

EL CONTRATO SOCIAL COMO PRINCIPIO DEL MODERNO DERECHO POLITICO NACIDO DE LA REVOLUCION FRANCESA

POR

JOSÉ MARÍA PETIT SULLÁ

El historiador de las ideas políticas R. H. S. Crossman escribe en su obra *Biografía del Estado moderno* lo siguiente: «Cuando estudiemos el nacionalismo alemán, el anarquismo, el socialismo o aun la democracia francesa, encontraremos huellas, no sólo del pensamiento de Rousseau, sino de los sentimientos cuya expresión fue el primero en buscar» (pág. 113). El sueño del eterno milenio —dice este historiador— es el sueño de la restauración de una primitiva edad de oro... con una nueva voluntad común». «Rousseau —sigue este autor— dio a su época un nuevo objeto de culto —la naturaleza humana— y una nueva Iglesia no eclesiástica, el pueblo actuando como comunidad. De aquí en adelante las emociones religiosas podían canalizarse en una religión secular: el humanismo; el Estado reemplazaría a la Iglesia como organizadora del culto y la política se convertiría en la teología del mundo moderno» (págs. 134-135).

El tema específico y central de Rousseau es la llamada «voluntad general» y su formulación le parece a este autor inconsistente aunque no debe parecernoslo tanto a nosotros. «Los demócratas —dice Crossman— lo llaman la "voluntad popular", los marxistas "el interés del proletariado" y los nazis "el espíritu del pueblo"». Esta supuesta elasticidad la atribuye al carácter romántico de tal filosofía política: un romanticismo en el siglo XVIII, una contradicción, por tanto. Ciertamente, a diferencia de Locke o de Hobbes o incluso de Spinoza, el sentimiento está presente en la obra de Rousseau. «Su elogio del patriotismo —escribe Crossman— y la identificación de la comunidad verdadera con el Estado, se convirtió en el evangelio del movimiento popular que ganó la Revolución... Cuando la Revolución pasó y cayó Robespierre, el mejor discípulo de Rousseau, Francia aceptó, no un sistema estable de instituciones representativas

de acuerdo con el modelo norteamericano, sino el imperio de Napoleón. En un sentido muy real, Napoleón encarnaba la voluntad general de los sueños rousseauianos» (pág. 138).

En efecto, los ideales del *Contrato social* pueden ser plasmados en varios sistemas políticos con tal de que se mantenga el principio expuesto en esta obra de la anulación de las voluntades individuales en favor de la «voluntad general». Rousseau fue, al decir de Ferrater Mora, el inspirador a través de esta obra que comentaremos de la Constitución de 1793, pero la dicha inspiración (Rousseau falleció un año antes de estallar la revolución) pasa las fronteras de la Revolución francesa.

En resumen, sentencia el prestigioso historiador de las ideas políticas que hemos citado, aunque Rousseau detestaba la sociedad burguesa y trataba de evadirla, él fue quien formuló el mito que iba a darle autoridad sobre las masas, entreteniéndolo sus emociones hasta el extremo de que olvidaran sus verdaderos intereses. A partir de esta fecha el sistema racional de instituciones representativas iba a erigirse sobre las bases románticas e irracionales del nacionalismo y de la voluntad general. Hasta aquí Crossman.

Si del *Contrato social* separamos las explicaciones en las que el filósofo, o ideólogo mejor, ginebrino sigue o comenta las antiguas instituciones de la Roma o Grecia preclásicas, en cuyos comentarios no se muestra ni más original ni más profundo que Grocio o el mismo Locke a quien dice combatir, nos encontramos con que dicha celebrísima obra de 1761 tiene dos ejes fundamentales que voy a destacar. En primer lugar, siguiendo a Spinoza, Rousseau entiende el derecho como fuerza, las relaciones sociales son relaciones de fuerza, la sociedad es una suma de fuerzas. El modelo mecánico sustituye al modelo natural. No hay naturaleza, no hay fin, no hay tendencia ni manifestación de ser. Sólo hay voluntad de poder. Y para el autor del *Contrato Social* el problema de la sociedad es sólo éste: hacer una suma de fuerzas lo más fuerte posible que no contradiga la fuerza propia. En el libro I de dicha obra no hay ningún capítulo dedicado a definir, de la manera que fuere, el derecho, sino significativamente un capítulo titulado «Del derecho del más fuerte». No nos

dejemos seducir por aparentes palabras; cuando Rousseau dice en dicho capítulo que «esta palabra derecho nada añade a la fuerza», dice lo que piensa, esto es, que el derecho es la fuerza. Cuando al final del capítulo dice que la fuerza no hace derecho, quiere decir lo mismo exactamente, esto es, que no siendo nada el derecho, no es creado ni siquiera por un acto de fuerza. No existiendo ningún derecho natural ni ninguna relación natural de autoridad, sólo quedan «las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres», y esta convención es el pacto social, mejor «contrato social». El acto de contrato es un acto de enajenación, de donación de uno mismo, de su libertad y, por tanto, de su voluntad. Escribe Rousseau en el capítulo VI: «Por efectuarse la enajenación sin reserva, la unión es tan perfecta como puede serlo y ningún asociado tiene ya nada que reclamar... y así se gana más fuerza para conservar lo que tiene». Y escribe como conclusión esencial de la naturaleza de este contrato: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo. En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su yo común, su vida y su voluntad».

Al igual que en Hobbes o Spinoza, con el que Rousseau está en deuda, sólo con el estado cívil, después del pacto social, puede hablarse de virtud. En el estado de naturaleza sólo hay instinto y apetito de poseer. A este respecto conviene deshacer un mito muy generalizado. El de la bondad del hombre antes de la sociedad, como idea genuinamente rousseauiana. Nada en el contrato social apunta a esta idea. La descripción del hombre primitivo es sólo favorable por referencia a la constitución de los estados históricos. Las nociones de bien y de mal nacen ellas mismas con la vida social, en tanto que se ajustan o se apartan del contrato social. Esto lo decía Rousseau ya en el *Emilio* y en el *Discurso sobre la desigualdad* y en otros fragmentos políticos (ver nota de la pág. 27 de la ed. de Alianza Editorial).

Sigamos con el tema del derecho como fuerza. Al comienzo del capítulo IX escribe: «Cada miembro de la comunidad se da a ella en el momento en que ésta se forma, tal como se encuentra en este momento, él y todas sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que posee. No es que por este acto la posesión cambie de naturaleza al cambiar de manos y se convierta en propiedad en las del soberano; pero como las fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte y más irrevocable. Porque el Estado es, respecto a sus miembros, amo de todos sus bienes por el contrato social». El individuo desaparece en el Estado y, a partir de aquí gana en derecho lo que gana en fuerza. Con igual sentido, hablando de la igualdad al final de este capítulo, considera tenido por derecho lo que le viene de la convención, mientras que considera meramente «física» la realidad anterior a esta convención de la que emana la moral y el derecho.

A partir del tratado social empieza a existir esta nueva realidad que da el ser de «partes» a todos los ciudadanos. Esta soberanía colectiva es entonces inalienable e indivisible. El poder no está dividido en legislativo y ejecutivo, como en Montesquieu, sino que esta idea es expresamente combatida por Rousseau, quien dice que los filósofos dividen por su objeto lo que en realidad son «emanaciones» de la misma y única soberanía. También la administración de la justicia es, en Rousseau, una emanación de la única soberanía. Y así, en este escritor, todo acto, por ejemplo la recaudación de impuestos, es un acto de soberanía igual que el declarar la guerra y la administración interior es igual a hacer un tratado con una potencia extranjera. Todos ellos son actos de soberanía porque el cuerpo social forma un todo único.

Esta voluntad general que constituye la voluntad unitaria de este poderoso ente social que es el Estado, y que es como en Hobbes un Leviatán, un nuevo cuerpo, una nueva máquina, es además infalible. Esta proposición es obvia porque siendo la totalidad de intereses no puede perjudicar a dicha totalidad, pero lo significativo es el modo como plantea la relación entre esta

voluntad general y la voluntad de cualquier individuo o grupo. Porque, obviamente, alguien podría encontrar errónea una ley o una decisión del Estado, pero Rousseau advierte que esta confrontación no será relevante si no es importante el número de los que siguen esta opinión enfrentada a la voluntad general. Rousseau se muestra aquí también secuaz de las ideas de Spinoza expuestas en el *Tratado político*. Escribe en el capítulo III del libro II esta advertencia: «Importa, pues, para sentar el enunciado de la voluntad general que no haya sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo... Que si hay sociedades parciales, es menester multiplicar el número y prevenir la desigualdad... Estas precauciones son las únicas buenas para que la voluntad general sea siempre esclarecida».

Pero la cuestión más relevante vendrá expuesta en el capítulo siguiente al referirse a los límites del poder soberano. La tesis roussoniana es muy clara y se expresa con simplicidad: «Igual que la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es este mismo poder el que, dirigido por la voluntad general, lleva como he dicho el nombre de soberanía». Esta expresión recuerda inevitablemente la tesis espinoziana según la cual la democracia es preferible a los otros sistemas de gobierno porque es el más absoluto. Esta absolutez se logra mediante la desaparición de la voluntad individual. Por esta razón, advierte el político ginebrino, que no es lo mismo la voluntad general que la voluntad de todos y que incluso con frecuencia no coincidirán. Un todo puede ser una suma de «cada uno», mientras la voluntad general es la desaparición de esta idea individual. De ahí que Rousseau escriba en este capítulo esta idea tan importante para entender la expresión voluntad general: «Debe entenderse por esto que lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une» (cap. IV).

La contraposición entre el individuo, la persona y el nuevo cuerpo social es el *leit motiv* de la obra que comentamos, y la lleva hasta sus últimas consecuencias. Tratando del derecho de

vida y muerte escribe que la pena de muerte es legítima, hace hablar así al texto que se refiere al condenado, «dado que su vida no es sólo un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado». Esto es tanto como decir que todos estamos en la calle con libertad condicional, pero es todavía peor cuando se califica al criminal con estas palabras en el mismo capítulo: «Porque un enemigo semejante no es una persona moral, es un hombre, y es entonces cuando el derecho de guerra es matar al vencido» (cap. V). El derecho a matar al vencido en la guerra era el fundamento que se daba para justificar la esclavitud, entre otras cosas, pero aquí nos fijaremos solamente en la contraposición entre «persona moral» y «hombre». Lo primero se alcanza cuando se ha hecho el convenio social, cuando aparece el derecho, mientras el segundo es meramente el estado de naturaleza. Decir hombre es nombrar entonces una determinada especie animal que posee unas determinadas cualidades físicas y mentales, pero no un sujeto de derecho propiamente.

No existe derecho anterior al estado porque no existe dignidad anterior al mismo. Ser hombre no es ser sujeto de derecho. ¿Qué idea se tiene del hombre antes del tratado social? Un ser depredador, acaparador, esencialmente egoísta. Tal es la idea del hombre y tal la de la familia a la que Rousseau reconoce como primera sociedad, pero que se hace y se deshace con la misma facilidad, ninguna relación es natural y constante, el padre dejará a sus hijos cuando le plazca y lo mismo hará con la mujer.

Y así como la voluntad general es infalible, así ninguna ley, que es el motor del cuerpo social, puede ser injusta, puesto que, escribe, «nadie es injusto hacia sí mismo». Pero en el *Contrato social* se trata también el tema del legislador y aquí es donde se patentizan las ideas motoras que han gestado esta obra y esta nueva visión de la sociedad que la Revolución francesa, y la soviética, y las revoluciones nacionalistas, han divulgado. Hay que transmitir casi íntegramente uno de los párrafos del capítulo VII, en los que trata de la tarea del legislador. Dice así: «quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana;

de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. En una palabra, tiene que quitar al hombre sus propias fuerzas para darle las que son extrañas y de las que no puede hacer uso sin la ayuda de los demás. Cuanto más muertas y aniquiladas estén esas fuerzas, más grandes y duraderas son las adquiridas, y más sólida y perfecta es también la institución. De suerte que si cada ciudadano no es nada sino gracias a todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación está en el más alto grado de perfección que puede adquirir» (cap. VII).

La sociedad es un conjunto de fuerzas, el derecho mismo es una gran fuerza. El hombre solitario no tiene fuerza porque otro le puede ganar y a esta falta de fuerza absoluta se la llama falta de derecho porque el derecho es la gran fuerza. Y también la moral nace con la sociedad porque ser moral es cumplir la ley y no hay ley antes de la sociedad, no existiendo ni la ley natural ni la ley divina. Existencia física quiere decir existencia sin moralidad ni derecho, quiere decir no social; pero la tesis más relevante es la del nuevo nacimiento del individuo como «parte» del todo de quien recibe la vida y el ser. Ya no es aquí el hombre un ser social sino un ser producto de la sociedad. Pero, claro está, el ser que recibirá será el ser solo una «parte», nunca más un todo perfecto. He aquí el programa de cambiar la naturaleza humana como tarea política y he aquí la cumbre de la legislación: hacer que el individuo no sea nada ni pueda ser nada independientemente del todo social. Porque no nos engañemos respecto a la expresión «los demás», pues no habiendo ningún individuo tampoco hay el otro sino solamente el todo. Esta tarea es la que —como decía Crossman— hace de la política una teología civil. En lugar de recibir el ser de Dios lo recibimos de la sociedad, luego la sociedad es Dios. Sí, efectivamente, hay que decirlo

bien claro ante la supuesta secularización contemporánea que vive de estos ideales roussonianos, la política actual es teología civil. Y Rousseau acepta que el gran legislador invoque principios divinos para dictar las grandes leyes, los hombres deben creer que se trata de algo divino aquello que ellos han de obedecer, porque el espíritu social —escribe Rousseau— debe presidir el nacimiento de la sociedad y ser, por tanto, causa de lo mismo que ha de ser después efecto. Por ello toda gran innovación social ha de ser presentada como algo divino. ¿Es cinismo esta confesión roussoniana; no creo, sino más bien como lo dice al final del capítulo: «en el origen de las naciones la religión sirve de instrumento a la política». De hecho ha sido siempre así. Por ello, la instrumentalización de lo religioso al servicio de la política es un factor esencial en toda revolución. Esta instrumentalización puede ser de diferentes formas, normalmente se presentará como una «reforma» auténtica de la verdadera religiosidad.

En este sistema en que el todo domina a cada parte de manera absoluta, más aún en este sistema en que el fin mismo de la sociedad es aniquilar lo individual, ¿qué puede quedar de libertad? ¿Qué puede ser la libertad? Rousseau no habla apenas de la libertad, pero al comienzo del capítulo XI nos dice lo siguiente: el fin de todo sistema de legislación es la libertad y la igualdad (nada hay de la fraternidad por cierto). Pues bien, escribe sobre la primera, que la libertad debe ser un fin de la legislación, porque «toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado». Es así como es vista la libertad, no como libre arbitrio, en el que sin duda no creo, ni como libertad de coacción, puesto que la libertad rousoniana es lo contrario de la libertad social. En efecto, todos entendemos por libertad la libertad frente al todopoderoso Estado; pues bien, en este prerrevolucionario la libertad es asegurar que ninguna dependencia quitará fuerza al poder del Estado. La dependencia es mala, porque debilita al cuerpo del Estado, porque se opone a su absolutez. Así, pues, la libertad consiste en asegurar que ningún individuo tiene el más mínimo poder. Esto me recuerda una frase de Mitterrand al decir que el Estado garantizaba que

ningún hijo estuviera sometido a su padre. La libertad no es para dar independencia. Recordemos que la independencia es el estado del hombre antes del contrato social, en el estado de naturaleza. La libertad es para asegurar una única dependencia, la del individuo con el Estado. Toda otra dependencia no es juzgada por Rousseau como indigna o vejatoria, *sino sólo como* «otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo social». ¿Y qué decir de la igualdad? Lo que dice en el mismo párrafo: la igualdad es un fin «porque la libertad no puede subsistir sin ella». En efecto, la connotación es clara, la igualdad al servicio de la libertad y esa entendida como totalidad de fuerza para el Estado. De la igualdad habla Rousseau algo más que de la libertad. Al fin del libro I pone al pacto social, a la convención como le llama allí, como causantes de la igualdad. Nunca dice Rousseau que los hombres sean iguales, sino que la igualdad resultará de la convención social. La igualdad no es un presupuesto fundado en la naturaleza humana, es un fin de la sociedad. Pero claro está que la naturaleza humana no busca ni la igualdad ni la desigualdad, sino la perfección propia. Poner a la igualdad, sea política, sea económica, como aspiración, significa solamente esto: que lo único importante es la sociedad, mejor aún, el cuerpo social como dice Rousseau. Sólo a este cuerpo social le interesa la igualdad por la razón antes dicha de no reconocer ningún poder, ninguna dependencia que signifique el menor debilitamiento del poder absoluto del Estado.

Al referir al final del libro II, completando el tema de la ley, las diversas clases de leyes, que le aparecen divididas en tres, hace unas aseveraciones de la mayor relevancia. Unas leyes son del cuerpo social consigo mismo, otras de los particulares entre sí y otras del particular con el cuerpo social. Y dice de estas dos últimas que la relación de los particulares entre sí debe ser «tan pequeña como sea posible», es decir, la negación máxima de los cuerpos intermedios, llámeselos gremios o sindicatos o cualesquiera instituciones culturales o deportivas. Esta afirmación de Rousseau le hace un anticipador de los regímenes totalitarios de una forma expresa, incluso en el sentido liberal de la palabra. Y es

que, en efecto, la Revolución francesa no siguió los derroteros de la revolución americana. Aquélla tenía un mucho de emancipación, la segunda era una subversión contra el orden natural y cristiano, como denunció De Maistre. En contrapartida, la relación de los particulares con el cuerpo social debe ser «tan grande como sea posible», es decir, todo debe ser «social», todo debe tender a ser estatal. Rousseau es un vocero del socialismo, precisamente como socialdemocracia. El estado gestor de todos los asuntos humanos.

Pero una última observación no resultará trivial al dejar el tema de la legislación. Después de referirse a las leyes sancionadoras de la desobediencia, las que podemos llamar leyes penales, se refiere a la importancia de las costumbres y de los usos. Este tema, podría parecer, fuera de lugar en una visión estatista como la de este autor, pero no es así, pues al lado de la costumbre y el uso y por encima de ellos, coloca Rousseau la opinión y de ella dice que el «gran Legislador se ocupa en secreto». Algo en lo que se ocupa, es decir, algo que fomenta. Esto es lo que en nuestros días llamamos «crear estados de opinión», esta no es la voz individual, denostada en esta obra, sino la opinión que prevalece y se impone entre las masas. A ésta llama «cuarta especie de ley», la más importante y que sostiene a las demás.

En el libro III se ocupa del gobierno y sus formas. Su tema es el mismo y se sintetiza en la frase del capítulo primero donde escribe: «en una legislación perfecta la voluntad individual o particular debe ser nula». Por lo demás, Rousseau no defiende más la democracia, a la que trata de forma de gobierno imposible, que la aristocracia o la monarquía, e incluso en el libro IV defenderá, para ciertos casos y momentos adecuados, para cierto tiempo, la institución de la dictadura. Siempre lo único relevante es la preeminencia de la voluntad general. Por ello sólo nos resta destacar el capítulo final del libro y de la obra y que precede a la conclusión. Se trata de un capítulo largo e importante, y más todavía para nosotros, católicos. Me refiero al capítulo VIII, en que trata *De la religión civil*. La religión es vista desde el principio como asunto de Estado, pues cada pueblo

elige a su Dios, según el principio enunciado antes del *carácter divino* de la primera institución legislativa. Esta religión civil la acepta perfectamente Rousseau, pero, ¿qué sucede con la religión revelada, con la religión verdaderamente tal, la que no proviene del hombre sino de Dios, en fin, qué sucede con la religión verdadera en este sistema de la voluntad general? El primer aviso lo deja ir ya cuando refiere la situación de los judíos. «Sometidos a los reyes de Babilonia y luego a los reyes de Siria, quisieron obstinarse en no reconocer a más Dios que el suyo; esta negativa, mirada como una rebelión contra el vencedor, les atrajo las persecuciones que se leen en su historia y de las que no se ve ningún otro ejemplo antes del cristianismo» (cap. VIII).

Hay aquí la primera censura a un pueblo que cree que su Dios es el único Dios y que el hecho de vivir en país extranjero o dominado en su país por extranjeros no le ha de hacer olvidar el Dios de sus padres. Rousseau ya no justifica esta fidelidad, porque para él la religión es una cuestión de Estado. Pero si esto es juzgado así respecto a los judíos, más grave será su censura al cristianismo. En efecto, después de hablar de los romanos y su politeísmo pragmático escribe: «Fue en estas circunstancias cuando Jesús vino a establecer sobre la tierra un reino espiritual; lo cual, separado el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado dejara de ser uno, y causó las divisiones intestinas que jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos». Así quedan justificadas a sus ojos las persecuciones contra los cristianos. De este doble poder, escribe, resultó un perpetuo conflicto de jurisdicción. «El culto sagrado ha permanecido siempre o ha vuelto a hacerse independiente del soberano, y sin vinculación necesaria con el cuerpo del Estado». Mejor planteamiento hizo Mahoma, aunque luego con los seguidores de Alí se consumó la separación entre la religión musulmana y el Estado. Por cierto, que la secta chiíta, que no aceptó esta separación es elogiada por Rousseau en otro capítulo. Cito el hecho por la tremenda actualidad que este islamismo tiene hoy en todo el mundo árabe y en todo el mundo en general.

Ni siquiera en Inglaterra o Rusia, la religión protestante y la

ortodoxa, han realizado convenientemente la unión entre el poder espiritual y el poder civil. Y es aquí donde celebra la tesis de Hobbes de reducir todo (es decir, la Iglesia) a la unidad política, sin la cual nunca, ni Estado ni gobierno, estarán bien constituidos». Pero analicemos más detenidamente esta especie de fusión de lo religioso en lo político, a la luz de sus distinciones sobre la índole de la religión. Distingue, primero, dos religiones, según se esté en el estado de naturaleza o en el estado de cuerpo social. A la primera la llamará la religión del hombre, pues hemos de recordar que hombre en Rousseau es casi sinónimo de salvaje, de primitivo por lo menos. Se es hombre antes de entrar en la sociedad. Esta es, pues, una religión individual, sin templos, sin altares, sin ritos, es, en palabras expresas de Rousseau, el verdadero teísmo; la segunda religión es la del ciudadano, la que se inscribe en un país, y tiene sus dogmas, sus ritos, sus patronos tutelares. Sin ser tan perfecta esta religión es tolerable. Pero, «hay una tercera especie de religión —escribe— más extraña que, dando a los hombres dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide ser, a la vez, devotos y ciudadanos... tal es la religión del cristianismo romano». Y, añade enseguida: «Considerando políticamente estas tres especies de religiones, todas tienen sus defectos. La tercera es tan evidentemente mala que es perder el tiempo entretenerse en demostrarlo. Todo cuanto rompe la unidad social nada vale». Naturalmente nosotros nos preguntamos ante esta tesis tan parcial, ¿en qué se oponen el poder civil y el religioso? Contestaremos con León XIII que en nada, pues cada una es soberana en su ámbito y lo mismo nos recuerda el Concilio Vaticano II. Pero, evidentemente, sí se oponen si el Estado pretende absorber al individuo dentro de sí y darle un nuevo ser. Y esta es la verdadera incompatibilidad entre el sistema político que Rousseau defiende y el cristianismo católico. El Estado toleraría la primera forma de religión por ser puramente individual y sin reflejo social, sin escuelas cristianas, sin dogmas cristianos sobre la familia o la vida, etc.