

DEMOCRACIA Y LEGITIMACION DEL PODER EN ROUSSEAU

(Democracia avanzada *versus* representación política) *

Por JOSE RUBIO CARRACEDO

INTRODUCCION

La cuestión del sentido y los límites de la obligación política sigue siendo, pese a recientes claudicaciones, la cuestión central de la filosofía política. Por lo mismo, el enfoque legitimista de la política, puesto nuevamente en alza con las obras de Macpherson, Rawls, Dworkin, Habermas, etc., ha recordado su hegemonía frente a los enfoques meramente instrumentales o estratégicos de la política.

En este contexto neocontractualista, valía la pena investigar en profundidad el planteamiento legitimista por excelencia, el de J.-J. Rousseau —uno de los tres grandes pensadores políticos del Estado moderno, con Hobbes y Hegel, según Bobbio (1)—, y que ocupa, además, un lugar estratégico en la convergencia de las tres tendencias más importantes de la filosofía política que se forman a partir del Renacimiento: el iusnaturalismo, que reformula en términos racionalistas la tradición clásica del Estado justo, sistematizado por Grocio y Pufendorf; el realismo político de Maquiavelo-Bodino-Spinoza-Hobbes-Montesquieu, quienes racionalizan la nueva política de Estados na-

* Este trabajo es, a la vez, resumen y anticipación de un libro con el mismo título que será editado próximamente.

Por suerte, parece que el pensamiento de Rousseau comienza a ser estudiado seriamente entre nosotros, como lo demuestran varios artículos recientes, entre los que destaca el trabajo de J. MUGUERZA «Rousseau, Kant, Marx: teoría del contrato social y mito de la comunidad», incluido en el libro homenaje a J. A. Maravall (1986). También J. MONTOYA prepara un estudio sobre el pensamiento moral del ginebrino.

(1) *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985, pág. 204.

cionales bajo el impulso de monarcas ambiciosos y emprendedores desde un enfoque predominantemente histórico-sociológico; y el enfoque crítico-utópico de Erasmo-Moro-Bacon, etc., quienes critican la nueva realidad económico-social (producto de la revolución comercial y de la lucha por la hegemonía entre los nuevos Estados, generadoras ambas de profundas injusticias y desigualdades) y ofrecen la alternativa utópica (puesto que prescinden de las condiciones concretas de su realización) de Estados igualitarios, justos y racionales.

John Locke había intentado una conjunción de las dos primeras tendencias, al igual que poco más tarde Montesquieu; pero ambos ignoraron por completo la tercera tendencia. Rousseau, en cambio, intentará una síntesis audaz de todas ellas (responsable de ciertas paradojas o contradicciones en su teoría, al menos aparentes). En efecto, del iusnaturalismo adoptará, sobre todo, su intención legitimista y una versión más emancipatoria de lo natural, aunque le reproche ácremente su hipócrita legitimación de la desigualdad; del liberalismo recoge, ante todo, su sentido de la autonomía individual, aunque le reproche su individualismo, que intentará superar mediante el concepto de «voluntad general» y la distinción entre soberanía y gobierno; del enfoque realista tomará su crítica de la sociabilidad natural y su relativización histórico-social, que referirá únicamente al gobierno; y trocará el sentido utopista en el poder moral de la razón, mediante una metodología constructivo-normativa que le permitirá elaborar un modelo regulativo del Estado («Principios de Derecho político» dice el subtítulo del *Contrato social*) que parece anticipar, en alguna medida, la razón práctica kantiana.

Pero, en definitiva, la política de Rousseau, con todas sus limitaciones y defectos, significa el enfrentamiento de un legitimismo renovado a la legitimación del egocentrismo racional que ofrece el realismo político, con su secuela de opresión, desigualdades e injusticias. Significa la opción por el «derecho» frente al «hecho». No basta la legalidad, sino que se requiere la legitimidad, esto es, el reconocimiento que unos ciudadanos libres e iguales otorgan a un régimen político en cuanto compatible con su dignidad y autonomía; o, más exactamente, en cuanto que expresa su autonomía. Tal es el objetivo que se fija en el *Contrato social*: «El hombre ha nacido libre, pero se halla encadenado por doquier [...]. ¿Cómo se ha producido tal cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede legitimarlo? Creo poder resolver esta cuestión» (OC, III, 351).

Pero Rousseau no significa sólo una vigorosa protesta legitimista. Significa también la propuesta de un legitimismo renovado, que incluye el refuerzo de una nueva metodología, ya esbozada por Hobbes, que Kant transformará en su metodología trascendental (y que, curiosamente, al ser traduci-

da recientemente, por obra de Habermas y Apel, a términos pragmáticos, nos devuelve en buena medida a Rousseau; piénsese, si no, en el neorroussonismo del primero). Manfred Riedel lo ha reconocido a medias (Riedel, 1977, 100ss) y Habermas lo ha hecho de modo mucho más franco (Habermas, 1981, 250ss). Según el primero, Rousseau no pudo dar el paso completo a causa de su enfoque «histórico-positivo» del contrato social (opinión que también había expresado Gurvitch, entre otros); Kant, en cambio, al concebir el contrato social como una norma (basada en principios racionales) pudo convertirlo en «pauta» regulativa de la sociedad política. Según Habermas, en cambio, en el ginebrino se observa ya «la primera elaboración del tipo procedimental de legitimación», ya que el contrato social no sólo sella la ruptura con el estado de naturaleza, sino que «significa un nuevo principio social». El problema de Rousseau radicaría, a su juicio, en que no se conformó con renovar el legitimismo, sino que pasó a formular propuestas «tendientes a la institucionalización de un orden justo de dominación», de modo que la «voluntad general» no sólo era un principio legitimante, sino también el «lugar» de la soberanía. Esta apreciación de Habermas me parece más adecuada que la de Riedel, aunque habría que matizar mejor la segunda parte de la misma: Rousseau era consciente del sentido regulativo mucho más que directivo de su *Contrato social*; de hecho, su aplicación a los casos de Córcega y de Polonia no son de ningún modo mecánicas, sino que se trata de verdaderas adaptaciones del modelo normativo de democracia que llegan a su modificación parcial, aun sin traicionar su espíritu.

Hemos de distinguir, pues, los siguientes cuatro puntos, que serán estudiados en profundidad en cada una de las cuatro partes de la investigación:

- a) Propuesta metodológica de Rousseau: su constructivismo normativo.
- b) Propuesta legitimista de Rousseau: sólo el régimen democrático puede legitimar el poder, esto es, trocar la dominación en autoridad.
- c) Relación y diferencias entre Rousseau y Kant: sentido y alcance del influjo del ginebrino sobre Kant, de un lado, y de la interpretación que hizo el regiomontano de Rousseau. Por último, alcance del influjo: ¿nuevos problemas o nuevo horizonte epistemológico?
- d) Relevancia actual del planteamiento roussoniano para las propuestas de renovación del sistema democrático o para las alternativas participativas a la representación política.

Los cuatro puntos son relativamente autónomos, pero guardan entre sí correlaciones manifiestas. Sin conocer la metodología constructiva que utiliza, no puede entenderse cabalmente la naturaleza del contrato social roussoniano. A su vez, el enfoque legitimista casi unilateral del mismo ofrece otra clave decisiva: el contrato no delinea la organización de un Estado, sino

las condiciones de su legitimidad. De ahí su énfasis tan llamativo sobre las condiciones y los límites del poder a partir de la dialéctica soberanía-gobierno (legislativo-ejecutivo) y el neto predominio otorgado a la asamblea pública de los ciudadanos. También la relación Rousseau-Kant contribuye a esclarecer el sentido de la propuesta del primero al compararla con la del segundo y viceversa. Por último, el análisis de la crisis actual del sistema de representación política ofrece un criterio para evaluar más adecuadamente la actualidad y el arcaísmo del constructo normativo roussonian, sin limitarnos a aplicarle la rejilla liberal.

PRIMERA PARTE: LA CONSTITUCION DEL ESTADO.
DE LA LEY NATURAL A LA RAZON NORMATIVA

Según Vaughan (1915), Rousseau abre una nueva época en la teoría del Derecho político. Ello es así porque Rousseau asume y reelabora el planteamiento contractualista de Hobbes en una metodología constructiva-procedimental que va a oponer tanto al enfoque «metafísico» del iusnaturalismo (todavía hegemónico en su tiempo) como al enfoque sociohistórico tipo Montesquieu (y el mismo Hobbes).

El planteamiento constructivista de Rousseau es ya nítido en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*. Para tratar sobre los «orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres» hay que referirse a «la constitución original» del hombre, como sucede con la estatua de Glaucus. Aparte del influjo del contractualismo hobbesiano, Rousseau se inspira en la metodología de reconstrucción hipotético-experimental de los orígenes realizada por Maupercio y Buffon, continuando una larga tradición en física y cosmología (tradición en la que ya se había inspirado Hobbes: véase la «Introduction» al *Leviathan*). En consecuencia, se trata de establecer una génesis normativa procediendo al «examen del hecho por el derecho».

Aunque es indudable que, como ha demostrado Derathé (1950), Rousseau bebió ampliamente en las fuentes de los tratadistas del Derecho natural (en las traducciones de Barbeyrac, con sus notas explicativas) y que en su Ginebra natal Burlamaqui era una autoridad intelectual reconocida por todos; es más, los iusnaturalistas racionalistas practicaban también un cierto reconstructivismo, pero seguían un modelo naturalista, ontológico, «a descubrir». La originalidad de Rousseau va a consistir en la adopción de un modelo constructivo normativo: no se trata de descubrir, sino de construir un modelo normativo, según la conocida distinción de Dworkin (que hay que remontar a Rawls, Searle y al segundo Wittgenstein). Por eso enuncia su

conocida y, en apariencia, paradójica propuesta: «descartemos, pues, todos los hechos, porque no atañen a la cuestión». En efecto, los hechos nada prueban contra el derecho, como repetirá una y otra vez.

A los tratadistas del Derecho natural (a Grocio, en especial) Rousseau les plantea dos reproches básicamente: *a*) «su constante manera de razonar es la de establecer el derecho por el hecho» (OC, III, 353). Este error de partida les conduce al segundo: *b*) ocultar mediante una metafísica conceptuosa (que exigiría ser «un gran razonador y un profundo metafísico» para conocer la ley natural) una legitimación ideológica de los regímenes absolutistas de su tiempo.

Ciertamente, Rousseau no siempre es consecuente con su metodología y con cierta frecuencia presenta invocaciones y hasta argumentaciones de carácter iusnaturalista; pero de tales pasajes no se sigue, como piensa Derathé, que Rousseau haya permanecido, en definitiva, dentro del enfoque iusnaturalista. Tales pasajes se explican como concesiones al paradigma dominante de su tiempo o como inconsecuencias ocasionales. Porque lo cierto es que existen, al menos, dos exposiciones expresas y detalladas en las que Rousseau se enfrenta al iusnaturalismo: el «Preface» al *Discurso sobre la desigualdad* y el segundo capítulo del *Manuscrit de Genève* o primera versión del *Contrato social*. En ambos se rechaza tajantemente el enfoque iusnaturalista. En el segundo capítulo del *Manuscrit* se rechaza también la versión que había presentado Diderot en el artículo «Droit naturel» de la *Encyclopédie*: el Derecho natural era fruto de la voluntad general en cuanto «acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones». Su deseo de no polemizar con Diderot explica suficientemente que este capítulo no pasase a la versión definitiva, que se resiente ciertamente de su supresión. Así lo ha comprendido, por lo demás, uno de los grandes defensores contemporáneos del iusnaturalismo, Leo Strauss (1950), al igual que, más matizadamente, Passerin d'Entreves (1970).

Del planteamiento liberal Rousseau suscribe su rechazo de la sociabilidad natural del hombre (OC, III, 125-126), pero se opone a su tesis central de que «la razón nos lleve a concurrir al bien común por la vía de nuestro propio interés», ya que, lejos de coincidir, el interés particular y el general «se excluyen mutuamente» (*ibid.*, 284). Ni siquiera presentándolo como «derecho natural razonado», ya que todavía faltaría justificar «la razón por la que yo debo sujetarme a tal regla». No hay más solución que la del convenio normativo o derecho político, «porque la ley es anterior a la justicia y no la justicia a la ley» (*ibid.*, 329). Como expone en *Emile*, «el derecho político todavía está por nacer», pues Grocio es sólo un niño, «y un niño perverso». Montesquieu hubiera podido serlo, pero se atuvo al «derecho

positivo de los gobiernos establecidos» en lugar de ocuparse de «los principios de derecho político». Y puntualiza Rousseau: «no hay en el mundo nada tan diferente como esos dos estudios. Pero quien quiera juzgar sanamente de los gobiernos tal como existen ha de reunir ambos: *hay que saber lo que debe hacerse para juzgar bien de lo que es*» (OC, IV, 836; subrayado mío).

Ahora bien: ¿en qué consiste el constructivismo de Rousseau? Tras la lectura atenta y repetida de sus escritos he llegado a esta teoría: Rousseau elabora y combina, en realidad, tres constructos normativos: «el hombre natural», «el hombre civilizado» y «el contrato social».

a) El «*hombre natural*» reconstruye la constitución originaria del hombre a partir de las convicciones profundas de su inspiración ilustrada-revolucionaria: el hombre como ser racional, libre e igual. En el estado de naturaleza, sin embargo, el hombre se guiaba por «dos principios anteriores a la razón», el de «amor-de-sí» o autoconservación y el de «pitié» o «compasión». Un texto clave del *Discurso sobre la desigualdad* precisa que «de la sola combinación de estos dos principios, sin necesidad de apelar al de la sociabilidad, se derivan todas las reglas del derecho natural»; y advierte cípticamente: «*reglas que la razón se verá forzada a restablecer sobre otros fundamentos* cuando por sus desarrollos sucesivos llegue a sofocar la naturaleza» (OC, III, 126). Este estado hipotético («que no existe, ni existirá ni quizá haya existido jamás») es feliz, pero insuficiente (proporciona una «felicidad estúpida»), por lo que el hombre se verá impelido por su «perfectibilidad» constitutiva (otra idea ilustrada) a pasar, con la ayuda de alguna circunstancia propicia, al estado de sociedad. Pero este tránsito decisivo puede hacerse según dos modelos:

b) El del «*hombre civilizado*» o «anti-modelo» (Torres del Moral, 1977) o contrato social abusivo que viene a culminar y legitimar las fuertes desigualdades sociales y su efecto consiguiente, la opresión política, que Rousseau formula en términos cada vez más sarcásticos (OC, III, 176-178; *ibid.*, 273; *ibid.*, 358) en el segundo *Discurso*, en la *Économie politique* y en el *Contrato*. En este constructo en tres etapas Rousseau elabora (mucho más que describe) en negativo los efectos de la carencia del auténtico contrato normativo.

c) El del «*contrato social*» o modelo positivo, en el que establece «los principios de derecho político» que han de regular la sociedad civil a fin de salvaguardar la igualdad y la libertad.

Desde una perspectiva histórica-real, como lo entienden Gurvitch, Riedel y tantos otros comentaristas, el planteamiento roussoniano resulta claramente incoherente. Pero entendido como la combinación de los tres constructos

normativos antes indicada se revela una profunda coherencia, aunque con puntos oscuros o difíciles, en el pensamiento del ginebrino. Rousseau, como desclasado que era, fue especialmente sensible a los efectos de la desigualdad social; partió, pues, de su experiencia de la desigualdad social para adherirse —y profundizar— al ideal ilustrado-revolucionario de la «Liberté-Égalité-Fraternité». Pero en su siglo el potencial emancipador se atribuía a lo «natural»; de ahí que comience por construir el modelo del «hombre natural», esto es, original, auténtico; seguidamente procede a contrastarlo con un segundo constructo, el del «hombre civilizado», que representa su anverso o negativo; sólo le resta, pues, presentar un nuevo constructo normativo, el del «contrato social», para establecer, ahora de modo directo y positivo, las condiciones de legitimidad de la asociación civil y política.

Se hace comprensible ahora la dialéctica naturalización-desnaturalización a la que alude Rousseau en numerosos pasajes, especialmente de *Emile*: las mejores instituciones sociales son aquellas que mejor «desnaturalizan» al hombre (OC, IV, 523). Se trata, en realidad, de un proceso paralelo de «naturalización», «desnaturalización» (o paso al estado social) y «renaturalización» (contrato social), siguiendo el lema marcado en el pasaje antes citado del segundo *Discurso*: los dos principios (amor de sí y piedad) habrían de ser restablecidos por la razón «sobre otros fundamentos» al pasar al estado civil. El «contrato social» significa, pues, la «renaturalización» del hombre desde «otros fundamentos». Pero es el primer constructo, pues, con su función de génesis normativa, el que encierra la clave de los otros dos. Aunque, en realidad, se trata de las tres versiones de un único constructo: el de la legitimidad política. Ello viene a desmentir la tesis de Jouvenel (el «contrato social» sólo tendría una función crítica de la sociedad de su tiempo, sin pretender plantear otra alternativa) y obviamente las de quienes todavía insisten (como J. Shklar) en que Rousseau presenta dos modelos irreconciliables entre sí («hombres» o «ciudadanos»), optando él por el hombre natural. La sola inclusión del resumen del «contrato social» para guiar la entrada en sociedad de la pareja en la última parte de *Emile* y la aplicación adaptada que hará en sus escritos sobre Córcega y Polonia, desmienten esta versión. Otra cosa es que se encuentren ciertos textos confusos, exagerados, inconsecuentes (como expongo extensamente en el cap. 4.º, págs. 99-119).

El *contrato social* viene a completar, pues, tanto al segundo *Discurso* como a *Emile* (e incluso a *La nouvelle Héloïse*): el primero ofrece sólo una versión en negativo; el segundo es también un constructo normativo sobre la educación «natural» en sentido preventivo de la niñez y adolescencia (que a veces adopta tonalidades de modelo alternativo, pero que culmina con la inserción en la sociedad civil mediante el «contrato social»); y la tercera

obra es otro constructo sobre la vida doméstica, regida, sin embargo, por el principio de publicidad: lo que es público es legítimo. Principio ciertamente revolucionario que tendrá su desarrollo cabal en el modelo de la «asamblea pública» del *Contrato* y en la posterior trasposición kantiana como principio trascendental de la política.

El carácter de constructo normativo del *Contrato* me parece inequívoco. Como indiqué antes, se trata de justificar las condiciones que legitiman la sociedad política; no ya sólo porque «no venga de la naturaleza, sino que se fundamente en convenciones»; porque «se trata de saber cuáles son esas convenciones» (OC, III, 352). Desde este enfoque legitimista le resulta fácil rechazar las teorías propuestas sobre el origen de la obligación política basadas en la fuerza o en la astucia de los poderosos. Tampoco la pretendida sociabilidad ni la pretendida ley natural. Por tanto, «si nadie tiene autoridad *natural* sobre sus semejantes, sólo quedan las *convenciones como base de toda autoridad legítima* entre los hombres» (*ibid.*, 354; subrayado mío).

Pero ¿qué convención? El error de sus antecesores contractualistas había consistido en no plantear esta convención como una génesis normativa. Es preciso «un arte perfeccionado» que permita no sólo «reunir a los hombres, sino *unirlos*» (*ibid.*, 297). En efecto, si «no comenzamos propiamente a ser *hombres más que tras haber sido ciudadanos*» (*ibid.*, 287), se hace preciso «un arte inconcebible» que permita «obligar (*assujettir*) a los hombres *para hacerlos libres*» (*ibid.*, 309-310).

Se impone, pues, un enfoque *procedimental*, puesto que «las leyes no son propiamente más que *las condiciones de la asociación civil*. El Pueblo sometido a las leyes ha de ser *su autor*, porque únicamente a los que se asocian pertenece el *declarar las condiciones bajo las cuales se quieren asociar*» (*ibid.*, 310). No sirve el planteamiento iusnaturalista porque, aunque «toda justicia viene de Dios», «si la supiéramos recibir de tan alto no necesitaríamos ni de gobierno ni de leyes»; y concluye: «esta justicia, para ser admitida, ha de ser recíproca»; por tanto, «hacen falta *convenciones y leyes* para unir los derechos a los deberes y *reconducir la justicia a su objeto*» (*ibid.*, 326; s. m.). Por lo mismo, «la ley es anterior a la justicia y no la justicia a la ley» (*ibid.*, 329). Y su garantía es procedimental: «porque es 'contra natura' que uno quiera perjudicarse a sí mismo, y *esto no admite excepción*» (*ibid.*, 329). La misma regla de oro de la moral precisa fundamentación, porque todavía hay que justificar la reciprocidad (*ibid.*).

En *Emile*, sin embargo, expone Rousseau una cierta dialéctica entre la conciencia y la razón que aclara el sentido de su constructivismo (muy similar al de Rawls o Dworkin). La conciencia es el «verdadero guía del hombre» porque es el lugar privilegiado en que habla «la naturaleza»; toda la

corrupción de la historia no puede nada contra «un principio innato de justicia y de virtud», «la conciencia» (OC, IV, 596-598). Es indudable que Rousseau apela aquí a su constructo del «hombre natural», ya que apunta que «el impulso de la conciencia nace del sistema moral formado por esa doble relación a sí mismo y a sus semejantes» (*ibíd.*, 599). Por eso es la guía de la razón; es más, sin ella el hombre sería «un entendimiento sin regla y una razón sin principio». Pero la conciencia «hay que saber reconocerla y seguirla» mediante la deliberación reflexiva. Páginas antes había diseñado este equilibrio conciencia-razón: «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 independiente de la razón, no puede desarrollarse sin ella*» (*ibíd.*, 288). A su vez, «por la sola razón, independientemente de la conciencia, no puede establecerse ninguna ley natural» (*ibíd.*, 522-523). R. Derathé ha analizado en detalle esta compleja relación conciencia-razón (Derathé, 1948), aunque sin percatarse de su sentido constructivo: se parte de las convicciones firmes y compartidas de la conciencia para someterlas a reflexión crítica mediante un constructo deliberativo en condiciones ideales; sólo cuando superan tal examen crítico las convicciones adquieren el estatuto de normas. El «equilibrio reflexivo» de Rawls no es diferente. Y el constructo deliberativo en condiciones ideales diseñado por Rousseau será la asamblea pública, como en seguida veremos.

Planteado, pues, el contrato social como génesis normativa, ha de formularse procedimentalmente en estos términos: «Hay que encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la que cada uno, al unirse a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes» (OC, III, 360). E insiste: «las cláusulas de este contrato están determinadas de tal modo por la naturaleza del acto, que la menor modificación lo hace vano y de efecto nulo» (*ibíd.*). Poco importa que tales cláusulas «quizá no hayan sido enunciadas formalmente jamás, son siempre y en todas partes las mismas, tácitamente admitidas y reconocidas» (*ibíd.*).

Por tanto, a la luz de estas precisiones hay que interpretar la fórmula solemne y demasiado equívoca que enuncia seguidamente: «cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su capacidad bajo la suprema dirección de la *voluntad general*; y recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo» (*ibíd.*). Como más de un intérprete ha señalado, más parece la fórmula de profesión religiosa que la de un contrato social racional y legítimo. A ello contribuye, sin duda, su afán de conferir al pacto fundacional un aura sacral. Pero el sentido organicista y la peligrosa tendencia totalitaria que conlleva suele desorientar al lector apresurado. Sobre

todo cuando hasta ahora no ha explicado su doble distinción básica (ya esbozada en *Économie politique*): la de soberanía-gobierno, de un lado, y la de voluntad general-voluntad particular, por otro. La primera garantiza que el poder soberano permanece siempre en la asamblea de los asociados, quienes delegarán por ley el poder ejecutivo en alguno o algunos de ellos. Ello previene el peligro de totalitarismo y la garantía es también procedimental: «dado que el Soberano no se compone más que de particulares, no tiene, ni puede tener, un interés contrario al suyo». El verdadero escollo de Rousseau va a ser, en cambio, la compaginación de los intereses de los particulares, que intenta resolver mediante el concepto de «voluntad general» o «razón pública», que volverá a presentar para muchos una peligrosa gradiente al totalitarismo. A mi entender, la existencia de tal gradiente es innegable, pero el totalitarismo no es una consecuencia necesaria. Y el mismo Rousseau adopta una serie de medidas para evitarlo, aunque preste más atención a evitar la mera compaginación liberal de los intereses particulares en el Estado. De ahí su nueva distinción entre «voluntad general» (que necesariamente mira al interés público) y la «voluntad de todos» (que podría componerse de meros intereses particulares). En el fondo, late también la distinción entre la concepción liberal negativa de la libertad (que rechaza «la tiranía» de la mayoría) y la concepción positiva o «idealista» de la misma en cuanto «auto-determinación racional», que desde Platón a Hegel muestra los peligros del «Estado justo» o la concepción de la política como pedagogía.

A mi juicio, resulta útil y esclarecedor desglosar en reglas concretas el constructo normativo roussoniano, aun sin pretender una axiomatización del mismo, sino un mero esbozo por ahora:

1.^a La soberanía se fundamenta en la voluntad general porque «sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de la institución, que es el bien común» (*ibid.*, 296).

2.^a La soberanía es «inalienable» e «indivisible» porque «la voluntad no se representa» (*ibid.*, 368; 429-430).

3.^a La voluntad general no puede errar en la asamblea pública si el pueblo delibera suficientemente informado y se evita la formación de grupos partidistas en su seno (*ibid.*, 363; 372).

4.^a La publicidad de la deliberación es garantía formal para la manifestación de la voluntad general (*ibid.*, 438-439).

5.^a Procedimentalmente, los límites del poder soberano los fija el mismo contrato social (*ibid.*, 374-375).

6.^a Sólo la asamblea pública puede ser legisladora soberana y autónoma, al examinar las propuestas del legislador o expertos (*ibid.*, 381ss).

7.^a Pero la legislación no se promulga en abstracto, sino en concreto (*ibid.*, 384-391).

8.^a El sistema legislativo tiene como objetivo el salvaguardar la libertad y la igualdad (*ibid.*, 391).

9.^a El Soberano (asamblea pública) no puede ejercer el poder ejecutivo (*ibid.*, 377).

10.^a La institución del gobierno se hace por ley, no por contrato; pero el Soberano supervisa al gobierno de continuo (*ibid.*, 433-436).

11.^a La voluntad general se expresa de ordinario por el sufragio de la mayoría (*ibid.*, 439-440). La unanimidad sólo se precisa para el pacto social; en todo lo demás, resulta sospechosa (*ibid.*).

12.^a El único régimen político legítimo es la democracia; pero el gobierno depende de las características de cada Estado (*ibid.*, 403-404). En todo caso, «todo gobierno legítimo es republicano» (*ibid.*, 379-380).

13.^a La religión civil sanciona y refuerza el contrato social y la censura previene su corrupción (*ibid.*, 460ss).

Esta última regla es la que, a mi entender, refleja mejor la peligrosa gradiente totalitaria del constructo roussoniano, pero se trata más bien de un resto inconsecuente de la concepción del «Estado justo», que no termina de abandonar en su legitimismo, como le ha reprochado Habermas (1981, 250ss).

SEGUNDA PARTE: ROUSSEAU Y LA LEGITIMACION DEL PODER

Ya he indicado antes cómo la obsesión legitimista recorre todas las páginas de Rousseau y le confiere una cierta unilateralidad, que es la responsable de su grandeza y de su debilidad. Desde el mismo comienzo del *Contrato* señala su objetivo: el hombre ha nacido libre, pero lo cierto es que le encadenan mil leyes y obligaciones. ¿Cómo pudo llegar a esta situación? El segundo *Discurso* había aclarado el proceso (aunque aquí dice «lo ignoro»). Pero la cuestión ahora es: «¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver este problema» (OC, III, 351). Por lo demás, su designio no es meramente legitimista: «Quiero investigar si en el orden civil puede darse alguna regla de administración legítima [...] intentaré siempre *reconciliar* lo que el *derecho* permite con lo que el *interés* prescribe, a fin de que la *justicia* y la *utilidad* no se encuentren divididas» (*ibid.*). La metodología la acabo de exponer: «Dado que ningún hombre tiene autoridad natural sobre su semejante, y dado que la fuerza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad *legítima* entre los hombres» (*ibid.*, 355).

Ya en su artículo para la Enciclopedia, *Économie politique* (1755), había señalado con tanta nitidez como ingenuidad las reglas del gobierno legítimo: «administrar las leyes», «mantener la libertad civil» y «proveer a las necesidades del Estado» (*ibid.*, 249ss). Esta concepción del gobierno justo enlaza con su primera intuición en Venecia, cuando decidió escribir sus «Institutions politiques», ya que «todo depende radicalmente de la política» y que «ningún pueblo será otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le lleve a ser» (OC, I, 404-405).

En el *Contrato*, sin embargo, estas mismas funciones van a ser vistas desde una óptica crítica, pues el ejecutivo aparece como la mayor amenaza para la soberanía popular. Este cambio de óptica traduce el cambio del enfoque de «Estado justo» al enfoque propiamente legitimista. En el *Contrato* este enfoque legitimista se expresa a través de dos ejes mayores: la dialéctica soberanía-gobierno y la crítica de la representación política. Para Jouvénel, es la incursión de un moralista en la política (Jouvénel, 1947), pero evidentemente es mucho más que la visión de un moralista: es una apuesta radical por el legitimismo con todas las consecuencias. Su radicalismo ha suscitado la acusación de «totalitarismo democrático» (Popper, Talmon), aunque tal vez el prisma jacobino pese aquí en exceso.

1.º *La dialéctica soberanía-gobierno en el marco legitimador*

La acusación anteriormente enunciada no deja de ser paradójica: Rousseau se propone, justamente, prevenir todo abuso de poder. Según aquella acusación, su mismo afán de garantizar el control democrático del poder le habría conducido al totalitarismo democrático. Sin embargo, incluso Burke excusó a Rousseau de la interpretación jacobina. Y es que su férreo control del ejecutivo por el legislativo puede provocar problemas de eficacia, pero difícilmente de autoritarismo.

Otros comentaristas han encontrado injustificada tanta desconfianza y tanto control de un ejecutivo formado, en definitiva, por ciudadanos que habían firmado también el contrato social. Rousseau justifica su prevención por la dialéctica «voluntad particular-voluntad general»: la voluntad «particular», presente en todo ciudadano y que sólo la asamblea pública puede controlar, está igualmente presente en el ejecutivo en cuanto «voluntad de cuerpo», tanto más peligrosa cuanto que la tendencia expansiva del poder se alía aquí con el control de la coerción legal (*ibid.*, 400). En las *Considérations sur le gouvernement de Pologne* va todavía más lejos: el rey constitucional es «el enemigo nato de la libertad, de la que debiera ser el defen-

sor» (*ibid.*, 989). Pero en Rousseau no se trata sólo de prevenir abusos más o menos probables; se trata de controlar de antemano una tendencia estructural enraizada en los procesos inevitables de entropización social, que su mismo pesimismo histórico potenciaba.

Como antídoto eficaz Rousseau propone la revisión incesante de la legislación, ya que el Estado subsiste «no por las leyes, sino por el poder legislativo» (*ibid.*, 424). Otro remedio es la frecuencia de las asambleas públicas. Es éste uno de los planteamientos más arcaicos de Rousseau, aunque cabe traducirlo al planteamiento actual de la democracia participativa con sus frecuentes convocatorias de referéndum, encuestas fidedignas de opinión pública, etc. Pero el mejor antídoto es el nombramiento del gobierno por ley, jamás por contrato (como en Pufendorf); de este modo, la ley determina las condiciones y límites de la acción del ejecutivo, que pueden variarse a conveniencia —nuevamente por ley— según la oportunidad. Incluso señala otra prevención drástica: una moción de censura fijada en fechas determinadas y sin necesidad de convocatoria formal, con un orden del día también prefijado: si el Soberano mantiene la actual forma de gobierno; y si el Soberano mantiene al actual gobierno (*ibid.*, 435-436).

Casi no es preciso insistir en que la asamblea pública de ciudadanos tiene en Rousseau un sentido constructivo y no meramente descriptivo. Hasta cierto punto se asemeja a la «Original Position» rawlsiana. Por lo demás, aunque Rousseau no es explícito al respecto, el mismo concepto de ciudadano tiene un sentido restrictivo: el de la antigua «polis» o el de su misma Ginebra natal; se trata de un grupo selecto, no de todo el pueblo. Su independencia, ecuanimidad, autonomía, interés por los asuntos públicos, su imparcialidad incorruptible, etc., garantiza procedimentalmente la verdad y la justicia de sus decisiones. Es un constructo deliberativo en condiciones ideales.

2.º *Crítica de la representación política*

El segundo eje que vertebra la teoría roussoniana de la legitimación del poder lo constituye su vigorosa defensa de los procedimientos democráticos directos en el legislativo y su crítica acerba de la representación política, fuertemente consolidada ya en su tiempo tanto a nivel teórico como práctico. Una vez más su radicalismo le llevaba a navegar contra corriente. Más tarde, sin embargo, al adaptar su constructo normativo a la realidad política de Polonia, admitirá un sistema de representación, aunque con dos condiciones inexcusables: que los representantes fuesen más bien delegados con mandato imperativo y que fuesen renovados con frecuencia. El objetivo era siempre

el mismo: velar por la soberanía política de los ciudadanos y prevenir los abusos de poder. La Revolución americana y, poco después, la francesa supondrán el triunfo definitivo del sistema de representación política sin trabas ni controles.

Su defensa del sistema de participación política directa tiene también un valor sintomático para su legitimismo. En efecto, no sólo es causa de su inspiración arcaica en «las libertades de los antiguos» a que hará referencia más tarde B. Constant; también pesaba en contra la influencia platónica del modelo aristocrático-representativo, junto con la tradición del Estado justo, que asegurase una constitución justa y sabia. Pero Rousseau opta finalmente por el legitimismo: más que una constitución perfecta importa salvaguardar la autonomía y la igualdad procedimental de los ciudadanos.

Por lo demás, es claro que las razones de su denuncia del sistema representativo son más de corte moral que político. Es una cuestión de principios, que diría Dworkin: «la Soberanía no puede ser representada», porque «consiste esencialmente en la voluntad general, y la *voluntad no admite representación*: es la misma o es otra; no se da término medio» (*ibid.*, 429-430). Por eso, nombrar representantes contradice las cláusulas del contrato social mismo; los ciudadanos han de reservarse, al menos, la ratificación directa de las leyes. De ahí que considere «estúpido» el sistema inglés, por su total ausencia de control de sus representantes (a diferencia de los sistemas continentales de representación, en los que, al menos teóricamente, conllevaba instrucciones más o menos imperativas). Por eso, la objeción definitiva es de tipo legitimista: «desde el momento en que un Pueblo se da representantes deja de ser libre; no lo es más» (*ibid.*, 431).

¿Cómo podía exigir, no obstante, un sistema democrático directo o semi-directo en los Estados modernos? Aquí se conjugan su legitimismo con su falta de sensibilidad histórico-económica. El primero le conduce a plantearlo como un mero problema de voluntad política; la segunda, a minusvalorar la creciente complejidad estructural de los nuevos Estados. Rousseau carecía, casi por completo, de sentido cosmopolita (en marcado contraste con Saint-Pierre y Kant), quizá por ser un acérrimo defensor del sistema de pequeños estados federados, capaz de garantizar conjuntamente la seguridad y la autonomía de cada uno.

Aquí se revela de nuevo la paradoja del modelo político de Rousseau: era mucho más propio del pasado que de su presente, pero probablemente también es válido para el futuro, con las oportunas correcciones y traducciones. En efecto, es obvio que resultaba impensable el tránsito del sistema absolutista al de democracia directa sin traumas gravísimos e insuperables; el sistema de representación política —una forma de aristocracia moderada

o de oligarquía controlada— era mucho más adecuado, al menos como transición de un sistema al otro. Su legitimismo le llevaba a posiciones radicales e inaplicables en su tiempo. Ahora bien: no hay que olvidar que se trata, ante todo, de un constructo normativo que ha de adaptarse, en lo posible, a los diversos países. De hecho, su adaptación al caso polaco muestra una cierta flexibilidad hasta aceptar un sistema representativo restringido. Pero aun entonces mantiene la superioridad de la asamblea pública en cuanto garantía procedimental: los representantes son engañados con dificultad, pero son fácilmente corrompidos; ahora bien, se puede «ilustrar al que es engañado, pero ¿cómo retener al que se vende?» (*ibíd.*, 978-979).

De hecho, como más adelante se verá, no puede darse por definitivo el triunfo del sistema representativo. Y la razón es clara: no puede satisfacer las dos objeciones del legitimismo: implica la abdicación de derechos-deberes inalienables y es un vehículo para el predominio de los intereses privados (negociación) sobre los públicos. Hasta ahora se ha beneficiado de la imposibilidad de poner en práctica sistemas semidirectos y participativos; pero la actual telemática los va haciendo cada vez más posibles, al menos en las grandes decisiones políticas (no en las primordialmente técnicas o administrativas; el ejecutivo nunca podrá ser democrático, pero sí el legislativo y el judicial, al menos en lo esencial). De hecho, como ha demostrado Torres del Moral (1975), el sistema representativo sólo pudo imponerse mediante una «inflexión semántica» a través de la cual pasó a llamarse «representación democrática» (porque los diputados eran elegidos) y, posteriormente, «democracia representativa». Pero tal inflexión supone «uno de los sofismas más creídos de los últimos siglos».

3.º *El modelo político de Rousseau, ¿autoritario o romántico?*

Sobre esta cuestión los intérpretes han sostenido una polémica que se remonta a los mismos lectores de Rousseau. En sentido estricto esta polémica es irresoluble, a mi juicio, ya que si bien se observan en el modelo ciertas tendencias hacia un «totalitarismo democrático», tales tendencias no dejan de estar contrapesadas; al menos, su consecuencia no se sigue necesariamente. Esta acusación es típicamente liberal y refleja también sus propios prejuicios. Menos posibilidades tiene la interpretación de anarquismo romántico, propiciada por Schiller y ciertos anarquistas (y más recientemente por Roche, 1974).

En general, los intérpretes abusan de los pasajes o cuestiones «sintomáticas». El más conocido es la pretensión roussoniana de «forzar a ser libre»

a quien no se somete a la voluntad general. Pero Plamenatz ha demostrado que se trata de una fórmula paradójica (tan del gusto de Rousseau) que no aparece en los textos paralelos del *Manuscrit* ni de *Emile*. Otra cuestión que se aduce como reveladora es la justificación de la censura; pero me parece claro su contexto de pedagogía política (dentro de la tradición del Estado justo) más que de verdadera intención totalitaria; es decir, propiamente es una inconsecuencia que comete Rousseau.

A mi juicio, la clave reside en la interpretación que se dé al concepto de «voluntad general»; los intérpretes suelen pronunciarse por versiones cognitivistas o voluntarista; en ambos casos el peligro de totalitarismo es real. Pero, como ha demostrado Riley (1982), los sinónimos del término en Rousseau (razón pública, voluntad pública) muestran claramente que ha de entenderse como «voluntad a lo bueno generalizable», esto es, de una voluntad racional, que excluye tanto el cognitivismo extremo (que impele al consenso) como el voluntarismo estricto (que no precisa de auténtica justificación racional). Ello me parece claro desde el momento en que la voluntad general sólo se garantiza en un constructo deliberativo en condiciones ideales (la asamblea pública con sus condiciones procedimentales). Y la estructura deliberativa de la voluntad general me parece fuera de cuestión (reglas 3.^a y 11.^a). La distinción roussoniana entre «voluntad general» y «voluntad de todos» sólo es sospechosa cuando se juzga desde la rejilla liberal. Otra cuestión es que Rousseau se muestre excesivamente insensible a la necesaria compatibilización de intereses particulares. Pero es claro que el concepto liberal de interés público como suma y compromiso entre los diversos grupos de presión es mucho más descriptivo que normativo; por tanto, insatisfactorio. Como ha mostrado Barry, el sentido roussoniano auténtico lo muestra un texto del último libro: «¿Qué medida me beneficiará junto con todos los demás, en lugar de beneficiarme de todos los demás?» (*Contrat*, libro IV, cap. I; Barry, 1974).

TERCERA PARTE: LA INTERPRETACION KANTIANA DE ROUSSEAU

La influencia ejercida por Rousseau sobre Kant es ya una cuestión clásica, pero aún no plenamente aclarada en cuanto a su alcance y a su sentido preciso. En general, puede decirse que para los comentaristas alemanes, franceses (con alguna excepción como Philonenko) e italianos el influjo del genebrino sobre Kant fue profundo y duradero, tanto en su teoría ética como en la jurídico-política, mucho más de lo que sugiere el reconocimiento explícito del regiomontano. Para los anglosajones, en cambio, con algunas excepcio-

nes recientes, el influjo de Rousseau habría sido patente en el Kant precrítico, mientras que el Kant crítico habría elaborado sus teorías moral y política de forma enteramente original.

Por otra parte, también hay que concretar el sentido mismo del influjo: ¿se trata de un desvelamiento de ciertos problemas?; ¿o más bien de un influjo ideológico en el tratamiento de las cuestiones?; ¿o quizá llega a ser la apertura de un nuevo horizonte epistemológico a la vez que moral, comparable en el ámbito de la razón práctica al realizado por Newton y Hume en el de la razón teórica? De todos modos, no me mueve tanto un interés histórico o erudito cuanto el de precisar y aclarar ciertos aspectos del pensamiento roussoniano a partir de su recepción e interpretación por Kant (y viceversa, claro está). Por fortuna, el reciente trabajo de J. Ferrari (1979) proporciona un inventario completo de los pasajes de la obra kantiana en los que se cita o es perceptible el influjo de Rousseau.

Lo primero que se aprecia es que se trata de un influjo persistente y sin solución de continuidad, incluso en el período en que las referencias explícitas casi desaparecen (y que coincide con sus grandes obras teóricas: 1781-1788), pero no de sus notas y apuntes. Apenas tiene sentido, pues, señalar la mayor emotividad del influjo en las *Bemerkungen* (1764-65), en las que predomina el influjo de los dos *Discursos*, respecto a las *Reflexionen* (apuntes, borradores de lecciones), en que predomina ya *Emile* y *La nouvelle Héloïse*, mientras que el *Contrat* habría influido en las obras jurídico-políticas. Pero ni siquiera es seguro que Kant haya leído el *Contrat* a través del prisma del segundo *Discurso* y de *Emile*.

Entre los aspectos ciertos de la relación Rousseau-Kant cabe anotar los siguientes: 1) Kant estimó profundamente el genio de Rousseau, y esta estima permaneció siempre; 2) Rousseau le desveló a Kant el sentido de la «dignidad del hombre», como confirma también una referencia de Herder; 3) Kant vio en Rousseau al «Newton de la moral», aunque se proponga darle un sentido apologético; 4) Kant aprecia en Rousseau el método constructivo (análogo al de Newton), que pronto reelabora en su metodología trascendental; 5) A partir de 1770, con el rechazo del «moral sense» de los británicos y coincidiendo con el influjo hegemónico de *Emile*, procede Kant a «moralizar» la teoría política de Rousseau a través de un prisma educativo, lo que facilitará la posterior trasposición del concepto de «voluntad general» al «imperativo categórico» y, finalmente, al sentido regulativo-trascendental del contrato social mismo.

Un texto de las *Reflexionen* es particularmente expresivo de esta recepción de Rousseau por Kant. El objetivo del pasaje (que será publicado casi sin retoques en la *Anthropologie*) es mostrar cómo la cultura y la sociedad

civil es el destino natural del hombre. Para ello ha de resolver «las tres propuestas paradójicas de Rousseau»: a) los males que derivan de la cultura; b) los males que derivan de la civilización histórica basada en la desigualdad; c) los males de una educación equivocada. Pues bien, «todo el designio de Rousseau es éste: que el hombre obtenga el arte de reunir todas las ventajas de la cultura con todas las ventajas del estado de naturaleza (...). En definitiva, el estado civil y el derecho de gentes. El primero consiste en la libertad e igualdad bajo la ley» (AK 15 889). Por tanto, las paradojas se resuelven porque *Emile* y el *Contrat* son la solución a los problemas suscitados por ambos *Discursos* (AK 07 326).

La razón de que Kant silencie el nombre de Rousseau en las grandes obras teóricas no resulta clara, sobre todo cuando Ferrari (*ibid.*, 249ss) demuestra cómo ciertas ideas expresadas por el «Vicario Saboyano» influyen en la epistemología crítica de Kant. Si no conociéramos los hábitos de su tiempo, Kant no quedaría a cubierto de la acusación de no haber explicitado suficientemente sus fuentes. Pero, como concluye Ferrari: «¿Por qué había de citar sus fuentes Kant? Jamás tuvo el sentimiento de ser discípulo de nadie» (*ibid.*, 252). Pero lo cierto es que el reconocimiento que no aparece en tales obras es generoso en los apuntes. En definitiva, como concluye Ferrari, «si Rousseau despertó a Kant, Kant realizó, en cierta medida, a Rousseau» (*ibid.*, 253).

Curiosamente, tampoco Kant consiguió evitar ciertas inconsecuencias de tipo iusnaturalista, como el mismo Riedel apunta y reconoce (*ibid.*, 111ss) (2). En otros casos conjugará la influencia roussoniana con la liberal u otras fuentes. A veces su formalismo trascendental recubre incoherencias y hasta errores. Lo cierto es que el actual proceso de «rehabilitación de la razón práctica» ha abandonado el trascendentalismo monológico kantiano al transformarlo en propuestas constructivo-dialógicas, con lo que ha vuelto a invertirse, en buena medida, el camino de Rousseau a Kant (siendo los casos de Rawls y de Habermas los más notorios, a mi juicio).

Por lo que respecta a las respectivas filosofías jurídico-políticas, las diferencias son notables y se deben, en general, a la distinción operada por Kant entre el plano regulativo-trascendental y el plano jurídico-político real (distinción ya implícita en Rousseau, por lo demás). También la influencia del realismo político pesaba mucho más en Kant, siendo un influjo mucho más

(2) El pasaje aludido por Riedel muestra más bien una «contaminación» empírico-social; pero lo más revelador es que Kant se muestra recalcitrante. En efecto, el pasaje corresponde a *Theorie und Praxis* (AK 08 290); Kant lo «corrigió» en la versión paralela en *Zum ewigen Frieden* (AK 08 349), pero volvió a reproducir la primera versión en *Rechtslehre* (AK 06 314).

temprano de lo que corrientemente se cree, como lo demuestra un texto del período 1764-68 (AK 19 098), en el que ya distingue el contrato social como «ideal del derecho del estado (según la regla de igualdad) considerado en abstracto», del «Leviathan» o «estado de sociedad que es conforme a la naturaleza del hombre según la regla de seguridad». Es más, aparece ya la combinación de ambos planos: el contrato o «derecho público» es el «fundamento» de la fuerza estatal, mientras que Leviathan o «la fuerza suprema» es «el fundamento del derecho público», de tal modo que el primero legitima al segundo, pero es el segundo quien sostiene al primero. Me parece sorprendente que ninguno de los comentaristas de Kant que he consultado subraye de modo suficiente la importancia de este pasaje tan temprano que pone al descubierto el sincretismo legitimista-realista originario —y no acomodaticio— de Kant.

Por lo demás, es obvio que Kant rebaja notablemente las exigencias legitimadoras de Rousseau. Y es que, como ya indiqué antes, Kant estaba persuadido de que los principios de «derecho político» roussonianos eran aplicables estrictamente sólo en el plano ético, mientras que en el jurídico-político lo eran sólo a nivel regulativo-trascendental. Con esta «moralización» de Rousseau —defendida por Cassirer y por la mayoría de los intérpretes— Kant realiza, conscientemente o no, una desactivación real de la política del ginebrino.

Las discrepancias mayores entre ambos pensadores políticos las ha sistematizado Philonenko (1968, 44, nota 28) en tres: 1.^a) la negativa de todo derecho al pueblo para hacer la revolución en ningún caso; 2.^a) la distinción que introduce Kant entre pueblo y soberano, y 3.^a) la adopción por Kant de la distinción de Sieyès entre ciudadanos activos y pasivos, que legitima el sistema representativo. Lo cual es coherente con su planteamiento regulativo-trascendental, pues, como ya apunté antes, los procedimientos democráticos semidirectos casan mejor con el enfoque liberal (defensor celoso de la autonomía individual), mientras que el sistema representativo requiere una justificación de corte racionalista o idealizante.

Ningún comentarista de Rousseau o de Kant ha subrayado tampoco suficientemente el destacado papel que el principio de publicidad juega en ambos pensadores en cuanto criterio formal constituyente. El sentido es también similar en los dos: el de poner una barrera eficaz a los egoísmos particularistas, a la vez que se ofrece un criterio que garantiza procedimentalmente la universalizabilidad de la decisión adoptada y su pertenencia a la voluntad general. Ahora bien: lo que en Rousseau es principio constructivo para una asamblea deliberante, es para Kant un principio trascendental de la razón práctica y legisladora (compatible, por tanto, con un monologismo, aunque

trascendental: basta con que el soberano o legislador adopte el punto de vista trascendental); aunque se exponga a las peligrosas «ilusiones» trascendentales.

¿Qué pensar, en definitiva, de la relación Rousseau-Kant? Hoy parece indudable que se trata de una relación compleja y fecunda. El ginebrino despertó a Kant a nuevos problemas y enfoques, mientras que el regiomontano supo darles una respuesta original que, entre otros efectos, universalizó a través del idealismo alemán —y después de éste, a través del socialismo— algunos aspectos básicos de su pensamiento moral y político. Se trata, ciertamente, de una relación *proteica*. Kant se mostró respecto de Rousseau mucho más perspicaz que la mayor parte de sus contemporáneos franceses y británicos.

En un pasaje muy conocido de sus *Lecciones sobre la Historia Universal* apunta Hegel que fue Rousseau quien primero sintió y planteó los problemas de la Ilustración, pero sin poder darle solución más que mediante fórmulas paradójicas; tras él, Kant intentó la solución mediante disyunciones y dualismos; Fichte, en cambio, había optado por la solución idealista; y sólo él, Hegel, estaba en disposición de resolverlos mediante la dialéctica. Dentro de sus rasgos tendenciosos, Hegel no deja de ser certero. Lo patente, sin embargo, es que las paradojas roussonianas han resultado ser reales y fecundas. Aunque también cabría apuntar que su misma formulación paradójica señala su difícil resolución. De hecho, todavía hoy nos movemos en la herencia de la Ilustración. Sin ir más lejos, Marx volvió a reclamar la reconciliación plena de la sociedad política con la sociedad civil, acercándose de nuevo insospechadamente a Rousseau. Y la actual crítica de la democracia representativa sigue una orientación similar, como en seguida vamos a ver.

CUARTA PARTE: LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA.

ROUSSEAU Y LA DEMANDA DE UNA DEMOCRACIA AVANZADA

En los últimos veinte años asistimos a una crisis creciente del sistema de representación política (en especial en los países en los que no existe una amenaza real de régimen totalitario), que en ocasiones se confunde con una crisis de la democracia misma. Siempre habían existido protestas de diverso signo contra el sistema demoliberal, pero ahora son los mismos teóricos de la política los que piden un golpe de timón. Claro que tampoco hay coincidencia en el nuevo rumbo a tomar: para unos, como R. A. Dahl (1982), se trata de generalizar una «democracia económica», según el modelo del mercado; para otros, como N. Bobbio (1985), se trata de recuperar el sentido prístino del sistema representativo, purgar sus desviaciones y generalizarlo

en todos los ámbitos de la sociedad civil (y no sólo en el político); para otros, en fin, como Barber (1984), Green (1985), Macpherson (1973), Pateman (1970, 1985) o Levine (1981), se trata de caminar hacia una democracia más auténtica, participativa, en sentido «fuerte», esto es, con procedimientos directos o semidirectos cuando sean aplicables y, en todo caso, en las grandes decisiones políticas colectivas. En definitiva, de adoptar una «democracia avanzada». Algunos de estos últimos (Barber, Green, Levine) se inspiran directamente en Rousseau, aunque realicen ciertas adaptaciones o traducciones de su constructo normativo. En su caso no se trataría de «reinventar el parlamento» (Birnbaum, 1977), sino de «reinventar la democracia».

En efecto, el ciudadano de las democracias occidentales, sobre cuyas convicciones democráticas no cabe dudar, se siente hoy ante un trilema de difícil solución: 1) o aceptar el perfil autocrático de las actuales democracias presidencialistas, confiando en que un ejecutivo fuerte les garantice, al menos, la eficacia y el orden socioeconómico; 2) o propiciar más bien un reforzamiento del legislativo, que le garantice un control efectivo del gobierno y de la administración pública, además de preservar su autonomía real; 3) o, por último, promover la participación ciudadana en las decisiones políticas de trascendencia mediante procedimientos democráticos directos (referendos) o semidirectos (opinión pública), a la vez que se generaliza el sistema participativo en la administración local, asociaciones civiles, sindicatos y, por supuesto, en los mismos partidos políticos. Es decir, se trata de recuperar el enfoque legitimista y conjugarlo con una administración pública más neutral, técnica y eficaz.

Casi todos los proponentes de una nueva alternativa democrática comienzan por realizar una crítica del modelo demoliberal, denunciando las inconsistencias del mismo (Macpherson, Levine, Barber, Green, Pateman, Wolff). Hoy resulta patente cómo el modelo demoliberal se ha sustentado mucho más sobre una praxis política históricamente eficaz (burguesía) que sobre un diseño teórico consistente. Como Barber demuestra, en su misma génesis engloba tres tendencias restrictivas de la democracia: una «disposición anarquista» ante el poder político; una «disposición realista» que promueve lo particular como garantía indirecta de lo público, y una «disposición minimalista» respecto del papel del Estado en la sociedad civil (Barber, 1984, 3/114).

En efecto, desde sus orígenes, sus teóricos más destacados (Locke, Hume, Constant, Tocqueville, Mill) han pugnado por articular sus dos componentes esenciales: el liberal (énfasis sobre la libertad individual, primacía de lo privado) y el democrático (decisión colectiva, exigencia de la utilidad públi-

ca). Dos estudios recientes (Arrow, 1963, 1967; Sen, 1970) han confirmado el conflicto irresoluble entre democracia liberal e interés paretiano, esto es, entre decisión colectiva y racionalidad económica. De ahí que Macpherson haya propugnado la recuperación del liberalismo mediante una «non-market theory of democracy» (1973) y un concepto positivo (y no meramente negativo) de la libertad («developmental liberty»), con lo que se evitaría su «individualismo posesivo» de fondo.

Levine ha insistido también en su concepción atomista de la sociedad como lastre permanente de las instituciones democráticas, que sólo pueden concebirse como meros agregados de individuos y, por ende, «lógicamente subordinadas» a sus fines particulares. Consiguientemente, lo público es concebido como un efecto indirecto (por procedimientos de «mano invisible») del egoísmo ilustrado, generalizando la tesis de Mandeville («vicios privados, virtudes públicas»). Sólo J. S. Mill intentó subsanar esta insuficiente concepción del «interés público» mediante su trasposición utilitarista, aunque no consiguió un criterio claro (el «harm principle» no lo es) para discernir el interés privado del público (Levine, 1981, 110ss).

Ha sido tarea de los neoutilitaristas contemporáneos la de explorar las reglas de la elección colectiva para combinar los intereses de todos. En un célebre estudio, K. Arrow estableció que tal elección sería democrática si cumplía cuatro condiciones conjuntamente: 1) *racionalidad colectiva* (la regla de elección colectiva es generalizable); 2) *principio de Pareto* (se da preferencia social a la alternativa elegida como superior por todos); 3) *independencia de alternativas irrelevantes* (la jerarquía se establece por las preferencias actuales en competencia), y 4) *no dictadura* (ningún individuo puede imponer socialmente su elección a los demás). Pues bien, tales condiciones son mutuamente inconsistentes, por lo que resulta imposible encontrar un procedimiento democrático que las satisfaga conjuntamente. La racionalidad liberal (esto es, económica, el egoísmo ilustrado) se revela incompatible con la democracia.

A. K. Sen realizó poco después otra demostración de «la imposibilidad de un liberal paretiano», contra la presunción de que la elección democrática era la única que aseguraba la maximización de los intereses de todos. En efecto, en el teorema de Arrow es obvio que el componente democrático radicaba en las condiciones 2 y 4, en virtud de las cuales se produce «la paradoja del voto»: toda alternativa es siempre preferible a toda alternativa, por lo que no es posible realizar ninguna jerarquía. Sen propone entonces reformular el principio liberal en cuanto «liberalismo mínimo»: para evitar violar la condición de «no dictadura», serían dos los individuos cuyas opciones quedasen reflejadas en la elección colectiva. Pero entonces comprobó

que tal liberalismo mínimo era inconsistente con la regla de racionalidad colectiva, puesto que daba lugar a mayorías cíclicas. Y si se pretendía imponer restricciones a las preferencias individuales, se contravenía entonces la condición 2. Levine piensa, erróneamente a mi juicio, que estas demostraciones afectan a toda propuesta democrática, sin percatarse de la estrechez del concepto de racionalidad económica con que se juega. Desde la formulación por Habermas, Apel o Rawls de una «racionalidad comunicativa» que complete la «racionalidad estratégica» o «máximizadora», desaparece tal conflicto, como el mismo Levine termina por reconocer para el caso de Rousseau (*ibíd.*, 95).

Por otra parte, como ya indiqué antes de pasada, el modelo demoliberal, con su primado del individuo, exigiría lógicamente una democracia directa, ya que nadie puede interpretar por mí mis necesidades; pero su imposibilidad práctica de un lado y las agrupaciones oligárquicas por otro impusieron la praxis representativa como negociación de los intereses de los grupos representados, controlando más o menos indirectamente la elección de los diputados. De ahí el gran sofisma que encierra la expresión «democracia representativa» en su origen.

Sin embargo, la teoría de la representación política se sustentó sobre diferentes racionalizaciones legitimadoras. Baste mencionar las tres principales: a) *teoría británica de la «confianza»*: se apoya sobre la disfuncionalidad de los procedimientos directos y propone subsanarla mediante la confianza que inspiran los diputados a sus electores (Locke y, sobre todo, Burke); pero lo cierto es que la lógica liberal es incompatible con el cheque en blanco; b) *teoría francesa de la representación nacional*: pese a diversas vicisitudes, en la Revolución francesa se impuso el sistema representativo, pero esencialmente modificado. En efecto, para Condorcet, Sieyès, etc., la representación no es ya liberal, sino nacional; con lo que también contrarrestan la objeción roussoniana: los representantes lo son de la soberanía popular. Es decir, se trata de una legitimación de tipo idealista, que servía, sin embargo, a fines liberales; c) *teorías idealistas de la representación*: si la justificación británica es pragmática y la francesa lo es ideológica, la justificación germánica se realizará ya desde premisas francamente idealistas, siguiendo una vía abierta ya por Kant con su interpretación trascendental de Rousseau. Los autores de la «Teoría General del Estado» formularon una variante organicista de la misma: al final, los representantes lo son del Estado, no de los electores.

N. Bobbio, que defiende la recuperación de la democracia representativa frente a los que proponen su transformación, reconoce que los sistemas de representación política son culpables de seis «promesas no mantenidas»: la

supresión de los cuerpos intermedios, la salvaguarda de los intereses nacionales, la eliminación de las oligarquías, la supresión de los poderes invisibles, la participación más amplia posible de los ciudadanos en las decisiones colectivas y, por último, la educación del ciudadano (Bobbio, 1985, 21-40). Pero resulta ingenuo tomar en serio unas promesas que tuvieron un claro designio de cobertura legitimadora de los intereses reales de la burguesía hegemónica.

De hecho, el análisis de la evolución histórica del sistema representativo confirma incesantemente aquella estrategia de mantener una apariencia de democracia (democracia formal) para mejor garantizar los intereses oligárquicos. Así, desde finales del siglo XIX, con la generalización de los partidos políticos, pudo pensarse en una *mediación* más auténtica de los ciudadanos por sus representantes. Pero lo cierto es que los partidos políticos han terminado por ser los grandes mediatizadores de la participación ciudadana, ya que, pese a su estructura democrática participativa desde la base militante a los delegados elegidos, en todos ellos ha terminado —en todas partes— por imponerse nuevamente una estructura oligárquica, aunque ahora representada por las élites burocráticas de los mismos. Los líderes han terminado por ser «caudillos» que dictan a las bases lo que debe o no debe hacerse.

Ello ha traído como consecuencia la depreciación del parlamento (víctima de la partitocracia), que ha propiciado la hegemonía cada vez mayor de los ejecutivos y de los sistemas presidencialistas. Y esta desvaloración de los diputados (manejados oportunísticamente por sus respectivas cúpulas burocráticas) ha conllevado la progresiva banalización de la consulta electoral: los ciudadanos, teóricamente depositarios de la soberanía popular, se ven impelidos a elegir entre listas cerradas y bloqueadas que han de encarar como un «lo tomas o lo dejas»; únicamente la teoría del mal menor o el temor a involuciones políticas consigue evitar que la abstención supere a la participación electoral.

En este contexto, Schumpeter (1963, caps. 21-22) planteó ya francamente el «método democrático económico», según el cual los partidos concurren con las técnicas del *marketing* electoral y el éxito basta como fuente real de legitimación política (como el éxito económico se autolegitima económicamente). Otros continuadores, como A. Downs y R. A. Dahl, ni siquiera problematizan esta ausencia total de legitimismo. Y la Teoría de la Elección Pública, tal como la ha desarrollado la Escuela de Virginia (Buchanan, Tullock, etc.), adopta ya una concepción de la política calcada sobre la metodología y los conceptos de la economía de mercado, comenzando por el mismo contrato social originario: todo se rige por el «intercambio político» (Buchanan, 1975, 1980).

Esta trasposición del modelo económico liberal a la política no sólo se hace siguiendo un esquema excesivamente nomológico, sino que conlleva el designio extremo de cegar toda sensibilidad ante el enfoque legitimista, que puede rechazarse ya como incursiones moralizantes o teológicas. De este modo, como han señalado Habermas y Offe, el sistema parlamentario se constituye de tal modo que cualquier objeción a su dominación política carece de toda posibilidad de encontrar en el mismo cierta resonancia institucional. Ni siquiera cuando se demuestra que su legitimación es meramente ideológica, pues ha aceptado ya la tesis del realismo político: el poder se autolegitima por su estabilidad y eficacia. En todo caso, todavía puede apelar a una serie de «mecanismos selectivos»: selección negativa, selección positiva y selección enmascarante. Por último, dispone de su monopolio exclusivo de la represión violenta y legal (Offe, 1977, 102ss).

Offe sólo ofrece ya una solución desesperada: ante toda oposición, incluso ante los errores más patentes, el sistema reacciona mediante sus «mecanismos de recuperación». De ahí la necesidad de apelar a «iniciativas populares» extra o anti-institucionales, como la desobediencia activa, la ocupación, el boicot, el sabotaje específico, etc. Pero, como le ha reprochado Habermas, con ello sólo consigue ofrecer una nueva coartada para que el sistema se cargue de razón.

Y, sin embargo, se hace indispensable la formulación de nuevas alternativas conducentes a «reinventar la democracia». Un estudio reciente de B. Barber (1984) ofrece ya todo un programa de democracia «fuerte» o avanzada, que se inspira de modo expreso en el enfoque roussonian (ibid., 200). Barber distingue tres formas de democracia representativa («autoritaria», «jurídica» y «pluralista» o económica) y dos formas de democracia directa (la «unitaria», demasiado proclive al totalitarismo, y la «fuerte», basada en la participación activa, de corte popular, en la que el ejecutivo jugaría un papel de descentralización activa, careciendo el sistema de toda teoría fundamentadora para evitar todo lastre ideológico). Esta última tesis parece demasiado ingenua y muchas de las nuevas instituciones políticas que propugna Barber son típicamente estadounidenses. Pero, de todos modos, constituye una buena ilustración de las posibilidades existentes.

De todos modos, es obvio que lo que hoy está en cuestión no es la democracia. Con permiso de Bobbio (y de E. Díaz, 1984, y otros), la cuestión hoy es: *¿Qué democracia?* Es decir, el problema no radica en el sistema democrático, sino en su insuficiente o desviada institucionalización. También está fuera de discusión que el sistema de partidos políticos todavía resulta indispensable, pero urge su reforma interna y, sobre todo, institucionalizar políticamente otras asociaciones, de carácter local o nacional, y facilitar real-

mente la información y la opinión pública. La cuestión es: ¿habrá voluntad política para hacerlo o habrán de forzarla ciertas iniciativas ciudadanas como, por ejemplo, la abstención electoral activa?

Casi no es preciso aludir a la necesaria compaginación de los principios legitimistas con la responsabilidad política de las consecuencias, que Weber planteó como una incompatibilidad profunda. Pero del mismo estudio de Weber se desprende lo incompleto de ambos enfoques y la necesidad de reconciliarlos (Weber, 1984). De hecho, no sólo han proliferado recientemente enfoques legitimistas de tendencia más «objetivista» (entre los que destaca el enfoque «crático» de A. Stinchcombe, 1968, quien define la legitimidad como la «reserva de poder»), sino porque el enfoque legitimista incluye no sólo un referente normativo, sino también el consenso de los ciudadanos (que confirma aquel referente o lo desmiente, según la metodología constructiva), lo que garantiza la vinculación de la utilidad a la justicia.

FUENTES

- ROUSSEAU, J. J.: *Oeuvres complètes*, B. Gagnebin & M. Raymond, dirs., Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard. Tomo I: *Les confessions. Autres textes autobiographiques*, 1959. Tomo II: *La nouvelle Héloïse. Théâtre. Essais littéraires*, 1964. Tomo III: *Du contrat social. Écrits politiques*, 1964. Tomo IV: *Emile. Education. Morale. Botanique*, 1969 (sigla: OC).
- ROUSSEAU, J.-J.: *Correspondance générale*, T. Dufour & P. P. Plan, eds., París, A. Colin, 1924-1934, 20 vols. (sigla: CG).
- Nueva edición con el título *Correspondance complète*, R.-A. Leigh, ed., Ginebra, 1965 (hasta 1985, 44 vols.).
- KANT, I.: *Gesammelte Schriften*, hrsg.: Bde. 1-22, Preussischen Akademie der Wissenschaften; Bde. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zur Berlin; ab Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlín-Leipzig, Walter de Gruyter, 1934 (sigla: AK).

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- ANSART-DOURLEN, M.: *Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau*, París, Klincksieck, 1975.
- ARROW, K.: *Social choice and individual values*, Nueva York, Wiley, 2ª ed., 1963; «Public and private values», en S. HOOK, ed.: *Human values and economy policy*, Nueva York Univ. Press, 1967.
- BARBER, B.: *Strong Democracy. Participatory politics for a New Age*, Univ. of California Press, 1984.
- BIRNBAUM, P., y otros: *Réinventer le parlement*, París, 1977.
- BOBBIO, N.: *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985.
- BLUHM, W. T.: *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno* (1948), Barcelona, Península, 1985.
- BARRY, B.: «El interés público», en A. QUINTON, comp.: *Filosofía política* (1967), México, F. C. E., 1974, 172-193.

- BUCHANAN, J. M.: *The limits of liberty: between Leviathan and anarchy*, Cambridge Univ. Press, 1975.
- BUCHANAN, J. M., y TULLOCK, C.: *El cálculo del consenso*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
- CASSIRER, E.: *The question of J.-J. Rousseau*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1954; *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton Univ. Press, 1945.
- CRANSTON, M., y PETERS, R. S., eds.: *Hobbes and Rousseau*, Nueva York, Doubleday, 1972.
- DAHL, R. A.: *Dilemmas of pluralist democracy: Autonomy versus control*, New Haven, Conn., Yale Univ. Press, 1982.
- DERATHÉ, R.: *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, París, P. U. F., 1948; *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, 1950; 2.ª ed., 1970.
- DÍAZ, E.: *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984.
- DOWNS, A.: *Economic theory of democracy*, Nueva York, Harper & Row, 1957.
- DWORKIN, R.: «The original position», en N. DANIELS, ed.: *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 1975, 16-52 (recop. en Id., *Taking Rights seriously*, Londres, Duckworth, 1977).
- FERRARI, J.: *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, París, Klincksieck, 1979.
- FRALIN, R.: *Rousseau and Representation*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1978.
- GAY, P.: *The Enlightenment: an introduction*, Londres, Weidelfeld/Nicholson, 1970, 2 vols.
- GOLDSCHMIDT, V.: *Anthropologie et politique*, París, 1974.
- GREEN, PH.: *Retrieving democracy*, Londres, Methuen, 1985.
- GROETHUYSEN, B.: *Jean-Jacques Rousseau*, París, 1949.
- GURVITCH, G.: «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten», en *Kantstudien*, 27 (1922), 138-164; v. fr. en *Rev. de Met. et de Mor.*, 4 (1971), 385-397.
- HABERMAS, J.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975; *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
- JOUVENEL, B. DE: «Essai sur la politique de Rousseau», en J.-J. ROUSSEAU: *Du contrat social*, Ginebra, Le Cheval Ailé, 1947.
- KELLY, G. A.: *Idealism, Politics, and History. Sources of Hegelian Thought*, Londres, Cambridge Univ. Press, 1969.
- KRYGER, E.: *La notion de liberté chez Rousseau et ses repercussions sur Kant*, París, Nizet, 1979.
- LEVINE, A.: *The politics of autonomy: A kantian reading of Rousseau's Social Contrat*, Amherst, Univ. of Massachusetts Press, 1976.
- : *Liberal democracy. A critique of its theory*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1981.
- MACPHERSON, C. B.: *Democratic theory. Essays in retrieval*, Oxford, Clarendon, 1973; *The life and times of liberal democracy*, Oxford Univ. Press, 1977; v. cast., Madrid, Alianza, 1981.
- MASTERS, R. D.: *The political philosophy of Rousseau*, Princeton Univ. Press, 1968.
- MERQUIOR, J. G.: *Rousseau and Weber. Two studies in the theory of legitimacy*, Londres, Routledge & K. P., 1980.
- MILLER, D.: *Rousseau, dreamer of democracy*, New Haven, Yale Univ. Press, 1984.
- OFFE, C.: *Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates*, Francfort, Suhrkamp, 1972; v. it., *Lo stato nel capitalismo maturo*, Milán, Etas Libri, 1977.
- PASSERIN D'ENTREVES, A.: *Natural Law*, Londres, Hutchinson, 2.ª ed., 1970.
- PASQUALUCCI, P.: *Rousseau e Kant*, 2 vols., Milán, A. Giuffrè, 1974-76.

- PATEMAN, C.: *Participation and democratic theory*, Cambridge Univ. Press, 1970.
- : *The problem of political obligation: a critical analysis of liberal theory*, 2.ª ed., Polity P., 1985.
- PHILONENKO, A.: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte au 1773*, París, Vrin, 1968; «Introduction» a I. KANT: *Doctrina del Derecho*, París, Vrin, 1971.
- PITKIN, H. F.: *The concept of representation*, Berkeley, 1967; v. cast., Madrid, C. E. C., 1985.
- PLAMENATZ, J.: «On le forcera d'être libre», en M. CRANSTON y R. S. PETERS, eds.: *Hobbes et Rousseau*, ed. cit., 1972.
- POLIN, R.: *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau*, París, 1971.
- POPPER, K.: *The open society and its enemies*, Londres, Routledge & K. P., 1945; 2.ª ed., 1966; v. cast., Buenos Aires, Paidós, 1967; Madrid, Alianza, 1982, 2 vols.
- RAWLS, J.: «Kantian constructivism in moral theory», en *The Jour. of Philos.*, 77 (sept. 1980), 515-572.
- RIEDEL, M.: *Metafísica y metapolítica*, vol. II, Buenos Aires, Alfa, 1977.
- RILEY, P.: *Will and Political Legitimacy*, Harvard Univ. Press, 1982; *The General Will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic*, 1986.
- ROCHE, K. F.: *Rousseau: Stoic and Romantic*, Londres, Methuen, 1974.
- Rousseau et la philosophie politique*, París, P. U. F., 1965.
- RUBIO CARRACEDO, J.: *La utopía del Estado justo: de Platón a Rawls*, Valencia, R. Esteban, 1982; 2.ª ed. rev. y ampl., 1985.
- SCHUMPETER, J.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1963.
- SEN, A. K.: «The impossibility of a Paretian Liberal», en *Journ. of Pol. Econ.*, 77 (1970); recop. en ID.: *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden Day, 1970; v. cast., Madrid, Alianza, 1976.
- SHKLAR, J.: *Men and Citizen. A study of Rousseau's social theory*, Cambridge, Univ. Press, 1969.
- STAROBINSKI, J.: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.
- STINCHCOMBE, A. L.: *Constructing social theories*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968.
- STRAUSS, L.: *Natural Right and History*, Univ. of Chicago Press, 1950; 2.ª ed., 1974.
- TALMON, J. B.: *The rise of totalitarian democracy*, Nueva York, 1965 (ed. original: *The origins of totalitarian democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1952).
- TORRES DEL MORAL, A.: «Democracia y representación en los orígenes del Estado constitucional», en *Rev. de Estud. Pol.*, 203 (sept.-oct. 1975), 145-208.
- : «Modelo y anti-modelo en la teoría política de Rousseau», en *Rev. de Estud. Pol.*, 212 (1977), 93-161.
- VAUGHAN, C. E.: *The political writings of J.-J. Rousseau*, 2 vols., Cambridge University Press, 1915.
- VOSSLER, O.: *Rousseaus Freiheitslehre*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- WEBER, M.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1984.
- WILLIAMS, H.: *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1983.
- WOLFF, R. P.: *The poverty of Liberalism*, Boston, Beacon P., 1968.
- YOUNG, R.: *Personal autonomy. Beyond negative and positive liberty*, Londres, Croom Helm, 1986.