

LAS DOS PROFESIONES DE FE DE J.J. ROUSSEAU

por *Arsenio Ginzo Fernández*
Universidad de Alcalá de Henares

Uno de los aspectos de la labor docente e investigadora de D. Ángel González versó sobre el problema de la religión y, en líneas más generales, sobre la dimensión ontoteológica de la metafísica. Los que hemos sido sus alumnos no podemos menos de reconocer que ha sabido aunar la fidelidad a sus principios con un talento abierto y dialogante con otros puntos de vista. Quien esto escribe tiene que agradecerle, entre otras cosas, el que le haya dirigido con generosidad y comprensión su tesis doctoral que versaba precisamente sobre filosofía de la religión. Por ello he pensado que estas pocas páginas sobre el problema de la religión en Rousseau podrían servir al menos para evocar una faceta del trabajo de D. Ángel y para expresar mi sincero reconocimiento a lo que ha significado para mí su magisterio.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Son muchos los aspectos en los que Rousseau con su personalismo estilo ha incidido en la trayectoria del hombre moderno: las ideas morales y políticas, la pedagogía y la estética, pero también su concepción del problema religioso, implicando todo ello uno de los diagnósticos más penetrantes del rumbo emprendido por la cultura moderna. Dentro de este marco, la atención prestada al problema religioso está lejos de ser algo marginal en el pensador ginebrino. Hablamos de “dos” profesiones de fe en su obra porque aparte de la famosa profesión de fe del Vicario saboyano que figura en el libro cuarto del *Emilio*, nos queremos referir a la vez a la también relevante profesión de fe “puramente civil” que se halla en el *Contrato social*. La conciliación o no entre ambas profesiones constituye uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento de Rousseau. Está aquí presente su peculiar estilo con sus aporías y paradojas, con su método antinómico. Nos encontramos por un lado con la reivindicación de la llamada religión natural, que Rousseau va a tratar de identificar con su visión del Cristianismo, más exactamente con su versión protestante, y, por otro, con el problema de la relación entre la religión y la política, en concreto con el problema de la llamada “religión civil”. A través de ambas perspectivas el pensamiento roussoniano viene a situarse en una especie de encrucijada del pensamiento

moderno. Tanto si miramos hacia atrás como si consideramos su proyección sobre el futuro, resulta patente la centralidad de los planteamientos roussonianos.

LA PROFESION DE FE DEL VICARIO SABOYANO

Muchas son las tomas de posición respecto a la religión que Jean-Jacques fue tomando a lo largo de su vida, pero la profesión del Vicario es la que mejor las sintetiza y resume a todas. No sólo entre los estudiosos de su obra suele haber unanimidad acerca de esto sino que el mismo Rousseau estaba particularmente satisfecho de este escrito. Así, por ejemplo, escribe a Mons. de Beaumont que considera dicha profesión como su mejor escrito y el más útil¹. No caben muchas dudas acerca del grado de identificación entre los puntos de vista expresados por el famoso Vicario y los mantenidos por el propio Rousseau. A pesar de alguna ambigüedad, va a terminar “confesando”: «La profesión de fe del Vicario saboyano es la mía». Si en una breve exposición de la concepción roussoniana de la religión hubiera que referirse a algún otro escrito que mostrara una índole convergente con la profesión del Vicario, ése sería ante todo la Confesión de Julia moribunda que figura en la Nueve Eloíse, aun cuando es mucho más breve y concisa que la profesión del Vicario. Nos atenderemos, por tanto, fundamentalmente a esta última, aunque sin dejar de referirnos al conjunto de la obra roussoniana.

Por una parte Rousseau se va a mostrar inevitablemente como un hijo de su siglo a la hora de formular su pensamiento religioso pero, por otra, va a intentar seguir su camino propio polemizando con católicos, protestantes y por supuesto con el movimiento filosófico ilustrado. Ya es consciente de su peculiar situación ideológica cuando al frente del *Discurso sobre las ciencias y las artes* pone aquellos versos de Ovidio: *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis*.

Se ha señalado con razón que Rousseau va a seguir una especie de “tercera vía” en la formulación de su pensamiento religioso. A lo largo de su vida se va a distanciar de las ortodoxias imperantes tanto católica como protestante, pero también lo va a hacer respecto a sus antiguos compañeros del campo filosófico. Precisamente uno de los aspectos en que Rousseau ejemplifica mejor la quiebra de la razón ilustrada es el referente al pensamiento religioso. De aquí se deriva la peculiar situación a que se vio abocado: por un lado cabe considerarle con A. Monod como el apologeta del Cristianismo de mayor talla intelectual en un siglo donde tanto proliferaba ese tipo de bibliografía frente al espíritu secularizador imperante. Pero sus divergencias y conflictos con los católicos y con los distintos grupos ideológicos, su interpretación personal de la tradición religiosa también le van a conducir en este campo a la experiencia de la soledad. Si nos queremos servir de una expresión de L. Kolakowski, cabría decir que también Rousseau viene a ser, al menos al final de su vida, un «cristiano sin Iglesia».

Pero vayamos por partes, pues el pensamiento de Rousseau es de una notable complejidad. Cabría recordar ante todo que la religión del Vicario no surge por generación espontánea sino más bien como protesta contra el discurso excesivamente monolítico y unilateral de la Ilustración. Rousseau vendría a sintonizar con aquella

¹ *Oeuvres complètes*, III Ed. du Seuil, París 1971,351. (En adelante nos referiremos a esta edición con la sigla O. C.).

sensibilidad prerromántica que está presente de una forma más o menos larvada a lo largo de la Ilustración y que G. Gusdorf considera como una revolución no galileana en contraposición a la revolución operada en el ámbito científico ². De una forma más específica cabría referirse al hecho de que antes de que Rousseau se expresara a través de su Vicario, ya hubo a lo largo del siglo toda una serie de “vicarios saboyanos” más oscuros, que venían insistiendo en aquellos aspectos que Rousseau va a resaltar después, convirtiéndose en su “intérprete” y dando sentido a todos esos protagonistas anónimos que le han precedido ³. De este modo los planteamientos de Rousseau arrojarían una luz retrospectiva sobre una serie de precursores cuya obra alcanza finalmente su verdadera dimensión.

Dos van a ser los marcos de referencia fundamentales de la concepción roussoniana: el espectáculo de la naturaleza y la apelación a la subjetividad. Del hilo de este doble marco Rousseau va a diseñar su concepción religiosa tanto frente al movimiento filosófico ilustrado como a las ortodoxias cristianas.

La sensibilidad roussoniana ante la naturaleza se manifiesta con toda su fuerza a la hora de perfilar su visión de la religión. De ahí en primer lugar la cuidada ambientación naturalista en que el Vicario expone su profesión de fe. Después de una descripción pormenorizada de dicho marco, el interlocutor del Vicario exclama: «Daba la sensación de que la naturaleza desplegaba ante nosotros toda su magnificencia para ofrecer materia a nuestros diálogos» ⁴. Rousseau se va a sentir mucho más próximo al lema cristiano tradicional *Ars Dei natura* que no a la concepción autosuficiente, materialista, de la naturaleza que propugnaban d’Holbech y sus amigos. Frente a estos «ardientes misioneros del ateísmo y dogmáticos muy imperiosos», Rousseau se va a sentir como un apologeta de la religión. Según confiesa, a pesar de haber pasado una buena parte de su vida entre los incrédulos, no se dejó seducir por sus teorías, pues aún cuando los amaba y los estimaba mucho, no podía «soportar su doctrina» ⁵. Por ello se va a complacer Rousseau en contraponer los escritos de los filósofos al espectáculo de la naturaleza. Una de las características del siglo es la proliferación de bibliografía, libros y más libros, expresión del orgullo intelectual de la Ilustración. El antifilósofo filósofo que fue Rousseau prefiere inspirarse en el gran libro del mundo: «He cerrado, pues todos los libros. Sólo hay uno abierto a los ojos de todos; es el de la naturaleza; en este grande y sublime libro aprendo a servir, a adorar a su divino autor» ⁶. Ciertamente este enfoque no era ajeno a un buen número de ilustrados, pero Rousseau lo reafirma con especial radicalidad. Junto con ello va a reivindicar el papel de la subjetividad: «Observad el espectáculo de la naturaleza, escuchad la voz interior» ⁷. Rousseau constituye una de las grandes expresiones de la subjetividad moderna, y esto también se confirma en su análisis de la religión.

Ciertamente la razón ocupa un lugar relevante, en el filósofo de la existencia (P. Burgelin) que fue Rousseau, a la hora de formular su concepción de la religión, pero sí es cierto que rechaza abiertamente el intelectualismo, la cultura libresca de los ilustrados. Esto hace que a lo largo de su obra insista en presentarse no como filósofo sino más modestamente como amante de la verdad. Así lo hace, por ejemplo, ante

² Cfr. G. Gusdorf. *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, París, 1976.

³ Cfr. P. M. Masson. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine Reprints, Genève, 1970, V-VI.

⁴ O.C. III,184.

⁵ *Lettres philosophiques* (Presentées par H. Gouhier), París 1974,53.

⁶ O.C. III,212.

⁷ O.C. III,204.

Voltaire, aunque no sin un dejo de ironía⁸. En sintonía con ello, Rousseau hace exclamar al Vicario, al comienzo mismo de su profesión de fe: «Yo no soy un gran filósofo y me preocupa poco serlo. Pero tengo alguna vez buen sentido y siempre amé la verdad. Yo no quiero discutir con vos ni siquiera tratar de convencerlos; me es suficiente con deciros todo lo que pienso con la sencillez de mi corazón. Consultad el vuestro durante mi relato; es lo único que os pido»⁹. Los filósofos con su autosuficiencia, con sus dogmatismos buscan más el propio lucimiento que la verdad. Rousseau que elige como lema de su existencia *Vitam impedere vero* cree que el camino más seguro para realizarlo consiste en consultar más bien la «luz interior». El pensador ginebrino comparte el pathos antimetafísico tan peculiar de la Ilustración: «jamás la jerga de la metafísica ha hecho descubrir una sola verdad, y ha llenado la filosofía de absurdos que causan rubor en cuanto se les despoja de esas palabras tan grandilocuentes con que vienen disfrazados»¹⁰. Pero ve con razón que la metafísica retorna bajo nuevas formas: «Nuestros filósofos se han alzado contra las entidades metafísicas, y no conozco a nadie que formule tantas»¹¹. También va a retornar en el mismo Rousseau, si bien desprovista del lastre intelectualista que le conferían los ilustrados.

Algo similar ocurre con el problema de la religión. También Rousseau se ve abocado a esa formulación tan peculiar de la Ilustración que es la religión natural. Así lo reconoce el Vicario a su interlocutor: «En mi exposición habéis visto la religión natural, y es extraño que se necesite otra»¹². Lo que ocurre es que en Rousseau se trata de algo más profundo que un constructo intelectual más o menos artificioso, escasamente afincado en la existencia. Rousseau sabe dar autenticidad y profundidad religiosa a su concepción de la religión natural¹³. Ello se echa de ver por ejemplo en la aproximación que realiza entre esa religión natural y la tradición cristiana, lo que le va a conducir a rendir un homenaje a los Evangelios insólito en el movimiento ilustrado.

El Vicario había afirmado que se había visto precisado a cerrar “todos” sus libros para quedarse con el gran libro de la naturaleza. Sin embargo, habría que hacer al menos una excepción: los Evangelios, pues casi sin solución de continuidad el Vicario señala abiertamente: «Os confieso también que la majestad de las Escrituras me llena de asombro, que la santidad del Evangelio interpela mi corazón. Mirad los libros de los filósofos con toda su pompa. ¡Qué ridículos son al lado de éste! ¿Es posible que un libro tan sublime y sencillo sea obra de los hombres? ¿Es posible que aquel cuya historia narra no sea él más que un hombre?...»¹⁴. No estamos aquí ante un texto aislado de Rousseau. En diversos pasajes de su obra vuelve a insistir sobre este punto. Sea suficiente con remitir, por ejemplo, a este texto de la *Carta a d'Alembert* en el que se refiere a la Biblia: «Nadie está más lleno que yo de amor y respeto por el más sublime de todos los libros; me consuela y me instruye todos los días, cuando los otros no me inspiran más que asco»¹⁵. En este horizonte resulta comprensible que, aún dentro de su visión naturalista, ponga mucho cuidado en diferenciar a Jesús de Sócrates, el santo laico que va a fascinar a la *intelligentsia* europea desde Erasmo a

⁸ *Lettres philosophiques*, 35.

⁹ O.C. III, 184.

¹⁰ O.C. III, 191.

¹¹ *Lettres philosophiques*, 177.

¹² O.C. III, 204.

¹³ Cfr. H. Gouhier. *Les méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*, París 1970, 47.

¹⁴ O.C. III, 212.

¹⁵ *Escritos de combate*, Alfaguara, Madrid 1979, 274.

Voltaire: «Si la vida y la muerte de Sócrates son de un sabio, la vida y la muerte de Jesús son las de un Dios»¹⁶.

No deja de ser curioso observar cómo Ch. de Beaumont en el documento en que condena el *Emilio* no puede menos de mostrar su reconocimiento por el texto roussoniano en el que el Vicario se refiere al Evangelio: «sería difícil rendir un homenaje más bello al Evangelio». No obstante, el arzobispo de París no podía hacerse ilusiones acerca de la “ortodoxia” de Rousseau. Este posee una auténtica profundidad religiosa, pero la interpreta libremente como cabe esperar de un autor como él. De ahí sus desencuentros tanto respecto del movimiento ilustrado como de la ortodoxia cristiana. Respecto a esta última el problema básico consiste en la naturalización del Cristianismo llevada a cabo, coincidiendo en esto con las tendencias naturalistas de la Edad moderna. La doble mirada de la tradición cristiana hacia la naturaleza, a saber, como *Ars Dei* pero también como fuente de peligros y de fáciles desviaciones para el hombre corrupto queda superada en la concepción de Rousseau en una mirada única. Tal como escribe en la *Carta a d’Alembert*, mientras las falsas religiones combaten a la naturaleza, el Cristianismo la obedece y la regula. El Cristianismo se naturaliza y la naturaleza se idealiza en una especie de movimiento compensatorio.

Quizá ninguna manifestación sea tan explícita como la que figura en el diálogo entre el “inspirado” y el “razonador” en la profesión de fe del Vicario: «¡Sobrenatural! ¿Qué significa esta palabra? No la entiendo»¹⁷. Por ello a Rousseau el problema del pecado original no puede menos de parecerle un “bárbaro dogma” que no encaja en su visión de la naturaleza. Como ha advertido H. Gouhier, el esquema fundamental del pensamiento roussoniano ya no giraría en torno al binomio naturaleza-gracia sino más bien al de naturaleza-historia, concebida ésta *more hobbesiano*, en una filosofía pesimista de la misma. Y si, a la búsqueda de algún modelo por el que poder orientarse, Rousseau volvía, en el plano político, su mirada hacia la ciudad antigua, en el plano religioso vuelve su mirada hacia la condición originaria del Evangelio al que pretende interpretar correctamente. Tal como escribe a Ch. de Beaumont: «Monseñor, yo soy cristiano, y sinceramente cristiano, según la doctrina del Evangelio. Soy cristiano no como un discípulo de los sacerdotes sino como un discípulo de Jesucristo»¹⁸.

También en lo religioso se daría en Rousseau un pathos de la inmediatez, de lo originario que le conduce al rechazo de las mediaciones interpuestas entre Dios y los hombres. «Cuántos hombres entre Dios y yo», exclama el Vicario. Por ello añade que en sus sermones sigue menos el espíritu de la Iglesia que el del Evangelio, donde «el dogma es sencillo y la moral sublime». Si Rousseau aborrece la cultura libresca y las discusiones sin fin del campo filosófico, también detesta la sobrecarga dogmática con que la tradición eclesiástica y las especulaciones de los teólogos has desfigurado y complicado el punto de referencia que es el Evangelio. Por ello si llegara a fundar un república expulsaría de la misma a los teólogos con el mismo celo con el que el admirado Platón expulsaba a los poetas.

Respecto a todo esto es preciso tener presente, aparte de los rasgos tan peculiares de Rousseau, su filiación protestante. Semejante en esto a los representantes del Idealismo alemán, considera que la versión protestante del Cristianismo es con mucho la más satisfactoria. Educado inicialmente en el calvinismo abraza más tarde, impulsado

¹⁶ O.C. III,1213.

¹⁷ O.C.II,208.

¹⁸ O.C. III,351.

por los avatares de su vida, un peculiar catolicismo bajo el influjo de M^a de Warens, para retornar finalmente a la confesión protestante, que le recordaba sus orígenes, su familia y su ciudad natal.

Lo mismo que Julia en la *Nueva Eloisa* también Rousseau aspiraba a poder decir: «He vivido y muero dentro de la comunión protestante, que toma su único criterio de la Sagrada Escritura y de la razón»¹⁹. Pero la naturalización del Cristianismo y la libre interpretación del mismo también van a conducir a Rousseau a desencuentros no sospechados desde este nuevo frente. Que el arzobispo de París y la Sorbona le hayan condenado entraba para él dentro de lo verosímil. Pero que lo hiciera el *Petit Conseil* de su Ginebra natal, emporio del calvinismo, constituyó para él un golpe muy duro. Rousseau se veía así condenado al final de su vida a vivir como un cristiano «sin Iglesia» (y sin patria), que se queda a solas con los dictados de su corazón. El Dios roussoniano cobra en este horizonte una especial relevancia. Para un Rousseau que se debatía entre la soledad y la necesidad de comunicación, entre la lucha contra las apariencias y la búsqueda de una realidad auténtica, Dios se le presenta como ese polo con el que cabe la auténtica comunicación, como el polo que se sitúa más allá del endeble mundo de las apariencias. Dios, en definitiva, se le presenta como el “testigo” de su vida que le comprende y le hace justicia allí donde los hombres fallan. Tal como escribe a Franquières: «Resulta siempre dulce en la adversidad tener un testigo de que uno no la ha merecido»²⁰.

LA PROFESION DE FE PURAMENTE CIVIL

Pero junto a la profesión del Vicario, hay una segunda profesión, aunque esta vez “puramente civil”, que aunque menos conocida que la otra resulta asimismo profundamente reveladora de la índole de la obra roussoniana. Las dos profesiones son contemporáneas: la primera como parte del libro cuarto del *Emilio* y la segunda como penúltimo capítulo del *Contrato social*, ambas obras aparecidas en 1762. Y, sin embargo, a primera vista por lo menos, no parecen fácilmente conciliables. Parece como si aquí, a pesar de su manifiesta pasión por la unidad, nos encontráramos con un Rousseau bifronte en su concepción de la religión, más concretamente en su concepción del Cristianismo, que ahora va a ser enjuiciado de una forma distinta, desde la óptica de las instituciones políticas. Se trata de la tensión entre el “legislador” y el “creyente” a la hora de ofrecer una valoración del fenómeno religioso.

La profesión de fe puramente civil se refiere precisamente a la relación de la religión con la política como fuente de legitimación. Y en este sentido también el pensamiento de Rousseau viene a ocupar un lugar privilegiado, de una forma similar a como la profesión de fe del Vicario lo hacía desde una óptica puramente religiosa. Como es bien sabido, a lo largo de la historia la religión ha sido una de las principales fuentes de legitimación política, pues, como señala P. Berger, otorga a las instituciones sociales «una jerarquía ontológica supremamente válida» al referir la precariedad de las convenciones sociales a la solidez del universo numinoso, sagrado. También Rousseau va a recurrir al final de la exposición de su teoría política a la fundamentación legitimadora de la religión. Recurso ciertamente lleno de interrogantes, pero no

¹⁹ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Garnier, París, 1988, 702.

²⁰ *Lettres philosophiques*, 180.

por ello menos “eficaz”. De este modo conectaba, según queda insinuado, con una larga tradición: desde la teoría y la praxis de la venerada ciudad antigua, con su religión cívica, pasando por la sacralización del emperador en la Edad Media hasta la llegada de la Edad Moderna en la que no sólo los representantes de opciones confesionales en el horizonte de la Reforma y de la Contrarreforma sino, en general, todos los grandes pensadores políticos, desde Maquiavelo hasta Hegel intentan integrar, desde una u otra sensibilidad, el problema de la legitimación religiosa en el seno de la teoría política. Al fin y al cabo, si hemos de creer a Hobbes, el nuevo Leviatán se presenta como el “dios mortal” y la vida política como una especie de “inmortalidad artificial”.

Bastante antes de la publicación del *Contrato social*, Rousseau estaba preocupado por una doble problemática, a saber, por encontrar una formulación adecuada de un “catecismo del hombre” y de un “catecismo del ciudadano”, tal como atestigua la importante carta a Voltaire del 19 de agosto de 1756. Cabe considerar la profesión de fe del Vicario como la realización del primer desideratum mientras que el penúltimo capítulo del *Contrato social*, sobre la religión civil, lo vendría a ser del segundo. Es curioso observar que la primera redacción de este tema, en el llamado manuscrito de Ginebra, figura al dorso del capítulo sobre el Legislador, dando a entender así Rousseau que entiende el recurso a la religión como una forma de apuntalar la difícil y trascendental tarea que ese Legislador toma sobre sí a la hora de configurar las instituciones de los pueblos. En realidad, tal como había adelantado el *Discurso sobre la desigualdad*, el acto fundacional de la vida política podría verse, como toda convención humana, amenazado por el peligro de desintegración, produciéndose así la disolución de la vida política. Tal situación mostraría, según Rousseau «cuánto necesitan los gobiernos una base más sólida que la mera razón, y qué necesario era a la tranquilidad pública que la voluntad divina interviniera para dar a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable»²¹.

De ahí que considere preciso examinar también el problema de la religión desde la óptica de la teoría política, la búsqueda de lo que en la mencionada carta a Voltaire había denominado “catecismo del ciudadano”. Rousseau es consciente desde luego de que está entrando en un terreno movedizo pero no por ello deja de entrar en él para pesadumbre de muchos de sus partidarios que van a ver en ello una peligrosa aproximación a posiciones totalitarias o bien obsoletas.

Examinadas desde la óptica política, ninguna religión existente se le mostraba a Rousseau lo suficientemente satisfactoria. No lo era el “cristianismo romano” pues remitía a dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, lo que va en contra del principio fundamental de la unidad social. Tampoco lo son, a pesar de su idealización de la ciudad antigua, las religiones de la polis pues si bien sirven para reforzar la vida política al enseñar que «servir al Estado es servir al dios tutelar», están, no obstante, fundadas «sobre el error y la mentira» y a la vez se muestran exclusivas e intolerantes. ¿Y la religión del Vicario a la que Rousseau denomina “religión del hombre”? Su profesión de fe había sido un canto sincero a la pureza del Evangelio. En el capítulo sobre la religión civil se reitera que esta religión es «santa, sublime, verdadera» y que en ella «los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni siquiera con la muerte». Pero, a pesar de su perfección también esta religión es claramente insatisfactoria desde la óptica política, donde entran

²¹ O.C. II,241.

en juego las pasiones e intereses de los seres humanos en el marco de las sociedades particulares.

Es este precisamente uno de los momentos en que Rousseau deja traslucir mejor su gusto por las paradojas y los contrastes sin preocuparse de una forma inmediata por ofrecer un cuerpo coherente del conjunto de su pensamiento. Se ha podido escribir con razón que la religión en Rousseau tiene varios “registros”²². Después de ensalzar el Cristianismo evangélico como máxima expresión de la religión del hombre, va a manifestar, a pesar de todo, sus insuficiencias políticas. Quizá merezca la pena hacer una cita *in extenso* del texto roussoniano, pues no tiene desperdicio: «Al no tener esta religión ninguna relación con el cuerpo político, deja que las leyes saquen su fuerza de sí mismas, sin añadirles ninguna otra; debido a ello uno de los grandes lazos de la sociedad particular queda sin efecto. Es más, lejos de vincular los corazones de los ciudadanos con el Estado, los separa de él como de todas las cosas de la tierra. No conozco nada más contrario al espíritu social»²³. Buscando un refuerzo complementario para los vínculos políticos, Rousseau cree que no cabe encontrarlo en aquel Cristianismo originario en el que, por ejemplo, un Tertuliano podía escribir aquello de *Nobis nulla magis res aliena est quam publica*.

Por ello la valoración política del Cristianismo la hace Rousseau en unos términos que recuerdan más a Maquiavelo que al Vicario saboyano. En este “valle de lágrimas” poco importa ser libre o esclavo, pues lo verdaderamente esencial es ir al Paraíso. De acuerdo con ello los cristianos sabían mejor “morir” que “vencer”. Se crea así un clima de sumisión y dependencia que no estaría en condiciones de neutralizar debidamente a los siempre voluntariosos aspirantes a tiranos. Por ello tampoco la religión del Vicario puede convertirse sin más en religión civil. Después de todo no hay que olvidar que para Rousseau el Cristianismo venía a identificarse con la denominada religión natural, mientras que el Estado es obra del arte. De ahí los “compromisos” que se ve precisado a realizar: «Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil tiene más que todo el resto»²⁴.

Es preciso hallar un compromiso entre el legislador y el creyente, pues conviene que el Estado no carezca de religión, de aquella religión que sea capaz de dar a las leyes «la sanción interior de la conciencia». Como resultado de dicho compromiso surgirá la formulación roussoniana de una religión civil, que ahora es tematizada como tal.

Interviene entonces la autoridad política en el aleatorio tema de la religión. Rousseau es consciente de ello y se esfuerza para que dicha intervención no vaya más allá de los límites debidos, invadiendo la conciencia individual. A la autoridad política como tal no le han de interesar las creencias de los ciudadanos sino en la medida en que tengan una incidencia en la vida moral y política de los mismos. Pero en este último sentido, Rousseau, a diferencia del Estado liberal —y en general de los defensores de las libertades de los “modernos”— opta por una postura claramente intervencionista de la autoridad política: «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de la religión sino como normas de sociabilidad sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel»²⁵. Esta nueva profesión de fe va a tener a su vez una especie de

²² A. Ravier. Le Dieu de Rousseau et le Christianisme, en *Archives de Philosophie* 41(1978),372.

²³ O.C. II,576.

²⁴ O.C. II,559.

²⁵ O.C. II,579.

credo mínimo que Rousseau considera imprescindible para dar una última legitimación a la vida política. En realidad va a consistir en una amalgama de los principios de la religión del Vicario: la existencia de una Divinidad bienhechora y providente, la felicidad de los justos y el castigo de los malvados, con principios puramente civiles: la santidad del contrato social y de las leyes. A todo ello habría que añadir la exclusión de la intolerancia. No es extraño que Rousseau haya llegado a manifestar en la primera versión del capítulo sobre la religión civil que de esta forma se podrían reunir las ventajas de la religión del hombre y de la del ciudadano, teniendo el Estado su culto pero sin ser enemigo de ningún otro. En la redacción definitiva, sin embargo, no lo llegó a ver tan claro. También faltan afortunadamente, en la versión definitiva las disposiciones que Rousseau había previsto en un principio acerca de la materialización de la profesión de fe civil. Lo que sí queda en dicha versión definitiva son las sanciones que esperarían a aquellos que no aceptan el credo de la religión civil o bien, una vez aceptado, lo quebrantan. Ciertamente a pesar del empeño roussoniano de excluir la intolerancia, no se pueden negar sus veleidades inquisitoriales en este capítulo. Lo que ocurre es que ni su pensamiento político ni el religioso se agotan aquí. Además el mismo Rousseau ha considerado oportuno matizar, en escritos posteriores, ciertas afirmaciones contenidas en el capítulo sobre la religión civil.

Hemos señalado inicialmente que las dos profesiones de fe no sólo se hallan en una situación de encrucijada si miramos históricamente hacia atrás, sino si consideramos su proyección hacia el futuro. Por supuesto que se da esa proyección de la profesión del Vicario en la recuperación de lo religioso que sigue a la crisis de la Ilustración. Pero también se da en relativo a la religión civil. Sea suficiente con recordar aquí el pensamiento político-religioso del joven Hegel, los proyectos de culto ensayados por los revolucionarios franceses, en concreto por Robespierre, y, en general, la incidencia de este tema sobre el pensamiento y la praxis políticos contemporáneos, que suele ser mayor de lo que habitualmente se sospecha ²⁶. En todo ello cabe advertir la presencia de Rousseau, aunque diferentemente interpretada y asumida. También en lo relativo a la religión civil, Rousseau parece haber intentado una tercera vía: entre los que defienden una visión confesional del problema político y los que optan por una visión puramente laica del mismo. Baste recordar esta circunstancia para sugerir la problematicidad de su pensamiento.

²⁶ Cfr. por ejemplo, S. Giner. La religión civil, en *Diálogo filosófico*, nº 21, 1991, 357-387.