

# Del profeta armado al vicario saboyano. La religión civil en Maquiavelo y Rousseau

---

---

*Roberto García Jurado\**

## *Resumen*

Maquiavelo y Rousseau son dos autores que tienen mucho en común, aunque también diferencias fundamentales. Por ejemplo, los emparenta íntimamente su profundo republicanismo, pero lo que parece llevarlos a los extremos de las antípodas es su concepción de la naturaleza humana. Sin embargo, en el tema de la religión y su relación con el Estado comparten una opinión similar: que la religión es un ingrediente fundamental e indispensable para la estabilidad de un Estado. Más aún, coinciden en que la religión debe ser civil, es decir, una religión cuya misión principal sea fortalecer los lazos de unión cívica entre los individuos con el fin de brindar un mejor sustento al Estado. En este artículo se analizan esencialmente las coincidencias en este tema entre estos dos autores.

*Palabras clave:* religión, Estado, cristianismo, ética, virtud.

## *Abstract*

Machiavelli and Rousseau are two authors with a lot of common features, but with important differences too. For example, they are very close because their strong republicanism, but they are diametrically opposed about the conception of human nature. However, they have a very similar opinion in respect to the religion and the relationship with the state: the religion is a fundamental ground to the stability of the state. In fact, they agree about the religion must be a civil one; the essential objective of the religion is to strengthen the civic relationship between people with the objective to establish the best foundations to the state. This paper analyses essentially the coincidences in this topic of this authors.

*Key words:* religion, State, christianity, ethics, virtue.

Artículo recibido el 12-09-11

Artículo aceptado el 07-09-12

\* Profesor-investigador, Departamento de Política y Cultura, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México [rgarcia@correo.xoc.uam.mx].

**L**a integración de las primeras sociedades políticas se dio gracias a un conveniente matrimonio entre la política y la religión. Desde entonces, ambos principios de integración se han conjugado de diversas maneras. Sin embargo, al Estado moderno le ha resultado difícil lograr un arreglo aceptable y funcional de esta mancuerna, al grado de que en nuestros días esta relación sigue siendo uno foco de tensión en una gran parte de la geografía del orbe.

A pesar de las fatigas del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración, las sociedades modernas siguen enfrentándose y desgarrándose por conflictos de origen religioso. No obstante, muchas de estas sociedades siguen echando mano de instrumentos religiosos para mantener su integridad y fisonomía. En una gran parte de las sociedades del mundo occidental, y no se diga allende sus fronteras, la religión no sólo es un ingrediente más de la identidad social, sino que llega a constituir el ancla central de su unidad y homogeneidad. Incluso la nación occidental que más gala hace de su novedad y modernidad, presume como uno de sus pilares fundacionales a la religión, a partir de la cual ha creado todo un credo social y político cuyo alcance pretende ser universal. Así, el lema *In God We Trust* que los estadounidenses han impreso en sus divisas no es más que uno de los símbolos de lo que han llamado su *religión civil*, su *credo americano*, que sigue siendo basamento de su cultura y espíritu nacional.<sup>1</sup>

Sin embargo, los estadounidenses no han sido los primeros ni los únicos que han hablado de una *religión civil* y le han dado una relevancia definitoria para su nación. El concepto de *religión civil* se debe directamente a Rousseau, quien le asignó una función esencial en el contrato social, donde la concebía orientada fundamentalmente a promover la unidad y cohesión de la sociedad, fortaleciendo así el espíritu cívico que él consideraba indispensable. A su vez, aunque Maquiavelo no usó nunca dicho término, sin duda tuvo una influencia determinante en la concepción de Rousseau, al grado de que debe considerársele el origen de esta teoría en el mundo moderno.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Existe prácticamente un amplio consenso al señalar el artículo de Robert Bellah, "Civil Religion in America", como el punto de arranque de toda la discusión contemporánea, tanto acerca de la religión civil en general como de la religión civil en Estados Unidos. Véanse *Deadalus*, vol. 117, núm. 3, verano, 1988, pp. 97-118; John A. Coleman, "Civil religion", *Sociological Analysis*, vol. 31, núm. 2, verano, 1970, pp. 67-77; y Salvador Giner, "Religión civil", *REIS*, núm. 61, enero-marzo, 1993, pp. 23-55.

<sup>2</sup> Véase el amplio panorama de las relaciones entre la religión y la política en Juan J. Linz e Ignacio Urquiza Sancho, "El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo *versus* la religión-sucedáneo", *REIS*, núm. 114, abril-junio, 2006, pp. 11-35.

Dicho concepto de *religión civil* es la materia de este artículo, en el cual se hace una comparación entre las ideas de Maquiavelo y Rousseau, con el fin de mostrar las conexiones y similitudes que hay entre ambos, así como las diferencias y los factores que pueden explicarlas.

#### MAQUIAVELO Y EL PROFETA ARMADO

En efecto, una de las conexiones más directas entre el pensamiento de Maquiavelo y Rousseau es la que se establece por medio de la religión. Ambos tienen una concepción similar de la función social y política que ésta debe desempeñar, o para decirlo de manera más precisa, cuando Rousseau aborda el problema de la religión se percibe claramente la influencia de Maquiavelo.<sup>3</sup>

También en este tema hay grandes coincidencias y divergencias. Por principio, habría que decir que ambos sufrieron la persecución y condena de las autoridades civiles y eclesiásticas debido a sus escritos, y probablemente debido específicamente a lo que decían sobre la religión.

Aunque en vida Maquiavelo no fue perseguido por sus escritos, ya que los dos más importantes, *El príncipe* y los *Discursos*, no se publicaron hasta 1532, cinco años después de su muerte, tan pronto como se comenzaron a difundir y conocer aparecieron duras críticas y recriminaciones dentro y fuera de Italia, entre las que sobresalen en el mismo siglo XVI las de Juan Bodino e Ignacio Gentillet, y poco después la de Tomás Campanella. Más aún, desde la primera aparición en 1559 del *Índice de libros prohibidos* que la Inquisición romana elaboró a instancias de Paulo IV, se incluyó el nombre de Nicolás Maquiavelo entre los escritores proscritos.<sup>4</sup>

Rousseau experimentó en propia vida la reprobación y condena de sus escritos, particularmente del *Emilio* y el *Contrato social* (a partir de ahora *CS*). En 1762, año en que se publicaron ambos libros, el Parlamento de París condenó al *Emilio* por sedicioso, impío y sacrílego, ordenando quemarlo y arrestar a su autor. Rousseau apenas pudo escapar para refugiarse en Berna, en donde se enteró unos cuantos días después de que el *Petit Conseil* de Ginebra, su ciudad natal, también había condenado tanto al *Emilio* como al *CS* y le prohibía residir en la ciudad bajo amenaza de arresto. Su famosa *Carta a Beaumont*, el arzobispo de París (a partir de ahora *CB*) y las *Cartas*

<sup>3</sup> Véase Ghislain Waterlot, *Rousseau. Religión y política*, Buenos Aires, FCE, 2008; y Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, CEPC, 1997, Libro I.

<sup>4</sup> Véase Helena Puigdomench Forcada, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

*escritas desde la montaña* (a partir de ahora *CEM*) son las réplicas que dirigió al gobierno francés y ginebrino, respectivamente, por dicha condena.

Maquiavelo y Rousseau ven en la religión no sólo una característica contingente de la sociedad, sino su fundamento, al grado de constituir un recurso fundamental del Estado. A los dos parece tenerlos sin cuidado el contenido específico de las creencias religiosas. Lo que en el fondo les importa es que estas creencias se conviertan en factores de consenso y unidad política.<sup>5</sup>

Ya Maquiavelo había considerado que una de las bases más importantes de la sociedad se encontraba en la religión: observó que las primeras sociedades se habían integrado gracias a ésta, a partir de lo cual resultaba plenamente explicable que los sacerdotes de estas sociedades originarias se convirtieran en sus primeros reyes. A tal grado consideraba relevante esta contribución, que cuando evaluaba los méritos de los individuos afirmaba que los que debían recibir mayor reconocimiento eran, primero, los fundadores de religiones, luego, los fundadores de repúblicas y, finalmente, los grandes generales.<sup>6</sup>

Llama sin duda la atención que Maquiavelo otorgue una importancia tan relevante a la religión y a los fundadores de ésta, asignándoles incluso preeminencia con respecto a los fundadores de repúblicas y a los caudillos militares. No obstante, una buena parte de la explicación viene dada por la función que desempeñaba la religión en las sociedades premodernas, en donde además de un principio de comprensión cosmológica, aportaba un estructurado código de conducta y un fuerte principio de integración social.

Así, entre las sociedades antiguas y las modernas hay una notable diferencia en cuanto a la relación entre los principios éticos de los individuos y la religión. Mientras en aquéllas los códigos éticos, los principios morales y los valores vitales de los integrantes de la sociedad eran aportados esencialmente por la religión, en las sociedades modernas, con la emergencia del individualismo y su consecuente autonomía moral, la religión ha perdido una parte de esa función social, la cual ha sido transferida en buena medida directamente al Estado, a la sociedad, y al mismo individuo. Más aún, podría decirse que esta autonomía moral que distingue a la modernidad, la cual alcanzó su expresión más acabada con Kant, se debe en buena medida al propio Rousseau.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Véase Lionel A. Mckenzie, "Rousseau's Debate with Machiavelli in the Social Contract", *Journal of the History of ideas*, vol. 43, núm. 2, abril-junio, 1982.

<sup>6</sup> Véase Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2005. Sin embargo, hay que anotar que en un breve texto de 1519 Maquiavelo otorgara la primera posición entre los hombres distinguidos a los reformadores de Estados. Véase "Discurso sobre reordenar las cosas de Florencia, hecho a pedido del papa Leon X", en Nicolás Maquiavelo, *Escritos políticos y vida de Castruccio Castracani*, México, UNAM, 1991, pp. 153-165.

<sup>7</sup> Véanse Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, Madrid, FCE, 2007; J.B. Schneewind, *La invención de la autonomía. Una historia*

Cuando Maquiavelo dice que los romanos temían más romper un juramento que la propia ley, se refiere evidentemente al imperio moral indiscutido que tenía sobre ellos la religión, al grado de que temieran más ofender a los dioses que a la misma república.<sup>8</sup>

Para Maquiavelo, la virtud misma era favorecida precisamente por los códigos éticos emanados de la religión. Un pueblo religioso era en sí mismo un pueblo virtuoso, o bien, un pueblo donde fácilmente podía difundirse la virtud. En la medida en que los principios religiosos pudieran extenderse a toda la población se determinaba el grado de factibilidad de que ese Estado se sostuviera frente a las mayores adversidades. Así, aun cuando Maquiavelo asumía que la virtud de un príncipe era necesaria y provechosa para la conservación del Estado, no bastaba con ello; para afianzarla y garantizarla era necesario que la virtud estuviese muy extendida en la sociedad. La virtud de un solo hombre no podía sostener al Estado.<sup>9</sup>

Maquiavelo, cuando alaba a Numa, pronuncia su célebre expresión de que *donde hay religión, fácilmente se pueden introducir las armas, pero donde existen las armas y no la religión, con dificultad se puede introducir ésta*.<sup>10</sup> Afirmación que responde a su convicción de que cuando un pueblo tiene espíritu de comunidad, principios morales arraigados y códigos éticos compartidos, es muy probable que se asiente y se afirme una autoridad civil con la capacidad de imponer orden incluso por medio de las armas. De donde se extrae la confirmación de uno de sus principios fundamentales, la conjunción de religión y armas, o bien, de su extensión, la virtud y la autoridad. Si un Estado ha de perdurar, debe estar sostenido al menos por estos dos pilares.

Ambos principios son fundamentales, como lo confirma también su célebre sentencia de que en la fundación de un Estado nuevo *han triunfado todos los profetas armados y fracasado todos los que no tenían armas*, ya que mientras un pueblo cree, basta con ello para sustentar el poder del Estado, pero en cuanto deja de creer, hacen falta las armas para obligarlo a creer.

Como ejemplo más notable de este último caso cita al fraile dominico Jerónimo Savonarola, quien había ejercido un fuerte influjo en Florencia desde

---

de la filosofía moral moderna, México, FCE, 2009; y E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 1983.

<sup>8</sup> Véanse Genaro Sasso, *Niccoló Machiavelli*, Bologna, Mulino, 1980; y Benedetto Fontana, "Love of Country and Love of God: The Political Uses of Machiavelli", *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, núm. 4, octubre, 1999, pp. 639-658.

<sup>9</sup> Nicolás Maquiavelo, *Discursos...*, *op. cit.*, cap. I.11.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 68.

los últimos años de Lorenzo el Magnífico, el cual aumentó notablemente a la muerte de éste y se volvió determinante entre 1494 y 1498, cuando a raíz de la huida de Piero, el hijo de Lorenzo, Florencia recobró el vigor de su vida republicana. El mismo Savonarola, un profeta desarmado, participó en la reforma política de la república, y propuso la creación de un gran consejo popular, bastión del gobierno republicano en esos años.<sup>11</sup>

No obstante, al recuperar la vida republicana, Florencia también recuperó uno de sus rasgos congénitos: la división en facciones. Debido a que la inclinación popular de Savonarola pronto le valió atraerse a un nutrido grupo de partidarios, a los que se les llamó *frateschi* (también *piagnoni*), inmediatamente se formó un bando contrario, partidarios de un gobierno más estrecho y oligárquico, los *arrabbiati*.

Mientras la *Signoria*, parte ejecutiva del gobierno de Florencia, estuvo dominada por los *frateschi*, Savonarola fue la figura predominante en la sociedad, pero en cuanto los *arrabbiati* se adueñaron de ella, no sólo se desplazó a Savonarola de la escena pública, sino que incluso su vida terminó trágicamente en la hoguera, una hoguera igual a la que él mismo atizó para entregar a las llamas todo lo que consideraba lujos, frivolidades y pretensiones de la sociedad que pretendía reformar y así reconducirla al recato y la modestia.

Maquiavelo reconocía en Savonarola las dotes de un profeta, de un reformador de la Iglesia y de la propia vida civil y política, sin embargo, para él, su carencia de medios coercitivos, de armas, determinó al final su caída y fracaso. No obstante, expresó juicios hasta cierto punto contradictorios del fraile: en los *Discursos* dice que hay que hablar de él con respeto, mientras que en una famosa carta dirigida a Ricciardo Becchi, se refiere a él despectivamente, sin contar con que en *El príncipe* lo había usado para ejemplificar al profeta desarmado, alusión que contiene al mismo tiempo un toque de gloria y de ironía. En todo caso, con su ejemplo, Maquiavelo trata de resaltar la importancia que tiene la religión en la fundación de las sociedades, incluso en una tan civilizada como Florencia, en donde la influencia del fraile fue capaz de reavivar la vida republicana sofocada por el largo predominio de los Medici.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Véanse Ralph Roeder, *El hombre del Renacimiento. Savonarola, Maquiavelo, Castiglione, Aretino*, Buenos Aires, Sudamericana, 1946, y Marcia L. Colish, "Republicanism, Religion and Machiavelli's Savonarolan Moment", *Journal of History of Ideas*, vol. 60, núm. 4, octubre, 1999, pp. 597-616.

<sup>12</sup> Véanse "Nicolás Maquiavelo a Ricciardo Becchi; Florencia, 9 de marzo de 1498", en Nicolás Maquiavelo, *Antología*, Barcelona, Península, 2002, pp. 44-50; Nicolás Maquiavelo, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 70; y Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, *op. cit.*, cap. 6.

Es probable que debido a esta elevada consideración que Maquiavelo otorga a la religión como principio de legitimidad, haga una valoración tan positiva de la situación interna de los Estados pontificios en la época de los Borgia y los Medici.

En efecto, tal vez una de las partes de *El príncipe* a las que se les ha prestado menor atención sea al capítulo 11, el dedicado a los principados eclesiásticos, en cuya clasificación sólo cuenta a los Estados pontificios, aunque en el capítulo XIX incluya implícitamente en esta categoría al Estado del Sultán, que considera muy similar al pontificado cristiano, y en uno de sus primeros escritos alude también de esta manera a algunos principados alemanes.<sup>13</sup> En este capítulo 11, Maquiavelo advierte que este tipo de principados son *sui generis* ya que éstos son los *únicos que tienen Estados y no los defienden, súbditos y no los gobiernan [...] Son por consiguiente, los únicos Estados felices y seguros.*<sup>14</sup>

Una aproximación a la historia de Roma durante el siglo XV y principios del XVI difícilmente podría arrojar una imagen tan feliz como la proyectada por Maquiavelo en este capítulo. El retorno de Martín V a Roma luego de haber sido elegido papa por el Concilio de Constanza en 1417 significó apenas el inicio de un lento y difícil proceso de recuperación y gradual afirmación de su autoridad sobre Roma, así como sobre el territorio y los antiguos dominios del papado. Luego de que la sede papal se había mudado a Aviñón desde 1309 y de que el Cisma de Occidente debilitara notablemente la autoridad de los papas residentes en Roma, la capacidad de gobierno del papado había sufrido un natural deterioro.<sup>15</sup>

Durante todo este periodo, que abarca más de un siglo, el control del papa sobre el territorio que le había estado sometido se relajó a tal grado que muchas de las ciudades que habían alcanzado un gran margen de autonomía y donde se habían consolidado señoríos locales se resistieron enconadamente a su reincorporación al dominio papal. En la misma Roma se había desarrollado una intensa vida comunal autónoma que había sido nutrida por las más diversas experiencias, incluidas aventuras como la de Cola di Renzo a mediados del siglo XIV, quien había tratado de revivir la vida republicana de Roma y reunir a toda Italia bajo su mando; o como la fugaz república de 1435; e incluso la tentativa similar de Stefano Porcari en 1453.

<sup>13</sup> Véase "Informe sobre la situación de Alemania", en Nicolás Maquiavelo, *Antología, op. cit.*, pp. 281-293.

<sup>14</sup> Nicolás Maquiavelo, *El príncipe, op. cit.*, cap. 11.

<sup>15</sup> Véanse Nicolò Rodolico, *Storia degli Italiani*, Florencia, Sanzoni, 1964; y Luigi Salvatorelli, *Sommario della storia italiana. Dei tempi preistorici ai nostri giorni*, Turin, Einaudi, 1955.

Observando en retrospectiva estos acontecimientos, no parece tan apacible la trayectoria de los Estados pontificios en este periodo previo. Más a aún, si se considera que no fue sino hasta el Concilio de Basilea (1431-1449) que se superó la etapa conciliarista de la Iglesia católica y sólo a partir de entonces el papado se consolidó como su máxima autoridad imponiéndose así al Concilio, entonces se tendrán más elementos para ponderar la seguridad de la posesión del Estado papal.

Ciertamente, Maquiavelo reconoce que hasta antes de Alejandro VI (1492-1503) las potencias extranjeras y las fuerzas internas de la misma Roma respetaban muy poco al papado. Sin embargo, a pesar del poder que acumuló Alejandro, difícilmente podría pensarse que su gobierno careció de problemas. Una buena parte de ellos se suscitaron por la misma acción de César Borgia, su hijo ilegítimo, quien con la venia papal trató de construirse un principado propio en la Romaña, suscitando un fuerte encono en ella y en la propia Roma, del cual participó la misma familia Orsini, una de las legendarias familias nobles romanas que, de acuerdo con la misma valoración de Maquiavelo, por siglos se había venido disputando con los Colonna la preeminencia en la ciudad.<sup>16</sup> A raíz del célebre episodio de Senigaglia, que Maquiavelo describe con tanta emotividad, murieron tres destacados miembros de esta familia: dos, Paolo y Francesco, fueron estrangulados por órdenes directas del mismo César Borgia, y seguidamente el otro, el Cardenal Orsini, fue capturado en Roma por el papa y encarcelado, debido a lo cual murió pocos días después.<sup>17</sup>

El mismo papa Julio II (1503-1513), que Maquiavelo destaca como continuador de la obra de Alejandro en cuanto al fortalecimiento del poder papal, no estuvo exento de dificultades. Ciertamente, luego de los desequilibrios causados por César Borgia en la Romaña, una de sus primeras empresas al asumir el papado fue deshacerse de él y reincorporar estos territorios al Estado pontificio. Incluso recuperó también Perugia y Bolonia, que tanto habían resistido. Sin embargo, todas estas campañas implicaron una cuidadosa operación, y para lograrlo él mismo debió ponerse al frente de sus ejércitos.

Como puede verse, durante el siglo XV y los primeros años del XVI, en los que Maquiavelo participó ya de manera activa en el servicio público,

<sup>16</sup> En el capítulo 11 de *El príncipe* Maquiavelo señala a las familias Orsini y Colonna como las dos familias romanas más fuertes e importantes de la ciudad. Ambas habían sido cuna de papas, y aun después de Maquiavelo siguieron ejerciendo un gran influjo en la ciudad.

<sup>17</sup> Véase “Descripción de cómo procedió el duque Valentino para matar a Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, Paolo Orsini y el duque de Gravina Orsini”, en Nicolás Maquiavelo, *Antología*, op. cit., pp. 161-168.

la suerte de los Estados pontificios no estaba del todo resuelta. A pesar de que muy probablemente la corrupción, nepotismo y decadencia típicas de las cortes de Sixto IV y Alejandro VI llevaron a Maquiavelo a decir de los Estados eclesiásticos que *se apoyan en antiguas instituciones religiosas que son tan potentes y de tal calidad que mantienen a sus príncipes en el poder sea cual fuere el modo en que éstos procedan y vivan*, no obstante, la misma actuación de Julio II dejaba en claro que para conservar estos Estados hacía falta algo más que ampararse en la legitimidad conferida por sus *antiguas instituciones religiosas*.<sup>18</sup>

Sin embargo, hay que señalar que esta valoración tan positiva del papado se circunscribe a las páginas de *El príncipe*, ya que en los *Discursos* y en la *Historia de Florencia* Maquiavelo condenó abiertamente tanto al papado como a la misma religión cristiana.

Esta condena estaba motivada por dos razones. En primer lugar, porque debido a las pretensiones del papa, Italia había sufrido por largos años una serie de luchas internas que la habían debilitado notablemente. En segundo lugar, debido a que consideraba al cristianismo una religión de esclavos, una religión que divulgaba el sometimiento y la rendición como conducta enaltecida de los creyentes. A diferencia de la antigua religión de los romanos, que los animaba a la lucha, al esfuerzo y a la entrega, el cristianismo había contribuido a forjar una conducta servil en los hombres.

En el mismo capítulo 11 de *El príncipe* Maquiavelo describía la situación geopolítica de Italia previa al ascenso de Alejandro VI. Entonces estaba dividida en cinco grandes estados: los Estados pontificios, Venecia, Nápoles, Milán y Florencia. Dicho equilibrio se había alcanzado luego de la Paz de Lodi (1454) que dio fin a la guerra de sucesión de Milán y había propiciado la formación de una Liga Italiana que tenía como propósito esencial plantar un frente común a los turcos, que ya habían tomado Constantinopla el año anterior, pero también se concertó para mantener fuera de Italia a Francia. Aun cuando inicialmente el tratado fue firmado sólo por las principales potencias del norte; Venecia, Milán y Florencia, luego se adhirió a ella los Estados pontificios y Nápoles, asegurando así un equilibrio que, salvo un par de confrontaciones, traería la paz durante los siguientes 40 años, hasta 1494.<sup>19</sup>

Sin embargo, como se ha dicho, hay una diferencia notable en el tratamiento que Maquiavelo da a la religión en sus diferentes escritos. En

<sup>18</sup> Garrett Mattingly, *Renaissance Diplomacy*, Londres, Penguin, 1965.

<sup>19</sup> J.R. Hale, *La Europa del Renacimiento. 1480-1520*, México, Siglo XXI Editores, 1973; Denys Hay y John Law, *Italy in the age of the Renaissance 1380-1530*, Singapore, Longman, 1989; y H. Hearder y D.P. Waley, *Breve historia de Italia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

*El príncipe* parte de reconocer la bondad de los principados eclesiásticos, considerándolos los únicos felices y seguros, los únicos en donde los súbditos no se rebelan. Incluso podría pensarse que su descripción de los papados de Sixto IV, Alejandro VI, Julio II y León X no sólo es neutra, sino elogiosa, reconociendo la energía del primero, la autoridad del segundo, la determinación del tercero y la bondad del último.

Pero no ocurre lo mismo en los *Discursos* ni en la *Historia*. En estos otros textos Maquiavelo emprende una dura crítica en contra de la religión cristiana, de la corte romana y del mismo papa.

La crítica de Maquiavelo al papado en materia de geopolítica va en dos sentidos. El primero de ellos consiste en responsabilizarlo de manera absoluta por la desunión y segregación de Italia. Maquiavelo reprocha al papado que ejerciendo por sí mismo un gran poder temporal no haya sido capaz de construir un Estado fuerte y unificado, tal y como ya lo habían hecho Francia y España, las dos potencias europeas que invadieron y determinaron los rumbos de su país durante esa época.<sup>20</sup>

Este juicio de Maquiavelo resulta un tanto excesivo, pues pareciera que hace depender de la pura voluntad del papado la capacidad de someter a su dominio a todos los estados italianos, sin conceder que el equilibrio de poder que se fraguó entre los cinco estados dominantes del siglo XV rebasaba con mucho la simple capacidad o voluntad de cada uno de los implicados, incluida obviamente la del papa, que con su larga residencia en Aviñón había perdido gran parte de su influencia terrenal en el país. Más aún, podría decirse que desde que el papado se reinstaló en Roma en los tiempos de Martín V, la Iglesia trató de expandir su poder lo más que pudo, encontrando una fuerte resistencia en los estados que más se habían consolidado durante su ausencia: Milán, Venecia y Florencia.<sup>21</sup>

En segundo lugar, también en materia geopolítica, Maquiavelo critica al papado por considerarlo instigador de la mayor parte de las guerras que habían desgarrado a Italia, con el agravante de haber llamado en su auxilio a los *bárbaros* que la habían asolado e invadido.<sup>22</sup> No obstante, en este caso

<sup>20</sup> Véase Garrett Mattingly, *Renaissance Diplomacy*, *op. cit.*; y J.R. Hale, *La Europa del Renacimiento. 1480-1520*, *op. cit.*

<sup>21</sup> Aun cuando se ha presumido de manera general que durante toda la Edad Media el cristianismo y el papado, en tanto gobierno monárquico de la Iglesia, han formado una unidad indisoluble, hay quienes consideran que el republicanismo de los primeros cristianos se sostuvo hasta bien entrada la modernidad. Véase Anthony Black, "Christianity and Republicanism: from St. Cyprian to Rousseau", *The American Political Science Review*, vol. 91, núm. 3, septiembre, 1997, pp. 647-656.

<sup>22</sup> Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Madrid, Tecnos, 2009, cap. I.9.

también la acritud del juicio de Maquiavelo parece deberse más a la irritación producida por la desunión italiana que a la conducta de cada uno de los estados involucrados. Sin pasar por alto la participación del papado en las guerras medievales que se sucedieron en Italia, difícilmente puede hacerse responsable de todas ellas, y tal vez tampoco de ser quien invitó a las potencias extranjeras a participar. Baste considerar que en la serie de guerras italianas que comenzaron en 1494 no fue el papa sino Ludovico el Moro quien invitó como aliado a Carlos VIII, y habría que recordar también que en la anterior intervención de Francia en Italia no fue el papa sino Pietro Fregoso quien invitó a Carlos VII a Génova, y esa vez para ofrecerle el señorío sobre su Estado, pidiendo a cambio que le garantizara su posición interna.<sup>23</sup>

Dado el precario equilibrio que había entre los Estados italianos renacentistas no parecía ser simplemente cuestión de voluntad o capacidad de alguno de ellos la empresa de subyugar a los demás para construir un Estado unificado. La estrategia más común que adoptaron todos ellos fue aliarse a potencias extranjeras para emprender guerras de conquista o de defensa frente a sus vecinos y competidores. Y no sólo los príncipes y oligarquías gobernantes recurrieron a esta práctica. Casi cualquier partido o facción al interior de los Estados italianos consideraba válido y legítimo recurrir a aliados externos para vencer a sus contrincantes, tal como pareció inaugurarlos la misma división entre güelfos y gibelinos siglos atrás.

Respecta al servilismo infundido entre los hombres por el cristianismo, es conveniente denotar que cuando Maquiavelo contrasta al cristianismo con la religión de los romanos deja en claro que para fines cívicos ésta es mucho más conveniente.

La razón genérica es evidente: mientras que la religión antigua beatificaba a hombres activos en la búsqueda de gloria mundana, el cristianismo beatifica a hombres contemplativos, más dispuestos a sufrir que a obrar. Para resumirlo en una sola frase, Maquiavelo dice *Dios ama a los hombres fuertes*.<sup>24</sup> Esta añoranza por la religión antigua no estuvo sólo en el ánimo de Maquiavelo, constituyó incluso un rasgo del propio Renacimiento, incluso presente en el movimiento prerrenacentista de Dante, Boccaccio y Petrarca. Claro, se buscaba esencialmente el efecto y no el contenido. Se buscaba revivir la antigua gloria romana para reunificar Italia y devolverle su supremacía, pues nadie pensaba seriamente en abandonar el cristianismo para retomar los cultos y dioses paganos. Tampoco parece que a Maquiavelo le pasara nunca por la

<sup>23</sup> George Holmes, *Florenia, Roma y los orígenes del Renacimiento*, Madrid, Akal, 1993.

<sup>24</sup> Véase "La vida de Castruccio Castracani de Lucca", en Nicolás Maquiavelo, *Escritos políticos...*, *op. cit.*, p. 203, pp. 185-206.

cabeza una idea similar, ya que si por un lado cuestionaba seriamente el mensaje del cristianismo y su disposición al martirologio, por otro reconocía explícitamente su capacidad para convertirse en base de la exaltación de la patria y vehículo de su defensa.<sup>25</sup>

Para Maquiavelo, a pesar del servilismo congénito del cristianismo, podía encontrarse en él una veta susceptible de explotar con fines cívicos. Así, aunque la esencia del cristianismo fuese negativa en sí misma, y la corrupción e impiedad de la corte papal hubiera propiciado hacerla más odiosa aún, había la posibilidad de renovarla y fortalecerla por medio de la reconducción a sus orígenes, de seguir el mismo ejemplo de Cristo, tal y como Maquiavelo describe que hicieron Santo Domingo y San Francisco, coincidiendo en ello con Dante, quien les había reconocido este mérito.

Como se ha dicho, difícilmente podría pensarse que Maquiavelo estuviera dispuesto a abrazar el paganismo en pleno Renacimiento, ni en cuestiones de fe ni en cuestiones de culto parece que hubiese la más mínima intención. Sin embargo, a pesar de sus múltiples alusiones al Dios del cristianismo, tampoco puede encontrarse en él una propensión a ésta. Envuelto en una sociedad católica y en medio de un ambiente profundamente religioso, resulta difícil esperar que muchas de sus expresiones y conceptos no estuvieran contagiados de este tipo de lenguaje.<sup>26</sup>

Ni el paganismo ni el cristianismo atraían a Maquiavelo, lo que buscaba en ambas era su efecto y su utilidad política. Para documentar esto, basta ponderar su convencimiento de que *aún cuando fueran falsas las cosas que beneficiaban a la religión había que fomentarlas*, recomendación que hacía tanto a las repúblicas como a los príncipes, aplicable a todas las religiones, incluso a la de los romanos, de la cual analiza detalladamente la función que tenían sus augurios para infundir valor en los soldados: aun cuando fueran falsos, aun cuando los generales decidieran ignorarlos, aun cuando quedara claro que se trataba simplemente de un ardid emotivo, su utilidad era indiscutible.<sup>27</sup>

Si la modernidad ha pretendido alguna vez haber sometido a la religión a los imperativos de la vida civil, sin duda es esta afirmación de Maquiavelo el

<sup>25</sup> Samuel J. Presus, "Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object", *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, núm. 2, abril-junio, 1979, pp. 171-190; y Paul O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1982.

<sup>26</sup> Sobre el desapego personal de Maquiavelo a la religión dejó constancia una carta que le dirigió Francesco Vettori el 23 de noviembre de 1513. Véase Nicolás Maquiavelo, *Antología*, *op. cit.*, pp. 403-407.

<sup>27</sup> Ya Maquiavelo adelantaba este juicio en un escrito de 1506 en donde planteaba que para organizar la milicia florentina y obtener su mayor obediencia era conveniente que la disciplina se reforzara con un poco de religión. Véase "La causa de la ordenanza militar: dónde reside y qué es necesario hacer", en Nicolás Maquiavelo, *Antología*, *op. cit.*

origen de esta idea. La secularización de la política encuentra precisamente su expresión más clara en esta incorporación de la religión a la constitución del Estado; no es necesario antagonizar o negar la religión, basta incorporarla en las condiciones que contribuyan al sostenimiento del orden civil; y tampoco es necesario cubrirla con el rostro de la superstición, basta con pasar por alto sus pretensiones de verdad revelada y tomar tan sólo el efecto moral.<sup>28</sup> Esta era la idea de Maquiavelo.

#### ROUSSEAU Y EL VICARIO SABOYANO

Así como Maquiavelo había dedicado el capítulo 11 del *El príncipe* a tratar el tema de *Los principados eclesiásticos* y el capítulo I.11 de los *Discursos* a examinar *La religión de los romanos* y de qué forma contribuyó ésta al orden civil, del mismo modo Rousseau dedicó amplios pasajes de su obra a la misma materia, como el último capítulo del *CS* (IV.8) en donde examinó *La religión civil*; el amplio pasaje dentro del *Emilio* donde expone *La profesión de fe del vicario saboyano*, y sobre todo las *CEM*, en donde hace una amplia exposición del tema.

Como Maquiavelo, Rousseau reconoce la participación indispensable de la religión en la formación de las primeras sociedades. Incluso coincide con Maquiavelo en que merecen especial reconocimiento en la historia los fundadores de religiones, y destaca la contribución determinante de Moisés y Numa en la formación de sus respectivas naciones, tal y como lo había hecho Maquiavelo en *El príncipe* y en los *Discursos*, respectivamente.

Entre Maquiavelo y Rousseau media nada menos que la Reforma y las guerras religiosas en Europa. Ya en los tiempos de Maquiavelo se habían dado muchos intentos de reforma, comenzando por la misma tentativa que Savonarola emprendió en Florencia y que propició su desenlace fatal en la hoguera. Sin embargo, al poco tiempo de ello, Lutero y Calvino iniciaron una empresa muy semejante, pero con mucho mayor éxito.

La Reforma y los acontecimientos políticos a ella vinculados establecen un principio fundamental de diferencia entre las concepciones de Maquiavelo y Rousseau. Si bien para Maquiavelo era perfectamente aceptable y factible

<sup>28</sup> En el capítulo XVIII de *El príncipe*, uno de los más controvertidos, donde Maquiavelo afirma que el príncipe no debe tener ciertas virtudes sino sólo aparentarlas, incluye a la religión dentro de ellas, es decir, recomienda que un príncipe aparente ser profundamente religioso, aunque no lo sea, más aún, no debe serlo, pues el fin de aparentar virtudes es buscar tan sólo el efecto positivo que ello pueda tener en el pueblo. Un argumento más para confirmar la concepción meramente instrumental que Maquiavelo tenía de la religión.

un estado confesional como el del papa cuya legitimidad política descansaba fundamentalmente en sus *antiguas instituciones religiosas*, e incluso se le consideraba un vehículo legítimo para unificar a Italia bajo su mando, en los tiempos de Rousseau no parece ya haber una disposición semejante. Para el siglo XVIII, las guerras de religión habían puesto de manifiesto la imposibilidad de unificar los poderes terrenales y celestiales, por lo que si en la época de Maquiavelo se consideraban una anomalía casos como el del Estado pontificio, en la de Rousseau comenzaba a considerarse una abominación.

No obstante, Rousseau arremete contra el cristianismo por razones muy similares a las de Maquiavelo. En primer lugar, por lo que se refiere a la dimensión temporal, Rousseau atribuye al cristianismo el origen del conflicto de soberanías con los gobiernos civiles; el cristianismo, principalmente el catolicismo, exigía una lealtad que los ciudadanos sólo podían conferir a una sola autoridad, a la civil. Para Rousseau, si un pueblo debía abrazar una religión civil, ésta debía ser nacional, exclusiva, enaltecadora de los valores patrios. Las religiones universales, como el cristianismo, podían tolerarse, pero no podían ser la base de una religión puramente civil. En segundo lugar, como Maquiavelo, Rousseau criticaba el sometimiento y servilismo pregonado por los cristianos.<sup>29</sup>

A pesar de que Rousseau considerara al luteranismo como una de las sectas religiosas más intransigentes, compartía con Lutero su rechazo absoluto a la doctrina de las *dos espadas* que desde los tiempos de Gelasio I había permitido justificar la superioridad política del poder eclesiástico sobre el poder civil, o al menos garantizar su corresponsabilidad. Para Lutero como para Rousseau no había más espada ni más soberanía que la del príncipe. Además, aun cuando la doctrina de Lutero pretendiera establecer un culto esencialmente privado del individuo con Dios y prescindir de cualquier iglesia o estructura eclesiástica, la necesidad impuso que las iglesias reformadas se aliaran con el poder temporal de los príncipes para poder sobrevivir, construyendo iglesias nacionales de contornos muy definidos.<sup>30</sup>

El mismo Rousseau siguió a Lutero en este acto privado de religión, pues el contrato social, más que un principio de pluralidad moral o social, es fundamentalmente un acto privado de entrega y lealtad política; de una entrega prácticamente religiosa, pues el mismo Rousseau reclama para éste un estatuto

<sup>29</sup> Aunque Waterlot señala ciertas diferencias en el tratamiento que dan Maquiavelo y Rousseau al tema de la *verdad revelada* del cristianismo, éstas son poco relevantes para estos propósitos. *Rousseau y Maquiavelo: el punto de ruptura*, op. cit.

<sup>30</sup> Véanse Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. II, *La Reforma*, México, FCE, 1993; y John Neveille Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Nueva York, Harper, 1960.

de *santidad*. Así como el Lutero de la primera época no parecía dar cabida al derecho de resistencia frente al príncipe, del mismo modo Rousseau diseñó un mecanismo político que no admitiera siquiera la posibilidad hipotética de la resistencia, un mecanismo que redujera al absurdo la resistencia contra la voluntad manifiesta del propio individuo.

Así, hay ciertamente una gran cantidad de indicios que muestran su cercanía con Lutero, pero de quien Rousseau está más cerca aún es de Calvino y su doctrina de la congregación de fieles, variación fundamental con respecto a la doctrina luterana y base de la iglesia de la Santa Reforma Evangélica que se impuso en Ginebra y de la cual Rousseau recibió determinantes impresiones infantiles.<sup>31</sup>

A pesar del clamor por la tolerancia que encendió la Reforma y de los compromisos derivados de la paz de Westfalia, difícilmente puede decirse que en el siglo XVIII se hubiera acabado ya con las persecuciones por motivos religiosos, no obstante, ahora era directamente el poder civil el que se encargaba de ello, tal y como le ocurrió al propio Rousseau en París y en Ginebra.

Si bien para Maquiavelo la religión era un componente indispensable para fomentar la conducta cívica, lograr la integración social y afianzar la legitimidad política, en la época de Rousseau había comenzado a cuestionarse esta idea. Bayle, en sus *Pensamientos diversos*, había planteado ya la cuestión de si era posible una sociedad de ateos, ante la cual se brindaron innumerables respuestas, desde quienes apostaban por una *religión natural*, hasta quienes seguían defendiendo la necesidad de religiones como el cristianismo. El mismo Voltaire, que en ocasiones parecía responder afirmativamente a la pregunta de Bayle, llegó a decir: *es indudable que en una sociedad civilizada es infinitamente más útil tener una religión, incluso mala, que no tener ninguna y también en todas partes donde hay una sociedad establecida se necesita una religión; las leyes velan sobre los crímenes conocidos, y la religión sobre los crímenes secretos*.<sup>32</sup>

Por controvertido que parezca, el mismo Rousseau estuvo cerca de responder afirmativamente a la cuestión de Bayle. Nunca llegó ciertamente al grado de Maquiavelo de asumir la falsedad de los dogmas religiosos siempre

<sup>31</sup> Véanse Michel Walzer, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz, 2008, y Pamela A. Mason, "The Communion of Citizens: Calvinist Themes in Rousseau's Theory of the State", *Polity*, vol. 26, núm. 1, otoño, 1993, pp. 25-49.

<sup>32</sup> Véase Voltaire, *Diccionario filosófico*, México, Fontamara, 1988, p. 81, y *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007, p. 143; y Arthur M. Melzer, "The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity", *The American Political Science Review*, vol. 90, núm. 2, junio, 1996, pp. 344-360.

y cuando sirvieran para propósitos políticos, sin embargo, su profesión de fe puramente civil parece prescindir sencillamente de cualquier componente escatológico o taumatúrgico de la religión. Más aún, confirió tal relevancia a las implicaciones civiles de la religión que les dio prioridad. En un pasaje revelador de las *CEM* llegó a decir que la religión es, en efecto, muy importante para el Estado *pero más valdría que no tuviera ninguna a tener una bárbara e intransigente que, tiranizando las propias leyes, atentase contra las leyes del ciudadano*.<sup>33</sup> Si había alguna duda de las prioridades de Rousseau, este pasaje no deja ninguna: los deberes de ciudadanía están por encima de los deberes piadosos. Es decir, la religión es muy importante, fundamental, pero sacrificable ante las necesidades del orden civil.

Cuando en el *CS* Rousseau examina los diversos tipos de religión que puede haber en una sociedad parece enumerar sólo tres, aunque en realidad se refiere a cuatro.

La primera es la que llama *religión del hombre*, que no tiene templos, ni altares, ni ritos; se trata de una religión que une al hombre directamente con Dios. Es la religión tal cual se describe en el Evangelio. Rousseau rechaza esta religión porque *lejos de unir los corazones de los ciudadanos al Estado los separa de él como de todas las cosas de la tierra. No conozco nada más contrario al espíritu social*.<sup>34</sup>

La segunda, que llama *la religión del ciudadano*, tiene dioses, dogmas y ritos exclusivos para una nación, respaldada por el Estado de manera absoluta. Es la religión de los primeros pueblos, de los pueblos teocráticos. Pero Rousseau también rechaza ésta, ya que a esta religión cualquier cosa que le sea extraña la tipifica de infiel, bárbara; es el principio de la intolerancia absoluta.

La tercera es la *religión del sacerdote*, que consiste en dar a los hombres dos leyes, dos jefes, dos patrias. Es la religión del cristianismo romano, la cual también rechaza porque exige dos lealtades imposibles de conciliar; ponen al hombre en contradicción consigo mismo y rompen la unidad social.

Como puede verse hasta aquí, el examen que hace Rousseau de las religiones posibles descansa esencialmente en su utilidad política. Aun aquellas que puedan redundar en la paz interior y la conformidad del género humano son descartadas en tanto no contribuyen a reforzar los lazos de unidad social.

<sup>33</sup> Véase Jean Jacques Rousseau, *Cartas escritas desde la montaña*, Buenos Aires, Prometeo, p. 45; y la crítica que dirige a Voltaire por considerarlo un defensor de este tipo de concepciones religiosas, en Jean Jacques Rousseau, *Escritos polémicos*, "Carta a Voltaire", Madrid, Tecnos, 1994, pp. 3-23.

<sup>34</sup> Jean J. Rousseau, *Contrato social*, pp. 163 y ss.

Por esa razón, aunque Rousseau no la enumera así, propone una cuarta religión, la que considera realmente útil.<sup>35</sup>

Esta cuarta religión es lo que llama una *profesión de fe puramente civil*. Esta religión puede admitir la existencia de una divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, cuyos dogmas y artículos de fe corresponde al soberano fijar, con el objetivo expreso de fortalecer la unión social, ya que la santidad del contrato social y las mismas leyes son parte de sus dogmas. Más aún, si en el *CS* Rousseau admite que esta profesión de fe albergue contenidos sobre la divinidad, en las *CEM* prefiere que ésta sólo contenga todos los dogmas útiles a los ciudadanos y omita los que tienen que ver con la fe. Como puede verse, lo que menos le importa a Rousseau es el contenido teológico de la religión, ya que su objetivo esencial es que sirva a la integración del Estado, un razonamiento prácticamente idéntico al de Maquiavelo.

La segunda gran crítica que lanza Rousseau contra el cristianismo es debido a su pasividad y servilismo, en lo que también sigue de cerca a Maquiavelo. Como él, piensa que el cristianismo imbuje en los hombres un sentimiento de servidumbre y sometimiento extremo. Un pueblo de cristianos no sólo carecería de vigor y determinación para deshacerse de un usurpador, sino que se entregaría a él con resignación y fervor. Además, si se tratara de defender a su patria, conformarían el peor ejército: estarían más dispuestos a dejarse matar que a luchar para vencer.

Como en la *profesión de fe del vicario saboyano* contenida en el *Emilio*, en donde Rousseau despliega una concepción fundamentalmente deísta de la religión, en los escritos en donde se refiere a esta *profesión de fe puramente civil* deja ver también una parte de ese deísmo en donde no parece haber ninguna figura sacerdotal o curia eclesiástica fuera del sometimiento a la autoridad civil.<sup>36</sup>

Incluso podría decirse que esta *profesión de fe puramente civil* bien podría convivir y marchar paralelamente a una profesión de fe adicional puramente celestial. En las *CEM* Rousseau descarta de manera absoluta al cristianismo sólo si se pretende hacer de él la religión del Estado, en cambio, si sus pretensiones no llegan a tanto, entonces puede ser *tolerable*. En el fondo, lo que Rousseau admite con ello es que el cristianismo bien podría ser admitido como religión en una sociedad si además de él los ciudadanos tuvieran una religión civil complementaria, una profesión de fe civil que les enseñara a amar a su patria y a respetar al Estado.

<sup>35</sup> J.S. Maloy, "The Very Order of Things: Rousseau's Tutorial Republicanism", *Polity*, vol. 37, núm. 2, abril, 2005, pp. 235-261.

<sup>36</sup> Juan Jacobo Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, pp. 92-170.

Una de las paradojas más irónicas de la vida de Rousseau fue que concedía a las autoridades civiles encargadas de crear y sostener esta religión civil la capacidad de expulsar o procesar penalmente a quien no cumpliera con ella, es decir, a quien no cumpliera con este mandato civil. El mismo Rousseau experimentó esa expulsión y persecución por parte del gobierno francés y de su amada Ginebra, cuyo gobierno había elogiado honrosamente en el *CS*, pero al cual termina criticando amargamente en las *Cartas escritas desde la montaña*.

## CONCLUSIÓN

Es probable que la alta valoración política que ambos le confirieran a la religión se debiera al sentimiento de entrega, fervor y sacrificio que la inspiración divina produce en los creyentes, así como a la noción del deber, responsabilidad y permanencia que involucra. El profundo republicanismo de ambos los llevaba a esperar y promover entre los ciudadanos un sentimiento similar hacia el Estado. Además, siendo el credo religioso uno de los rasgos más profundos y persistentes en la personalidad de los individuos, pensaban que la base más sólida de la unidad y cohesión pública debía asemejarse a este tipo de profesión de fe.<sup>37</sup>

Como se ha mostrado, los puntos de coincidencia y contacto entre uno y otro pensador son abundantes y justifican la perspectiva para examinarlos de manera conjunta y para establecer su similitud. A pesar de la educación calvinista de Rousseau, a pesar de su conversión al catolicismo y su retorno a la Santa Iglesia Reformada ginebrina, y a pesar de su pretensión para consagrar la santidad del contrato social, lo que queda al final es su aceptación para reducir y circunscribir la religión a sus usos cívicos.

Así, si bien las relaciones entre la religión y la política se han establecido mediante los más dispares arreglos, unas veces siendo la religión la que usa la política y otras ésta la que usa a aquella, aquí tenemos dos pensadores que sin dudar lo establecen la conveniencia, legitimidad y pertinencia de someter a la religión al imperio de la política.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 137.