

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU: SINGULARITATS D'UNA NOVA *THEOLOGIA CIVILIS*

Carles LLINÀS PUENTE

Universitat Ramon Llull

### 1. INTRODUCCIÓ

Seria bastant difícil discutir que el cristianisme, com a «fe» i com a pràctica religiosa, presenta algunes anomalies importants que el diferencien acusadament dels altres fenòmens «culturals» anàlegs que, en principi, es mouen en el mateix àmbit de «necessitats» humanes. Probablement, a més, la hipòtesi que aquestes anomalies alguna cosa tenen a veure amb les altres més generals que el món occidental en el seu conjunt presenta respecte de la resta de les civilitzacions universals, tant de les ja extingides com de les encara vivents, és força plausible. Concretament una mica: existeix avui un consens força ampli sobre el caràcter *socialment i políticament* anòmal del cristianisme<sup>1</sup>.

La naturalesa i les causes (històriques, socials, polítiques, filosòfiques, teològiques...) d'aquesta anomalia, així com les seves conseqüències en altres terrenys *no directament* polítics, hauran de ser deixades aquí de banda. També una valoració personal de l'assumpte. En tenim prou amb donar per establert *el fet* i amb constatar, alhora, que es tracta d'un fet que alguns dels clàssics moderns del pensament polític no han dubtat a donar *per establert*. Amb intencions si més no parcialment divergents, Maquiavel, Hobbes o Rousseau, per exemple, han afirmat taxativament l'existència d'una relació «causal» entre el cristianisme i la peculiar

1. Vegeu, per exemple, i limitant-nos al món francès, Louis DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid: Alianza, 1987, sobretot el capítol 1 (en el conjunt de l'obra, la versió castellana inclou ampliacions que no apareixen a les versions originals franceses de Paris: Seuil, 1983 i 1985); Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 1985 (trad. cast. a Madrid: Trotta, 2005); Pierre MANENT, *Cours familier de philosophie politique*, Paris: Gallimard, 2001 (trad. cast. amb el títol *Curso de filosofía política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003), sobretot el capítol II. Altres autors com François FURET no deixen de moure's en coordenades similars. Contra tots ells, o si més no contra alguns aspectes més o menys compartits de les seves interpretacions de la modernitat, vegeu com a útil contrapunt diverses de les obres (individuals o en col·laboració) de Luc FERRY i d'Alain RENAULT.

«inestabilitat» de l'existència política occidental. Què pretenien, doncs, amb la seva reflexió política i amb la introducció en ella de determinades idees i meditacions al voltant del cristianisme? *Cristianitzar definitivament*, més enllà del «fracàs» medieval, la política europea? Eliminar, al contrari, el cristianisme com a magnitud social i política efectiva? En contra del cristianisme i a favor d'un cert «paganisme»? A favor de l'*autèntic* cristianisme...? Només podrem aproximar-nos a aquestes qüestions, no tractar-les exhaustivament. Encara menys podrem abordar com caldria les preguntes més generals que *ens esguarden* al darrere de les que acabem d'esmentar –entre d'altres: quines són algunes de les conseqüències que hom pot raonablement esperar de la liquidació o, si més no, de la «neutralització» del cristianisme en la vida pública occidental? Més concretament: quines són algunes de les conseqüències, sobretot *polítiques*, que hom pot raonablement esperar de la *reducció* de la «publicitat» (*Öffentlichkeit*) específicament cristiana<sup>2</sup>?

Tocarem aquí exclusivament la manera en què un dels autors esmentats, Jean-Jacques Rousseau, s'enfronta a la qüestió en una de les parts menys tractades (en els manuals) d'un dels seus textos més coneguts. En parlar d'aquest pensador i del seu escrit probablement no podrem evitar consideracions addicionals sobre altres pensadors o sobre fets històrics concrets. Anticiparem així continguts de capítols posteriors d'aquesta recerca i recollirem alguns altres procedents de publicacions anteriors. En qualsevol cas, la relació interna entre totes aquestes investigacions passades i futures, els autors explicats o al·ludits en elles i la circumstància política moderna, així com les conclusions finals que hom en podria extreure, són elements que tal volta el propi desenvolupament del discurs d'aquest treball parcial hauria d'anar insinuant per si mateix.

## 2. LA NOVA TEOLOGIA CIVIL DE ROUSSEAU

El present tram de la nostra investigació és, doncs, essencialment analític: consisteix en un resum comentat del capítol dedicat per Rousseau al tema de la «religió civil» en l'obra *Du Contrat social* (capítol VIII del llibre IV). Hi introduïrem, quan s'escaigui, les observacions que el propi Rousseau féu en la primera versió d'aquest llibret<sup>3</sup>. En general,

2. Com a mera indicació, consulteu, entre d'altres: Barbara NICHTWEISS, *Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie E. Petersons*, «Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft» (1993), p. 77-106.

3. Usarem l'edició de Robert Derathé del *Du Contrat social*, París: Gallimard, 1964 (p. 169-292). El capítol VIII del llibre IV va de la pàgina 282 a la 291. Les citacions seguides d'un número entre parèntesi fan referència a la pàgina corresponent d'aquesta obra. L'edició d'aquesta va precedida en aquest volum pel *Discours sur l'économie politique* (p. 61-100) i, com ja he advertit, pel *Du Contrat social. Première version* (p. 101-168), i va seguida pels *Fragments politiques* (p. 293-382). L'aparell erudit de l'edició inclou una considerable introducció del propi Derathé (p. 11-60) i una valuosa part final dedicada a les notes i a les variants del text (p. 383-535). En farem ús, en general, sense citar-lo expressament, per a no carregar el text amb un nombre excessiu de notes. Ja ara queda el lector avisat del deute que aquest treball té respecte dels esmentats materials.

aquesta primera versió és més breu que la definitiva, i en conjunt serà fidelment reproduïda i allargassada pel seu autor en la versió final. No-més algunes frases puntuals del primer text (i, per això mateix, probablement molt significatives) afegeixen alguna informació que ajuda a entendre millor la idea rousseauiana global.

Crec que, per a les nostres finalitats, podem dividir l'esmentat capítol en dos grans apartats: un d'històric i un altre de sistemàtic. En el primer se'ns proposa un ràpid repàs de les relacions entre religió i política «des del principi» –val a dir, des de l'època del politeisme pagà inicial– fins al seu final a Roma i, sobretot, amb el cristianisme. S'hi contenen, en aquesta primera secció, algunes indicacions «especulatives» o «de contingut» que, no obstant això, sols mostraran tot el seu abast quan arribem a la segona.

### *A. Primera part del capítol VIII del llibre IV de Du Contrat social.*

#### *[a) La teocràcia pagana i la seva evolució.]*

Rousseau comença amb una frase lapidària: «Les hommes n'eurent point d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autre Gouvernement que le Théocratique» (282).

La societat pagana fou, indubtablement, una societat teocràtica. Els déus manaven alhora al cel i a la terra. Ells eren els únics reis o, dit amb altres mots, els reis no podien ser altra cosa que déus. La divinització dels governants, doncs, era la base de la forma política del paganisme. I, en aquest sentit, hom pot afirmar que aquests pagans no feren res més que repetir (o anticipar) el raonament de Calígula: «Ils [les hommes] firent le raisonnement de Caligula,...» (282).

Aquest raonament és el que el propi Rousseau reproduceix en el capítol II del llibre I del mateix *Contracte social*: «Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonna, au rapport de Philon, l'Empereur Caligula; concluant assez bien de cette analogie que les rois étoient des Dieux, ou que les peuples étoient des bêtes» (175).

El més important, però, del primer paràgraf del capítol VIII del llibre IV que estem comentant, és l'afirmació que segueix a la referència a Calígula: «Ils [les hommes] firent le raisonnement de Caligula, et alors ils raisonnaient juste» (282).

Divinitzant els reis, els primers homes, els primers pagans raonaren correctament «en aquell moment» («alors»). Que raonaven correctament es demostra a continuació. Que aquest raonament fos correcte només «aleshores» («alors»), «en aquell moment» o «per a aquella època», és quelcom que sols després podrà ser comprès del tot. En efecte, i tornant al primer punt, hom pot afirmar que raonaren correctament perquè «[i]l faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se

résoudre à prendre son semblable pour maitre, et se flater qu'on s'en trouvera bien» (282).

Raonaren correctament, doncs, perquè és molt difícil arribar a creure sense més que un home pugui ser legítimament el mestre, el rei, el governant d'un altre home. Encara que això no sembli del tot exclòs, si més no com a possibilitat –val a dir: que hom pugui arribar a justificar («racionalment», «extrareligiosament») el domini d'un home sobre un altre–, és evident que resulta molt més senzill de fer-ho suposant que el qui domina no és pròpiament un home, sinó un déu. Per consegüent, és explicable que, «aleshores», en els inicis o en les primeres fases de la humanitat, el poder polític cerqués la seva justificació en el terreny religiós. De fet, encara que aquell «aleshores» sembla relativitzar històricament la necessitat d'aquesta conclusió (la de la inseparabilitat del polític i del religiós), només ho fa (com veurem més endavant) de forma també relativa. Hom podrà en èpoques posteriors probablement estalviar-se la divinització dels governants (canviar la «manera» d'establir la relació entre política i «mítica»), però com se'ns dirà obertament a la segona part del capítol, «cap Estat no pot fonamentar-se sinó és sobre la base de la religió». Ja en el primer paràgraf de la primera versió d'aquesta obra, Rousseau deia encara més immediatament: «Sitôt que les h[ommes] vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnoit point, de lui-même il s'en feroit une ou seroit bientôt détruit» (158).

La constitució sociopolítica de tot poble, per tant, és *essencialment* teocràtica. En aquest sentit, la conclusió dels «primers homes» que vivien en societat fou exacte de forma universal. No ho fou potser, com dèiem, respecte de la «manera» concreta en què cal entendre aquest fonamentar-se sobre la base de la religió. El paper que el cristianisme hagi pogut jugar en aquesta relativització, és una cosa que ara només podem indicar de passada.

Seguim. Del fet de l'existència d'aquesta societat teocràtica se'n dedueix immediatament que hagueren d'existir, en el món pagà, tants déus com pobles. Diferents pobles, amb diferents governants, havien de tenir necessàriament déus diferents. No podien reconèixer un mateix amo i, per consegüent, ni un mateix poder polític ni una mateixa religió: «Ainsi des divisions nationales resulta le polythéisme, et delà l'intolérance théologique et civile qui naturellement est la même, comme il sera dit ci-après» (282).

L'existència diferenciada dels pobles, amb els seus governants corresponents, per força implicava la no identitat dels seus déus. La tendència a identificar-los que en alguns (pocs) casos aparegué (els grecs), només podia expressar la convicció que hom era el sobirà natural de l'altre poble («bàrbar»). A la pregunta de per què, essent així les coses, no hi havia «guerres de religió» entre els pobles pagans, Rousseau hi dóna una resposta sorprenent, tremendament ambígua i, al mateix temps, riquíssima en implicacions: «Je répons que c'étoit par cela-même que

chaque Etat ayant son culte propre aussi bien que son Gouvernement, ne distingue point ses Dieux de ses lois. La guerre politique étoit aussi Théologique: les départements des Dieux étoient, pour ainsi dire, fixés par les bornes des Nations. Le Dieu d'un peuple n'avoit aucun droit sur les autres peuples. Les Dieux des Payens n'étoient point des Dieux jaloux...» (282-283).

Em sembla del tot evident (haurem d'acabar de justificar-ho més endavant) que la resposta ve condicionada per l'encara recent experiència de les guerres civils interconfessionals europees. D'aquí la calculada ambivalència que crec implícita en la resposta rousseauiana. No hi havia entre els pagans guerres de religió perquè cada poble tenia els seus déus. En correspondre la seva «jurisdicció» estrictament a l'àmbit territorial de cada nació, els déus pagans no envejaven els dominis dels altres pobles i de les seves divinitats. Però precisament per això tota guerra política pagana era una guerra teològica. Em penso que aquest seguit d'afirmacions sols pot resultar plenament intel·ligible en la mesura en què s'introdueixin algunes apreciacions importants: entre els pagans no hi podia haver guerres *civils* religioses (com les que s'havien donat entre les confessions cristianes) perquè no hi havia entre ells cap déu comú; però això mateix feia que totes les seves guerres fossin, alhora, guerres entre els déus i, per tant, guerres literalment *teològiques*. És més: només entre els pagans hi podia haver guerres religioses o teològiques en aquest sentit; i d'aquí que abans se'ns hagués dit que el politeïsmes consegüent a les divisions nacionals era consubstancial a la intolerància religiosa i, alhora, civil (política). En context cristià, en canvi, Rousseau afirmarà més endavant que no hi pot haver guerres «sagrades» pròpiament dites. En efecte: «comme l'Évangile n'établit point une Religion nationale, toute guerre sacrée est impossible parmi les Chrétiens» (289).

La pretensió universalista del cristianisme fa, en principi, impossible tota guerra religiosa *en el sentit més estricte del mot*. Quan aquestes s'han donat, per tant, cal interpretar aquest fet com el resultat d'una «repaganització» del cristianisme. La raó fonamental, però, d'aquesta impossibilitat, i la raó intensiva alhora del fet que, quan es doni, calgui parlar de recaiguda en el paganisme, va més enllà de la supranacionalitat del cristianisme. Només després en aquesta mateixa primera part, i encara més clarament en l'anàlisi de la segona part d'aquest capítol de *Du Contrat social*, podrem parlar-ne amb prou amplitud; però ja ara podem potser avançar-ne alguna cosa: en el cristianisme és impossible una guerra de religió com les abans esmentades perquè el cristianisme, volent fundar un regne espiritual, ha «separat» el polític del religiós. Aquesta «anomalia» del cristianisme respecte del paganisme sols després podrem veure com creu Rousseau que cal valorar-la; d'entrada, però, és indiscutible que fa impensables en el seu si les guerres *teològiques* dels antics. I fa comprensible, per altra banda, que, quan malgrat tot es produeixin en context cristià («repaganitzat»), aquestes guerres hagin de tenir per força el caràcter de confrontacions *civils*. En realitat, i en paraules del propi

Rousseau, ja aquella separació cristiana dels dos regnes va tenir des del començament com a conseqüència «les divisions intestines que mai no han deixat d'agitar als pobles cristians» i el «perpetu conflicte de jurisdicció que ha fet impossible en els Estats cristians tota bona organització política». Cal, però, que anem a pams i que no anticipem ara coses que sols després podran rebre i exhibir tot el seu sentit.

Continuem amb l'examen de la primera part del capítol de Rousseau. «Els déus dels pagans no eren pas déus gelosos...». Fins i tot els jueus, en alguns moments, semblaren mantenir aquesta tesi de la *teologia política* del paganisme, car sovint parlaren del «Déu d'Israel». Ells mateixos, però, quan s'entestaren a no reconèixer cap més déu fora del seu, obligaren els governants sota els quals es trobaven a què anticipessin les persecucions que més endavant havien de patir els cristians. La raó és clara: posaven en discussió, precisament, la base mateixa del règim teocràtic dels pobles pagans: amb el politeisme, la base religiosa del poder polític dels seus reis.

Foren els romans, finalment, el poble pagà que portà a un dels seus darrers extrems la dinàmica de la forma teocràtica de la política que Rousseau atribueix a totes les cultures precristianes. L'extensió del seu imperi, que havia portat els seus déus a vèncer i a imposar-se sobre els déus de les altres nacions, tingué com a contraefecte que els déus i els cultes de molts dels pobles per ells vençuts s'anaren introduint a la pròpia Roma. El paradoxal resultat d'aquest procés fou la compatibilitat d'un règim teocràtic pagà amb l'universalisme polític: el sincretisme del politeisme romà li permeté de fer conviure sota un mateix sostre civil els diferents déus propis i els dels seus aliats o pobles sotmesos: «et voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu qu'une seule et même Religion» (284).

### [b) *L'aparició del cristianisme. Efectes polítics.*]

Fou en aquest moment que aparegué el cristianisme, el qual, amb les seves peculiaritats, va revolucionar no solament l'Imperi romà, sinó les estructures mateixes del poder político-religiós tal com fins aleshores havia estat concebut pels pobles pagans: «Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens» (284).

Ja en aquesta primera part, doncs, apareix allò que considerem el nucli fonamental d'aquest capítol del llibre rousseaunià, i que fins a la segona part, més sistemàtica, no acabarà d'aclarir-se del tot. Jesús, en pretendre establir sobre la terra un reialme espiritual, trencà la base mateixa de la *teologia política* del paganisme. L'Estat només pot ser un quan l'autoritat religiosa i l'autoritat política coincideixen en una mateixa persona o, si més no, en una mateixa institució. El poder polític, en aquest

sentit, i com ja vàiem abans, només pot ser teocràtic. I, en això, els pagans havien raonat des del principi de forma «correcta». El cristianisme introduí en el pensament teopolític una «incorrecció» d'àmplies conseqüències. Abocant-se al reialme transcendent del seu Déu únic, els cristians deixaren el regne «temporal» (només en context cristià té sentit complet aquesta expressió) mancat de la seva base religiosa. Val a dir: amenaçaren amb convertir el poder polític en un afer estrictament mundà o profà. Que els romans veiessin en aquesta postura una «hipocresia», i en els cristians uns «veritables rebels» a l'espera de la seva oportunitat per a prendre el poder, no crec que, com sembla dir Rousseau, sigui l'única ni la més important de les causes de les persecucions des de la pròpia perspectiva del ginebrí. La *depotenciació* immediata del regne temporal que l'afirmació escatològica del cristianisme implicava, em sembla una raó molt més clara, profunda i decisiva. És veritat, sens dubte, que els cristians mai no cregueren que el poder polític no tingués cap mena de legitimitat teològica, com prova la coneguda afirmació de sant Pau a la carta als romans (13,1). Però és també indiscutible que aquesta legitimitat restava en un segon lloc respecte de la del regne espiritual i, sobretot, en la mesura en què sols aquest era un reialme veritablement etern, «relativitzava» la sacralitat del polític, el «temporalitzava» i, així, feia impossible la manera pagana d'entendre la unitat d'ambdues dimensions: només el Crist és Rei i Sacerdot alhora i pròpiament, i només escatològicament és possible pensar en context cristià la definitiva unitat de les dues autoritats. D'aquí se'n segueix, per tant, una inaudita «debilitació» de l'Estat, del poder civil, que, com ja ens ha dit Rousseau, va tenir (ha tingut) com a efecte «les divisions intestines que mai no han deixat d'agitar els pobles cristians».

Les oscil·lacions del raonament rousseunià, però, que s'accentuaran a la part més sistemàtica d'aquest capítol, començaran ara mateix a posar-se de manifest. Les anticipem breument en la seva formulació més precisa: per una banda, sembla implícita en tot el que se'ns ha anat exposant una aguda crítica del cristianisme «com a tal», el «cristianisme evangèlic» al qual després Rousseau es referirà; per una altra banda, i en nom d'aquest mateix autèntic Evangeli que ha esmussat la unitat teopolítica de l'Estat, se'ns proposarà una visió extremadament agressiva del cristianisme «paganitzat», la «Religió del Sacerdot» (com se la qualificarà a la segona part), del qual el «cristianisme romà» n'és un dels màxims exponents, i que, vist amb equanimitat, no hauria fet altra cosa que treure, sols que ara des de «dalt», des del poder espiritual «escindit», les conseqüències pràctiques més immediates (més «paganitzants») de l'essencial constitució teocràtica del poder civil que abans hom havia constatat. Trobarem, doncs, clarament dibuixada, una doble concepció del cristianisme que, per les seves complexes relacions amb la realitat històrica d'aquesta religió, així com per la concreta situació sociopolítica i teològica de l'època del nostre autor, fa encara més densa la trama dels conceptes emprats en aquestes pàgines.

Efectivament, la posició de Rousseau sembla travessada per una ambigüitat fonamental respecte del cristianisme. Aquesta potser obeeix en part a certs càlculs de l'autor pel que fa a la seva relació amb les esglésies i als possibles conflictes que ser totalment «exotèric» li podria causar amb les autoritats constituïdes. Més aviat, però, les considerem aquí un índex honest de les pròpies vacil·lacions del nostre pensador (així com de la situació real de l'«esperit de l'època»). Per a no embolicar-nos anticipant encara més dades que només l'anàlisi de la segona part ens pot proporcionar, serà millor deixar ara de moment la qüestió en uns punts suspensius i seguir amb els paràgrafs finals de la primera part.

Les persecucions a què els romans sotmeteren la nova fe, excepcionals en la història segons el mateix Rousseau, responien, com hem vist, a la desconfiança que el «sa sentit comú» dels pagans havia per força de sentir enfront d'uns individus que afirmaven viure exclusivament en visites a un «royaume de l'autre monde». Els afegits que nosaltres mateixos hem introduït respecte de les raons més profundes d'aquest recel (la cristiana liquidació de la teologia política pagana), encara que, com veurem, emergeixen en el propi text rousseauià, no són ara el que més interessa per a entendre el desenvolupament argumental d'aquest capítol. Com ens diu el ginebrí, després de poc temps «arribà allò que els pagans havien temut»: «les humbles Chrétiens ont changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci» (284).

Resulta evident que Rousseau es refereix amb aquests mots a la cristianització de l'Imperi. Després que Constantí obrís la porta de la llibertat de culte als cristians, no hagué de passar ni un segle per a que, sota el mandat de Teodosi, el cristianisme es convertís en la religió oficial de la Ciutat Eterna. El «cap visible» al qual Rousseau ens remet, queda d'entrada indeterminat. Podria tractar-se del mateix Constantí, sota el qual tingueren ja lloc els primers ambiciosos intents de refer «cristianament» la teocràcia pagana<sup>4</sup>. Podria tractar-se també del bisbe de Roma i dels intents fets pel papat medieval de concentrar, en nom del primat de l'autoritat espiritual, tot poder terrenal en les seves mans. La inexactitud històrica que Rousseau cometria en aquest cas, atribuint a la Seu de Pere des del començament pretensions que només en l'època dels carolingis comencen a apuntar, que reben un cert impuls amb les reformes de Gregori VII i es consoliden amb els pontificats d'Inocenci III, Inocenci IV i Bonifaci VIII, i que només es tematitzen clarament i s'articulen teòricament amb els defensors de la teocràcia pontifícia del segle XIV<sup>5</sup>, sembla recomanar

4. El paper d'Eusebi de Cesarea i els límits de la seva teologia política han estat estudiats amb una clarividència excepcional, que no es limita a la situació del segle IV, per Erik Peterson en el seu famós escrit de 1935 sobre *El monoteisme com a problema polític* (Erik PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, en el vol. *Ausgewählte Schriften. Band 1. Theologische Traktate*, Würzburg, Echter Verlag, 1994, p. 23-81; trad. cast.: Madrid, Trotta, 1999).

5. Per al tema, vegeu entre d'altres: A. PRIETO, *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*, León, Colegio Universitario, 1982; i els clàssics: W. ULLMANN, *The Growth of Papal Govern-*



la primera hipòtesi; no dubtem, però, ni un instant, en adoptar la segona. Per un costat, el «calvinisme» de Rousseau, alguns dels tòpics més freqüentats per l'apologètica protestant ordinària i alguns dels temes més constants de la crítica il·lustrada (sobretot francesa) de la religió de les esglésies, en particular del catolicisme romà, expliquen més que de sobres la «llicència» històrica que el ginebrí es permet a si mateix en aquest punt. Per un altre costat, les raons «positives» a favor de l'adopció de la segona alternativa quedaran més clares quan, d'aquí a un moment, i encara més explícitament a la part sistemàtica del capítol, se'ns introdueixi el tema de la «Religió del Sacerdot» (fa poc breument esmentat); ja en el paràgraf següent al que estem comentant, però, es troben prou indicis per a aquesta elecció. En efecte, a continuació Rousseau fa una remarca que sembla justificar clarament la nostra opció en l'anterior alternativa, així com també la referència que abans hem fet a les oscil·lacions del nostre autor: «Cependant comme il y a toujours eu un Prince et des loix civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de jurisdiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les Etats chrétiens, et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on étoit obligé d'obéir» (284).

El primer que se'ns fa observar, doncs, després del «canvi que els humils cristians» feren de llenguatge quan arribaren al poder, val a dir, quan l'imperi romà esdevingué cristià, és que d'aquí se'n seguí una escissió de la «jurisdicció» en dues branques irreconciliables que, a partir d'aquell moment, farà impossible tota «bona política»<sup>6</sup> en els Estats cristians, en deixar perpètuament indecisa la qüestió de a qui cal obeir en darrer terme sobre la terra, al rei o al sacerdot.

Sols uns paràgrafs més amunt hem vist com Rousseau atribuïa «la separació dels sistemes teològic i polític», de la qual se'n segueixen «les divisions intestines que mai no han deixat d'agitar els pobles cristians», directament a la persona mateixa de Jesús –al seu establiment d'un regne purament espiritual. Després se'ns ha parlat del canvi experimentat pels «humils cristians» i de l'aparició d'un «violent despotisme». Ara se'ns afirma que, donada la permanència del príncep i de les lleis civils –val a dir: suposat el fet que *el regne espiritual de Jesús no ha anat acompanyat de la desaparició històrica «externa» del regne polític temporal*–, l'existència d'una doble potestat té com a resultat un conflicte perpetu de jurisdicció que fa impossible tota bona política en els Estats cristians. És qüestió simplement de l'ambició dels sacerdots? Podria suggerir-ho implícitament l'esment del «prêtre» a la darrera línia del text. En qualsevol cas, no sembla comptar-se gens ni mica amb la possibilitat que el poder

*ment in the Middle Ages*, London, 1955; J. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1963; M. PACAUT, *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1957.

6. Hi hauria moltes coses a dir del terme 'politie' usat aquí per Rousseau, que probablement tradueix el grec 'politeia', generalment traslladat com a 'constitució' o 'règim polític'; cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, cap. IV.

«juxtaposat» del sacerdoci pugui concebre de forma exclusivament espiritual la seva autoritat i la seva pretesa primacia sobre el poder temporal. Tanmateix, el més essencial sembla raure en el fet que, des del mateix moment en què aquell s'independitza d'aquest, la seva reclamació espiritual (escatològica) –en persistir el poder civil– necessàriament haurà d'esdevenir exigència política: aquesta independització *és ja en si mateixa* una exigència política. El «mal» es troba, doncs, en la pròpia distinció? En tot cas, sembla poder donar-se per suposat que la «maldat» d'aquesta exigència es deu molt principalment al fet de tractar-se d'una exigència «sacerdotal». No obstant això, algunes de les anteriors indicacions i moltes de les posteriors reflexions rousseauianes que hem d'estudiar respecte de la «inutilitat política» del cristianisme «genuí», respecte del seu caràcter políticament «perjudicial» («nuisible»), compliran encara més les nostres actuals perplexitats i ens faran retornar a les remarques «estructurals» sobre el cristianisme que acabem de reconèixer. Fins al punt que creiem que la manera més coherent d'entendre les afirmacions de Rousseau potser és la següent: la reclamació espiritual del cristianisme *en si mateix* hagué de transformar-se per força, constatada la persistència del present eó, en un indirecte qüestionament del poder civil, en tant que liquidà la base teopolítica del sistema antic (pagà) –sense, nogensmenys, poder eliminar-lo «físicament» i «històrica». El cristianisme «sacerdotalitzat» (repaganitzat), simplement, hauria extret d'aquest indirecte (espiritual) qüestionament del poder civil un altre poder «paral·lel» que hauria qüestionat *també* (o *sobretot*) de forma directament política i històrica el poder purament temporal del regne a favor dels interessos particulars d'uns quants. En aquesta mateixa mesura, invertint la negativitat de la irrupció del cristianisme en el polític, el poder del Sacerdot hauria qüestionat (i en això seria pagà) l'escissió com a tal, sense ser capaç de refer enterament, però, la unitat de l'Estat teocràtic –per la persistència del «segle» i, en ell, d'un poder reial que sempre resistirà les pretensions del sacerdot.

A continuació, Rousseau introdueix algunes observacions que certifiquen la creixent complicació del panorama que se'ns ha anat esbossant fins aquest moment, i amb les quals acaba aquesta primera part «històrica»: «Plusieurs peuples cependant, même dans l'Europe ou à son voisinage, ont voulu conserver ou rétablir l'ancien système, mais sans succès; l'esprit du christianisme a tout gagné. Le culte sacré est toujours resté ou redevenu indépendant du Souverain, et sans liaison nécessaire avec le corps de l'Etat» (284).

Diversos pobles han volgut refer la unitat teopolítica de l'Estat. Comença per citar-se el cas de Mahoma, que tingué «des vues très saines», i es parla també del cas dels tsars de Rússia i, sobretot, del dels reis d'Anglaterra. Nogensmenys, i com se'ns acaba de dir en una fórmula contundent, «l'esperit del cristianisme ho ha guanyat tot». Sembla oblidar-se aquí tota referència als «sacerdots». El cristianisme *com a tal* independitza «el culte sagrat» del «sobirà» i el deixa sense «vinculació

necessària amb el cos de l'Estat». D'aquí, del triomf d'aquest esperit, se'n segueix el fracàs de tots aquests intents tan «sans» de «restablir el sistema antic». «De tous les Auteurs Chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vû le mal et le remede, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni Gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du Christianisme étoit incompatible avec son système, et que l'intérêt du Prêtre seroit toujours plus fort que celui de l'Etat. Ce n'est pas tant qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse» (285).

L'únic autor cristià que veié el problema fou Hobbes. Contra la «plana» lectura del pensador de Malmesbury avui tan freqüent, Rousseau sap copsar amb claredat que les parts importants del *Leviathan* hobbesià són les teològico-polítiques. No és «el que hi ha d'horrible i de fals en la seva política» (probablement, l'aparent atribució de la sobirania absoluta al rei, i no al poble, que en alguns moments sembla afavorir amb les seves paraules, i sobre la qual de fet hi hauria molt a dir, potser contra la lectura del propi Rousseau), sinó «el que hi ha de just i de vertader» en ella (l'intent de refer la unitat teopolítica de l'Estat) el que l'ha fet especialment odiós per a l'època (pels lectors eclesiàstics de l'època?): «va gosar proposar la reunió dels dos caps de l'àliga, reconduint-ho tot a la unitat política, sense la qual l'Estat i el govern mai no seran ben constituïts». Simultàniament, Rousseau afegeix una nova remarca que ens retorna a la qüestió de les oscil·lacions abans detectades: Hobbes va veure que l'«esperit dominador del cristianisme» era incompatible amb el seu sistema, val a dir, amb l'intent hobbesià de refer la unitat teopolítica de l'Estat, i que l'«interès del Sacerdot sempre serà més fort que el de l'Estat». Torna a aparèixer la figura del «Prêtre», amb la qual de nou se'ns enfosqueix el subjecte, el responsable «real» de l'escissió de la unitat estatal en dues jurisdiccions: abans semblava clar que es tractava de l'«esperit del cristianisme» com a tal, que ho hauria «guanyat tot»; ara se'ns introdueix l'adjectiu «dominador» en aquella expressió i se'ns fa esment del «Sacerdot», amb la qual cosa potser caldria creure que és la «Religió sacerdotalitzada», per una qüestió de mera ambició, la que imposa la fatal separació.

Amb el que s'ha anat dient en aquesta primera part, no crec que n'hi hagi prou per a resoldre el dilema. Hem de començar ara mateix l'anàlisi de la part sistemàtica d'aquest capítol VIII del llibre IV de *Du Contrat social*. Anticipo sintèticament la conclusió provisional (forçant indubtablement la *lletra* del text rousseauinià fins ara, i a l'espera de confirmació en tot el que encara hem de comentar): l'escissió de la unitat teopolítica del cos civil és un producte directe del cristianisme en si mateix (del cristianisme de Jesús, de l'Evangeli); aquest, centrant l'atenció dels individus en el reialme celest (escatològic), afebleix la tensió específica del regne terrenal; el cristianisme o la «Religió del Sacerdot», per un costat, traïx aquest cristianisme evangèlic (el «paganitza») intentant monopoli-

tzar, juntament amb l'autoritat espiritual, la *potestas* civil; per un altre costat, però, en basar la seva exigència en aquella autoritat espiritual (en la seva primàcia), donant ja per suposada la distinció d'ambdues branques, i encara més i sobretot, en trobar la resistència dels poders polítics històricament constituïts, necessàriament ha d'abocar, contra la seva pròpia dinàmica anticristiana, a una forma aguditzada de l'escissió, amb l'excepció d'aquells territoris en els quals el Sacerdot mani també com a poder temporal –els Estats Pontificis. El poder del Sacerdot, com se'ns ha fet observar en el darrer text citat, és «més fort» que el de l'Estat *només* en el sentit que li ha impedit i li impedeix encara, com demostren els casos de Rússia i, sobretot, d'Anglaterra, de reunir en ell l'autoritat civil i la religiosa. Però no ho és prou de fort com per aconseguir universalment la seva unitat en el Pontífex. I és per això que, d'acord amb les premisses rousseunianes, mereix una censura total. En el cas, però, que això fos pensable, no sembla que Rousseau hagués de tenir raons de principi contra l'acció política («anticristiana» i «paganitzant») de les esglésies positives i, en particular, del catolicisme romà<sup>7</sup>. El Sacerdot, per a defensar i enfortir el seu poder contra el del «sobirà», parteix *de facto* de l'escissió de les dues jurisdiccions. Però ho fa amb l'objectiu d'imposar la seva precedència religiosa (la seva primàcia com a *auctoritas spiritualis*), eliminant a continuació la distinció al seu favor. És la seva incapacitat de dur a terme fins al final aquesta liquidació que crispa la separació i fa impossible tot bon govern polític. Les ambigüitats del nostre autor respecte de la fe cristiana en general crec que no poden ser més evidents.

## B. Segona part del capítol VIII del llibre IV de *Du Contrat social*.

[a) *Punt de partida. Religió, cristianisme i política: les tesis de Bayle i Warburton.*]

La segona part del capítol, amb el seu accent més sistemàtic, comença fent una referència general a les observacions o «sentiments» de dos autors de l'època que defensen dues tesis aparentment oposades, i contra les quals Rousseau introduirà les seves dues antítesis que, per tant, també hauran de ser, si més no aparentment, oposades. L'escenari s'anirà aclarint paulatinament, excepte en aquells aspectes on es juga l'ambigüitat central del pensament rousseunià. Amb altres mots: la clarificació conceptual que ara guanyarem amb les paraules de Rousseau tindrà com a efecte darrer (i «antinòmic») la nítida *ex-posició* de l'ambigüitat central del seu pensament teopolític, i precisament en tant que es tracta d'una vaguetat *teopolítica*. Aquesta, al meu parer, és insoluble a l'interior

7. Tampoc Hobbes no les hi tenia, com a mínim respecte del fet de reunir ambdues potestats en una sola persona –el papa– allà on ell mateix fos el *sobirà civil*. Vegeu Thomas HOBBS, *Leviathan*, cap. XLII.

de la seva obra i, en quant així impossible de resoldre, «dobra» el discurs del ginebrí i l'identifica potser com un dels passos històrics de la modernitat en la direcció d'una teologia política politeïsta «il·lustrada» o «secularitzada» de singular espècie.

«Je crois qu'en développant sous ce point de vue les faits historiques on réfuteroit aisément les sentiments opposés de Baile et de Warburton, dont l'un prétend que nulle Religion n'est utile au corps politique, et dont l'autre soutient au contraire que le Christianisme en est le plus ferme appui. On prouveroit au premier que jamais Etat ne fut fondé que la Religion ne lui servit de base, et au second que la loi Chrétienne est au fond plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'Etat. Pour achever de me faire entendre, il ne faut que donner un peu plus de précision aux idées trop vagues de Religion relatives à mon sujet» (285-286).

Desenvolupant els fets històrics (esquemàticament presentats en l'anterior primera part) sota el punt de vista que ens ha proporcionat la lloança de Hobbes (el de la necessària unitat teopolítica de l'Estat), hom es trobarà en condicions de refutar fàcilment les dues tesis següents: a) cap religió no és útil al cos polític, val a dir, per a constituir la unitat de l'Estat (tesi de Bayle); i b) el cristianisme resulta ser el més ferm punt de recolzament, el fonament més segur, per a la constitució de l'esmentada unitat de l'Estat (Warburton). Contra la primera, Rousseau afirma el següent: a') mai no s'ha fundat cap Estat sense que la religió no li servís de base. És la repetició de la idea amb què començàvem aquest comentari. Contra la segona, en canvi, ens diu: b') la llei cristiana, això és, el cristianisme, en el fons és més perjudicial que no pas útil pel que fa a la forta constitució de l'Estat.

Crec que seria impossible demanar-li a Rousseau que formulés amb major claredat l'essencial no-claredat del nucli teològic-polític del seu pensament, que hem anat descobrint en la progressió de les consideracions anteriors. Tota *pólis*, tota ciutat política, es basa en una *mítica*, en una religió. Tot Estat ben constituït és essencialment *teocràtic*. El cristianisme, però, que vol ser la plenitud de tota *mítica* i de tota religió, paradoxalment és titllat de ser políticament perjudicial i inútil. És difícil també proposar de forma més cristal·lina la tesi de l'«anomalia» del cristianisme. Hi ha alguna connexió entre l'ambigüitat del pensador per un costat i el caràcter «anormal» d'aquesta fe per l'altre? Observi el lector que en cap moment Rousseau adjectiva aquí l'expressió «loi Chrétienne», ni com a «dominadora» ni com a «sacerdotal». Sembla que se'n està parlant del cristianisme en si mateix. El cristianisme *com a tal*, no primàriament per qüestions d'ambició eclesiàstica, afebleix la constitució de l'Estat. Donat que en aquest aspecte és una excepció en el concert universal de les religions, hom podria preguntar-se si aquella afirmació obligaria a treure la conclusió que, per a Rousseau, el cristianisme no és una religió.

Alguns teòlegs del segle xx han fet un raonament similar: donat que el cristianisme es presenta com l'acompliment i la consumació de tota *mítica* o religió, pel mateix constitueix la declaració més solemne de

l'obsolescència de qualsevulla d'elles. Em sembla evident que això significaria una radicalització de la «negativitat» del cristianisme respecte de les altres mítiques, que, malgrat ser important en si mateixa i especialment per les seves conseqüències polítiques, resultaria ara inacceptable atenent al text de Rousseau. En qualsevol cas, nogensmenys, ser capaç de plantejar-se aquesta qüestió sí que crec que és útil en el sentit que ajuda a delimitar l'especificitat de la «lleï cristiana», fins i tot d'acord amb el pensament de Rousseau. No treure aquella conclusió, no atribuir-la al ginebrí, per una altra banda, crec que confirma que hom ha llegit correctament el text rousseaunià: cap Estat no pot no basar-se en la religió, la qual cosa no vol dir que la religió, o si més no tota religió, esgoti la seva naturalesa i la seva funció en servir de legitimació a la forma política. Fins i tot n'hi pot haver una de religió (el cristianisme) que, a diferència de totes les altres, més aviat tendeix a posar dificultats a una fonamentació directa o immediata del polític en el religiós. L'ambigüïtat teopolítica nuclear del pensament de Rousseau, per tant, no rau en el paper de la «religió en general» en la formació de la unitat política, absolutament transparent, sinó en la valoració concreta de la funció que en aquest sentit fa o pot fer (o ha fet històricament) el cristianisme i en la corresponent concepció o concepcions del cristianisme que Rousseau sembla sostenir simultàniament, així com en la funció que la religió (i quina religió en concret) ha de fer en el futur pel que fa a la constitució política de l'Estat, en un context històric en què s'afirma concloentment que l'«esperit del cristianisme ho ha guanyat tot». Que tot això ha de ser encara aclarit, ho indica el propi Rousseau en la seva frase final: «per acabar de fer-me entendre, només cal donar una mica més de precisió a les idees excessivament vagues de Religió relatives al meu tema».

[b) *Formes de religió i societat.*]

A continuació s'inicia la tasca de determinar millor el concepte de religió en les seves relacions amb la societat, distingint les possibles variants:

«La Religion considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particuliere, peut aussi se diviser en deux especes, savoir, la Religion de l'homme et celle du Citoyen. La premiere, sans Temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu Suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Evangile, le vrai Théisme, et ce qu'on peut appeller le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses Dieux, ses Patrons propres et tutélaires: elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des loix; hors la seule Nation qui la suit, tout est pour elle infidelle, étranger, barbare; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les Religions des premiers peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divin civil ou positif» (286).

D'entrada se'ns proposa una doble divisió de la religió: religió de l'home i religió del ciutadà. Aquesta partició es troba en relació amb la també doble divisió de la societat: societat general i societat particular. La primera es refereix a la «societat general del gènere humà», d'acord amb l'expressió que serveix de títol al capítol II del llibre I del Manuscrit de Ginebra (nota 3 a la pàgina 286, p. 497). La segona es refereix a la societat política o civil (*idem*). Encara que les paraules de Rousseau no ens permeten extreure aquesta conclusió amb una certesa total, sembla clar que el primer tipus de religió correspon al primer tipus de societat: la religió de l'home ho és d'aquest com a tal, com a «mostra individual de l'espècie», per així dir-ho, sense ulteriors determinacions. No és la religió dels francesos o dels anglesos, sinó la religió de la humanitat. En aquesta mateixa mesura, resta políticament neutral (o neutralitzada). L'observació és important, com després podrem comprovar. La segona (la religió del ciutadà) correspon a la societat particular (la societat civil) i, per consegüent, és políticament rellevant i correspon als homes en tant que membres d'un Estat o d'una ciutat determinats.

La primera religió, la religió de l'home, és la purament interior, sense culte ni temples, del Déu Suprem i dels eterns deures de la moral: és la «pura i simple religió de l'Evangelí, el vertader Teisme i allò que hom pot anomenar el dret diví natural». Serien necessàries moltes remarques per a copsar tot el que aquesta descripció conté d'implícit. Ens limitarem de moment a les qüestions més immediatament interessants per a la nostra anàlisi: com després se'ns dirà expressament, aquesta religió és «el Cristianisme, no pas el d'avui, sinó el de l'Evangelí» (287). Derathé indica, per altra banda, que aquest cristianisme coincideix exactament amb la religió de la *Professió de fe del vicari Savoia*. Aquest «teisme», vist des de les esglésies, cauria probablement sota la categoria del «deisme» de la «religió natural» il·lustrada, i per això era titllat sovint de ser una forma amagada d'ateisme o d'irreligió. Cal tenir en compte –assenyala també Derathé– que Rousseau mai no va deixar d'afirmar la seva sincera adhesió al cristianisme i de declarar la seva professió de fe conforme a la doctrina de l'Evangelí, afegint, però, que era cristià com a deixeble de Jesucrist, i no pas com a deixeble dels Sacerdots, dels seus dogmes i de la seva intolerància (notes 4 i 5 a la pàgina 286, p. 497-8). Pressuposarem en endavant l'absoluta *bona fides* d'aquesta autodefinició rousseauiana.

La segona és la religió nacional, amb els seus déus particulars, els seus cultes, els seus dogmes i la seva completa intolerància respecte de les dels pobles estrangers. Em sembla evident que coincideix amb el «paganisme» en general, tal com se'ns ha descrit en la primera part; així ens ho confirmen també les darreres paraules del paràgraf: «Tals foren totes les Religions dels primers pobles...». No cal recordar que és aquesta religió la que serví als «antics» per a constituir el seu «sistema»: la unitat de l'Estat com a unitat teopolítica, «teocràtica».

En el paràgraf següent, Rousseau introdueix un tercer tipus de religió, que considera una mena d'híbrid il·legítim entre les dues anteriors:

«Il y a une troisieme sorte de Religion plus bizarre, qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et Citoyens. Telle est la Religion des Lamas, telle est celle des Japonois, tel est le christianisme Romain. On peut appeller celle-ci la religion du Prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom» (286).

La referència als lames i als japonesos em sembla aquí perfectament irrellevant. Rousseau sap perfectament contra qui està disparant. La religió del Sacerdot, que, com hem vist a la primera part, no és altra cosa que una forma mundanitzada i polititzada del cristianisme original, és sobretot la religió del papat. Probablement, no cal dir-ho, és també la religió de les esglésies cristianes «positives» en general: qualsevol forma del cristianisme «sacerdotalment» organitzada, per més feble que aparegui la seva jerarquia visible, cauria sota aquesta categoria. Així em sembla que ho confirmarien les afirmacions de la primera part sobre els obstacles impossibles de superar per al Sobirà a Anglaterra i a Rússia, on l'organització del clergat (anglicà i ortodox oriental) en un cos va impedir els «sans» intents fets per alguns de restablir el «sistema antic». El catolicisme romà no seria altra cosa que el paradigma d'aquesta forma d'entendre el cristianisme. I el protestantisme, en les seves diferents modalitats (luteranisme, calvinisme), probablement hauria de ser objecte de la mateixa acusació, encara que hom pugui suavitzar-la considerablement. Si més no, és clar històricament que participà amb un entusiasme perfectament comparable al del catolicisme romà en les guerres civils interconfessionals, així com en les persecucions religioses i altres mostres d'intolerància dogmàtica contemporànies i subsegüents. Que Rousseau no l'esmenti expressament creiem que, en aquest cas sí, es deu indubtablement a la situació polític-religiosa de la seva època i de la seva pròpia persona.

*[c) Avantatges i inconvenients polítics de les tres formes de religió.]*

Un cop ens han estat presentades les tres formes de religió fonamentals (en relació amb les formes socials, no ho oblidem), el nostre autor comença la tasca més interessant d'aquesta segona part: determinar els avantatges i inconvenients que aquestes tres classes de religió suposen en el terreny polític. En la seva explicació i comentari podrem explicitar de forma més concreta almenys algunes de les coses que hem hagut de «sobrevolar» en aquesta primera exposició més genèrica del tema religió-societat suara acabada.

«A considerer politiquement ces trois sortes de religions, elles ont toutes leurs défauts. La troisieme est si évidemment mauvaise que c'est perdre le tems de s'amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien: Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien» (286).



El comentari d'aquest paràgraf ha de ser, per fidelitat a les pròpies paraules de Rousseau, extremadament breu. La primera frase, en certa manera, és la més remarcable de cara a les exploracions posteriors. *Políticament considerades*, les tres formes de religió tenen totes elles els seus defectes. Cal fixar-se en el fet que Rousseau, si més no aparentment, vol cenyir-se a una consideració estrictament política de les religions; en principi, ell mateix limita simplement l'abast de les seves reflexions a allò que en podríem dir la «funció» política del mite, la qual cosa sembla deixar de banda de moment la qüestió del «valor de veritat» d'allò que cada religió o forma religiosa representa. El tractament a què es veu sotmesa la tercera classe de religió, la sacerdotal (Rousseau inverteix en la seva valoració l'ordre d'aparició de «ces trois sortes de religions»), confirma inicialment aquest propòsit: la «Religion du Prêtre», políticament considerada, no val res, car escindeix de manera radical la unitat teopolítica de l'Estat. No cal repetir aquí les observacions que més amunt hem fet respecte dels conceptes rousseauians del cristianisme: «tot el que trenca la unitat social no val res», se'ns acaba de dir; l'afirmació sembla tenir un abast que aniria més enllà de la tercera forma religiosa «tout court». Tornarem al tema més endavant, amb el comentari dels avantatges i inconvenients de la primera forma de religió (la tercera en ser valorada).

«La seconde est bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des loix, et que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des Citoyens, elle leur apprend que servir l'Etat c'est en servir le Dieu tutelaire. C'est une espece de Théocratie, dans laquelle on ne doit point avoir d'autre pontife que le Prince, ni d'autres prêtres que les magistrats. Alors mourir pour son pays c'est aller au martire, violer les loix c'est être impie, et soumettre un coupable à l'exécration publique c'est le dévouer au courroux des Dieux; *sacer estod*.

»Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noye le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant; en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses Dieux. Cela met un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté» (286-287).

En segon lloc, Rousseau centra la seva atenció en la forma religiosa que abans ha presentat com a pròpia dels «primers pobles». El primer paràgraf d'aquest text ha de sonar amb una tonalitat familiar a les orelles del lector del nostre comentari a la primera part del capítol rousseauià. Políticament considerat, el «paganisme», en termes generals, és bo i convenient en la mesura en què manté la unitat teològica i política de l'Estat: uneix culte diví i amor a les lleis, pàtria i adoració ciutadana, Estat i déu tutelar, príncep i pontífex, sacerdots i magistrats. En tant que «teocrà-

cia», fa possible la fonamentació última (sagrada) del poder polític com a immediata identificació d'ambdós elements. No és altra cosa que un perllongament o variant d'aquell «correcte raonar» que hom podia trobar ja a Calígula, i que Hobbes no féu més que repetir a la seva manera.

El segon paràgraf, però, introdueix algunes dissonàncies. De primer, cal observar que els desavantatges de la teocràcia pagana no havien estat esmentats en cap moment durant l'exposició de la part anterior d'aquest capítol. I és que, políticament parlant, no sembla que Rousseau pugui trobar-li gaires d'inconvenients. Aquesta és la raó directa, crec, per la qual, a continuació, i deixant de costat l'autolimitació que s'havia imposat inicialment, engega una crítica del paganisme que ultrapassa amb escreix i sense recança els límits d'una consideració estrictament política. No és la funció de cohesió social o política que és capaç de dur a terme la teocràcia antiga el que d'entrada es posa en discussió, sinó el «valor de veritat» d'allò que representa. L'escomesa segueix els patrons habituals de la crítica teològica il·lustrada de la mitologia i de les religions històriques en general. La segona forma de religió, la religió del ciutadà, és dolenta perquè es fonamenta en l'error i la mentida, enganya els homes i els fa crèduls i supersticiosos, destruint el vertader culte de la divinitat en un cerimonial buit.

Només la segona frase del paràgraf retorna aparentment, amb un «en-core» expressiu, a les fronteres del tractament purament polític de la qüestió. *Quan esdevé exclusiva i tirànica*, la religió del ciutadà, la religió de la unitat teopolítica de l'Estat, converteix els pobles en ramats sanguinaris i intolerants; fora d'aquest cas, amb aquesta única restricció, quins inconvenients *polítics* podríem trobar en ella?

A partir del llenguatge emprat en aquest atac, hom no pot evitar la impressió que en realitat s'està parlant de la religió del Sacerdot, i que el referent concret en què de fet s'està pensant és el de les guerres civils europees interconfessionals. No crec que Rousseau ho estigui suggerint conscientment; no crec tampoc que pretengui acusar els pagans de proposar una primera forma de la religió sacerdotal<sup>8</sup>. Més aviat creuria veure en aquestes impressions un reflex de les terboleses epocals i personals de l'escrit que estem treballant. La posterior emergència, encara més contundent, d'aquests clarobscurs, em sembla que sí haurà de tenir finalment en compte aquelles impressions suggerides pel text. Abans, i en un primer terme, penso que l'explicació d'aquella restricció més senzilla i ajustada a la lletra (i a l'esperit *conscient*) de Rousseau seria la que, esquematitzant, distingiria dues fases en el paganisme: els «primers pobles» als quals s'atribueix la religió del ciutadà no serien els representants

8. En aquest sentit, i com abans hem anticipat i després haurem de tornar a comentar, més aviat és la religió sacerdotal la que pot i ha de ser considerada com una repaganització del cristianisme; però, i atenció, és l'escissió postpagana de les dues branques o jurisdiccions la que la fa tan absolutament perjudicial –val a dir, el fet que els sacerdots vulguin, des de la seva «diferència», esdevenir prínceps i magistrats, i no la «ingènua» identitat pagana «natural» entre aquests i aquells.

del paganisme més madur, el de Roma probablement, sinó literalment els «primers», els més propers a l'estat natural de l'home individual<sup>9</sup>; els «primers», per tant, en constituir-se socialment, políticament, com a «pobles». Són aquests els qui, identificant els límits nacionals amb els religiosos, provoquen una situació en la qual el politeisme resulta inevitable i, en els moments inicials, també la intolerància civil i alhora religiosa (que són idèntiques, com se'ns advertia al començament del capítol i com haurem de reveure al final). Quan els romans, però, adoptaren la política inversa d'assumir els déus dels seus aliats i dels pobles vençuts, fins al punt que d'aleshores ençà «el paganisme fou conegut en el món com una sola i la mateixa religió» (cfr. p. 284), sembla que es produí el cas d'un politeisme integrador, tolerant i, a la seva manera, universalista, de difícil assimilació a l'anterior: potser aquest cas podria causar problemes afegits a l'aproximació rousseauiana, si hom pretén romandre fidel als límits marcats per la seva indicació respecte del caràcter polític de les actuals consideracions.

És en virtut d'aquestes dificultats addicionals que crec immediatament explicable (de fet, inexcusable) el recurs del nostre autor a la crítica *teològica* del paganisme (cal fer la crítica teològica del paganisme, perquè políticament sembla ser, sobretot en el cas de Roma, gairebé impossible de rebutjar), així com penso que és també a causa d'elles que resulten justificades les impressions suscitées pel text, d'acord amb les quals potser Rousseau estaria pensant en les guerres civils entre les confessions cristianes «sacerdotalitzades». L'última frase, d'imponents resonàncies hobbesianes, en forniria una ulterior confirmació: parlar d'«estat natural de guerra» entre tots els pobles, així com del perjudici que aquest implica per a la seva pròpia «seguretat», no deixa de ser probablement més que una manera de fer la crítica de Hobbes utilitzant les seves mateixes paraules, però que obliga aleshores al propi Rousseau, potser sense clara consciència, a reconèixer situats els seus mots en el mateix context europeu que el de l'autor del *Behemoth*. El pes d'aquest context en el capítol de Rousseau que estem comentant, en les seves ambivalents consideracions del politeisme i del cristianisme, en la coloració deïsta il·lustrada d'aquest darrer i de la seva crítica a la religió en general, etc., és una qüestió que sols en un estat més avançat dels nostres comentaris podrà ser tret a la llum de manera que atenyi la profunda significació que li és pròpia.

«Reste donc la Religion de l'homme ou le Christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Evangile, qui en est tout-à-fait différent. Par cette Religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfans du même Dieu, se reconnoissent tous pour freres, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort.

9. Cal no confondre l'ús que acabem de fer de l'adjectiu «natural» amb el que fa el propi Rousseau en l'expressió «estat natural» aplicada als pobles, que apareix en la darrera frase del paràgraf que estem comentant. No obstant això, la connexió d'aquests punts amb el tema rousseauià de la bondat originària i natural de l'ésser humà, encara que difícil, no creiem que sigui impossible de besllumar en tot el que estem dient.

«Mais cette Religion n'ayant nulle relation particuliere avec le corps politique laisse aux loix la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, et par-là un des grands liens de la société particuliere reste sans effet. Bien plus; loin d'attacher les coeurs des Citoyens à l'Etat, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre: je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social» (287).

En tercer lloc, i finalment, Rousseau considera la primera de les formes religioses abans presentades. A partir d'aquest punt, distingirem encara més que fins ara entre les idees obertament expressades per Rousseau (des d'aquest text fins al final del capítol), a les quals només afegirem les indicacions que ens semblin més imprescindibles per entendre-les i lligar-les amb les explicacions anteriors, i els comentaris d'ampliació addicionals que aquelles potser suggereixin, l'exposició detallada dels quals queda per a un altre moment. Ho fem d'aquesta manera per tal d'evitar al lector molestes confusions i per a facilitar-li tot el possible la identificació i la comprensió de les tesis bàsiques d'aquest treball. Anem aquí, doncs, a les primeres.

En paral·lel amb els paràgrafs anteriors, Rousseau passa aquí a l'explicació dels avantatges i dels inconvenients de la religió de l'home o «cristianisme». Per un costat, torna a fer-se evident que Rousseau ha d'anar més enllà de la limitació als aspectes polítics de la qüestió que s'havia autoimposat: comença amb una lloança «teològica» del «cristianisme» que poc té a veure amb la seva funció sociopolítica. Les raons crec que són bàsicament les mateixes que abans, quan ultrapassà els mateixos límits per a fer la crítica del paganisme, però ara invertides: cal fer la lloança teològica del cristianisme perquè políticament apareixerà com indefensable. Després en treurem algunes conclusions suplementàries. Per un altre costat, i ja amb la remarca que introdueix a la primera frase, ens deixa clar que el cristianisme al qual es refereix és «el de l'Evangeli» i no pas «el d'avui», val a dir, el cristianisme «sacerdotalitzat» de les confessions o esglésies singulars. La diferència, a més, i segons ell, és total, quan ja més amunt hem pogut constatar les dificultats que existeixen per a saber en alguns moments a quin «cristianisme» s'està fent referència. Aquesta religió «santa, sublim i veritable», reuneix els homes en una mateixa «societat general» (recordar el que abans hem dit al respecte), la dels «homes» com a tals, els fills de Déu, els quals, reconeixent-se tots com a germans, esdevenen copartíceps d'una mateixa fraternitat i comunitat que no es dissol ni tan sols amb la mort.

En el segon paràgraf del text suara citat, es produeix, com en el cas de la religió del ciutadà, el necessari retorn a les vies de la consideració política, invertint ara també en una doble direcció l'accent valoratiu: la valoració teològica del paganisme fou negativa, la política positiva; la valoració teològica del «cristianisme» ha estat positiva, la política serà negativa. En efecte, aquesta religió, precisament pel fet de gaudir dels trets «teològics» esmentats, deixa a les lleis la sola força que extreuen de si mateixes sense afegir-los-en cap de nova, car és una religió completa-

ment desvinculada del cos polític. La seva pròpia universalitat (el fet de ser la religió de la humanitat) impedeix l'existència de qualsevol mena de «relació» entre ella i una «societat civil o política», sempre particular («nacional»). Al contrari: ben lluny d'estretar els lligams del ciutadà amb l'Estat, aquesta religió els desfà, car desfà tota vinculació dels cristians amb les «coses de la terra». «No conec res que sigui més contrari a l'esperit social», constata finalment el nostre autor, confirmant d'aquesta manera l'«antítesi» que abans ens havia avançat contra l'opinió de Warburton.

Des d'aquest passatge de la pàgina 287, i fins al final mateix de la p. 289 de l'edició de Derathé, Rousseau s'estén en les seves explicacions sobre aquest caràcter essencialment defectuós (des del punt de vista polític) del «cristianisme», detallant una sèrie d'aspectes que caldria retenir en la memòria:

a) A l'objecció que «un poble de vertaders cristians formaria la societat més perfecta que hom podria imaginar», Rousseau contesta en primer lloc que «una societat de vertaders cristians no seria ja en cap cas una societat d'homes» (p. 287). Probablement, i com anota Derathé, aquesta indicació suposa que el nostre pensador no creu possible l'existència en general de vers cristians en aquest món (nota 2 a la p. 287, p. 499). La dificultat que la religió de l'home universal, l'home «en si», no sigui la de l'home efectivament existent, sinó potser la d'un home gairebé angèlic impossible en aquesta terra, és passada per alt. Hi haurem de tornar més endavant, com també al tema de la curiosa barreja de realisme i «utopisme» que plana pel damunt de tot aquest capítol, en particular en aquesta part final.

b) Rousseau continua aleshores afirmant que, fins i tot si hom acceptés la hipòtesi improbable que aquesta societat, amb tota la seva perfecció, pogués arribar a existir sobre la superfície del planeta, això no implicaria necessàriament que hagués de ser la societat (políticament) més forta ni duradora. «A força de ser perfecta, li mancaria tota cohesió («liaison»); el seu vici destructor rauria en la seva pròpia perfecció» (p. 287). Tots els ciutadans d'aquest Estat sense màcula complirien el seu deure i se sotmetrien a les lleis; els seus caps serien justos i moderats, els magistrats íntegres i incorruptibles, i els soldats menysprearien la mort... Però tots aquests aspectes aparentment positius per a l'Estat, en la mesura en què depenen del fet que «el cristianisme és una religió totalment espiritual, ocupada únicament de les coses del Cel» i que, per tant, «la pàtria del cristià no és pas d'aquest món», implicarien en la seva substància «una profunda indiferència pel que fa a l'èxit o al fracàs» de totes les empreses col·lectives mundanes: «Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici bas. Si l'Etat est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique, il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays; si l'Etat déperit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple» (p. 288).

c) Igualment, un Estat d'aquesta mena hauria de satisfer necessàriament una impossible condició: que tots els ciutadans sense cap excepció

demostressin estar en possessió d'aquesta mateixa perfecció. En cas contrari, n'hi hauria prou amb un sol ambiciós o hipòcrita per a enviar-ho tot a rodar. I ni tan sols és factible prendre precaucions respecte d'aquesta possibilitat, car la caritat cristiana no permet als creients de pensar malament del seu proïsme, mentre que la resignació cristiana els obliga a acceptar la misèria que d'aquella se'n seguiria com un càstig més del Senyor en l'ardu camí del creient vers el paradís (cfr. p. 288).

d) I si es produís el cas d'una guerra estrangera? Si aquella mateixa caritat pogués permetre al ciutadà fidel d'arribar al combat, ho faria en un estat de resignació i de perfecta indiferència respecte del resultat de la batalla, de tal manera que una «república cristiana» mai no podria resistir l'empenta d'un excèrcit motivat i assedegat de glòria mundana com, per exemple, el d'Esparta o el de Roma. L'aparent exemple en contra de les Creuades i els seus cavallers és bandejat sense contemplacions: «bien loin d'être des Chrétiens, c'étoient des soldats du prêtre, c'étoient des Citoyens de l'Église; ils se battoient pour son pays Spirituel, qu'elle avoit rendu temporel on ne sait comment. A le bien prendre, ceci rentre sous le paganisme; comme l'Évangile n'établit point une Religion nationale, toute guerre sacrée est impossible parmi des Chrétiens» (p. 289).

Les sentències finals d'aquest text, el lector recordarà que les hem citades més amunt: tant la que es refereix al caràcter pagà del cristianisme del sacerdot, com la que ho fa a la impossibilitat cristiana de qualsevulla *guerra sagrada*, deduïda de la supranacionalitat (universalitat celestial, escatològica) d'aquesta fe. Aquests punts, ja comentats en el nostre resum de la primera part del capítol, mereixeran en un altre lloc, sens dubte, desenvolupaments addicionals.

e) Per a concloure aquest repàs dels horrors del cristianisme des del punt de vista polític, Rousseau, en el paràgraf anterior al que acabem de citar, sintetitza en molt poques i contundents paraules l'essencial del seu pensament a partir de l'expressió «república cristiana», que s'havia permès d'emprar poc abans fent la comparació amb Roma i Esparta: «Mais je me trompe en disant une République Chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'en émeuvent gueres; cette courte vie a trop peu de pris à leurs yeux» (p. 289).

En efecte, tornava a ser difícil condensar en unes poques frases les idees fonamentals de l'autor, en aquest cas els inconvenients polítics del cristianisme, i Rousseau ho ha aconseguit de nou de forma extraordinària. Al mateix temps, i com ens ha succeït en un altre moment, la pròpia transparència dels termes en què Rousseau s'expressa, trans-parenta alhora l'essencial opacitat del conjunt de les seves referències al cristianisme. Parlar d'una «república cristiana», diu, constitueix en si mateix una equivocació, car aquests dos mots s'exclouen l'un a l'altre. El «cristianisme» no predica més que servitud i dependència. El seu esperit és mas-

sa favorable a la tirania com perquè aquesta no se n'aprofiti sempre. Els veritables cristians són fets per a ser esclaus; ho saben i no se'n preocupen gaire, car aquesta curta vida és, als seus ulls, de molt poc valor. Sense esmentar-lo en cap instant, Rousseau està citant gairebé a la lletra el següent passatge del capítol 2 del llibre II dels *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio* de Maquiavel<sup>10</sup>: «La religió antiga, a més, no beatificava més que a homes plens de glòria mundana, com els capitans dels exèrcits o els caps de les repúbliques. La nostra religió [el cristianisme] ha glorificat més els homes contemplatius que no pas els actius. A això s'hi afegeix que ha posat el major bé en la humilitat, l'abjecció i el despreci de les coses humanes, mentre que l'altra ho posava en la grandesa d'ànim, en la fortalesa corporal i en totes les coses adequades per a fer forts els homes. I quan la nostra religió et demana que tinguis fortalesa, vol dir que siguis capaç de suportar, no de fer, un acte de força. Aquesta manera de viure sembla que ha afeblit el món, convertint-lo en víctima dels homes malvats, els quals el poden manegar amb plena seguretat, veient que la totalitat dels homes, amb tal d'anar al paradís, prefereix suportar les seves opressions que venjar-se d'elles».

Donat que m'he compromès fa una estona a cenyir-me aquí a l'exposició de les idees fonamentals de Rousseau, introduint-hi només aquells elements indispensables per a la seva intel·lecció i per a mantenir la imprescindible continuïtat amb el resum de la primera part (i de la primera secció d'aquesta segona part), deixo ara de banda tots els comentaris que, probablement també en la ment del lector, comencen a amuntegar-se. Em limito a fer el memorial dels temes o qüestions que van quedant pendents: la crítica política del cristianisme i la lloança política del paganisme, afins a Maquiavel, ¿com s'avenen amb la sincera professió de fe «cristiana» de Rousseau i amb la seva crítica «cristiana» (il·lustrada) de la superstició pagana politeïsta?; com poden coincidir en una mateixa persona, obra i capítol un cert utopisme polític-teològic amb un cert realisme teològic-polític sense que se'n segueixi, aparentment, una contradicció?; com es pot afirmar la necessitat de la religió per a la societat civil, la necessitat de la unitat teopolítica de l'Estat, criticant alhora teològicament el paganisme teocràtic i políticament el cristianisme moral i humanista de l'«Evangeli», lloant alhora políticament el primer i teològicament el segon, i criticant alhora, teològicament i políticament, el cristianisme «sacerdotalitzat» i «paganitzat» de les confessions històriques?; si la religió de l'home no pot ser la religió de l'home *tal com aquest existeix de fet –políticament– en el món*, car destrueix la unitat teopolítica de l'Estat, però és vertadera i s'oposa a tot intent de refer aquesta unitat, ja sigui retornant a la mitologia dels gentils (falsa superstició), ja sigui «repaganitzant» el cristianisme com a «Religió del Sacerdot» (que és falsa i que, al mateix temps, políticament agreuja el problema),

10. *Discursos sobre la primera dècada de Tito Livio*, trad. i ed. d'Ana Martínez Arancón, Madrid: Alianza, 1987, p. 188.

quina haurà de ser la «religió civil» del futur?; com poden ser compatibles la dissolució il·lustrada de les religions positives, inclòs el cristianisme històric (el cristianisme «d'avui»), la religió racional-moral-celestial de «Jesucrist» (no «la dels sacerdots»), val a dir, el deisme il·lustrat moral antieclesiàstic i antiabsolutista (antiestatalista i, fins i tot, antipolític) i l'exigència gairebé «romàntica» d'una religió civil (una mitologia de la raó?<sup>11</sup>) políticament efectiva, que teòricament no pot identificar-se amb l'anterior?

[d) *La theologia civilis rousseauniana.*]

En les dues darreres pàgines i escaig que resten d'aquest capítol VIII del llibre IV de *Du Contrat social* (des del final de la p. 289 fins a l'acabament de la 291), i després d'haver-nos repassat sumàriament la història de les relacions entre política i religió (primera part), després d'haver-nos intentat aclarir els tipus de religió que cal considerar des d'un punt de vista polític, posant de manifest els seus avantatges i els seus inconvenients (primera secció de la segona part), ara Rousseau voldrà fer-nos comprendre finalment quina és la religió civil que convé a l'Estat, sense renunciar a la veritat teològica per un costat, i sense rebutjar tampoc la funcionalitat política de la religió (amb el fi de constituir la unitat teopolítica de l'Estat d'una nova manera). Per tal d'escometre aquesta tasca, abans cal deixar clar el terreny que hom està trepitjant:

«Mais laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, et fixons les principes sur ce point important. Le droit que le pacte social donne au Souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique. Les sujets ne doivent donc compte au Souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'Etat que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette Religion n'interessent ni l'Etat ni ses membres qu'autant que ses dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au Souverain d'en connoître: Car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci» (p. 289-290).

«Deixant de costat les consideracions polítiques, retornem al dret, i fixem els principis sobre aquest punt important». Com si no ho hagués fet constantment, Rousseau ens convida ara com si fos el primer cop a apartar-nos del punt de vista estrictament polític. I és que, certament,

11. Per a la història d'aquesta idea, vegeu per exemple, els dos volums de l'obra de Manfred FRANK, que duen per títol respectivament: *Der kommende Gott. Vorlesungen ubre die Neue Mythologie. I. Teil*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982 (trad. cast.: *El Dios venidero*, Barcelona: Serbal, 1994); *Gott im Exil. Vorlesungen ubre die Neue Mythologie. II. Teil*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 (trad. cast.: *Dios en el exilio*, Madrid: Akal, 2004).



encara no ens ho havia proposat mai *d'aquesta manera*. Es deixa de banda la perspectiva política, no per a fer (de moment, si més no) una referència a la «veritat teològica», sinó per a «retornar al dret». Quin o què és aquest «dret» separat del polític, i en quina relació pugui trobar-se respecte de la «veritat teològica», són qüestions que sols després podran ser contestades de forma aproximadament satisfactòria. De moment hauríem de tenir-ne prou amb afegir algunes observacions: d'entrada, aquest dret és el que el pacte social atorga al sobirà sobre els individus, que mai no pot ultrapassar «els límits de la utilitat pública». Fixem-nos: el dret del qual se'ns vol parlar «deixant de costat les consideracions polítiques» és, en un primer instant, i sorprenentment, el dret polític del sobirà –val a dir: la sobirania–; no em sembla que hi haguem de veure una contradicció; sí, però, quelcom d'extremadament significatiu: el que ara interessa al nostre autor és insistir en els *límits* d'aquest «dret polític», *límits* que, en quant hauran de ser traçats des de l'«exterior» de l'esfera del polític, resulta evident que fins a un cert punt hauran de superar-la, remetent-se a una altra esfera que, provisionalment, la determinarem com la d'un cert dret «supra-» o «pre-polític»: el «dret diví natural» més amunt esmentat? En qualsevol cas, cal que aquesta expressió ens recordi constantment que, en tant que *de-limitació* del dret polític de la sobirania, les actuals consideracions han de ser pensades per força com a reflexions políticament negatives i, per consegüent, no com a consideracions estrictament polítiques.

El sobirà té la facultat de crear dret positiu –i el que se'ns està afirmant és que aquesta facultat i aquest dret positiu (l'àmbit del poder polític) no són infinits, sinó que es troben circumscrits per la «utilitat pública» i els altres «drets» que la *de-terminació* d'aquesta esfera ha de fer palesos. Quin és el primer d'aquests «drets» sembla quelcom evident: el dret individual a la lliure opinió. Els subjectes, els individus (origen del pacte), no han de donar comptes al sobirà de les seves opinions, excepte en el cas que aquestes siguin rellevants («important») per a la comunitat. Que les fronteres d'aquesta «rellevància» o «importància pública» puguin ser extremadament mòbils i borroses, amb el perill que tal cosa podria significar per a l'existència dels individus, és ara un punt que no ens ha d'impedir seguir avançant pel nostre camí, encara que només sigui pel fet que Rousseau no sembla veure-hi en això, aparentment, cap mena de problema immediat. En qualsevol cas, l'únic que a poc a poc va rebent confirmació és la hipòtesi que abans hem introduït: que el context en i des del qual parla el ginebrí segueix situant-se concretament en el de les conseqüències de les guerres civils interconfessionals. Només des d'aquest té sentit la «neutralitat» que, si més no com a «principi», s'està atribuint en aquest passatge al suprem poder de l'Estat vist des de la perspectiva del «dret». Mentre les opinions «privades» dels ciutadans ho siguin veritablement –és a dir: mentre siguin opinions certament «privades» i, per tant, de l'«home com a tal», i no com a «ciudadà»–, el sobirà no té *dret* a ficar-s'hi.

La creixent imprecisió que afecta, des de l'època del final «extern» de les guerres de religió europees (l'època de Hobbes), al traçat de les fronteres entre el que pertany i el que no pertany a la «utilitat pública», és indirectament reflectida per les paraules següents de Rousseau: a l'Estat li importa («il importe bien à l'Etat») que tot ciutadà tingui una religió que li faci estimar els seus deures –s'entén: els seus deures *com a ciutadà*; però els dogmes d'aquesta religió (les qüestions «dogmàtiques» foren les que provocaren antany els vessaments de sang) sols interessen a l'Estat en tant que es relacionin amb la moral –no amb la «sublim» que abans se'ns esmentava com a tret definitori del «vertader teisme» (pertany aquí al cercle del privat?), sinó amb els deures públics («envers autrui») que impliquen per a aquell qui la professa.

La «formalització» dels dogmes religiosos que se'ns proposa en aquestes frases, posant de manifest el context en el qual tenen sentit originàriament, no deixa de ser extremadament ambígua, en la mesura en què sembla alhora que s'ha arribat a la certesa que el nu poder absolut de l'Estat no és suficient per a legitimar-lo. Per una banda, perquè un poder polític totalment neutral des del punt de vista religiós no significaria altra cosa que la confirmació de la separació entre el temporal i l'espiritual que destrueix la unitat teopolítica de l'Estat (la seva «legitimitat» en sentit fort). Per una altra banda, perquè un poder polític irresistible i religiosament neutral encara no garanteix la plena seguretat dels ciutadans per a la qual fou constituït: per més que, des d'un punt de vista, sigui una condició indispensable per a la pau civil, des d'una altra perspectiva l'amenaça en virtut de la seva mateixa il·limitada capacitat de penetració i d'intervenció en l'esfera privada dels individus. A l'amenaçar amb «incomplir» la finalitat que li pertocava, a causa de la seva pròpia «arbitrarietat» (la mateixa que li donà el seu «status» supraconfessional i la capacitat efectiva d'acabar en la pràctica amb els conflictes religiosos), també des d'aquest costat resultaria en darrer terme il·legítim. Com resoldre l'aporia? «Formalitzant» els dogmes religiosos que constitueixen el seu «fonament teològic» fins a un cert punt, i/però *només* fins a un cert punt, sense fer-los desaparèixer totalment. Queden fora de l'abast del sobirà mentre, reduïts però no eliminats, se cenyeixin al destí personal ultramundà de cada individu (darreres ratlles del text citat) i no passin les fronteres del «privat». No hi queden en la mesura en què ultrapassin aquests límits per «excés» de substància, adquirint així un perillós caràcter «públic» particular (cas, en general, de totes les confessions cristianes històriques), i en tant que interessa al poder polític una convicció última (de caràcter religiós, per consegüent) malgrat tot encara mínimament entitativa que assegurï la cohesió de la ciutadania i la integralitat de la unitat de l'Estat. Que sigui possible trobar en la realitat concreta una aïtal «abstracció» és un punt que no pot admetre discussió: «Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être

bon Citoyen ni sujet fidelle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les loix, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les loix» (p. 290).

Existeix, per tant, una «professió de fe», una religió «purament civil». Els articles d'aquesta hauran de ser fixats pel sobirà, no com a «dogmes de religió» (atenent al seu «valor de veritat»?), sinó com a preceptes que garanteixin la unitat teopolítica de l'Estat: normes que assegurin que el tot és més que la mera addició de les parts i que obliguin els ciutadans a ser-ho de debò, sentint-se membres d'un únic cos, fidels als seus conciutadans i al poder sobirà constituït pel pacte entre tots ells. L'Estat no pot obligar ningú a creure'ls (en el seu fur intern, en l'àmbit del «privat»), però pot expulsar tothom qui no els cregui (públicament). Els pot expulsar no com a impius (això seria jutjar aquell «fur intern», al qual cap consciència aliena, i encara menys el poder polític, no té accés), però sí com a enemics públics, com a amenaça vivent a la unitat del cos polític que s'expressa en les lleis, la justícia i la disposició a sacrificar voluntàriament, en cas de necessitat, la pròpia vida al deure de mantenir l'existència de la comunitat en la seva plena integritat. Hom no pot jutjar el fur intern dels individus, però sí les seves accions externes, que són «públiques»; per consegüent, si un ciutadà, «havent reconegut públicament aquests mateixos dogmes», es comporta com si no els cregués, esdevé mereixedor de la pena capital, car ha comès el pitjor dels crims: ha mentit davant de les lleis –ha esquinçat la pública unitat religiosa i civil de la totalitat social.

Fent un pas més en el seu trajecte, Rousseau s'atreveix fins i tot a determinar, substituint molt significativament el poder sobirà al qui acaba d'atribuir aquesta competència, la forma i el contingut dels articles de la religió civil:

«Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contract social et des Loix; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.

»Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer seroit haïr Dieu qui les punit; il faut absolument qu'on les ramene ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil; et sitôt qu'elle en a, le Souverain n'est plus Souverain, même au temporel:

dès lors les Prêtres sont les vrais maitres; les Rois ne sont que leurs officiers.

»Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de Religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du Citoyen. Mais quiconque ose dire, *hors de l'Eglise point de Salut*, doit être chassé de l'Etat; à moins que l'Etat ne soit l'Eglise, et que le Prince ne soit le Pontife.. Un tel dogme n'est bon que dans un Gouvernement Théocratique, dans tout autre est pernicieux. La raison sur laquelle on dit qu'Henri IV. embrassa la Religion romaine la devoit faire quitter à tout honnête homme, et sour-tout à tout Prince qui sauroit raisonner» (p. 290-291).

Aquests tres paràgrafs conclusius són, estructuralment, transparents: en el primer se'ns fixen la forma i els continguts concrets dels dogmes de la religió civil, distingint-ne, pel que fa a aquests, uns de positius d'un únic de negatiu. Els dos paràgrafs restants es consagren al desenvolupament d'aquest únic precepte negatiu.

Pel que fa a la forma dels articles de la professió de fe civil (teopolítica), només se'ns assenyala d'entrada que han de ser simples i en petit nombre. El lector de filosofia no podrà evitar d'establir paral·lels amb els textos cartesians en què es fa la crítica de l'antic mètode aristotèlic i escolàstic, i on s'afirma que, com en els Estats ben constituïts, poques lleis ben conegudes són millors també en el mètode científic que moltes i, per força, desconegudes. Rousseau també ens afegeix, però, que han de ser enunciats amb precisió, sense explicacions ni comentaris. Aquesta darrera remarca, sorprenent i potser fins i tot intel·ligible per al lector actual, adquireix tot el seu sentit quan hom resta atent a la indicació de Marquard sobre el que significà, entre altres coses, l'experiència de les guerres civils confessionals: «Aquestes foren guerres hermenèutiques: guerres civils al voltant del text absolut»<sup>12</sup>. Que nosaltres no ens sentim obligats a seguir Marquard en la resta de la seva argumentació; al contrari, que entenem el nostre esforç com una resposta a les conclusions que ell creu necessari treure d'aquell fet, és quelcom que forma part de l'objecte darrer del nostre propi discurs. Però no resulta *històricament* absurd que el credo teopolític de l'Estat rousseaunià hagi de pretendre per principi de sostreure's a tota possibilitat *exegètica*.

Pel que fa als seus continguts, la primera impressió que el lector despreviut obté de l'austera llista de dogmes positius (l'existència d'una divinitat poderosa, intel·ligent, benefactora, previsor i provisor; la convicció de la vida futura, felicitat pels justos i amb càstigs pels miserables; la santedat del contracte social i de les lleis) és que, contra tots els advertiments anteriors, Rousseau està proposant com a religió política el «cristianisme de l'Evangelí», la «religió de l'home», «santa, sublim i veritable».

12. Odo MARQUARD, *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine Politische Theologie?*, § 5, a Jacob TAUBES, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München: Fink, 1983.

I és que, certament, amb l'excepció de la fe en «la santedat del contracte social i de les lleis», els preceptes ordenats constitueixen el nucli del credo «cristià» del vicari savoia, que és el del propi Rousseau, i del qual abans se'ns havien cantat totes les «deficiències polítiques». Com és possible aquesta aparent «inconseqüència»?

Una frase de la primera versió de *Du Contrat social*, absent en la definitiva, em sembla que pot donar-nos una pista per a respondre aquesta pregunta. Un cop establerta aquella «professió de fe» civil; un cop feta la recomanació que tots els anys sigui renovada «amb solemnitat i que aquesta solemnitat s'acompanyi d'un culte august i simple, del qual els magistrats en siguin els únics ministres i que escalfi en els cors l'amor per la pàtria»; un cop afirmat que això és «tot el que és permès al sobirà de prescriure pel que fa a la religió» i que, per tant, totes les altres opinions i cultes compatibles amb ella podran ser admesos sense perill de «disputes de religió ni de guerres sagrades», Rousseau afegeix que, d'aquesta manera, hom haurà reunit «les avantatges de la religion de l'homme et de celle du citoyen» (p. 164). Expressament, per consegüent, el nostre autor afirmava en la primera versió d'aquest escrit que la religió civil del futur no és altra cosa que la síntesi de la «religió del ciutadà» pròpia dels «primers pobles» (la teocràcia pagana) i la fe purament interior de l'autèntic cristià. ¿Podem suposar que l'única correcció necessària per a convertir aquesta darrera, tan devastadora en els seus efectes polítics immediats, en una bona religió civil, és l'afegit de l'article de la confiança en la «santedat del contracte i de les lleis»? Per un altre costat, no era la «religió del sacerdot» un altre intent de dur a terme la mateixa síntesi? Serà la religió civil rousseauiana un credo per a un poder civil sacerdotalitzat? ¿Podem creure que aquella breu addició seria suficient per a evitar el doble i antitètic perill de paganitzar el cristianisme (contra la *veritat*) i de consolidar (contra la utilitat *política*) l'escissió cristiana de la unitat teopolítica del poder estatal, que la síntesi sacerdotal no havia fet altra cosa que radicalitzar? Quina *maligna* dialèctica entre veritat i política sembla haver almenys intensificat el cristianisme, d'una manera o d'una altra, i tal com, per altra banda, aparentment anticipaven ja els seus textos fundacionals (cfr. Jn. 18, 37-38)?

Rousseau, en qualsevol cas, creu que amb això n'hi haurà prou per estalviar-se els inconvenients de la «religió del ciutadà» en les seves primeres versions, que no és altra que la intolerància religiosa o civil, que se'ns repeteix que són la mateixa (i que podríem afegir que són la mateixa que, per a Rousseau, amenaça en el cristianisme paganitzat de les confessions històriques). La intenció sembla clara: en quant els «articles» d'aquesta «religió civil» se'ns proposen, no com a «dogmes de religió», sinó com a elements d'una professió de fe merament «pública» («teopolítica»), ens estalviem la intolerància cívico-religiosa de la teocràcia pagana i «neutralitzem» alhora la negativitat del cristianisme «autèntic» i les pretensions polítiques positives de la «Religió del Sacerdot»; en tant que, «casualment», aquests articles coincideixen amb els de la

vertadera religió evangèlica, amb els del «dret diví natural», garantim el seu valor de veritat contra les errònies supersticions de les confessions paganes o cristianes positives. La qüestió de si i com aquesta «religió civil», tan austera i formulada d'una manera tan universal, podrà permetre la diferenciació estatal de les diverses unitats polítiques «nacionals» concretes, sense portar *de facto* a la idea utòpica de l'Estat mundial, és també obviada sense més aclariments.

Podem potser passar ara per alt, pel que fa a explicacions ulteriors, tant les preguntes que hem deixat a l'aire com les excessivament clares diatribes finals que el nostre autor engega respecte de la intolerància del cristianisme «d'avui», amb el seu «extra ecclesiam nulla salus». ¿Podem, però, passar també per alt que l'únic que sembla que se'ns proposa és una reducció del cristianisme històric a certs «mínims comuns», «comuns» («naturals») fins i tot potser per a les altres religions –val a dir: una neutralització teològica del cristianisme històric per a evitar els conflictes polítics que sembla haver generat, sense que aquesta neutralització atenyi les possibilitats polítiques del «nou cristianisme» original del qual se'ns està parlant? Per què Rousseau eliminà en la versió definitiva la frase en qüestió, que manifestament posava sobre la taula que no es tractava de cap altra cosa que de tornar a intentar la síntesi fracassada dels sacerdots, ara senzillament «simplificant» el credo del cristianisme i completant-lo amb els complements necessaris per a fer d'ell una bona religió política? No serà perquè feia palès que pretenia, de fet, el mateix? Anant una mica més lluny: no serà perquè feia evident que els «cristianismes» dels quals parla, «el de l'Evangeli» i «el d'avui», des d'un cert punt de vista polític no es diferenciaven substancialment, en el sentit que ambdós han fet perillar a la seva manera la unitat teopolítica de l'Estat, com si hi hagués en ells un element essencialment *pertorbador*, i que la resta no són més que diferències potser accidentals, secundàries, degudes a les misèries dels homes i de les circumstàncies històriques? És possible que aquesta sigui la raó de les dificultats que en alguns moments hem trobat per saber del cert a quin dels «dos» cristianismes es referia Rousseau en concret i en cada ocasió?

Si tot això fos veritat en alguna mesura, què caldria pensar del significat històric (i en si) de la proposta rousseauiana? Quin dels dos elements, el cristià o el pagà, ha tingut més força en el desenvolupament posterior de la història política d'Occident? Quin dels dos «doblava» ja en Rousseau l'altre i en treia conseqüències amb una certa independència? Potser tots dos, a la seva manera, han dut a terme aquest «doblar l'altre element» i han estat capaços de treure'n conseqüències unilaterals, però ben concretes, tant històricament com especulativament. En qualsevol cas, la resposta l'hem de deixar, i sempre preveient el seu caràcter parcial, per a un altre capítol d'aquesta reflexió, en el qual hauríem de reprendre les observacions més generals que hem perfilat provisionalment a diversos indrets d'aquest comentari a la *theologia civilis* de Rousseau.