance between Church and State and the pertinence of Christianity for this association. Furthermore, we explain (II) Rousseau's categorization of civil religion with regard to the deficiency of the intellect, the necessity of a complement for him and the particular character of the religion. Finally, we expose (III) the dilemma of the tolerance of these theories.

Key Words: Civil Religion, State, Church, Tolerance.

Introducción

El presente trabajo se ocupa de estudiar el concepto de *religión civil* en los escritos de William Warburton y de Jean-Jacques Rousseau. Esta noción hace ostensible una cuestión problemática muy debatida en el ámbito filosófico en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, es preciso

mencionar que Rousseau ha sido quien, en cierto modo, ha popularizado este término. Con todo, es menester recordar el hecho de que un numeroso conjunto de filósofos había ya tematizado cuestiones afines a este término antes del ginebrino¹. Como casos precedentes es posible mencionar

* Autor correspondiente / Corresponding author: drosanovich@gmail.com

la *theologia civilis* de Varrón² o *De Civitate Dei*, de San Agustín. No obstante, la referencia más importante para el pensamiento político moderno puede encontrarse en los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, de Maquiavelo³, puesto que allí se expone explícitamente la relación entre cristianismo, la obediencia frente al derecho positivo, y los cultos paganos. En los *Discorsi...* Maquiavelo expone cómo la religión puede contribuir a fortalecer las virtudes cívicas cuando son utilizadas por el poder político, no sin subrayar, como veremos, los conflictos derivados de dicho vínculo.

Este tópico fue particularmente controversial durante las guerras confesionales de los siglos XVI y XVII. Es preciso no olvidar que dos textos fundacionales de la teoría moderna del Estado se originan en un contexto de guerra civil-confesional. Nos referimos a *Les Six Livres de la République* (1576), de Jean Bodin, escrito en el contexto de la Noche de San Bartolomé; y *Leviathan* (1651), de Thomas Hobbes, surgido en el horizonte de la guerra civil inglesa (1642-1649). La neutralización de los conflictos religiosos aparece en estos textos como una de las tareas más importantes a considerar para la teoría del Estado. Esto constituye un supuesto en autores como Hobbes, Spinoza y (en cierto modo) Locke. Como ha sintetizado M. Walther:

Ellos presuponen que el proceso de división entre religión y política ya se encuentra en marcha y que es irreversible. Por ello, se empeñan consciente y sistemáticamente en (continuar) destruyendo la legitimación ulterior del patrón de orden político y sustituirlo por un patrón de orden racional-funcional. (1996, p. 29)⁴.

En paralelo, contemporáneamente tiene lugar un debate acerca de la posibilidad de fundar un orden político sin religión. Esta discusión trata sobre las posiciones que defienden la idea de un orden carente de fundamentos religiosos⁵ y las que se oponen a ella. Un ejemplo de estas últimas puede hallarse en Rousseau, quien afirma que “nunca un Estado ha sido fundado que no haya tenido a la religión como fundamento” (1964, III, p. 464). En este contexto histórico-conceptual se encuentra la confrontación entre Warburton y Rousseau. Asimismo, la existencia de la religión en la fundación del orden estatal impone la necesidad de

pensar qué tipo de religiosidad puede ser armonizada con el Estado y cómo habrá de ser la relación entre ella y otras manifestaciones de la religión al interior del Estado. De aquí que Rousseau ensaye la hipótesis de una *religión civil*, también llamada “sentimientos de sociabilidad”, “código moral” o “profesión de fe civil”, a efectos de fundamentar de manera coherente la importancia y el alcance de la religión en la fundación del orden estatal.

El presente trabajo se encuentra dividido en tres partes. En primer lugar (I) se expone una sucinta presentación de la teoría política de Warburton en lo relativo al conflicto entre Iglesia y Estado. En segundo lugar (II) nos referiremos a la comprensión rousseauiana de la religión civil. Por último (III) ofreceremos un breve resumen de nuestro trabajo. Como anticipación de nuestra propuesta podemos formular como hipótesis de trabajo lo siguiente: ambos autores elucidan diferentes posiciones de modo aporético sin poder ofrecer una superación para tales problemas.

1. Iglesia y Estado en Warburton

La teoría política de Warburton tematiza cuestiones centrales relativas a la problemática de la religión civil. Su objetivo es demostrar que la Iglesia y el Estado deben constituir una alianza (*Alliance*) con el fin de superar los conflictos políticos y alcanzar una paz entre ambas instituciones. El tratado *The Alliance between Church and State* (primera edición de 1736) se concentra en el estudio de (a) los rasgos originales de ambas “sociedades” (*civil society* y *religious society*), (b) la respectiva estructura política y jurídica de esta *Alliance*, y (c) las consecuencias correlativas de la unidad entre Iglesia y Estado. Una finalidad no menor de este texto se encuentra en el intento de visualizar que sólo el cristianismo puede formar parte de esta *Alliance*, puesto que otras religiones, o bien no pueden solucionar este conflicto, o bien contribuyen negativamente a la profundización del mismo.

Cuando aquí se habla de “conflicto político” es importante ofrecer algunas precisiones. Los conflictos tematizados por la temprana modernidad (autores como Bodin, Sidney, Bossuet, De Marca o Hobbes) implican serias controversias en las cuales se encuentra en juego la existencia misma del Estado, sin presuponer un conjunto de acuerdos acerca de condiciones elementales del orden en cuestión⁶. Estos autores se concentran

en la reflexión sobre la lucha por la *plenitudo potestatis*, sobre el poder soberano constituyente de un espacio político, en el cual las relaciones tardofeudales entre protección y obediencia no se encuentran claramente determinadas (i. e. el súbdito puede ser protegido por el poder político, por el poder religioso, por un poder privado, etc.). En otras palabras, la discusión acerca del conflicto político constituye un tipo de disenso acerca de las condiciones mínimas para establecer una vida en común, en donde quienes manifiestan posiciones adversas no respetan y aceptan como válidas o legítimas las armas (lingüísticas y de fuego) del adversario⁷. En efecto, la radicalidad del presente desacuerdo es acerca de las condiciones constituyentes del orden político que, precisamente, posibilita la vida de una comunidad.

El trasfondo histórico-conceptual de esta controversia entre Warburton y Rousseau se halla jalonado por dos momentos fundamentales: por una parte, las guerras confesionales de los siglos XVI y XVII⁸, aunque, por cierto, no debe olvidarse que los textos de Rousseau y de Warburton son de los años 1762 y 1736⁹; un contexto en el cual los conflictos confesionales *prima facie* habían sido ya superados¹⁰. Por otra parte, la presente discusión se encuentra determinada por la propuesta de reflexionar acerca del nexo entre Iglesia y Estado, o entre política y religión.

A. La necesidad de la religión para el orden político

El primer desafío argumental que plantea Warburton es demostrar las razones en virtud de las cuales el soberano necesita de la religión para poder fundamentar el orden político. Los rasgos puramente políticos de una sociedad, afirma Warburton, no son suficientes para garantizar un orden pacífico¹¹. Su teoría del Estado se basa parcialmente en las ideas de R. Hooker y de J. Locke, de quienes toma el concepto de Estado como un *antídoto* para las desigualdades inevitables y las injusticias del estado de naturaleza¹². Warburton presenta diversos argumentos para poder fundamentar la necesidad de la religión para el orden político. En efecto, para el obispo de Gloucester la sociedad civil no puede evitar que los hombres no cumplan con las leyes a causa de sus *pasiones*, de aquí que el poder político necesite de la religión. Mientras que la autoridad civil se ocupa del todo de la sociedad, la religión se focaliza en los individuos. Luego, Warburton distingue entre *perfect obligations* e

imperfect obligations (1778, Libro I, cap. III). En tanto las primeras son punibles, dado que el derecho positivo o bien prescribe, o bien prohíbe ciertas acciones específicas, los segundos tipos de deberes no son *strictu sensu* punibles, puesto que sólo se refieren al deseo de ver realizadas las virtudes. Como ejemplos de éstas últimas pueden mencionarse la gratitud (*gratitude*), la hospitalidad (*hospitality*) y la caridad (*charity*). En rigor, estos “deberes imperfectos” son deberes *morales* que determinan una gran influencia en la comunidad política. Con todo, su incumplimiento no puede ser castigado. La importancia de la religión está vinculada directamente con la realización de estos deberes. Puesto que la Iglesia se concentra en el cuidado del individuo, puede estimular la virtud, a fin de que los ciudadanos cumplan con las leyes (tanto civiles como religiosas). Warburton afirma: “Para suplir estos deseos [los de las pasiones] e imperfecciones, debe sumarse otro poder coactivo, que tenga su influencia en el espíritu del hombre, para sacar a la sociedad de la confusión” (1778, p. 34).

A pesar de que los poderes civiles y religiosos son independientes, según Warburton, el soberano debe siempre considerar la *religión natural*. Los principios de la religión natural deben ser respetados y preservados por el soberano: “...los tres principios fundamentales de la religión natural; a saber – *la existencia de Dios, su providencia sobre los asuntos humanos y la diferencia natural esencial del bien y el mal moral*” (1778, p. 40). De manera análoga a lo que luego Rousseau llamará los “dogmas positivos” de la religión civil, estos tres principios constituyen la base sobre la cual podrá celebrarse la alianza entre el Estado y la Iglesia.

El fundamento para esta alianza es (a) la independencia natural y originaria entre sociedad civil e Iglesia, y (b) el *téλος* de ambas *sociedades*. Mientras que el fin del poder civil es el “cuidado de los cuerpos” (*the care of bodies*), la misión de la religión es el “cuidado de las almas” (*the care of souls*)¹³. Warburton propone la “unidad” de la sociedad civil con la Iglesia bajo una fórmula filohobbesiana: el núcleo de esta articulación es el nexo entre *protection* y *obedience*. A través de esta fórmula el poder civil puede neutralizar el conflicto político y la Iglesia recibe protección contra sus enemigos. En efecto, el obispo de Gloucester argumenta que la comunidad debe tener una Iglesia

oficial, a los efectos de evitar las guerras religiosas y los conflictos confesionales. La clave de su teoría del Estado radica en comprender acertadamente los fundamentos de la escisión originaria entre la Iglesia y la sociedad civil, en virtud de los cuales dicha alianza puede tener lugar con rasgos y fines específicos.

B. El significado de la relación armónica entre Iglesia y Estado

Warburton señala que una Iglesia *establecida* constituye la solución para poder neutralizar los mencionados conflictos políticos. La clave de esta *Alliance* radica en la cooperación entre el poder religioso y el poder político. Un hilo conductor relevante de esta unidad se encuentra en la utilidad y el interés en torno al cual la Iglesia y el Estado habrían de obtener mutuamente consecuencias positivas¹⁴. Las condiciones para una asociación de este tipo serían la “soberanía” y la “independencia” tanto de la Iglesia como del Estado, puesto que de otro modo la alianza tendría lugar a partir de posiciones asimétricas de poder. A pesar de que este vínculo tiene como destinatario al mismo *pueblo*, para Warburton ambas instituciones se refieren a *dos sociedades diferentes*. Esta es la condición necesaria para que pueda existir la articulación entre las mismas¹⁵. Por ello, el Estado y la Iglesia tienen diferentes fundamentos para buscar esta alianza. En relación con el interés del Estado, Warburton subraya que la religión proporciona un aporte central en la constitución del sentido de obediencia de los ciudadanos, mientras que la protección del Estado preserva la *pureza* y la esencia de la religión. Dado que el poder político sin la ayuda de la religión no puede subsistir, el soberano necesita del apoyo de la Iglesia, particularmente, de una Iglesia *oficial*. Por lo demás, Warburton se refiere a la soberanía del Estado en relación con la Iglesia: “Para esta alianza, en donde la sociedad religiosa es tomada bajo protección del Estado, el magistrado supremo, como lo veremos en lo sucesivo, será reconocido como el *líder de la religión*” (1778, p. 79). El conflicto entre *potestas spiritualis* y *potestas terrena* es superado por medio de esta alianza. No obstante, esta soberanía que transfiere la Iglesia al Estado debe ser compensada en otra instancia. En consecuencia, Warburton ofrece una teoría del equilibrio entre poderes, conforme a la cual el Estado debe aceptar la existencia de una corte espiritual (*spiritual court*) y de un lugar en el Parlamento para la Iglesia. Por una parte, a través

de la transferencia de su “soberanía”, la Iglesia neutraliza el conflicto confesional. Debido a ello, el soberano (civil) deviene

(...) protector de la Iglesia, y consecuentemente, su jefe y director; el ministro es el más importante en su poder, de que la dependencia mutua entre el clero y el pueblo, tan pernicioso para el Estado, a través de un ingreso establecido, desarticulada y destruida (...). (1778, p. 83)¹⁶.

Ahora bien, para Warburton, la clave de una articulación armoniosa se encuentra en la determinación de una dependencia mutua (*mutual dependency*) entre Iglesia y Estado. Si bien el Estado tiene una soberanía absoluta sobre la Iglesia, la figura principal de la Iglesia habrá de defender derechos precisos en relación con el soberano, quien podría poner en peligro dicha alianza en el caso en el cual no reconociera el lugar de la Iglesia. De esta manera, mientras que el Estado recibe un fortalecimiento de la unidad social en relación con la observancia de las leyes y la armonía del todo ético-político, la Iglesia percibe de esta alianza una protección contra toda agresión externa. Por tanto, la Iglesia nacional adquiere un nuevo *status* en tanto que ostenta la religión oficial y legítima. De igual modo, el Estado se compromete a propagar la religión oficial.

Al mismo tiempo la Iglesia alcanza otras certezas gracias a esta alianza¹⁷: (a) el compromiso del Estado a financiar la Iglesia; (b) la oportunidad de trabajar colaborativamente con el Estado; y (c) la independencia de las ofrendas contingentes de los fieles. El lugar del obispo en el Parlamento constituye una parte importante de esta *dependencia mutua* entre Iglesia y Estado:

La Iglesia debe tener la necesidad de su *miembro superior en la corte de la legislatura*, para impedir que el poder que el Estado recibe a cambio de su protección permita desde su perversión hasta el daño a la Iglesia. (1778, p. 95).

De esta manera, la Iglesia deviene el guardián de la espiritualidad (*guardian of spirituality*). El argumento que Warburton ofrece es el siguiente: si la Iglesia careciera de este lugar en el Parlamento, ella sería una esclava del poder político. No obstante, al poseer el obispo un lugar especial en el

Parlamento, puede expresar su opinión. Ahora bien, tal expresión tiene sus respectivos límites, puesto que el obispo no puede poner en cuestión la soberanía del Estado¹⁸. Así, este contrato prescribe limitaciones para ambas partes. Estos límites son presentados por Warburton como el *marco* de dicha alianza. En primer lugar, es preciso mencionar que la Iglesia no puede actuar sin *permiso* o *confirmación* del Estado. En el caso en el cual ella hiciera lo contrario, actuaría *como si* fuera el soberano. En segundo lugar, el obispo de Gloucester suscribe la *supremacía* del poder político: la Iglesia no puede llevar a cabo ningún sínodo, convocatoria o asamblea sin un permiso determinado y una confirmación expresa del magistrado. Correlativamente, la Iglesia no puede actuar de manera autónoma en el Parlamento o en la Corte. La unidad entre Iglesia y Estado no constituye una *alianza federativa* (*federative Alliance*). De igual modo, ningún miembro de la Iglesia puede ser excomulgado o excluido sin poseer la aprobación del soberano. De lo contrario, como hemos expuesto, la Iglesia actuaría como si fuera el soberano, con un poder político, de manera que la alianza resultaría destruida.

C. La cuestión del cristianismo

La última parte de la argumentación de Warburton se refiere a la cuestión según la cual sólo el cristianismo podría ser la religión oficial para el Estado. Warburton rechaza tanto la pertinencia de otras religiones para la citada alianza, como la historia de la religión que Rousseau ofrece en *Du contrat social*, en la cual el cristianismo es rechazado como candidato a ser la religión civil. En particular, el filósofo inglés intenta refutar la comprensión rousseauiana del cristianismo entendido como una religión “para esclavos”. A través de sus argumentos intenta demostrar que Rousseau confunde el cristianismo con el catolicismo. Un detalle de la relevancia del debate entre Warburton y Rousseau se encuentra en el hecho de que Warburton respondiera al ginebrino en la reedición de su *The Alliance...* de 1766. Su posición se basa en dos afirmaciones centrales. Por una parte, señala la articulación entre el Estado y la Iglesia a través de un contrato, a diferencia de Hobbes o de Bayle. Por otra, destaca el significado del cristianismo como “candidato” para dicha unión. Esta alianza debe evitar dos extremos: el excesivo poder de la Iglesia sobre el orden político, puesto que esto sería un *imperium in imperio* (esta posición estaría

representada por los puritanos para Warburton). En el otro extremo se encontraría la persecución de los cultos, presente en R. Hooker¹⁹. La religión oficial debe ser legalizada a través de una *Test-Law*²⁰. Apoyándose en textos de Shaftesbury y Wollaston, Warburton recurre a ciertas representaciones de la Antigüedad como ejemplo, en las cuales existían las religiones nacionales. Para el obispo de Gloucester, este tipo de religiosidad es la única vía a través de la cual pueden ser superados los conflictos políticos. Mientras que por medio de la llamada ley una Iglesia deviene *oficial*, las otras religiones pasan a ser *toleradas*. La tolerancia es esencial para su teoría, puesto que no sólo señala la relación entre la Iglesia nacional y otras confesiones, sino también el vínculo entre el Estado y la religión en general²¹.

Warburton expone un breve análisis de distintos tipos de religiones, en el cual discrimina diversas posiciones desde la perspectiva de la citada alianza. En primer lugar, se refiere a los ateos, cuyas opiniones carecen de toda validez, puesto que ellas se encuentran contra la necesidad, significado y utilidad de la religión para el orden político (aquí la posición atea puede ser asimilada a un protoanarquismo). En segundo lugar, impugna el papismo inglés, posición fundada en la determinación de la soberanía del poder eclesiástico sobre el poder del rey, lo cual es rechazado por Warburton. En tercer lugar, rechaza el anabaptismo alemán en virtud de que -siempre según Warburton- se mezclaría aquí la pena civil con el pecado, i. e. no se respetaría la autonomía originaria de ambos poderes. Por último, sostiene la tesis de que los cuáqueros estarían en contra de la guerra defensiva, motivo por el cual se encontrarían *a priori* excluidos de la alianza. Según Warburton, el cristianismo debe ser la religión oficial para la alianza en virtud de constituir la auténtica expresión de la *libertad*. Contra Rousseau, argumenta que el cristianismo es una religión de la libertad por ostentar como rasgo distintivo la búsqueda del desarrollo espiritual del hombre.

No está dentro de los fines de este trabajo juzgar la teoría de Warburton como verdadera o falsa, ya que aquello que es de relevancia en su doctrina es el de la cuestión de la *tolerancia*: ¿Qué ocurre cuando las religiones (no oficiales) son toleradas? ¿Cómo son toleradas ellas? La fundamentación para ello es la libertad de pensamiento. Cada ciudadano tiene el derecho a adorar a Dios

según su conciencia. Sin dudas, cada ciudadano debe respetar a la religión oficial, respeto que es definido por el soberano. Así, la religión oficial se constituye como *vera religio*. A causa de la imposibilidad de traducir las religiones (i. e. cristianismo y judaísmo no son versiones diversas de un mismo *nómos*, traducido en distintos lenguajes), de aquí se desprende que las otras religiones sólo pueden ser toleradas como religiones no verdaderas, a pesar de que, va de suyo, el soberano nunca las tipifique como tales, puesto que esto implicaría *ipso facto* su deslegitimación y una destrucción de la tolerancia. Si el soberano meramente contemplara las iglesias “toleradas” como *sectas*, sería imposible la convivencia entre quienes profesaran la religión oficial y quienes no lo hicieran, puesto que la *alianza* en cuestión implica que esta religión oficial tenga efectos concretos sobre la ley civil y sobre el todo ético-político. El núcleo de este problema puede ser apreciado de otro modo: en tanto la religión se preocupe por el cuidado de las almas, habrá de tener una gravitación decisiva sobre el gobierno civil. Frente a su lugar en el Parlamento y en los tribunales eclesiásticos es claro que la *dependencia mutua* entre Estado e Iglesia implica una cesión del poder político. Las religiones no oficiales son toleradas por el Estado, a condición de que deban ser consideradas como religiones no verdaderas o como sectas.

Más allá de que Warburton aspire a determinar la fórmula para el equilibrio de la *dependencia mutua* entre Estado e Iglesia, es complejo pensar en una solución de este tipo, dado que en su teoría la soberanía pertenece exclusivamente al poder político, puesto que sólo éste puede señalar los límites entre aquello que es político y aquello que no lo es. A pesar del intento de determinar esta dependencia, la argumentación de Warburton encuentra la siguiente aporía: o bien la soberanía del poder político es *limitada* (i. e. frente a un conflicto político como una guerra confesional el soberano civil debe respetar límites que, por principio, no puede superar) o bien la soberanía es *mixta*, lo cual Warburton precisamente busca evitar. Esta aporía no puede ser superada en la doctrina de Warburton.

2. Iglesia y Estado en Jean-Jacques Rousseau: la religión civil

En cierto modo, la religión civil constituye una paradoja de la política moderna. El reino de la

creencia religiosa, aquello que había sido confinado al *foro interno* por Hobbes (2012, cap. XV) por el hecho de ser intrínsecamente problemático para la estabilidad del orden político, reaparece en el escenario político como momento fundacional del Estado. Si bien el carácter radical de los conflictos religiosos en el siglo XVII no era armonizable con una vida pacífica²², puesto que las diferencias religiosas eran solucionadas a través de armas, lo cual era un gran riesgo para la existencia misma del orden político, Rousseau escribe su texto en una época en la cual *prima facie* las guerras confesionales que conmovían el orden político habían sido ya superadas.

Rousseau expone dos puntos de partida: por una parte, afirma *a posteriori* que no ha existido ningún Estado que no se haya fundado en bases religiosas. En *Du contrat social* expone una breve historia de la religión²³, en la cual cada credo (paganismo, judaísmo, y en particular, cristianismo) es identificado por medio de características peculiares. Con todo, afirma que tanto en la Antigüedad como en el Medioevo o en la Edad Moderna, la religión ha tenido un rol insustituible en (a) la fundación y (b) estabilidad de todo orden político. No obstante, esto no alcanza para fundamentar las bases religiosas del Estado. La relevancia histórica fundamental que la religión haya tenido para el orden político no implica que ésta pertenezca *en sí misma* a la esencia del Estado. Por ello Rousseau intenta esbozar una argumentación *a priori*: ¿se puede ser acaso virtuoso sin religión? ¿Podría ser posible la República de ateos de Bayle? Para Rousseau, este experimento mental es en sí mismo contradictorio. En respuesta a ello, sostiene que el olvido de toda religión conduce inexorablemente al olvido de todos los deberes del hombre²⁴. Con otras palabras, es posible afirmar que en una República de ateos nadie podría ser (auténtica o sistemáticamente) virtuoso, puesto que la virtud (civil) necesita siempre de un fundamento religioso. Como señala Waterlot (2010, pp. 63-89), para Rousseau el ateísmo conduce a la indiferencia respecto del carácter sagrado de la sociedad política. De esta manera, la legitimidad, la estructura y el fin del Estado es minado por la indiferencia de quien no determina el carácter virtuoso de sus acciones sino por su propio entendimiento. La “religión civil” describe el intento por ofrecer una superación a estos interrogantes²⁵.

La estructuración de la religión desde la perspectiva de su carácter fundacional para el orden político se articula en torno a tres ejes: (a) la insuficiencia del entendimiento para poder garantizar la estabilidad del orden político; (b) la necesidad de un complemento o de un “*enforcement*” para poder articular la unidad social de manera sólida y perdurable; (c) la necesidad de que (a) y (b) sean instancias *trascendentes* y *no immanentes* al orden político.

A. La insuficiencia del entendimiento

En *Du contrat social* Rousseau sostiene que, a pesar de que la voluntad general no pueda errar, el pueblo siempre puede ser engañado. Por definición, la *volonté générale* es siempre “recta” y “tiende a la utilidad pública” (1964, III, p. 371). A pesar de que el pueblo no siempre pueda ver el bien, siempre existe una dirección interna incorruptible (“*on ne corrompt le peuple*”). La voluntad general se define por medio de su orientación al bien común, y por esto es diferenciada claramente de la *volonté de tous*, que no es más que una suma de voluntades. Sin embargo, Rousseau no hace visibles los fundamentos en virtud de los cuales la voluntad general puede ser engañada. Esto no es atribuido a razones vinculadas con una errada comprensión o con su falta, sino, ante todo, con la formación de facciones, asociaciones parciales que intentan detentar su influencia sobre el conjunto o tener un dominio indirecto sobre éste. Al adquirir un predominio sobre la voluntad general, las asociaciones parciales pueden conducir el pueblo al engaño.

Por otra parte, el soberano de Rousseau no tiene limitaciones en relación con su propia naturaleza. Con todo, el soberano no puede llevar a cabo acciones que no se correspondan con ella. Debe obedecer a la ley natural, aún cuando su inobservancia sólo pueda ser juzgada por Dios. Si el soberano actuara como una persona privada, esta acción implicaría *ipso facto* su degradación ontológica. En este sentido, Rousseau expresa: “El soberano es, por ser, todo lo que debe ser” (1964, III, p. 363). De igual modo, el soberano debe preservar la unidad del cuerpo político. Es un dato de la experiencia el hecho de que las pretensiones normativas del Estado se puedan encontrar en colisión con las pretensiones normativas de la religión, allende el hecho de que, en sí mismo, puedan hallarse colisiones de deberes internos a la ley religiosa y a la ley civil —expresado en

términos de Rousseau—, de la religión del hombre y la religión del ciudadano. A causa de ello, Rousseau introduce la noción controversial de “religión civil”²⁶. A pesar de que el ginebrino ofrezca una definición de este sintagma, es evidente que esta categoría se encuentra plena de opacidades a ser precisadas:

Hay, pues, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no precisamente como dogmas de religión sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales sería imposible que existiera un buen ciudadano o un sujeto fiel. (1964, III, p. 468).

La religión civil es mentada como un conjunto de presupuestos que son necesarios para la vida en común. Ahora bien, aceptando el hecho de que todo Estado se constituye a partir de la escisión entre un espacio interno y una exterioridad, el tópico en cuestión habrá de girar en torno a los criterios para determinar estos “sentimientos de sociabilidad” o *credo minimum*²⁷, los cuales sólo podrían ser neutrales (lo contrario sería performativamente contradictorio) si la religión civil sólo prescribiera la exclusión de los fanáticos y de los intolerantes, cuya mera existencia habría de poner en riesgo *ex hypothesi* el orden político²⁸. En sólo tres párrafos Rousseau expone los “dogmas” de esta religión civil²⁹, sin añadir explicaciones ulteriores. Los fragmentos más relevantes se encuentran al final del mencionado libro, en donde Rousseau aclara que estos dogmas deben ser sentidos interiormente, a pesar de que el Estado no pueda obligar a que los ciudadanos creen en ellos. De aquí se sigue que no alcanza con la mera comprensión de los mismos. Cada ciudadano debe reconocerse en estos dogmas, debe percibirlos como sentimientos *proprios*. En suma, se puede afirmar que no es posible ser un auténtico ciudadano si no se respetan tales dogmas, o si no se actúa sistemáticamente *como si* tales dogmas hubieran sido interiorizados. Aquí no se trata aquí de teorizar un Estado tolerante sino a un ciudadano virtuoso, cuya tolerancia esté determinada por estos dogmas, los cuales sólo pueden ser operativos si son internalizados, más allá de su comprensión. El filósofo ginebrino subraya el concepto de *dogma*, precisamente, porque éstos deben ser suscriptos sin una fundamentación ulterior a la constitución del Estado. Su lógica pertenece

ex hypothesi al Estado y no a rasgos propios del gobierno que pueden cambiar de acuerdo a las características idiosincráticas de una nación en particular.

B. La necesidad de un complemento para el entendimiento

En *Du contrat social* Rousseau diferencia entre cuatro distintos tipos de leyes: (a) las leyes políticas, que regulan la relación entre el soberano y el súbdito; (b) las leyes civiles, que articulan la unidad entre los miembros y el cuerpo político; (c) las leyes penales, que castigan el incumplimiento de las otras leyes; y (d):

A estas tres clases de leyes se agrega una cuarta, la más importante de todas; la cual no se graba ni en mármol ni en bronce, sino en el corazón de los ciudadanos; que determina la verdadera constitución del Estado (...) cuando las otras leyes envejecen o se extinguen, las reanima o las suple (...) y sustituye de modo imperceptible la fuerza de la autoridad por la del hábito. Me refiero a las costumbres, a los usos, y sobre todo a la opinión, parte desconocida por nuestros políticos, pero de la cual dependen todas las demás (...). (1964, III, p. 394)³⁰.

Las primeras tres leyes reciben su legitimidad de la santidad del contrato social, pero el cuarto tipo de ley se relaciona con algo vinculado directamente con un sujeto y una racionalidad supraindividual³¹. Frente al carácter abstracto del contrato social, las opiniones, usos y costumbres no presentan una articulación atomística, sino una racionalidad histórica, que es decisiva para Rousseau. Este fundamento supera a los individuos, puesto que está más allá de las características que ellos mismos le puedan atribuir a los usos y costumbres; pero simultáneamente no se refiere sino a las acciones mismas que ellos llevan a cabo en la comunidad. De manera análoga, la religión civil —en tanto *verdadero teísmo*— establece una fundamentación semejante del orden político, puesto que sus dogmas son imponderables, pero simultáneamente se refieren a los cultos monoteístas de Occidente que Rousseau mismo historiza. Asimismo, no debe olvidarse que ambas condiciones para la estabilidad del orden político comparten este presupuesto *suprarracional*: a pesar de que cada individuo sea un particular, encuentra la legitimidad de sus acciones en los usos y costumbres, en la tradición, y

no en la decisión de llevar a cabo una determinada acción virtuosa en la soledad de su consciencia. Por supuesto, una acción puede ser en sí misma *virtuosa*, con abstracción de todo contexto y en consecuencia, el individuo que practicara dicha virtud podría ser merecedor de su reconocimiento. Con todo, este reconocimiento es sólo posible en virtud de la subsunción de una acción concreta bajo la corrección universal de la acción, es decir, bajo un criterio supraindividual que la contenga. De igual modo, la concreción de la tradición puede muchas veces cambiar el signo de una acción de acuerdo al conjunto de usos y costumbres dentro de los cuales tenga lugar esta acción particular (v. g. en algunos países católicos la práctica de la caridad es juzgada como virtuosa, mientras que en países protestantes no es percibida de este modo). Como la religión, estas leyes “más importantes” constituyen un complemento para la racionalidad abstracta que aspira a determinar el carácter bueno o justo de una acción con independencia de su contexto³². Éstas orientan al individuo en los conflictos de deberes y problemas en relación con la claridad (en ocasiones opacada) de los mensajes del corazón (i. e. el derecho natural) y el derecho positivo. El Estado rousseauiano funda su legitimidad no sólo en la alienación total de cada miembro o en el críticamente caracterizado “terror” de la *volonté générale*, sino también en la historia y en los dogmas de la religión civil. El derecho, la religión, la historia y estos dogmas son, por lo tanto, las fuentes de normatividad que regulan el orden político y su estabilidad.

Ahora bien, es preciso subrayar un carácter particularmente problemático en la idea de *complemento*, puesto que el maridaje entre religión y civilidad no es armonizable *a priori*. En efecto, todo el debate en torno a la idea de tolerancia en el cual Rousseau participa reconoce al menos dos tesis no fácilmente articulables: (a) no es posible obligar a alguien a creer en X³³, y (b) las creencias religiosas pueden tener una fuerte influencia en la moral y la política³⁴. La primera de las afirmaciones implica que, aún cuando el Estado fomente la religión del ciudadano o una suerte de catecismo cívico, nunca será posible obligar a un individuo a creer en algo que, por lo demás, *ex hypothesi* no puede ser demostrado. En este sentido, si la religión civil sólo fuera negativa (i. e. rechazar a los intolerantes), la clave de esta prohibición sería particularmente política y no tanto religiosa

o teológica. Sin embargo, *Du contrat social* formula cinco dogmas positivos que claramente van más allá de la mera tolerancia. Es por esto que no acordamos con la lectura de Bachofen, quien interpreta la religión civil rousseauiana como una “teología política negativa” destinada a depurar el Estado de toda tendencia a viciar el fundamento del orden político antes que construir un orden político virtuoso (2010, p. 55). De igual modo, entendemos que tampoco puede ser pensada la religión como un mero lazo para articular el cuerpo político, como sostiene Bertram (2007), ya que, si el proyecto del Contrato Social está guiado por dar cuenta de la legitimidad del orden político, y la religión civil fuera ponderada en virtud de su presunta utilidad, traería más problemas que posibles soluciones, puesto que también podría preguntarse ¿por qué estos dogmas y no aquéllos? Si los dogmas (positivos) de la religión civil no fueran necesarios, podría tener sentido la pregunta por su carácter prescindible. Sin embargo, puesto que Rousseau afirma que esta profesión de fe civil es necesaria para el cuerpo político, para la convivencia dentro de un mismo orden político, es preciso preguntarse asimismo por su legitimidad. Volveremos sobre este punto en el apartado III.

C. El carácter trascendente de la religión

Para Rousseau, la estabilidad del orden político sólo es posible a partir de tres fuentes de normatividad, que contienen una misma estructura. La santidad del contrato social se refiere a las voluntades “individuales” que se encuentran en el origen de la conformación del orden político; aquí tiene lugar el carácter insustituible del individuo. La solución a la “cuadratura del círculo” (i. e. cómo articular libertad y obediencia) radica en que cada particular -cada voluntad- pueda conferir su consentimiento al origen de la República. La legitimidad del Estado y de la sociedad se reencontra en los determinados consentimientos³⁵.

Ahora bien, Rousseau tematiza también la *conservación* y la *salud* del cuerpo político. La conservación del Estado no implica una manipulación del derecho, a los efectos de garantizar el poder de las instituciones. Rousseau se halla convencido de que en la politización del ciudadano se encuentra la efectividad del Estado, uno de cuyos momentos fundamentales son las asambleas permanentes en las cuales el pueblo es convocado por la ley³⁶, puesto que se espera que el ciudadano no sólo obedezca a las leyes en virtud de circunstancias ocasionales

sino que se vea identificado y realizado en éstas, dado que no son sino el resultado de la voluntad general, el momento ejemplar del ejercicio de la soberanía. Como Rousseau afirma: “Tan pronto como alguien afirma acerca de los asuntos del Estado *¿qué me importa?* Se debe entender que todo está perdido” (1964, III, p. 429). Con todo, dicha politización no puede relacionarse únicamente con la decisión individual autoconsciente conforme a la cual, en el solipsismo de su conciencia, un determinado individuo decide *verse* reflejado en las leyes, o entiende que, en tanto ciudadano, las leyes constituyen un modo a través él se realiza políticamente. De ninguno de los dos casos se seguiría la buscada identificación, en virtud de que dicho proceso requiere por principio la convergencia entre la decisión del particular y un fundamento supraindividual. En ausencia de una de las dos instancias nos encontraríamos, o bien en una posible manipulación del individuo a manos de fuerzas colectivas, o bien en la irreducibilidad de su particularidad, de cuya voluntad no necesariamente debe inferirse identificación alguna con la ley. En términos hobbesianos, sería posible afirmar que Rousseau busca teorizar cómo el súbdito puede *pensarse* como autor de las acciones por cuya autorización actúa el soberano³⁷. De aquí que la estabilidad del orden político requiera un fundamento que supere el solipsismo individualista conforme al cual, en la soledad de su conciencia, cada individuo debiera decidir acerca de la corrección o justicia de una acción en las circunstancias en las cuales exista un conflicto de deberes. Así, las leyes no escritas constituyen un fundamento supraindividual que no sólo estimula la obediencia de las leyes (escritas) sino que, en tanto exhiben historia de un pueblo particular, determinan un sedimento en el cual todo ciudadano se reconoce, o viceversa, se mienta como ciudadano -entre otras razones- por pertenecer a este sedimento.

La racionalidad del derecho positivo y de las leyes “no escritas” limita y articula las acciones ético-políticas de los ciudadanos dentro del Estado. No obstante, para Rousseau estos dos elementos son insuficientes sin la presencia de las condiciones políticas *que no pueden ser puestas en cuestión por los ciudadanos*. Estas condiciones son, precisamente, los “sentimientos de sociabilidad”, sin los cuales la salud del cuerpo político sería inalcanzable. Tales “dogmas” son *trascendentes*

porque no pueden ser puestos en discusión, son condiciones necesarias para la vida en común. La clave de los mismos reside en que su procedencia no obedece ni a la historia ni a la razón, sino a la logicidad misma del Estado, de la misma manera en que la voluntad general es soberana o el poder legislativo es productor de leyes. Si estos dogmas pudieran ser inmanentizados y determinados por el pueblo, podrían ser intercambiables del mismo modo en que todo acto de la voluntad general, en tanto soberana, puede alterar cualquier determinación de su cuerpo político. Por el contrario, el así llamado *código moral*, pensado como un rasgo inherente del Estado, sólo puede ser formulado *a priori*, y su carácter trascendente a la impugnación de los individuos constituye una connotación misma de su concepto.

3. Las aporías de la tolerancia

A través del concepto de religión civil Rousseau intenta superar las aporías de la doctrina de Warburton. El obispo de Gloucester había propuesto una alianza entre Estado e Iglesia, con el fin de trazar una *mutua dependencia* entre ambas *potestates*. Como ha sido expuesto, es posible observar que su posición contiene inconvenientes difíciles de superar, derivados del *status* opaco que las religiones toleradas tendrían frente a la Iglesia oficial. Por medio de la presencia en el Parlamento y la influencia que la religión oficial ha de tener sobre el poder político se difumina la *escisión* originaria entre el *cuidado de los cuerpos* y el *cuidado de las almas*. En tanto el Estado deba permitir la influencia de la Iglesia, ejercerá la Iglesia un influjo siempre controversial sobre la ley civil. ¿Cómo podría imaginarse una solución a un conflicto de intereses o de deberes? ¿Quién habría de tomar la última decisión? ¿Cómo podrían coexistir pacíficamente diversas confesiones al interior de un mismo orden político, si éstos fueran incompatibles entre sí? ¿Cómo podría creer un sujeto auténticamente religioso en un Dios que públicamente es tipificado como “no verdadero”?

Por medio del concepto de religión civil (el “verdadero teísmo”), Rousseau intenta clarificar estas cuestiones y, de igual modo, superar estas aporías. El Estado no puede celebrar ninguna alianza con la Iglesia, al menos en los términos planteados por Warburton, puesto que de ella sería incompatible con la unidad soberana del orden político. En oposición a esto, el soberano introduce un *credo*

minimum, sin el cual la vida en comunidad sería impensable. Rousseau destaca tanto el significado del amor para la humanidad como también las condiciones de existencia misma del orden político. No obstante, el problema de su doctrina radica en los contenidos mismos de los dogmas positivos de la así llamada “profesión de fe civil”³⁸. Este *credo minimum* es el nivel más bajo de sociabilidad que cada individuo debe aceptar para poder ser un ciudadano virtuoso. La cuestión de estos sentimientos se refiere al criterio que el soberano debería utilizar para determinar la escisión entre lo que puede ser aceptado y aquello que debe ser rechazado. En oposición a Rousseau, Warburton se refiere a una *Test-Law* nacida de la alianza entre Iglesia y Estado. Sin embargo, en Rousseau no aparecen explicitados estos criterios. La religión civil determina las condiciones de tolerancia para la convivencia en el orden político, las cuales *ipso facto* presuponen *el acto de intolerancia contenido en aquello que queda integrado y respectivamente excluido por los dogmas (positivos)*. Si bien, como toda autodeterminación de la voluntad general, este acto de tolerancia/intolerancia no puede ser sino reputado al soberano, es decir, no es otra cosa que una muestra del ejercicio de su libertad; con todo, las aspiraciones universalistas de la teoría del Estado de Rousseau³⁹ no dejan de sugerir si acaso los dogmas podrían ser otros, algo ya insinuado por Rousseau en 1756, cuando sostenía que dicho *código moral* debía ser puramente negativo (véase nota 25).

Las aporías de la tolerancia hacen ostensible la problemática de buscar las condiciones para la vida en común en un contexto en el cual los individuos que no estén de acuerdo con estas condiciones, se encuentran dispuestos a buscar una solución a sus conflictos a través de las armas y no por medio de argumentos. Las doctrinas de Warburton y de Rousseau invitan a reflexionar acerca de las dificultades de la coexistencia de diferentes sujetos políticos, los cuales, no obstante, deben convivir en él. A través de la ley positiva, el derecho penal moderno ha intentado solucionar esta problemática por medio del castigo, pero el problema no ha podido ser superado hasta nuestros días. La integración de diferentes confesiones dentro de un mismo Estado ha causado y motiva grandes controversias en nuestro siglo, las cuales han conducido a confrontaciones signadas por la violencia sin límites. El intento de pensar acerca

de los límites la tolerancia/intolerancia continuará siendo un desafío para la filosofía.

Referencias

- Asal, S. (2007). *Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie*. Dresden: Thelem.
- Bachofen, B. (2010). La religión civil selon Rousseau: une théologie politique négative. En G. Waterlot (Ed.), *La théologie politique de Rousseau* (pp. 37-62). Rennes: P.U.R.
- Ball, T. (1995). Rousseau's Civil Religion Reconsidered. En T. Ball (Ed.), *Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought* (pp. 107-130). U.K.: Oxford University Press.
- Bayle, P. (2007). *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Flammarion.
- Beiner, R. (2011). *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*. U.K.: Cambridge University Press.
- Bertram, C. (2009). Toleration and Pluralism in Rousseau's Civil Religion. En O. Mostefai & J. Scott (Eds.), *Rousseau and l'infâme. Religion, Toleration and Fanaticism in the Age of Enlightenment* (pp. 137-151). Amsterdam: Rodopi.
- Beiser, F. (1996). *The Sovereignty of Reason*. U.K.: Cambridge University Press.
- Bübner, R. (2006). L'autodétermination du peuple selon Rousseau, tr. C. Bouton. En J.-L. Vieillard Baron & Y.C. Zarka (Eds.), *Hegel et le droit naturel moderne* (pp. 23-40). Paris: Vrin.
- Derathé, R. (1948). *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: P.U.F.
- Derathé, R. (1959-1962). La religion civile selon Rousseau. *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 35, 161-180.
- Erdmann, K. (1935). *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der «religion civile»)*. Berlin: Emil Ebering.
- Gatti, R. (2008). Il problema della religione civile a partire da Jean-Jacques Rousseau. *Bollettino Telematico di Filosofia Política*, s/d.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. En Werke in zwanzig Bänden, tomo VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hobbes, T. (2012). Leviathan. En *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, tomo IV*. Oxford: Clarendon Press.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Machiavelli, N. (2000). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Einaudi: Torino.
- Meenken, I. (1996). *Reformation und Demokratie. Zum politischen Gehalt protestantischer Theologie in England 1570-1660*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Rousseau, J.-J. (1964). Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République. En *Oeuvres complètes, tomo III* (pp. 281-342). Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1964). Du Contrat social ou principes du droit politique. En *Oeuvres complètes, tomo III* (pp. 349-470). Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1964). Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont... En *Oeuvres complètes, tomo IV* (pp. 927-1030). Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1964). Lettre à Voltaire. En *Oeuvres complètes, tomo IV* (pp. 1059-1075). Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1964). Lettres écrites de la montagne. En *Oeuvres complètes, tomo III* (pp. 685-897). Paris: Gallimard.
- Schmitt, C. (1932). *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker & Humblot.
- Taylor, S. (1992). William Warburton and the Alliance of Church and State. *Journal of Ecclesiastical History*, 43(2), 271-286.
- Varrón, M. (1976). *Antiquitates rerum divinarum*. Mainz: Akademie der Wissenschaft und der Literatur.
- Waldron, J. (1999). *Law and Disagreement*. Oxford: Clarendon Press.
- Walther, M. (1996). Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit? Hobbes, Spinoza und Rousseau oder Über die Folgenlast des Endes der politischen Theologie. En H. Münkler (Ed.), *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung* (pp. 25-61). Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Warburton, W. (1778). The Alliance between Church and State: Or the Necessity and Equity of an Established Religion, and a Test-Law, Demonstrated in Three Books. En *The Works of the Right Reverend William Warburton, Lord Bishop of Gloucester, [in Seven Volumes], tomo IV*. London: John Nichols.
- Waterlot, G. (2010). Rousseau demontre-t-il l'affirmation: "Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion"? En G. Waterlot (Ed.), *La théologie politique de Rousseau* (pp. 63-89). Rennes: P.U.R.
- Waterlot, G. (2004). *Rousseau. Religion et politique*. Paris: P.U.F.

Notas

- ¹ Para considerar una perspectiva histórica de la religión civil, véase: Beiner (2011), Walther (1996), Ball (1995) y Gatti (2008).
- ² Varrón (1976).
- ³ Maquiavelo (2000).
- ⁴ A excepción de que se aclare lo contrario, todas las traducciones son nuestras.
- ⁵ Uno de los pensadores más importantes relativos a este debate es Pierre Bayle, quien en sus *Pensées diverses sur la comète* discute la hipótesis de una república de ateos. Véase Bayle (2007, § 102-113).
- ⁶ Una perspectiva teórica contemporánea del abordaje de la idea de conflicto puede encontrarse en el concepto de disagreement de J. Waldron. Con todo, la posición del autor neozelandés se encuentra supeditada a un conjunto de supuestos elementales (v. g. la democracia o la división de poderes) en el marco de los cuales se dan los desacuerdos. Véase Waldron (1999).
- ⁷ Como señala Nicolás de Vernul: “El hereje no puede ser tolerado en el Estado ni siquiera aunque sea pacífico; en efecto, hombres como los herejes no pueden ser pacíficos”, fragmento del tratado *De una et diversa religione*, publicado en 1646, citado por Schmitt (1932, p. 35).
- ⁸ Warburton se refiere al Edicto de Nantes (1598/1629) como acontecimiento central y a la Convocation para el “Acta de sumisión” del Clero respecto de Enrique VIII (1532).
- ⁹ La primera edición de *The Alliance between Church and State* es de 1736, pero el texto fue rápidamente reeditado. Luego de leer las críticas de Rousseau, Warburton realiza una cuarta edición en 1766, en la cual responde explícitamente al pensador ginebrino.
- ¹⁰ Sobre la superación de estas controversias, véase Beiser (1996, cap. 7), Meenken (1996, pp. 294 y ss.).
- ¹¹ Lamentablemente, no podemos exponer aquí los matices de la teoría política de Warburton. Para conocer las bases de su pensamiento político, nos remitimos a Warburton (1778, Libro I, caps. 1-3, 5). Sobre aspectos generales del autor y de este tratado, véase Taylor (1992, pp. 271-286).
- ¹² Es preciso notar que Warburton homologa términos como “Commonwealth”, “Society”, “Civil Society” y “Body Politic”, sin discriminar matices entre los mismos.
- ¹³ Cf. Warburton (1778, pp. 48 y ss.).
- ¹⁴ Es preciso mencionar que el concepto de utilidad presenta una importante función en la filosofía de Warburton. Efectivamente, los argumentos no se refieren tanto a un fundamento ético o moral, en virtud de los cuales habría de constituirse dicha alianza. Por el contrario, la racionalidad de este enlace yace en los intereses comunes y en los servicios recíprocos que tanto la Iglesia como el Estado pueden proporcionarse entre sí. Así, según Warburton, la utilidad de este contrato puede apreciarse en la protección de la religión a través de la Iglesia y en la preservación de la unidad social a través del Estado. Cf. Warburton (1778, pp. 77 y ss.).
- ¹⁵ Como ha señalado Warburton: “[la Alianza] puede ser producida sólo a través de una libre convención y mutuo pacto: porque cualquiera que sea soberano e independiente puede ser llevado a no actuar sin su propio consentimiento, pero nada puede dar nacimiento a una libre convención” (1778, p. 74).
- ¹⁶ Es interesante notar que la posición filosófica de Warburton es más cercana a la de Hooker que a la de Hobbes. En efecto, para el obispo de Gloucester la teoría hobbesiana es demasiado inequitativa con la Iglesia, puesto que ella ostenta un sometimiento absoluto sin derechos determinados frente al *Deus Mortalis*. El *Leviatán* sería tan poderoso que la Iglesia no podría exigir ninguna limitación frente al poder del Estado. Según Warburton, la Iglesia es un “esclavo del Estado” en las teorías de Tindal y de Hobbes. En el caso de Hobbes se refiere al *Leviathan* y en el caso de Tindal a *The Rights of the Christian Church*.
- ¹⁷ Cf. Warburton (1778, L II, cap. 3).
- ¹⁸ Warburton afirma: “La Iglesia renuncia a su independencia, y haciendo del magistrado su jefe supremo, sin cuya aprobación y permiso ella no puede administrar, negociar o decretar nada” (1778, p. 130). En cursivas en el original.
- ¹⁹ Cf. Warburton (1778, pp. 180-181).
- ²⁰ Warburton define el concepto de Test-Law de la siguiente manera: “...alguna prueba suficiente o evidencia requerida para aquéllos admitidos dentro de la administración de los asuntos públicos, del hecho de que son miembros de la religión establecida por la ley” (1778, p. 203).
- ²¹ Warburton aclara: “...existe bajo una tolerancia, la envidia por las ventajas de un establecimiento se sumará a las iglesias toleradas en una confederación contra ella, y unidas ellas en una controversia común para perturbar su paz” (1778, p. 205).
- ²² Para Koselleck, el cierre de este ciclo bélico se cierra con la génesis del Estado absolutista: “Mientras los partidos religiosos extraían sus energías de fuentes situadas fuera del ámbito de poder del príncipe, los príncipes sólo podían afirmarse contra ellos si quebrantaban el primado absoluto de lo religioso. Sólo de este modo lograron someter las diversas facciones a las autoridades estatales. *Cuius regio, eius religio*, constituye ya una consecuencia directa del hecho de que los príncipes, aunque en su calidad de adictos a una determinada religión, formaban ya de por sí un partido, se situaban en cuanto príncipes por encima de los partidos religiosos”, Koselleck (2007, p. 33).
- ²³ Rousseau (1964, III, pp. 460-469).
- ²⁴ Cf. Como han señalado algunos intérpretes, en *Julie ou la Nouvelle Héloïse* Rousseau expone la hipótesis del ateo virtuoso en el personaje de M. de Wolnar, quien, poseedor de una moral austera y recta, puede resistir a las tentaciones de la concupiscencia. Cf. Waterlot (2010, pp. 68-75).
- ²⁵ En 1756, seis años antes de la publicación del *Du contrat social*, en su carta a Voltaire, Rousseau sugería la importancia de determinar “una especie de profesión de fe civil” que garantizara la solidez del cuerpo político: “Reconozco que hay una suerte de profesión de fe que pueden imponer las leyes; pero, salvo los principios morales y de derecho natural, debe ser puramente negativa, porque puede haber religiones que socaven los cimientos de la sociedad y que hay que empezar suprimiéndolas para asegurar la paz del Estado. De los dogmas que hay que proscribir, la intolerancia es sin dudas el más odioso [...] Querría, pues, que en cada Estado hubiera un código moral o una especie de profesión de fe civil que contuviera positivamente las máximas sociales que todos estarían obligados a asumir, y negativamente, las máximas fanáticas [maximes fanatiques] que estarían

- obligados a rechazar, no por impías, sino por sediciosas”, Rousseau (1964, IV, p. 1072).
- ²⁶ Rousseau sostiene: “...cada ciudadano debe tener una religión que le haga amar sus deberes, pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros, de modo tal que estos dogmas se relacionan con la moral y con los deberes que quienes lo profesan deben realizar” (1964, III, p. 468).
- ²⁷ Cf. Walther (1996, pp. 49 y ss.). Sumado al citado antecedente de 1756, el mismo Rousseau se refiere en otros pasajes de su obra a la pertinencia de esta profesión de fe, bajo la “manera bajo la cual la religión puede y debe formar parte constitutiva en la composición del cuerpo político” (1964, III, p. 809); “En cuanto los hombres viven en sociedad, es necesario una religión que los sostenga” (1964, III, p. 336).
- ²⁸ Por su parte, Rousseau también sostiene que el protestantismo puro (es decir, inexistente en la realidad) podría ser un candidato para esta religión, ya que “La religión protestante es tolerante por principio, es esencialmente tolerante, lo es tanto como es posible serlo, ya que el sólo dogma que no tolera es el de la intolerancia” (1964, III, p. 716).
- ²⁹ Los así llamados dogmas son seis, cinco positivos: la existencia de una divinidad poderosa, racional, buena, previsora y bienhechora; la vida futura; el premio de los justos; el castigo de los malos; la santidad del contrato social y de las leyes; y un dogma negativo: la intolerancia. La opacidad de estos dogmas puede observarse en la ambigüedad del lenguaje utilizado. ¿Qué podría querer decir exactamente la “santidad del contrato social y de las leyes”? Si el contrato y las leyes positivas son sagradas, su sacralidad se impone y sólo puede ser reconocida. Por el contrario, su inobservancia sería patentemente puesta en cuestión. Ahora bien, si el contrato y las leyes no fueran sagrados, cuesta pensar por qué habrían de serlo por el hecho de ser tipificados como dogmas.
- ³⁰ Como sostiene R. Bübner: “Rousseau insiste sobre la idea de que el origen de las instituciones propias de la civilización, en particular la fuente de derecho, debe ser buscado allí en donde se da el pasaje de la naturaleza al derecho” (2006, p. 25).
- ³¹ En cierto modo, este fragmento podría ser pensado como una respuesta a la crítica que Hegel le formulara a Rousseau en sus Principios de la Filosofía del Derecho, según la cual Rousseau nunca podría alcanzar una auténtica voluntad universal por partir siempre de voluntades individuales. A pesar de que en el origen del contrato social de Rousseau se hallaría un tipo de voluntad “individual”, el citado pasaje relativo a las leyes no escritas daría cuenta de una dimensión estrictamente supraindividual de la voluntad. Cf. Hegel (1971, VII, § 258).
- ³² Como ha afirmado M. Walther: “La religión es aquel fenómeno que puede cerrar los vacíos de cumplimiento de la ley relativos a la teoría de la acción entre la legitimación racional del Estado del Contrat Social y la realización de sus ciudadanos. Ella no sólo apela al conocimiento, sino también a las pasiones y motiva para aquel olvido de sí mismo y entrega que es necesaria para garantizar la jerarquía de la voluntad générale”, Walther (1996, pp. 48-49). Para otras interpretaciones de este tópico, véase Derathé (1948, cap. 2); Derathé (1959-1962, pp. 161-180); Erdmann (1935, pp. 47 y ss.); Asal (2007, cap. 4).
- ³³ De aquí que Rousseau busque limitar también las arbitrariedades del poder civil: “Pero me indigna tanto como a usted [Voltaire] el hecho de que [...] el hombre intente controlar el interior de las conciencias, donde nunca podría penetrar -como si dependiese de nosotros creer o no creer en asuntos cuya demostración no es posible-, y que pueda a veces someterse la razón a la autoridad. ¿Los reyes de este mundo tienen alguna inspección sobre los demás y el derecho de atormentar a sus súbditos aquí abajo para obligarlos a ir al paraíso? No. Todo gobierno humano se limita por su naturaleza a los deberes civiles y, a pesar de lo que haya podido decir el sofista Hobbes, cuando un hombre sirve bien al Estado, no tiene por qué rendir cuentas a nadie del modo como sirve a Dios”, Rousseau (1964, IV, pp. 1071-1072).
- ³⁴ En su carta a Christophe de Beaumont, Rousseau precisa: “¿Por qué un hombre inspecciona la creencia de otro? ¿Y por qué el Estado inspecciona la de los ciudadanos? Porque se supone que la creencia de los hombres determina su moral y porque las ideas que tengan de la vida venidera depende de su conducta en la presente. Cuando no es así, ¿qué importa lo que crean o aparenten creer? [...] En la sociedad todos tienen derecho a saber si alguien se cree obligado a ser justo, y el soberano tiene derecho de examinar las razones en las que cada cual funda dicha obligación [...] Pero en aquello que es relativo a las opiniones que no tienen que ver con la moral, que no influyen de ningún modo en los actos ni tienden a transgredir las leyes, cada uno es dueño de su pensamiento y nadie tiene derecho ni beneficio en prescribir a otros su forma de pensar”, Rousseau (1964, IV, p. 973).
- ³⁵ Rousseau afirma: “...¿qué fundamento más seguro puede darse a la obligación entre los hombres que el consenso de quien libremente se obliga? Cualquier otro principio podrá discutirse: éste no”, Rousseau (1964, III, pp. 806-807).
- ³⁶ Cf. Rousseau (1964, III, pp. 426-427).
- ³⁷ Cf. Hobbes (2012, cap. XVI).
- ³⁸ Waterlot interpreta esta religiosidad como una mezcla entre patriotismo y humanismo, cuyas tensiones internas serían inarmonizables. Cf. Waterlot (2004).
- ³⁹ “Los fundamentos del Estado son los mismos en todos los gobiernos, y estos fundamentos están mejor expuesto en mi libro que en cualquier otro”, Rousseau (1964, III, p. 811).