

## El legado democrático de Rousseau en la crisis actual

Por JOSE RUBIO CARRACEDO

Málaga

### 1. *El modelo político de Rousseau: ¿Autoritario o romántico?*

Todos los comentaristas convienen en decir que sobre Rousseau no es fácil decir la última palabra. Su gusto por la paradoja, su afición a fabricar frases célebres, sus fórmulas radicales, sus ambigüedades intencionadas, sus intuiciones no plenamente asumidas, que provocan incoherencias y hasta contradicciones, han facilitado la inveterada proyección que los intérpretes hacen sobre él de sus fobias y de sus manías. Por lo demás, es claro que nadie permanece indiferente ante su doctrina: invariablemente suscita adhesiones o repulsas.

Resulta difícil encontrar en la historia del pensamiento un autor dotado de semejante plasticidad. No se ha insistido todavía lo suficiente sobre este carácter camaleónico del pensamiento rousoniano: no sólo ha sido objeto de tergiversaciones tendenciosas, sino que ha sido identificado como precursor por casi todas las corrientes políticas desde la Revolución Francesa: anarquistas y románticos, liberales y totalitarios, idealistas, realistas y socialistas, conservadores y revolucionarios, no han cesado de esgrimirlo como bandera o proyección de sus propios planteamientos. Ha admitido, incluso, una interpretación fenomenológico-existencial (Burgelin, Starobinski), estructuralista (Lévi-Strauss) y neocontractualista (Rawls).

Ernst Cassirer planteó «el problema de J. J. Rousseau» en un célebre trabajo (Cassirer 1932; 1954). ¿Por qué tan diferentes y contrapuestas interpretaciones de un pensamiento que mantiene, pese a todo, una profunda unidad interna? Peter Gay ha refrendado la tesis de Cassirer y ha completado su revisión de la crítica, por lo que voy a limitarme a reseñar brevemente la controversia suscitada en torno al sentido último del modelo político del ginebrino.

En realidad, las opiniones contradictorias sobre el sentido de la teoría política de Rousseau nacieron ya con su obra. El círculo de los enciclopedistas, que le habían acogido con simpatía, desconfió pronto de lo que consi-

deraba una peligrosa tendencia al individualismo ácrata: su correspondencia con Voltaire, Diderot y d'Alembert, así como su libro *Rousseau juge de Jean-Jacques*, no ofrece dudas al respecto. Los políticos de Ginebra y los de la corte parisina fueron de la misma opinión. A su vez, los románticos alemanes del «Sturm und Drang», al igual que Schiller y Hölderlin, acogerán con entusiasmo su «mensaje» liberador. En plena Revolución, los jacobinos (Robespierre) imponen, sin embargo, el terror en nombre de la voluntad general rusioniana.

A mi juicio, esta advocación rusioniana de los jacobinos resultó decisiva para potenciar la interpretación totalitaria de la teoría de la voluntad general por parte del pensamiento liberal-conservador. La posición de E. Burke en sus *Reflections on the Revolution in France* es bien expresiva; piensa que Rousseau hubiera desautorizado a sus discípulos jacobinos, pero no le exculpa de responsabilidad por su teoría política. Los más influyentes liberales franceses, como B. Constant y A. de Tocqueville, adoptaron la misma posición. Desde entonces, el pensamiento liberal-conservador, con raras excepciones, insistirá continuamente sobre el potencial de totalitarismo violento, al menos latente, que encierra la teoría de la voluntad general.

Las referencias elogiosas de Engels, y del propio Marx, así como las de ciertos teóricos del anarquismo, parecieron confirmar aquel diagnóstico. Sin embargo, es obvio que ningún pensador es responsable de la utilización abusiva de ciertos aspectos de su teoría por parte de sus pretendidos discípulos. De hecho, los principales representantes del tradicionalismo conservador, como De Maistre y Bonald, insistieron siempre en condenar su individualismo disolvente, mientras que Marx lo caracterizaba como portavoz típico del pensamiento pequeño-burgués. Poco después los liberales franceses (Faguet, Sée) insistían nuevamente sobre el colectivismo de Rousseau. Para Taine (*Ancien Régime*) la soberanía popular rusioniana lleva primero a la anarquía y después, por reacción, al «perfecto despotismo». Casi todos estos intérpretes estudiaban, sin embargo, primordialmente la Revolución Francesa: ¿hasta qué punto, pues, su comprensión de Rousseau no estaba mediatizada por la acción de los jacobinos (Robespierre, Saint-Just)?

De hecho, los escritos políticos de Rousseau sólo fueron conocidos en ediciones deficientes y fragmentarias hasta que en 1915 publicó C. E. Vaughan su magnífica edición *The Political Writings of J. J. Rousseau*, con un estudio introductorio extenso y magistral en muchos aspectos. Pero Vaughan no supo reconciliar los aspectos individuales y colectivos que operan en la teoría rusioniana, acentuando un organicismo mucho más aparente y retórico que real<sup>1</sup>.

1 Según P. Gay (1954, 10-12), Vaughan ofrece tres posibles soluciones: a) los *Discursos* tienen más carácter moral que político; de ahí su individualismo; b) en el pensamiento político rusioniano subsisten elementos abstractos (procedentes de Platón y de Locke) y concretos (procedentes de Montesquieu); estos últimos se imponen en sus últimos escritos políticos; c) se aprecia en Rousseau una evolución desde los planteamientos individualistas hasta las tesis colectivas del *Contrato social*. B. Groethuysen (1949) ha vuelto a diferenciar en Rousseau la vertiente contractual (liberal) de la vertiente social (estatalista). Pero ha sido, sobre todo, J. Shklar (1969) la que ha replanteado el janismo bifronte del ginebrino con su disyunción entre «hombres» y «ciudadanos», como reseñaré más adelante.

La tentativa unificadora de Cassirer no se limita al pensamiento político sino que alcanza a la totalidad del pensamiento filosófico del ginebrino. La tesis implícita de Cassirer es la de que las teorías rusionianas han sido entendidas generalmente desde el prejuicio político, religioso, educativo, etc., de los propios intérpretes; su tesis explícita es la afirmación de la unidad profunda del pensamiento rusioniano, pese a sus incoherencias parciales, siguiendo el hilo de la interpretación kantiana de Rousseau, el único que —con Lessing— unió la objetividad a la simpatía por el autor. En efecto, mientras los escritos de Rousseau eran vilipendiados o exaltados por doquier, al menos dos filósofos alemanes lo estudiaban con seriedad: Kant y Lessing. Y la opinión de Cassirer es que Kant fue el único intérprete correcto, siendo su pensamiento personal fuertemente estimulado por las propuestas del filósofo ginebrino<sup>2</sup>.

El mismo Rousseau, consciente de los frecuentes malentendidos que suscitaba su obra, ofrece en *Rousseau juge de Jean-Jacques* un criterio clarificador: todos sus escritos son «el desarrollo de su gran principio: que la naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero que la sociedad lo deprava y lo hace miserable /.../. Por doquier hace ver que la especie humana es mejor, más sabia y feliz en su *constitución original*, y es ciega, miserable y malvada conforme se separa de ella /.../. Pero *la naturaleza humana no retrocede* y jamás retorna a los tiempos de inocencia y de igualdad» (OC I, 934-5, s.m.). Se da, pues, en Rousseau un principio unitario: fidelidad a la naturaleza originaria del hombre. Pero Cassirer no destaca suficientemente el carácter dialéctico de aquella unidad en el pensamiento del ginebrino.

En realidad, como apunta P. Gay, Cassirer tuvo dos predecesores, al menos, en su tesis unitaria sobre el pensamiento rusioniano: G. Lanson (1912) y, sobre todo, E. H. Wright (1929), quien adelanta incluso la tesis de Cassirer sobre el revolucionario concepto rusioniano de naturaleza: «la idea de que el hombre ha de perfeccionarse mediante su razón de acuerdo con su naturaleza recorre toda la obra de Rousseau y le confiere una unidad esencial» (Wright, 1929, 32); incluso la estrecha relación Rousseau-Kant queda claramente advertida por Wright (Gay, 1954, 20).

Desde su neo-kantismo Cassirer estaba ciertamente predispuesto para su comprensión kantiana de Rousseau; pero ello no implica que su lectura esté necesariamente distorsionada, ya que el influjo de Rousseau sobre Kant se ha demostrado tan notorio como persistente. En realidad, Rousseau fue el puente entre los dos siglos, y Kant tuvo en él una de sus fuentes para superar la Ilustración. Según Cassirer, fue la concepción dinámica de la naturaleza la que permitió al ginebrino romper con el racionalismo mecanicista de los ilustrados. El mismo ginebrino señala que fue «el pintor y el apologista de la naturaleza hoy tan desfigurada y calumniada porque su modelo lo tomó de su propio corazón». Se trata de una construcción, ya que «esos trazos tan nuevos para nosotros y tan verdaderos una vez dibujados encuentran también

---

2 La interpretación kantiana de Rousseau ha sido refrendada básicamente por A. Levine (1976).

en el fondo del corazón el testimonio de su justeza» (OC I, 936). Ahí radica, según Cassirer, su permanente actualidad (Cassirer 1954, 37) y la validez objetiva de su planteamiento, pese a su carencia de sistematicidad (Ib. 40).

Fue la búsqueda sincera de la verdad (y no sólo su lema: *vitam impendere vero*) la que le condujo al concepto de naturaleza originaria para contraponerlo al de sociedad artificial. Pero no fue él, sino Diderot, el creador del mito del buen salvaje y de su felicidad. A Rousseau le importa ante todo diferenciar al hombre auténtico del hombre histórico y etnográfico; como afirma en *Rousseau juge de Jean-Jacques*, se trata de construir un «modelo» a partir de las convicciones más arraigadas y reflexivas. En esta línea Cassirer apunta que el *Contrat* expone «el código de la auténtica sociedad» que completa a los *Discursos*. Porque no cabe el retorno al pasado que nos describe la etnografía, pues «la naturaleza humana nunca retrocede» (OC I, 935); por eso el camino recto no es la destrucción de lo existente, sino su remodelación conforme a su naturaleza originaria (Ib.).

Aparentemente, sin embargo, el *Contrat* implica la alienación del individuo en el estado mediante su entrega a la voluntad general. Cassirer piensa que esta interpretación es un malentendido, porque no tiene en cuenta el concepto rusioniano de libertad moral que está en la base de su concepto de voluntad general: para Rousseau como para Kant, la libertad auténtica no consiste en el albedrío individual sino en el libre consentimiento a la ley de la razón, de tal modo que cuando el individuo obedece al estado (justo) se obedece, en realidad, a sí mismo, a su propio dictamen racional. Es el concepto de autonomía personal sobre el que Kant edificará su teoría de la razón práctica. Pero también en Rousseau la ley se entiende como dictamen de la razón práctica, no de la razón especulativa, que llegó a considerar una depravación<sup>3</sup>. De ahí el himno rusioniano a la ley que aparece ya en la *Economie politique*; de ahí también su énfasis sobre los aspectos legitimistas de la acción estatal.

Este concepto de estado educador resultaba desconcertante en los círculos enciclopedistas y liberales. Los primeros mantenían un concepto utilitarista del estado, en cuanto distribuidor de bienes y de felicidad; los segundos insistían en su concepto del estado-asociación, en cuanto punto de equilibrio entre los intereses individuales en competencia. Kant, en cambio, y tras él Fichte y Hegel, asumirán aquel objetivo últimamente ético de la política, recurriendo también como Rousseau a la religión civil como soporte de la misma, a la vez que confirman su énfasis sobre una ética civil mediante la secularización y racionalización de la ley natural (Cassirer, 1954, 48-77).

3 «L'état de réflexion est un état contre Nature, et que l'homme qui médite est un animal depravé» (OC III, 138). Afirmación que, ciertamente, tiene mucho de «bourade».

La interpretación de Cassirer ha marcado un hito importante en la rousseología, pese al reproche casi generalizado de su excesiva dependencia de la óptica kantiana<sup>4</sup>. Este reproche me parece indudablemente pertinente, dado que Cassirer llega a trasponer a la ética rusioniana los caracteres propios de la ética kantiana (Cassirer, 1954, 96). Es más, en último término Cassirer sanciona la «moralización» kantiana del legitimismo político de Rousseau. En realidad, Kant reformuló el constructo cívico-político de Rousseau en su teoría del imperativo categórico moral, aunque luego edifique todo el edificio de la razón práctica sobre su base. De ahí que, como indica Merquior (1980, 54), Cassirer desatienda por completo el potencial emancipatorio del modelo político participativo del ginebrino<sup>5</sup>.

Pero la herencia más positiva de Cassirer fue su contribución al reconocimiento de la unidad profunda del pensamiento rusioniano y su vinculación a la interpretación kantiana. Dos magníficos estudios aparecidos poco después, los de A. Cobban (1934) y de C. W. Hendel (1934) confirmaron aquella unidad. Por lo que respecta al pensamiento político, la obra de A. Cobban todavía conserva su vigencia y constituye una rara muestra de investigación imparcial y comprensiva en el contexto ideológico y social de la Ilustración.

En torno a 1950 aparecen varias obras notables de autores franceses en los que se afirma la unidad del pensamiento rusioniano. El primero es el brillante ensayo de B. de Jouvenel (1947). Pero merecen especial mención las aportaciones de R. Derathé sobre el «racionalismo» de Rousseau (Derathé 1948) y sobre la contextualización de su pensamiento político en la tradición iusnaturalista racional, que arroja nueva luz sobre ciertos planteamientos del ginebrino, aunque, a mi juicio, Derathé acentúa en exceso su dependencia respecto de la mismas (Derathé 1950). Es cierto que Rousseau bebió abundantemente de la fuente de los jurisconsultos, pero no lo es menos que plantea su teoría política sobre el constructo normativo de la ley civil en cuanto superadora de la «metafísica» iusnaturalista, pese a la persistencia de iusnaturalismo en ciertos pasajes. Por la misma época aparece la extensa biografía de Rousseau por J. Guéhenno (1948-1952) y las notables reconstrucciones de conjunto realizadas por P. Burgelin (1952) y por J. Starobinski (1957), ambas desde un enfoque existencial y unitario del hombre con la obra.

Incluso en el universo liberal anglosajón, mucho más cerrado por lo general al enfoque rusioniano, pudo advertirse un notable influjo del ginebri-

4 En mis trabajos de 1988 y 1989 he presentado un balance actual de la cuestión. También J. Muguerza se adhiere en lo esencial al eje interpretativo Cassirer-Levine (Muguerza, 1986).

5 Pero, en ocasiones, la crítica de Cassirer se hace también desde un enfoque parcial, en defensa de posiciones personales. Baste mencionar el caso de R. Derathé, quien le acusa de presentar la teoría rusioniana como «una especie de kantismo *avant la lettre*, que termina por desnaturalizarla o mutilarla» (Derathé, 1948, 188), con lo que, de paso, protege su interpretación iusnaturalista de Rousseau.

no en ciertos autores de la tendencia denominada «idealismo pluralista» como Lindsay, Barker y, sobre todo, McIver. El primero criticó abiertamente el «individualismo atomizador» del enfoque liberal (Lindsay 1935). Barker reclamó la apertura del liberalismo a los aspectos redistributivos y a las exigencias de la justicia equitativa, así como a una visión más positiva del estado (Barker 1951). McIver, por su parte, acepta netamente el concepto clave de voluntad general como definitorio de la auténtica democracia, ya que es el único capaz de convertir a los individuos en ciudadanos, con la consiguiente subordinación de los intereses particulares a los públicos (McIver 1926, 465-6; 1947).

Pero poco después se renueva el ataque liberal anglosajón contra la teoría política de Rousseau insistiendo en su carácter estatalista y autoritario, cuya muestra más aparente es el libro de J. B. Talmon (1965), que populariza la etiqueta «democracia totalitaria» para caracterizarlo. La ofensiva ha sido mantenida por L. G. Crocker (1968), R. D. Masters (1968) y, sobre todo, por I. Berlin (1969) y G. A. Kelly (1969). También la tradición conservadora se ha movilizado contra Rousseau, siendo Popper (1945) su principal mentor en Inglaterra, y Leo Strauss (1950) en Norteamérica. Por su parte, Judith Shklar (1969) ha revitalizado brillantemente la tesis de Bertrand de Jouvenel, aunque a costa de volver a escindir profundamente el pensamiento político rusioniano.

Tras Plamenatz<sup>6</sup> la excepción más notable la constituye A. Levine (1976, 1987) quien revitaliza sobre nuevos moldes la interpretación kantiana de Rousseau y hace una exposición lúcida del papel central que el concepto de libertad como autodeterminación juega en las políticas del ginebrino y de Kant en contraste con la concepción negativa típica del liberalismo. También E. Kryger (1979), P. Riley (1982) y A. Gildin (1983) se muestran abiertos a una concepción no necesariamente autoritaria de la voluntad general. Pero A. Bluhm ha vuelto a insistir sobre el totalitarismo latente de Rousseau (Bluhm 1984; 1985). Se hace preciso, pues, un examen, siquiera sumario, de estas críticas renovadas<sup>7</sup>.

La objeción central y recurrente del enfoque liberal-conservador hace referencia a la estatolatría, explícita o latente, del planteamiento político de Rousseau, basado en el concepto de voluntad general. Ahora bien, para demostrar su aserto realizan una lectura más bien sintomática de sus escritos, rastreando ciertos pasajes que consideran especialmente significativos, en lugar de realizar un estudio sistemático. Hay que tener en cuenta, además, que esta crítica está lastrada por dos factores extrínsecos: la particular concepción del estado-asociación (cuya superioridad dan por supuesta) y la transposición que hacen a la teoría política de Rousseau de la práctica jacobina en la Revolución francesa, a cuya luz se interpretan ciertos pasajes

<sup>6</sup> Poco más adelante presento nuevos aspectos de su lectura del ginebrino, que considero una de las más objetivas e imparciales.

<sup>7</sup> También J. Marejko (1984) sitúa a Rousseau en los orígenes de la «deriva totalitaria».

polémicos de su obra. Pero ni Robespierre ni Saint-Just son sus intérpretes autorizados, pese a su invocación del ginebrino.

Además de la paradoja del «forzarle a ser libre», han sido dos los «síntomas» más aireados por el pensamiento liberal-conservador: el concepto rousoniano de religión civil y su particular defensa de la censura estatal. En realidad, sin embargo, la conversión del cristianismo en religión civil constituye mucho más un soporte que un objetivo directo de su constructo normativo; ciertamente, la intolerancia religiosa amenaza trocarse en intolerancia civil. Pero, como ya demostró Cobban (1934, cap. 6), este énfasis sobre el culto civil de los deberes patrióticos es una constante de su tiempo por lo que su inclusión en la sintomatología totalitaria resulta gratuita; un autor tan poco sospechoso como Burke comparte con el ginebrino sus tesis sobre la religión del estado, el patriotismo, el anticosmopolitismo, el disgusto por la revolución violenta, etc.

El segundo «síntoma», la justificación de la censura estatal, parece mucho más concluyente. Pero no lo es tanto cuando se considera el contexto y las limitaciones de la misma. En la *Lettre á d'Alembert* (1758) la censura estatal se justifica en el contexto de su pesimismo histórico. En el *Contrat* (IV, 7) se trata de regular la opinión pública conforme con los postulados del contrato social. Rousseau, atento lector de Maquiavelo y de Montesquieu, suscribe la importancia que éstos confieren a la opinión pública, pero le presta un sentido mucho más educativo que estratégico, conforme a su concepción general del estado educador (en la tradición platónica). Obviamente, incluso desde tal enfoque la censura repele al sentimiento liberal; pero pierde gran parte de su valor sintomático del ominoso totalitarismo estatal, que es de lo que se trataba.

También podría aducirse un pasaje de *Emile* donde Rousseau parece justificar el engaño del educador —y, por extensión, el del legislativo— como una estrategia para mejor obtener sus fines educativos: «Déjale que piense que es el dueño, siendo tú el verdadero dueño. No hay sujeción tan completa como la que mantiene las formas de la libertad; es de este modo como la misma voluntad es conquistada» (OC IV, 362). Sin embargo, el pasaje revela mucho más una estrategia ilustrada de difícil justificación que una intención verdaderamente totalitaria. El mismo Rousseau ha insistido en que la falta de libertad priva a los actos humanos de valor moral. El pasaje ha de interpretarse, pues, a la luz de la dialéctica entre la voluntad particular y la voluntad general: el libre albedrío individual ha de subordinarse coherentemente a la voluntad general en las condiciones suscritas en el pacto social (deliberación pública y consenso, razón y libertad). Se trata, pues, de una estrategia educativa, similar a la de la censura. Ciertamente resulta chocante y tan poco justificable como aquélla. Pero es injusto interpretarla como denotadora de una intencionalidad totalitaria directa cuando se entiende mejor desde un despotismo ilustrado y paternalista.

Es, por tanto, en la crítica del concepto de voluntad general donde se dilucida la pertinencia o no de la objeción liberal-consevadora. En efecto,

desde su punto de vista, el concepto rusioniano de voluntad general desemboca necesariamente en el totalitarismo. Para unos se trata de una concepción voluntarista, en la que toda racionalidad se subordina al consenso, siendo éste la única instancia legitimadora; para otros se trata, por el contrario, de una concepción racionalista que instaura la tiranía de la razón sobre todo disenso individual. Pero resulta obvio que, en el mejor de los casos, se trata de dos lecturas unilaterales. Como el mismo Riley apunta, el concepto de voluntad general alude necesariamente a una «voluntad» basada en la libertad y a un contenido «general» o generalizable, esto es, racionalmente justificable; ha de entenderse, pues, como «una voluntad a lo generalmente bueno»; es decir, sus leyes implican a la vez racionalidad y libertad (Riley, 1982, 116).

Otra cuestión es que el planteamiento rusioniano ciegue de antemano toda vía de reconciliación entre los intereses privados y los públicos, a la vez que deja inermes al individuo y a las asociaciones civiles en manos del estado; o que niegue, más bien, un ámbito propio y autónomo a la sociedad civil, que es incorporada por la sociedad política. Aun admitiendo que Rousseau formuló su constructo político mucho más en términos ideales que propiamente normativos (Kant entenderá ya el contrato social como una «Idea» de la razón), no cabe duda de que todo su énfasis lo pone en salvaguardar la libertad por medio de la comunidad, sin cuidarse apenas de preservar la libertad de los individuos respecto de la misma comunidad estatal. Es más, ni siquiera contempla la posibilidad de un conflicto legítimo entre el interés privado y el público en ciertos casos, ya que su teoría de la voluntad general lo hace lógicamente imposible. Sólo su énfasis inicial sobre la dignidad y la autonomía personal de los individuos contratantes evita las implicaciones totalitarias de la teoría.

Aquí confluye también la notable miopía histórico-social de Rousseau, denunciada por casi todos los críticos. La inspiración arcaica de sus modelos políticos (Esparta, Roma, Ginebra) y su enfoque casi exclusivamente legitimista de la política provocan en buena medida su ceguera sociológica; el ginebrino no parece haberse percatado tanto de la significación como de la irreversibilidad de las transformaciones económicas, sociales y políticas de la revolución burguesa. Su actitud ha podido ser entendida desde la categorías nietzscheanas del «resentimiento» (H. Laski, 1958, 212) y el mismo Marx llegó a presentarlo como el portavoz de la pequeña burguesía asustada.

Ahora bien, la paradoja de la «libertad forzada» (OC III, 364) no implica necesariamente, como piensan Berlín y Talmon, la supresión de las libertades «empíricas» y su subordinación al «fin de la historia». Simplemente denota una tendencia peligrosa que hay que neutralizar con garantías. Ya Hegel hace referencia en su *Fenomenología del espíritu* al «despotismo de la libertad»; pero también él pensaba en la dictadura jacobina más bien que en la formulación rusioniana concreta.

Pues bien, John Plamenatz (1972) ha demostrado en un estudio pormenorizado la implicación mutua de los conceptos de libertad y voluntad general en Rousseau a partir de los supuestos sobre los que se establece el pacto social: el ginebrino define la voluntad general en términos de igualdad activa de los contratantes, y la igualdad activa implica el ejercicio de los derechos individuales en condiciones que excluyan todo tipo de dependencia y opresión; es decir, bajo las condiciones de la libertad personal. El contrasentido de la libertad forzada parece ser fruto más bien de una expresión paradójica (Hall, 1973) que de una contradicción real.

Plamenatz ha llamado también la atención sobre un punto crucial que suele escapar por completo a los críticos liberales de Rousseau: el planteamiento político del ginebrino se hace enteramente en términos de autoridad legítima, nunca de estrategias de poder (dominación). Por lo mismo, queda excluido de antemano todo abuso estatal que pueda demostrarse. En este sentido, la teoría rousoniana es autocorrectiva. Por lo demás, el mismo Rousseau distingue cuidadosamente tres tipos de libertad: la libertad «natural» o exigencia espontánea de independencia individual, que se transforma con el contrato social en libertad «civil» (limitada por los derechos iguales de los demás), y la libertad «moral», que es la que hace al hombre «dueño de sí mismo» conforme a las reglas del pacto, libremente deliberadas y asumidas, que marcan el rumbo de la voluntad general (OC III, 365). Esta libertad «moral» no suele ser considerada por la crítica liberal-conservadora, pero resulta decisiva para entender correctamente la teoría política de Rousseau: la voluntad general sólo tiene sentido en términos de legitimidad política, no en términos de dominación. Nadie fuerza, pues, a otro a ser libre: es una cuestión de coherencia personal, quedando siempre a salvo la libertad «moral».

Este enfoque legitimista no excluye, desde luego, que puedan surgir conflictos entre los intereses privados y la voluntad general. El mismo Rousseau planteará el problema más adelante (capítulo segundo del libro cuarto), y lo resuelve mediante el criterio democrático de la mayoría de votos en una asamblea de ciudadanos iguales que deliberen libremente, sin mediaciones de grupos ni de asociaciones. Esta solución puede parecer poco realista, pero ciertamente no es totalitaria; ni siquiera puede calificarse de «democracia totalitaria» más que desde su prejuicio liberal. Toda la preocupación de Rousseau es la de garantizar que la asamblea pueda deliberar y decidir libremente cuál es la voluntad general en condiciones tales que, como dice Plamenatz, «el ciudadano tiene todas las garantías que puede razonablemente esperar».

La objeción liberal insiste en que, de todos modos, el contrato social rousoniano exige «la entrega incondicionada de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad» (OC III, 360). También aquí estamos ante otra formulación excesiva, pues el propio Rousseau precisa de inmediato, y repetidas veces, que los límites del poder soberano coinciden con los términos del contrato de tal modo que si se violasen éstos queda rota automáticamente la sociedad política. No estamos, pues, ante el estado-Leviatán,

pues como apunta Plamenatz, «Rousseau define la soberanía de tal modo que los derechos de los individuos quedan incluidos en la definición» (Plamenatz 1963, I, 434)<sup>8</sup>.

La distinción entre la «voluntad de todos» y la «voluntad general» tampoco encierra de por sí una intención totalitaria: se trata de discriminar el auténtico interés público de los intereses particulares asociados hasta englobar, en un caso límite, la totalidad de los ciudadanos reunidos. Desde su legitimismo Rousseau juzga necesario advertir que en tal caso no se trata de una verdadera «voluntad general» aunque incluya la «voluntad de todos» los presentes, pues se habría forjado mediante presiones y engaños; sólo la voluntad forjada en la deliberación libre e igual es «general», por exigencia procedimental. La distinción sólo tiene sentido en el marco de un constructo ideal normativo. Lo decisivo para Rousseau, como indica Merquior, es «diseñar un sistema libre e igualitario de autoridad». Por tanto, el «ataque liberal contra Rousseau es, sustancialmente, infundado» (Merquior 1980, 45).

Otros aspectos de la crítica liberal-conservadora apenas merecerían consideración alguna si no estuviesen tan extendidos. En este capítulo se incluyen las alusiones históricas, ya mencionadas, al Terror jacobino o a ciertas realizaciones totalitarias pretendidamente inspiradas en las tesis rusionianas. Tampoco resulta serio jugar a la psiquiatría fácil de la «personalidad autoritaria» (Crocker, 1968) o del diagnóstico paranoico (Talmon, 1965). Ciertamente, la personalidad y la biografía de Rousseau ofrecen numerosos puntos débiles, que invitan a consideraciones ácidas; pero resulta desleal mezclarlas con los análisis teóricos de su teoría política que, en el peor de los casos, está en la línea de su divisa personal: *vitam impendere vero*.

Resulta obvio, por lo demás que a Rousseau no puede juzgársele por la rejilla de la teoría política liberal: ni el liberalismo tiene la patente democrática, ni Rousseau se presenta como un liberal, al menos en el sentido ortodoxo y radical del término; en la terminología actual su concepción del estado se inscribe en la orientación liberal-social que intenta una reconciliación de las tesis liberales con las de inspiración socialista moderada.

La acusación de organicismo social, suscitada por Vaughan y aireada por Cobban y, posteriormente, por Popper, ha terminado por invertirse de tal modo que Roger Masters (1968, 285-93) caracteriza su teoría como «una concepción mecánica de la vida política». Parece claro que el organicismo de Rousseau se limita a ciertas metáforas «orgánicas», como ha demostrado R. Derathé (1950). Es manifiesto que el ginebrino participa mucho más de la cosmovisión mecanicista, que constituía el trasfondo intelectual de su tiempo. Pero no se trataba tanto de una asunción personal como de concesiones verbales y el uso de algunas fórmulas estereotipadas, pues es

---

<sup>8</sup> Un estudio sobre la interpretación política de la «alienación» a la voluntad general es el de R. A. Leigh, «Liberté et autorité dans le *Contrat social*», en R. A. LEIGH y otros, *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre* (cit. por J. G. Merquior, 1980, 228).

patente el profundo teleologismo de Rousseau, aunque se trate de un teleologismo mucho más racional-normativo que naturalista.

Según Popper, el teleologismo normativo de Rousseau reverbera en Hegel para mostrar su talante prometeico y su espíritu fáustico, oculto bajo su apariencia arcadiana. Esta interpretación es, sin embargo, unánimemente desmentida por los estudiosos de la Ilustración: justamente, Rousseau reacciona más bien frente al prometeísmo de los enciclopedistas y el utilitarismo de los filósofos ilustrados a partir de su «pesimismo histórico y su optimismo antropológico» (Starobinski, 1958) o de su «estoicismo romántico» (Roche, 1974).

Por cierto que últimamente se ha puesto en candelero la interpretación estoica de Rousseau, que ya había avanzado el mismo Diderot al subrayar las dependencias del ginebrino respectivo de Séneca<sup>9</sup>, y que tienen en K. Roche (1974) a su mejor exponente. Este desvelamiento de influencias estoicas arroja una nueva luz sobre el teleologismo natural-racional del ciudadano de Ginebra, pero también sobre la persistente vigencia de la moral de la conciencia respecto de la ética civil, no sólo en la *La nouvelle Héloïse* o *Emile*, sino también en escritos posteriores como *Rousseau juge de Jean-Jacques*, y hasta en su énfasis legitimista en el enfoque y tratamiento de las cuestiones políticas. Incluso el concepto de voluntad general podría estar emparentado, como quiere J. Shklar (1969, 184) con el «koinos logos» estoico o razón moral a la vez inmanente y trascendente.

También Merquior (1980, 46-50) acoge con gran simpatía «la clave estoica», que aplica a tres cuestiones rusonianas; el pesimismo histórico, el concepto de libertad como asunción autónoma del propio deber, y la apelación a la propia conciencia como criterio moral definitivo. A mi juicio, el influjo estoico contribuye a esclarecer el sentido del constructivismo rusoniano y a su paso de la ley natural en sentido iusnaturalista a la razón normativa, ya que la naturaleza estoica estaba cargada de teleonomía racional, de modo que la ley natural remitía siempre a una ley «razonada», esto es, a una prescripción racional socialmente construida, como no deja de reconocer Merquior (1980, 49), aunque juzgue erróneamente (desde su adición a la interpretación iusnaturalista de Rousseau) que ello le resultaba inaceptable al ginebrino. Un texto de *Emile* resulta diáfano al respecto: «Sólo la razón nos enseña a conocer el bien y el mal. La conciencia que nos hace amar al uno y odiar al otro, aunque independientemente de la razón, no puede desarrollarse sin ella» (OC IV, 288).

Por eso apenas tiene sentido decir que Rousseau «trató de *politizar la moralidad estoica*» (Merquior, 1980, 50). Porque el *logos* estoico, lejos del ideal teórico de Aristóteles, era ante todo una razón activa, práctica, configura-

9 En su *Essai sur les règnes de Claude et Néron*. Un estudio detallado es el de G. Pire, «De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J. J. Rousseau». ANNALES 33, 1953-55.

dora del cosmos y de la sociedad. Por eso los estoicos del Imperio Romano (Séneca, Marco Aurelio) tratan de conformar activamente un estado justo. Rousseau se muestra simplemente coherente con la tradición estoica cuando trata de influir directamente en la política, aunque sea desde el nivel ideal-normativo del estado, a partir de un constructo elaborado desde principios tan estoicos como los de libertad (como autodeterminación) e igualdad (en cuanto solidaridad), y se centra sobre la legitimidad ética del poder (autoridad), no sobre la dominación legal. Por el contrario, será Kant quien devolverá al plano estrictamente ético los principios cívico-políticos de Rousseau, a la vez que introduce en la política correctivos liberal-conservadores.

Pero tampoco cabe exagerar el estoicismo de Rousseau. Derathé ha demostrado fehacientemente cómo su autodidactismo le condujo a beber en todas las fuentes disponibles. Además, en ciertos aspectos, Rousseau se muestra en perfecta sintonía con sus contemporáneos; un caso claro es su anticosmopolitismo, en flagrante contraste con la inspiración estoica. Por otra parte, el ginebrino no renuncia a cohonestar la felicidad con la virtud, como señala al comienzo del *Contrat* (OC III, 351).

A la luz de esta inspiración estoica se desacredita todavía más la crítica conservadora de Rousseau promovida en Norteamérica por el iusnaturalismo de Leo Strauss (1950), para quien la ruptura del ginebrino con el derecho natural clásico le condujo a ser el «heredero de Maquiavelo», a diseñar en su teoría de la voluntad general «el prototipo del moderno tirano» (Passerin d'Entrèves) y a ensalzar la libertad a expensas de la razón, como sus secuaces románticos dejaron al descubierto.

Mucho más estimulante parece la reconstrucción defendida por J. Shklar a partir de ciertas ideas de B. Groethuysen y, sobre todo, de B. de Jouvenel. Para Jouvenel, el objetivo de Rousseau al exasperar la tensión dialéctica entre soberanía y gobierno, legitimidad y poder, no era «una esperanzada prescripción para una República futura, sino un análisis clínico del deterioro político»; su «pesimismo político» era demasiado fuerte como para permitirle plantear un modelo estatal alternativo. Tanto más cuanto que sus modelos estaban en el pasado, no en el futuro. Todo el *Contrat* es un lamento lúcido de aquella soberanía y legitimidad perdidas para siempre (Jouvenel, 1947). La verdadera propuesta de Rousseau está en *Emile*: sólo cabe la salvación individual<sup>10</sup>.

La tesis de Jouvenel parece claramente exagerada. Aunque no he dejado de advertir que el constructo rusoniano tiene más corte ideal que propiamente normativo (el mismo subtítulo de «Principios de derecho político» sugiere un sentido prescriptivo débil), me parece incontestable que Rousseau

10 I. Fetscher (1965) ha defendido una tesis similar, aunque apoyándose sobre la desesperanza que revelan, según él, los proyectos políticos del ginebrino sobre Córcega y Polonia.

estaba lejos de ser un mero nostálgico literario. No ha de olvidarse que fundamenta su proyecto de las «*Institutions Politiques*» en la intuición de que «todo depende de la política». Es cierto que en sus escritos autobiográficos y apoloéticos tiende a restar intencionalidad política directa a sus escritos, tal vez abrumado por el peso de las consecuencias<sup>11</sup>. No obstante, su misma dedicación a los proyectos concretos de Córcega y Polonia demuestra la seriedad de su intento (aunque ambos proyectos quedasen finalmente frustrados). También aquí el paralelismo con Platón resulta significativo.

Judith Shklar (1969) se apoya para su interpretación en la tesis juveneoliana y en la reconstrucción psicológico-existencial de Starobinski: lo que a Rousseau le importaba realmente era influir en la opinión pública. Buen discípulo de Maquiavelo en este punto, siempre ambicionó tener la audiencia del clero y de los filósofos enciclopedistas, sus contrincantes ideológicos. Por eso su intención será siempre mucho más doctrinaria que propiamente política. De ahí también su sutil vinculación de los conceptos de autoridad y libertad.

Desde esta perspectiva toma nueva verosimilitud la tesis de Jouvee sobre el *Contrat* como memorandum o prontuario de «política preventiva». La voluntad general induce solamente «un poder regulativo» y su orientación es la de «una fuerza defensiva»; por eso el pueblo soberano, tan enfatizado por Rousseau, «no tiene mucho que hacer con su soberanía». En definitiva, también Shklar piensa que la política del filósofo ginebrino es primordialmente una política negativa, al igual que su programa educativo. Del mismo modo la participación política es más «simbólica» y «ritual» que efectiva.

Pero esta reconstrucción de Rousseau, que lo convierte en una especie de oráculo sapiencial, resulta excesivamente sesgada y tiende a hacer absoluta una tendencia que ciertamente existe en Rousseau, como antes ha quedado escrito. Lo mismo cabe decir de su disyunción dialéctica entre «hombres» y «ciudadanos», que escinde el pensamiento político rusioniano en dos utopías polares, la del hombre privado y felizmente realizado (Julia, Emilio) frente al ciudadano virtuoso, pero reprimido, en el estado justo (Merquior, 1980, 55; 230). Es cierto que, pese a la unidad global de su obra, el pensamiento político de Rousseau encuentra difícilmente el equilibrio entre aquellas dos inflexiones, trabajosamente reconciliadas; pero de ahí a su disyunción dialéctica media un largo trecho que no puede ser justificado. A la postre, la versión de Shklar nos ofrece la imagen ortodoxamente liberal del ginebrino, atento únicamente a defenderse de la presión estatal y de la tiranía de la opinión pública manipulada por clérigos y enciclopedistas. Lo que, ciertamente, resulta chocante y demasiado unilateral.

11 En esta línea ha de entenderse la puntualización que hace en *Rousseau juge de Jean-Jacques* de que su modelo normativo «no tiene por objeto más que las pequeñas repúblicas» y excluye los grandes estados, al mismo tiempo que expresa su «respeto profundo por las leyes» y su «aversión a las revoluciones» (OC I, 935). Lo que no excluye su sinceridad al respecto.

## 2. *El legado democrático de Rousseau en la situación actual*

Hace poco que J. G. Merquior (1980, 17) recordaba que a Rousseau se deben contribuciones revolucionarias en cuatro áreas, al menos: pensamiento político, sentimiento religioso, educación y literatura. Su visión literaria fue asumida prontamente por el romanticismo; su teoría educativa fue reinventada un siglo después por la «educación nueva»; su teoría sobre la religión natural fue traducida y asimilada sin mayores problemas; pero su teoría política ha encontrado un muro de incomprensión por parte de la tradición liberal y ha sido instrumentalizada por enfoques diversos y contrapuestos, pese a pertenecer a uno de «los tres máximos filósofos cuyas teorías acompañan a la formación del Estado moderno: Hobbes, Rousseau y Hegel» (N. Bobbio, 1985, 204).

Es cierto que la teoría de Rousseau sobre la legitimidad del poder —tanto en su origen como en su ejercicio— ha sido considerada mayoritariamente (con la excepción de algunas tendencias anarquistas o socialistas) desde un horizonte utópico. Peter Gay (1967, 27-9) refleja bien esta tendencia cuando establece sobre la teoría política de Rousseau la siguiente distinción: en cuanto «instrumento crítico» ha rendido servicios incalculables a los movimientos democráticos; pero como proyecto político constructivo «ha tenido efectos perniciosos sobre las ideas e instituciones libertarias». Su potencial crítico radica en su «gran principio»: el hombre es bueno y es la sociedad quien lo pervierte; pero sólo la sociedad puede perfeccionarlo al constituirse en un estado legítimo; esto es, al organizarse institucionalmente sobre los valores que expresan la dignidad humana: la igualdad, la libertad y la autonomía personal. Sobre estos valores levantó un edificio democrático estricto que puede utilizarse como una excelente «arma crítica» sobre las sociedades políticas existentes, en particular al servicio «de un partido o de un filósofo en la oposición». Pero su vertiente constructiva pone pronto de manifiesto «las implicaciones absolutistas de su filosofía». Y es que la supremacía de la «voluntad general» ha de entenderse como una exigencia moral más que como una realidad que sólo puede alcanzarse mediante «una sociedad igualitaria y una educación natural».

En un primer momento, esta distinción puede parecer clarificadora, pero, en realidad, no puede ocultar una circularidad viciosa. En efecto, si la vertiente crítica del modelo rousoniano de sociedad política tiene efectos saludables, igualmente ha de tenerlos su vertiente constructiva, a no ser que se admita una disyunción completa entre la teoría y la práctica; otra cuestión es que hayan de adoptarse determinadas cautelas en la aplicación del constructo normativo. Pero lo cierto es que si el modelo democrático de Rousseau pone al descubierto la desigualdad y corrupción política de los estados históricos, es inevitable que, al mismo tiempo, señale la ruta positiva para los cambios pertinentes. Entre la teoría y la práctica no cabe más

hiato que el del análisis concreto de las condiciones históricas de su realización. Pero este análisis es tan pertinente para el enfoque crítico como para el enfoque constructivo; de otro modo, tampoco la crítica resulta válida ni eficaz.

Y, sin embargo, el mismo Rousseau parece haber propiciado esta distinción cuando insiste en sus últimos escritos en que toda su intencionalidad política se había reducido siempre al plano de la teoría, sin la menor pretensión de promover reformas concretas, ni menos aún, atizar revueltas populares. La segunda parte del aserto es indudable; el proyecto de sus «Institutions politiques» nunca incluyó el examen de las condiciones concretas de su realización. Se sitúa más bien en la óptica de lo que ha de hacerse al día siguiente de la revolución, que también puede ser pacífica. Pero Rousseau se engañaba —sin duda a causa de la persecución política de la que era objeto— sobre el alcance meramente teórico de su modelo político. Así lo demuestran inequívocamente sus proyectos políticos para Córcega y Polonia: el ginebrino no sólo trabajó arduamente en ellos, sino que en ambos casos, lejos de limitarse a efectuar una trasposición directa del modelo, realizó sendas adaptaciones del mismo en pos de su viabilidad, hasta bordear —sobre todo en el caso polaco— los límites de la autenticidad; tanto esfuerzo no es coherente con una mera actitud teórica.

Por lo demás, es harto improbable que el modelo rusioniano sea un arma crítica especialmente útil para la oposición política; el mismo ginebrino expresó su aborrecimiento por las reformas parciales, tanto educativas como políticas. Lo que propiciaba no era una reforma constitucional sino una nueva constitución, con el menor compromiso posible con las situaciones dadas; por ende, la oposición que se inspirase en su modelo político habría de ser tan radical como ineficaz. Por otra parte, Rousseau cifraba su objetivo no tanto en promover la revolución como en el nuevo orden que habría que instituir.

Una cosa me parece indudable: Rousseau creía en la viabilidad de su modelo en ciertas condiciones histórico-sociales como las que ofrecían las pequeñas repúblicas (como las helvéticas), o las de nueva creación (caso de Córcega en su proyecto) o bien en los grandes estados modernos cuyos ciudadanos hubiesen conservado suficientemente el amor a la libertad (caso de Polonia, a su juicio). Y la razón era ésta: dado que su constructo estaba inspirado en lo esencial en las repúblicas de la antigüedad (Esparta, Roma), ello implicaba la viabilidad del mismo, puesto que ya había sido realizado previamente. Ahora bien, esta misma inspiración clásica lastraba pesadamente su concepción de las condiciones histórico-sociales de su viabilidad moderna, qué resultaba sencillamente anacrónica.

En efecto, Rousseau no puede eludir completamente la acusación de edificar el futuro mirando al pasado. Ahora bien, lo importante no es tanto su realismo político cuanto si sus «principios de derecho político» (subtítulo del *Contrat*, no se olvide) admiten una traducción relativamente sencilla

a las instituciones y procedimientos democráticos en el actual estado de desarrollo de las sociedades occidentales. Porque nos consta que Rousseau no fue rechazado u obstruido en la Asamblea Constituyente francesa por su arcaísmo, sino por su legitimismo.

Aquí se presenta pues, una de las paradojas más agudas del pensamiento político del ciudadano de Ginebra: Rousseau compartía con sus coetáneos «el mito de la Antigüedad» (D. Leduc-Fayette, 1974) y su admiración por los modelos políticos de Esparta y la República Romana es tan profunda que no puede cuestionarse su influencia efectiva (E. Weil, 1952). Lo mismo cabe decir de Montesquieu respecto de Roma, pero éste poseía un agudo sentido histórico, cuya carencia en Rousseau es manifiesta. Esta carencia notable de sentido histórico es la responsable de su arcaísmo político, arcaísmo que reside no tanto en la inspiración de sus modelos clásicos, reconstruidos idealmente «según el corazón» (OC I, 427), como en su pretensión de reconducir la historia a su pasado; esto es, en negar y hasta invertir el signo de los avances económicos y organizativos de los grandes estados modernos. Pero este arcaísmo no alcanza a invalidar su pensamiento político. Su mismo proyecto para Polonia, pese a sus insuficiencias, muestra que es capaz de superar la radicalidad de las fórmulas («principios» de derecho político) y salvaguardar el espíritu de su modelo democrático puro. Si esto es así, es tarea del pensamiento político contemporáneo el subsanar sus carencias históricas, económicas y sociales, haciendo posible la paradoja de que el Rousseau político tenga un pasado brumoso, pero un brillante futuro.

Esta es, pues, la cuestión: ¿tiene vigencia actual el modelo democrático avanzado que defiende el ginebrino, al menos en sus líneas maestras, una vez efectuadas las necesarias trasposiciones conceptuales e institucionales que lo adapten a nuestras sociedades modernas? La respuesta es positiva, a mi entender. Es más, aquí culmina la paradoja de Rousseau antes aludida: su modelo democrático «duro» era claramente inviable en su tiempo; la Revolución Francesa así lo demostró poco después. Era imposible, en efecto, pasar del absolutismo a la democracia directa sin recaer en nuevas formas de totalitarismo. El modelo representativo (democracia «blanda») defendido por Montesquieu, Condorcet, Siéyès, etc., se adaptaba mucho mejor a una época de transición. Pero el momento actual es muy diferente: los sistemas democráticos están firmemente enraizados en Occidente y el desarrollo económico, político, cultural y tecnológico, en la era de la electrónica, sitúa a los ciudadanos de las democracias occidentales ante un dramático dilema: *participación o control estatal*; esto es, o participan activamente en el proceso de decisión política o caen cada vez más bajo el control de la máquina estatal, dotada de medios tan poderosos como sofisticados. Tanto más cuanto que, a la vez, esa misma tecnología puede potenciar la participación política directa (medios de comunicación de masas, técnicas informáticas

que facilitan los referendos, metodología científica para las encuestas de opinión, etc.).

La coyuntura histórica es igualmente favorable. El modelo intervencionista del «Welfare State» se ha agotado rápidamente tras la crisis económica de los años setenta, que ha dejado al descubierto, entre otras cosas, una gestión pública tan ineficaz como dilapidadora, privando al estado de la legitimación de sus propósitos sociales. Ello ha facilitado el resurgir de los neoliberalismos. Pero no basta el relanzamiento de la iniciativa privada; se hace precisa la asunción por parte de los ciudadanos de sus responsabilidades políticas personales mediante el cauce de un modelo democrático «fuerte».

La demanda de este nuevo modelo democrático se hace ya perceptible en la crisis actual del modelo representativo. Los pensadores más lúcidos y conscientes claman por su reforma en profundidad, ya que no es posible seguir confiando la decisión pública a las oligarquías de unos partidos políticos que burlan descaradamente la democracia interna de los mismos, ni a una clase política que hace de la conquista y el mantenimiento del poder un fin en sí mismo, ya que viven de y para la política; una élite de poder cuyo cinismo la hace cada vez más uniforme en sus usos y abusos, siendo la ideología de partido cada vez más irrelevante.

Con ello, la teoría de la representación política y los sistemas de control parlamentario se han convertido en un fraude del modelo democrático en que se inspiran, siendo en la realidad los secuestradores de la democracia. Como ha escrito recientemente B. Barber (1984), cuando la clase política advierte contra los peligros de una excesiva participación ciudadana para las instituciones liberales parece olvidar que son los excesos de la democracia representativa los que destruyen la fe en la democracia. La crisis no es efecto de un exceso de democracia, sino de sus lamentables limitaciones. Ni la alternativa al acecho es el totalitarismo, sino un auténtico sistema democrático, con las menores mediaciones posibles.

Puede añadirse que es el fracaso del sistema parlamentario el que ha propiciado el auge actual de los presidencialismos que nos sitúan «en las fronteras de las dictaduras democráticas» (N. López Calera), tanto más peligrosas cuanto que el aparato gubernamental cuenta cada vez con mayores y más sofisticados medios de control.

Por eso el gran dilema actual para los ciudadanos libres y conscientes es, como dice R. A. Dahl, aunque con diferente sentido, el de «autonomía o control» (Dahl, 1982). Es decir, sólo un modelo de democracia avanzada puede devolverle al ciudadano su autonomía; pero si no conquista su autonomía, caerá cada vez más bajo el peso de la máquina gubernamental. Para ello se hace preciso todo un cambio de mentalidad sobre la base de la responsabilidad personal y la solidaridad social. Pero lo cierto es que únicamente los ciudadanos de las modernas democracias occidentales se aproximan a los supuestos mínimos de libertad, igualdad y autonomía que harán

posible el despegue de una democracia «dura», en la línea del modelo ruso-niano, tras la ardua lucha por un reconocimiento efectivo de los derechos humanos. A la vez, sólo un sistema democrático avanzado será capaz de desenmascarar la falacia sobre la que los poderosos ejecutivos actuales levantan su hegemonía: la complejidad de los problemas políticos actuales exige soluciones técnicas, que escapan a la competencia de la opinión pública. Porque lo cierto es que los objetivos políticos exigen opciones o decisiones públicas, reservándose a los técnicos o especialistas únicamente la decisión sobre los medios.

La situación de la política contemporánea demuestra que el ingenioso sistema de pesos y contrapesos entre los tres poderes diseñado por Montesquieu ha perdido definitivamente su equilibrio en beneficio del ejecutivo. Esta hegemonía creciente del aparato gubernamental conlleva el ocaso del parlamentarismo y la crisis profunda del mismo sistema de representación política sobre el que se sustentaba el mutuo control de los poderes. La evolución del sistema estadounidense, apoyado sobre la más antigua de las Constituciones vigentes (1787), orientada hacia la hegemonía del legislativo, resulta bien expresiva: las diferentes enmiendas han reflejado el predominio sucesivo del poder judicial y del poder ejecutivo, hasta convertirse en el paradigma del sistema presidencialista.

Dos factores, no siempre puestos de relieve, han propiciado esta hegemonía creciente de los ejecutivos: los largos periodos de las guerras mundiales y sus consiguientes poderes excepcionales, y la adopción casi generalizada en Occidente del «Welfare State». A ellos hay que añadir la ineficacia y el partidismo característicos de los Parlamentos, que viciaban de raíz su control leal del gobierno y aconsejaron la introducción de mecanismos correctores que facilitasen una estabilidad razonable del ejecutivo. Otro factor también importante ha sido la cuasigeneralización del sistema de elección de los presidentes de la república por sufragio popular, lo que implica el debilitamiento (o supresión) de las votaciones de investidura, y el consiguiente desplazamiento de la legitimación del poder a la esfera popular. Por lo demás, los gobiernos han jugado hábilmente estas bazas en beneficio propio, incrementando paulatinamente sus poderes específicos (legislación delegada, etc.), a la vez que «reforzaban sus zonas de independencia con respecto al legislativo y al judicial» (M. Ramírez, 1978, 8) y acentuaban su peligrosa tendencia a invocar la razón de estado (o el secreto de estado) y a no responder más que ante la historia de sus decisiones.

El efecto directo de esta situación es el desencanto casi generalizado respecto de un modelo democrático «light», solamente formal, aun reconociendo que sea el menos malo de los sistemas políticos vigentes. El ciudadano occidental, sobre cuyas firmes convicciones democráticas no cabe dudar, se siente perplejo ante un trilema de difícil solución: 1.º aceptar los perfiles autocráticos de las actuales democracias presidencialistas, confiando en que la hegemonía del ejecutivo le garantice, al menos, el orden y la eficacia socio-

económica; 2.º propiciar el reforzamiento del parlamentarismo, que le garantice un control más eficaz del ejecutivo y una autonomía real en el desarrollo legislativo; 3.º propiciar más bien un reforzamiento de la participación ciudadana en las decisiones políticas, con el consiguiente control popular de los poderes públicos mediante un modelo democrático avanzado que les garantice el protagonismo o, al menos, la autonomía en las grandes decisiones políticas y legislativas.

La primera alternativa es la alentada por todas las tendencias del realismo político, pero resulta inaceptable para los ciudadanos con convicciones auténticamente democráticas (libertad, igualdad, autonomía). La segunda refleja la típica opción burgués-liberal, pero que también ha sido adoptada en la práctica por las corrientes socialdemócratas y socialistas: una clase política especializada «libera» a los ciudadanos del mayor peso de sus responsabilidades políticas, permitiéndoles dedicar todo su tiempo al trabajo profesional, a los negocios, y a todas las iniciativas privadas; es decir, la opción por una democracia «light», mínima, formal, representativa. La tercera, en cambio, significa una opción por el ejercicio pleno por parte de los ciudadanos de sus responsabilidades públicas en cuanto lo permiten las condiciones histórico-sociales. Por primera vez en la historia moderna de Occidente los ciudadanos han alcanzado mediante su promoción económica y cultural, potenciada por el pluralismo de los medios de comunicación de masas (prensa, radio, televisión, etc.), las condiciones mínimas que posibilitan una asunción responsable de sus derechos políticos. Su adopción o no parece, ante todo, una cuestión de conciencia cívico-política.

Ello implicará, desde luego, que los vehículos de la representación pasen a un segundo término, ocupándose más bien de las cuestiones técnicas o especializadas. Por igual motivo, el sistema de partidos políticos ha de ser profundamente revisado. En definitiva, el protagonismo de las grandes decisiones públicas le será devuelto a su legítimo dueño: el pueblo soberano. La opinión pública (detectable con suficiente fiabilidad por la metodología sociológica) y, sobre todo, el sufragio directo sobre listas abiertas, y su opción ante las grandes cuestiones públicas sometidas periódicamente a referéndum (facilitados hoy extraordinariamente por la informática), son los instrumentos idóneos de una mayoría de edad política plenamente asumida, que será ilustrada convenientemente mediante debates plurales sostenidos en los medios de comunicación (debates en modo alguno monopolizados por los partidos políticos, como ocurre actualmente).

Las flagrantes contradicciones entre la teoría y la práctica política de que adolece la democracia representativa, exasperadas más que corregidas por la mediación de los partidos y la tendencia creciente a convertir la democracia en «marketing» electoral por un lado, y mera negociación de los intereses corporativos por el otro, han provocado en las dos últimas décadas las duras críticas de algunos teóricos independientes y, sobre todo, frecuentes episodios de contestación popular, especialmente juvenil, que ha propiciado, a su vez, la formación de numerosas, aunque todavía reduci-

das, agrupaciones cívicas y políticas radicalizadas, que han conseguido sensibilizar la opinión pública contra los abusos de un realismo político tan crudo como corto de miras, y en pos de exigir una legitimación del poder mediante nuevos y más amplios cauces de participación e iniciativa popular en los asuntos públicos. Esto es, mediante formas de democracia directa o semi-directa que posibiliten una paulatina devolución al pueblo de su soberanía a través de un control no mediatizado de los poderes, reservando a la clase política más bien los aspectos técnicos y funcionales.

Como era previsible, el poder se ha mostrado casi impermeable a tales demandas (con la complicidad de la clase política), con algunas concesiones mínimas (aunque importantes) en forma de referéndum y de ciertas iniciativas populares asumidas. Esta falta de «resonancia institucional» (*Offe*) era previsible, pues ninguna oligarquía cede el poder gratuitamente. Sin embargo, cada día gana más adeptos la exigencia de una renovación profunda o, mejor, de una «reinención» de la democracia (*Birnbaum* y otros, 1977), que la proteja de la partitocracia a la vez temida y denunciada por *Kelsen* (1977). Y en esta línea es donde las directrices del modelo normativo diseñado por *Rousseau* pueden rendir importantes contribuciones, a poco que el espíritu de democracia avanzada que anima a su constructo se libere de los condicionamientos históricos y de la estrechez de las fórmulas; es decir, a condición de que el modelo rusioniano sea traducido en sus formulaciones a la situación contemporánea de las actuales democracias occidentales, pluralistas y tecnificadas.

Hoy, probablemente, puede afirmarse que el modelo representativo se ha tornado anacrónico pues, como he apuntado antes, se dan ya, inicialmente al menos, las condiciones socioculturales, económicas y técnicas que hacen posible la aplicación de procedimientos democráticos directos, combinados con una delegación de los aspectos especializados y funcionales a una clase política más profesionalizada, y despojada por el mismo control democrático de sus veleidades ilustradas u oligárquicas. Nunca como ahora las modernas democracias occidentales están preparadas para asumir el ideal rusioniano de la autonomía personal, que sitúa en el ejercicio (y no sólo la salvaguarda) de la libertad y de la igualdad de todos los ciudadanos el objetivo primordial de la sociedad política, subordinando a esta promoción de la dignidad humana los planteamientos de la eficacia o del bienestar. Iniciativa popular y participación política son sus notas características, por encima de los aspectos formal-representativos.

La comunidad política de inspiración rusioniana exige la asunción por todos los ciudadanos de sus responsabilidades para participar directamente, con el menor grado posible de mediaciones, en las grandes decisiones políticas que a todos atañen. Pese al lastre indudable que suponen dos siglos de educación en la democracia representativa, las encuestas sociológicas registran un notable incremento en las expectativas de participación política (*Horton-Smith* y otros, 1980; *Barnes* y otros, 1979; *Linz* y otros, 1981; *López*

Pintor, 1981; Stoetzel, 1983), si exceptuamos la clase política, que sigue aferrada a su actitud despótico-ilustrada y se muestra opaca a toda solicitud de cambio en el sistema. El elevado nivel de conciencia política, incentivado para unos y reprimido para otros por la crisis económica, propiciado en buena medida por la acción combinada de los medios de comunicación social (radio y prensa, en especial), junto a las inmensas posibilidades que abren las nuevas tecnologías, hacen posible por primera vez en la historia, la asunción cada vez más plena y directa por parte de los ciudadanos de los grandes estados de sus responsabilidades políticas. Una vez, pues, consolidadas las condiciones históricas, económicas, culturales y técnicas que la hacen posible, sólo resta la voluntad política necesaria para hacer realidad la utopía de la democracia avanzada.

Obviamente, se hace preciso un examen cuidadoso de los requisitos y de las condiciones previas que exige un modelo democrático «puro». MacPherson ha insistido en estos aspectos en su conocido estudio sobre las etapas y modos de la democracia liberal (MacPherson, 1977). Según él actualmente estamos abocados a la democracia participativa. La primera cuestión a resolver es, en efecto, si es posible ya una mayor participación política. Los medios de comunicación y la electrónica ofrecen posibilidades inmensas e inéditas hasta ahora, pero «alguien debe formular las preguntas». Por eso el gran problema de la democracia sigue siendo el de «cómo hacer que los políticos elegidos sean responsables». Porque aun cuando cada ciudadano dispusiera de un mando en su televisor para expresar su opción ante cualquier problema sometido a votación, queda sin resolver la cuestión previa y esencial de quién y cómo selecciona y decide que tales problemas se sometan a elección.

Por ende, la cuestión de la democracia participativa consiste, pues, según MacPherson, no tanto en cómo puede funcionar, sino más bien en «cómo llegar a ella». Es decir, un sistema democrático participativo exige ya la transformación social que el mismo sistema pretende propiciar. Dos requisitos le parecen especialmente necesarios: 1.º el aumento de la conciencia política, que impulse a los individuos a superar su condición de consumidores para asumir el ejercicio de sus derechos políticos; y 2.º una gran reducción de la desigualdad socioeconómica actual, que imposibilita la igualdad real de oportunidades que supone la democracia. Y, sin embargo, la participación democrática es la única vía capaz de obtener a medio y a largo plazo ambos requisitos, por lo que estaríamos en un «círculo vicioso».

En realidad, se trata de un círculo vicioso sólo en apariencia, ya que no se precisa la realización plena de ambos requisitos, sino solamente ciertas condiciones mínimas de conciencia política y de igualdad de oportunidades que hagan posible una participación política real, la cual, a su vez, favorecerá el aumento de responsabilidad y de igualdad, y así sucesivamente. Se trata, pues, de desencadenar un proceso; o, más bien, de reforzar un proceso que ya se inició en los años sesenta y que desde entonces no ha dejado de potenciarse, aunque bajo formas y objetivos diferentes. Algunos

indicadores así lo demuestran: creciente valoración de la calidad de vida frente a las meras consideraciones de consumo cuantitativo; creciente y eficaz movilización ciudadana frente a los abusos industriales y urbanísticos; demanda sostenida de una mayor participación en la toma de decisiones y el control de los presupuestos (en especial a nivel de fábrica y de barrio); y, por último, una desconfianza cada vez mayor (sobre todo, a causa de la actual crisis económica) en las estrategias económicas de mercado. En definitiva, tales indicadores muestran que los ciudadanos han tomado conciencia de «los costos del crecimiento económico», de «los costos de la apatía política» y de las limitaciones de un modelo capitalista que ni controla el paro ni la inflación, lo que conlleva para los ciudadanos una inseguridad doble: sus ingresos no están garantizados ni en su efectividad (paro) ni en su alcance (inflación).

Por su parte MacPherson señala de modo sumario dos modelos de participación política hacia el futuro: el primero consiste en un «sistema piramidal», con la «democracia directa en la base y la democracia delegada en todos los niveles por encima de ella» (democracia directa en cuestiones laborales y locales, y elección de delegados con instrucciones y responsabilidad ante los electores); el segundo concede un mayor protagonismo a los partidos políticos y consiste en una combinación de sistema piramidal y sistema de partidos. Parece que este segundo modelo es más realista, dada la actual implantación del sistema de partidos y de su probada eficacia para difuminar los enfrentamientos de clase. Pero habría que encontrar algún procedimiento para evitar el trasvase de los líderes de los partidos al ejecutivo, pues se ha constatado una y otra vez la incapacidad que las bases tienen para controlar a sus líderes cuando éstos se sitúan en el gobierno (MacPherson, 1977, cap. V).

Otros autores han presentado programas de democracia participativa, de signo liberal-social, en ocasiones inspirados de modo expreso en el legado democrático rusioniano (B. Barber, 1984, 200; Ph. Green, 266). En esta misma orientación cabe destacar la profundización teórica de C. Pateman (1970; 1979). En el caso de Barber nos hallamos ante un programa extenso y pormenorizado. Comienza por aclarar «las condiciones de la política» en cuanto actividad pública para encontrar la solución «razonable» de los conflictos planteados. Para ello propone un modelo de democracia avanzada (*strong democracy*) que define así: «La política de modalidad participativa en la que el conflicto se resuelve en ausencia de una fundamentación independiente a través de un proceso participativo procedimental, de una autolegislación aproximativa, y de la creación de una comunidad política capaz de transformar a los individuos dependientes y privados en ciudadanos libres, y los intereses parciales y privados en bienes públicos» (ib. 132)

Barber plantea el proceso político como un proceso empírico-discursivo en tres fases: a) diálogo político, con vistas a crear las condiciones para la argumentación intersubjetiva; b) procedimientos de decisión sobre las pro-

puestas públicas; y c) realización de las mismas a través de la acción institucional y ciudadana. En cada una de las fases señala Barber las instituciones políticas existentes, así como otras nuevas que propone en plan experimental, para cada una de las fases. Baste una simple enumeración de las principales: a) asamblea de vecinos, asambleas de televisión ciudadana, programas de educación cívica postal y por videotexto, etc.; b) procesos de iniciativa nacional y de referéndum, votación electrónica, sector público voluntario (a nivel local), sistema de concesionarios, etc.; y c) servicio universal ciudadano (y no sólo servicio militar), promoción pública de programas locales, democracia en el puesto de trabajo y nueva arquitectura del espacio cívico y público (ib. 267-307).

Se trata de un trabajo de prospección institucional de valor desigual y que refleja más bien el contexto anglosajón. Pero su mérito radica en que toma en serio la nueva sensibilidad política y las nuevas posibilidades tecnológicas con vistas a la participación política. Muestra igualmente cómo la democracia avanzada no es sólo una utopía, puesto que muchos de sus procedimientos existen ya, sobre todo a nivel local; sólo es preciso su extensión paulatina al ámbito estatal.

Aquí topamos con el verdadero problema actual: la falta de voluntad política de los líderes y de los partidos para poner en marcha los procedimientos democráticos participativos. Su actitud ante el referéndum resulta sintomática. Ciertamente, la frecuente apelación al referéndum (que no al plebiscito) para decidir las grandes cuestiones políticas resta protagonismo a la clase política y a la dinámica entre partidos y coaliciones; pero, con ello, opera simplemente una reducción de los mismos a sus justos límites, con lo que favorece, además, su democratización interna. Por lo demás, resulta obvio que la democracia participativa no se agota con la actividad referendaria; es más, el referéndum no tiene pleno sentido más que cuando se inscribe en la dinámica de una opinión pública pluralista y activa, con medios de comunicación autónomos y poderosos. El ejemplo suizo, con ciertas correcciones y algunos complementos, demuestra su viabilidad.

El desencanto general y la creciente abstención electoral son responsabilidad del actual sistema partidocrático de mercado. De ahí la reactivación durante los últimos años de los movimientos sociales bajo la forma de huelgas generales, manifestaciones vecinales, juveniles y feministas, la consolidación de los grupos ecologistas y pacifistas. Se trata, ante todo y sobre todo, de intentos por rebasar las barreras que obstaculizan la participación política, dado que los partidos se muestran sordos, en su inmensa mayoría, a las reivindicaciones ciudadanas, lo que claramente los deslegitima sin más.

Con independencia de ciertas reivindicaciones desorbitadas o radicales, lo decisivo es la eclosión de una nueva sensibilidad política en un grupo creciente de personas que no están dispuestas a conformarse con menos que su autonomía; esto es, con la recuperación del ejercicio más directo posible de sus derechos políticos, al menos en las grandes decisiones públicas. Es

la respuesta espontánea ante la brutal hegemonía actual de los ejecutivos, el desmesurado avance de la burocracia estatal y de los cuerpos administrativos en la sociedad civil, el auge de las tendencias autocráticas en las cúpulas de los partidos políticos, etc. Es, en definitiva, la viva conciencia de la divisa «autonomía o control» en el sentido antes indicado: o se asume el ejercicio directo de los derechos políticos (autonomía) o se cae más y más en la autocracia «democrática», tanto más peligrosa cuanto más alienante resulta, dados sus poderosos medios de autolegitimación.

La oligarquía dominante, mediante la actual clase política, puede retrasar, no obstante, notablemente la llegada de la democracia avanzada o participativa, ya que ésta pone en peligro su propia existencia. La espectacular caída de las «democracias populares» que hemos presenciado recientemente, y que parecía inimaginable hasta su misma realización, puede interpretarse como un signo alentador con vistas a la reconversión de la democracia formal y de mercado en auténtica democracia en los países occidentales. Pero, probablemente, sólo el peligro real de una recaída en el totalitarismo, propiciada por el creciente abstencionismo electoral, por un lado; y, por otro, la progresiva extensión y radicalización de la protesta popular, harán resurgir las potencialidades democráticas latentes en el sistema liberal. En este sentido, es posible que la extensión del voto electoral en blanco sea la expresión más correcta de la protesta ciudadana ante un sistema político que fuerza a los electores a elegir, entre unas listas cerradas y bloqueadas que le resultan totalmente extrañas, siguiendo únicamente la lógica del mal menor. Y, probablemente, será también la más eficaz: el día en que el voto en blanco alcanzara el 15% de los electores (15% de electores que protestan ¡no puedo ejercer mi derecho al voto en estas condiciones!), ese mismo día se hará evidente a la misma clase política que su sistema resulta ya insostenible; solamente entonces, quizá, estará dispuesta a dar una oportunidad a la democracia participativa.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- BARBER, B., *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Univ. of California P., 1984.
- BARKER, E., *Principles of Social and Political Theory*, Oxford, 1951.
- BARNES, H. y otros, *Political Action*. Beverly-Hills & London, 1979.
- BERLIN, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford Univ. P., 1969.
- BIRNBAUM, P. y otros, *Réinventer le Parlement*. París, 1977.
- BLUHM, W. T., «Freedom in the Social Contract: Rousseau's 'Legitimate Chains'». *Polity*, 1984.
- *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*. Barcelona, Península, 1985.
- BOBBIO, N., *El futuro de la democracia*. Barcelona, Plaza & Janés, 1985.

- CASSIRER, E., «Das Problem Jean-Jacques Rousseau». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, 1932, 177-213 y 479-515; v. ingl. *The Question of J.-J. Rousseau*, New York, Columbia Univ. P., 1954 (2<sup>a</sup>, 1967).
- *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*. Princeton Univ. P., 1945.
- COBBAN, A., *Rousseau and the Modern State*. Londres, Allen & Unwin, 1964 (original: 1934).
- CROCKER, L. G., *Rousseau's Social Contract: An interpretative Essay*. Cleveland, Case Western Reserve Univ. P., 1968.
- DAHL, R. A., *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy versus Control*. New Haven, Conn., Yale Univ. P., 1982.
- DERATHÉ, R., *Le rationalisme de J. J. Rousseau*, París, P.U.F., 1948 (reimpr. 1979).
- *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. París, Vrin, 1950 (reimpr. 1970).
- FETSCHER, I., «Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire», in *Rousseau et la philosophie politique*. París, P.U.F., 1964.
- GAY, P., «Introduction», in CASSIRER, E., *The Question of J.-J. Rousseau*, ed. cit., 3-32 (1954).
- *The Enlightenment: An Introduction*. Londres, Weidenfeld/Nicholson, 1970, 2 vols.
- GILDIN, H., *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*. The Univ. of Chicago P., 1983.
- GREEN, PH., *Retrieving Democracy. In Search of Civil Equality*. Londres, Methuen, 1985.
- GROETHUYSEN, B., *Jean-Jacques Rousseau*, París, 1949.
- GUEHENNO, J., *Jean-Jacques*. París, P.U.F., 3 vols., 1948-1952.
- HALL, J. C., *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy*. Londres, McMillan, 1973.
- HENDEL, C. W., *Jean-Jacques Rousseau Moraliste*. Londres, Cambridge U.P., 1934, 2 vols.
- HORTON-SMITH, D. y otros, *Participation in Social and Political Activities*. San Francisco-Londres, 1980.
- JOUVENEL, B. de, «Essai sur la politique de Rousseau», in J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*. Ginebra, Cheval Ailé, 1947.
- KELLY, G. A., *Idealism, Politics, and history. Sources of Hegelian Thought*. Londres, Cambridge Univ. P., 1969.
- KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*. México, Nacional, 1974.
- KRYGER, E., *La notion de liberté chez Rousseau et ses repercussions sur Kant*. París, Lib. A. G. Nizet, 1979.
- LANSON, G., «L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau». *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, t. 8., 1912.
- LEDUC-LAFAYETTE, D., *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. París, Vrin, 1974.
- LEVINE, A., *The Politics of Autonomy: a Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*. Amherst, Univ. of Massachusetts P., 1976.
- *The Ent of the State*. Londres, Verso, 1987.
- LÓPEZ PINTOR, R., *Las bases sociales de la democracia en España*. Madrid, 1981.
- MACPHERSON, C. B., *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford Univ. P., 1977; v. esp. *La democracia liberal y su época*. Madrid, Alianza, 1981.
- MAREJKO, J., *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausana, L'âge de l'homme, 1984.
- MACIVER R. M., *The Modern State*. Oxford, 1926.
- MASTERS, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton Univ. P., 1968.
- MERQUIOR, J. G., *Rousseau and Weber. Two studies in the theory of legitimacy*. Londres, Routledge & K.P., 1980.

- MUGUERZA, J., «Rousseau, Kant, Marx: teoría del contrato social y mito de la comunidad (fragmento)», in *Homenaje a J. A. Maravall*. Madrid, C.I.S., 1986.
- PATEMAN, C., *Participation and democratic theory*. Cambridge Univ. p., 1970.
- *The Problem of political obligation: a critique of liberal theory* (1979). 2.<sup>a</sup> ed., Oxford, Polity P., 1985.
- PLAMENATZ, J., «On le forcera d'être libre», in M. CRANSTON & R. S. PETERS, eds., *Hobbes & Rousseau*. New York, Doubleday, 1972.
- *Man and Society. Politician and Social Theory*. New York, McGraw-Hill, 1963, 2 vols.
- POPPER, K., *The Open Society and Its Enemies*. Londres, Routledge & K. P., 1966 (original de 1945); v. esp. Buenos Aires, Paidós, 1967; Madrid, Alianza, 1982.
- RAMIREZ, M., ed., *El desarrollo de la Constitución española de 1978*. Zaragoza, 1982.
- RILEY, P., *Will and Political Legitimacy. A critical exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*. Harvard Univ. P., 1982.
- ROCHE, K. F., *Rousseau: Stoic and Romantic*. Londres, Methuen, 1974.
- ROUSSEAU, J.-J., *Oeuvres Complètes*. B. Gagnebin & M. Raymond, dirs, Bibliothèque de la Pléiade. París. Gallimard, 4 vols. 1959-1969.
- RUBIO CARRACEDO, J.; «Democracia y legitimación del poder en Rousseau». *Rev. de Estudios Políticos*, n.º 58, oct-dic 1987, 215-242.
- «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant», in E. Guisán, comp., *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona, Antrophos, 1988, 29-74.
- «Rousseau en Kant» in J. Muguerza & R. R. Aramayo, eds., *Kant después de Kant*. Madrid, Tecnos, 1988, 349-368.
- SHKLAR, J., *Man and Citizen. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge Univ. P., 1969.
- STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid, Taurus, 1983.
- STOETZEL, J., *¿Qué pensamos los europeos?* Madrid, 1983.
- STRAUSS, L., *Natural Right and History*. Univ. of Chicago P., 1974 (1950).
- TALMON, J. B., *The Rise of totalitarian Democracy*. New York. 1965 (original: *The Origins of totalitarian Democracy*. Londres, Secker & Warburg, 1952); v. esp. *Los orígenes de la demacracia totalitaria*. México, 1956.
- VAUGHAN, C. E., *The political writings of J. J. Rousseau*. Cambridge Univ. P., 1915, 2 vols.
- WEIL, E., «J. J. Rousseau et sa politique». *Critique*, n.º 56, 1952.
- WRIGHT, E. H., *The Meaning of Rousseau*, Londres, Oxford Univ. P., 1929.