

ROUSSEAU Y LA DEMOCRACIA REPUBLICANA (*)

Por JOSÉ RUBIO CARRACEDO

SUMARIO

1. LA GÉNESIS DEL MODELO REPUBLICANO.—2. ¿FORMAR HOMBRES O FORMAR CIUDADANOS?—3. EL CONSTRUCTIVISMO NORMATIVO: MÁS ALLÁ DEL IUSNATURALISMO Y DEL CONVENCIONALISMO.—4. LA METODOLOGÍA CONSTRUCTIVA DEL CONTRATO SOCIAL EN EL MANUSCRITO DE GINEBRA.—5. EL CONTRATO SOCIAL NORMATIVO EN EL MANUSCRITO DE GINEBRA.—6. ROUSSEAU Y EL PARADIGMA DEMOCRÁTICO REPUBLICANO.

1. LA GÉNESIS DEL MODELO REPUBLICANO

Según la reconstrucción que hace Rousseau en las *Confesiones*, fue durante su período como secretario del embajador francés en Venecia entre septiembre de 1743 y agosto de 1744 cuando tomó conciencia de la importancia de la política y, en particular, del gobierno en la deriva global de un pueblo. Tuvo entonces ocasión de «observar los defectos de un gobierno tan celebrado». También el de Venecia le decepcionaba. Pero su experiencia vino a confirmar una intuición: «Me había percatado de que todo dependía radicalmente de la política y de que, mirese como se mire, ningún pueblo será nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le lleve a ser. Así la gran cuestión sobre el mejor gobierno posible me parecía reducirse a ésta: cuál es el tipo de gobierno más apropiado para formar el pueblo más virtuoso, el más instruido, el más sabio, el mejor en toda la extensión del término». Entonces surgió en su mente el gran proyecto de escribir un tratado al estilo de los de Hobbes, Grocio o Pufendorf, que titularía «Institutions politiques», que consideró siempre «la obra de mi vida», con la que pensaba «sellar mi reputación» (OC I, 404-405) (1).

(*) «J'appelle donc République tout Etat régi par des loix, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout Gouvernement légitime est républicain» (J.-J. ROUSSEAU, OC III, 379-380).

(1) J. J. ROUSSEAU: *Oeuvres complètes*, B. GAGNEBIN & M. RAYMOND (dirs.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, vols. I-V (1959-1995) Sigla: OC.

A tal fin dirigió en adelante sus lecturas y reflexiones, aunque el proyecto creció más y más, completándose con nuevas consideraciones en el contexto ilustrado y con cuestiones connexas (la «iluminación de Vincennes»), hasta hacerse literalmente intratable. Por lo demás, quería madurarlo sin prisas y sin interferencias de nadie, ni siquiera de Diderot, cuya colaboración intelectual había sido tan fecunda en otros aspectos. Pero las circunstancias también imponían su propia lógica. Por eso irá dando salida al proyecto mediante acotaciones y publicaciones parciales. Así hay que entender el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, en 1954, posiblemente su obra maestra (tras el relativamente fallido *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que le había valido el premio de la Academia de Dijon y la celebridad). Luego vino la *Carta a D'Alembert*, los artículos para la *Enciclopedia*, otros escritos ocasionales y, sobre todo, la gran creación literaria de *La Nueva Heloísa*. Entre unos y otros redactaba algunas cuestiones de modo fragmentario y provisional.

En 1758, al final de su estancia en l'Ermitage, Rousseau establecía este balance: «Tengo todavía dos obras en la cantera. La primera es mis *Institutions politiques*. He examinado el estado de este libro y encuentro que todavía me restan muchos años de trabajo. No he tenido coraje para continuarlo y esperar a que estuviese terminado para tomar mi resolución. Renunciando así a esta obra, resolví sacar de la misma lo que pudiera separarse y quemar el resto; y llevando este trabajo con celo, sin interrumpir el de *Emilio*, le di la última mano al *Contrato social*» (OC I, 516).

2. ¿FORMAR HOMBRES O FORMAR CIUDADANOS?

Creo que, pese al triunfo arrollador del modelo liberal de representación indirecta como modelo hegemónico realmente existente en casi todo el mundo democrático, pocos discutirán el aserto de Lord Acton: «Rousseau is the author of the strongest political theory that had appeared among men» (2). Y un autor tan ponderado como Norberto Bobbio no duda en situarlo entre «los tres máximos filósofos cuyas teorías acompañan la formación del Estado moderno: Hobbes, Rousseau y Hegel» (3). Su aportación decisiva es la de apuntar implacablemente las limitaciones internas del modelo democrático representacional y su énfasis insobornable sobre el modelo republicano como la expresión auténtica de la democracia, aunque obviamente sometido a la contextualización demográfica, sociohistórica, cultural, económica, etc.

Rousseau permaneció siempre fiel a la inspiración republicana que impregnaba su Ginebra natal (4). Pero era perfectamente consciente de que el modelo republica-

(2) «ROUSSEAU es el autor de la teoría política más potente aparecida entre los hombres». LORD ACTON: *Essays in the liberal interpretation of History. Selected Papers*, W. A. McNeill, ed., Chicago, University of Chicago Press, 1967.

(3) N. BOBBIO: *El futuro de la democracia*, Plaza & Janés, Barcelona, 1985, 204.

(4) H. ROSENBLATT ha vuelto a demostrar convincentemente la profunda huella que el modelo poli-

no propio de las ciudades-estado había de ser refundado normativamente. Para ello se sirvió de la teoría del contrato social convenientemente reformulada (y refundada). Y para este fin también hubo de transformar el iusnaturalismo clásico, y sobre todo el iusnaturalismo racionalista de su tiempo, en metodología constructivista. Ésta fue la tesis fundamental que defendí en mi libro de 1990, que aparentemente encontró poco eco (5). Sin embargo, sin esta premisa el pensamiento político de Rousseau está lleno de contradicciones, como monótonamente repiten los comentaristas, siempre perezosos para examinar nuevas propuestas interpretativas (6).

La contradicción fundamental radicaría en su doble enfoque: el del hombre y el del ciudadano. En la primera versión del *Contrato social* afirma: «no comenzamos propiamente a hacernos hombres más que cuando nos hacemos ciudadanos» (OC III, 287). No obstante, en *Emilio* afirma con rotundidad: «Forzado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, es preciso optar entre formar un hombre o un ciudadano, porque no es posible formar al uno y al otro al mismo tiempo»

tico de Ginebra dejó en el pensamiento de ROUSSEAU y cómo estuvo siempre en contacto más o menos directo con las vicisitudes políticas del sistema republicano del que era Ciudadano. *Rousseau and Geneva*, Cambridge Univ. P., 1997.

(5) J. RUBIO CARRACEDO: *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, CEC, Madrid, 1990, esp. págs. 34-59. Remito a este trabajo para la documentación más completa de mi propuesta.

Este libro ofrecía una renovación general del estudio del pensamiento político de ROUSSEAU, y no solamente en España. Debo dejar constancia de que JAVIER MUGLERZA, en su prólogo al libro, se mostró genéricamente receptivo a mi replanteamiento constructivista de ROUSSEAU. FERNANDO SAVATER, en cambio, no le dio mucha credibilidad en la extensa reseña que le dedicó en *El País-Babelia*. Muchos colegas me han mostrado su receptividad positiva en privado, pero no lo han hecho en público. Una excepción notable, aunque muy reciente, es la de XABIER ETXEBERRÍA, quien la desarrolla en su trabajo «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en VARIOS: *La Declaración Universal de Derechos Humanos*, Universidad de Deusto, 1999, 309-393.

(6) Pese a que ROUSSEAU se inscribe claramente en el liberalismo republicano, los autores liberales, con pocas excepciones, se niegan obstinadamente a reconocerlo, y prefieren atenerse a la versión jacobina, resucitada hace unos decenios por J. B. TALMON: *The Rise of totalitarian Democracy*, Nueva York, 1965 (ed. orig.: *The Origins of totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, Londres, 1952; ver. esp. *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, 1952) con la cantilena de la «democracia totalitaria», sin captar en absoluto el sentido republicano de su crítica a la democracia liberal de representación indirecta, precisamente en cuanto representacional y no representativa. El ROUSSEAU de *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (su posición definitiva, no se olvide) converge en buena medida con LOCKE y con J. S. MILL, al plantear un modelo de representación directa. Otro caso chocante es el de F. VALLESPÍN, quien sitúa a ROUSSEAU como principal representante de la «democracia radical» (con la sola compañía de las críticas a la democracia formal de Carlos Marx), dada la «soledad» de su modelo político. Me resulta inexplicable que lo desvincule de la gran corriente del republicanismo democrático, en la que es la figura señera. Por otra parte, la importancia que parece concederle al dedicarle casi íntegramente un capítulo es neutralizada al atribuirle una posición marginal en la teoría de la democracia, cuando es obvio que ha sido uno de los modelos más influyentes, sobre todo durante los procesos revolucionarios; es más, sigue siendo uno de los inspiradores máximos del replanteamiento contemporáneo de los modelos democráticos republicanos y participativos (Pateman, Barber, Levine, Green, Manin, etc.) *La democracia en sus textos*, Ed. de R. DEJ. ÁGUILA y F. VALLESPÍN: Madrid, Alianza, 1998, 157ss.

(OC IV, 248). Como demostraré más adelante, no se trata de una contradicción más que aparente, porque probablemente utiliza el concepto de ciudadano en dos sentidos distintos en cada texto: en el primero se trata del ciudadano según el contrato social normativo, mientras que en el segundo se trata del ciudadano históricamente existente que se rige por las instituciones políticas corrompidas por el «anticontrato» social según el cual se ha desarrollado mayoritariamente el proceso de civilización. En realidad, como en seguida mostraré, su verdadero pensamiento es que se precisa formar individuos plenamente humanos para que puedan llegar a ser buenos ciudadanos; pero la ciudadanía correctamente ejercida es indispensable para completar con la vertiente pública la vertiente privada del individuo. De hecho, la educación individual de *Emilio* culmina con el modelo de ciudadanía activa que le es presentado en el libro V mediante un resumen del *Contrato social* (OC IV, 836-855). En el peor de los casos, se trataría de dos planteamientos excesivamente unilaterales, en los que desfigura su pensamiento al dejarse llevar por el impulso del aspecto —individualidad o ciudadanía— del que se está ocupando. De hecho, en la versión definitiva no permanece la frase antes citada, ni la afirmación rotunda de que el orden social no tiene su fuente en la naturaleza sino que «se funda sobre una convención» (OC III, 289), que son remplazadas por la versión constructivista normativa (OC III, 360).

Para ello refunda la teoría del contrato social. Hobbes había dado un paso fundamental al establecer la fuente «artificial» de la obligación política en el pacto social libremente establecido, esto es, en la fuerza de la convención, en la fuerza de la normatividad social. Pero, aparte de seguir una antropología enteramente basada en los valores supremos de estabilidad y seguridad, creyó necesario dotar al pacto con la garantía externa de un poder coercitivo sin límites. Locke y el iusnaturalismo racionalista (Grocio, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui) prefirieron dotar al pacto de una base naturalista, de modo que el pacto social fuera simplemente la explicitación racional y la sanción civil de las leyes naturales, pero entregando igualmente la garantía de tal orden natural-social a un soberano absoluto, porque el verdadero pacto social era el pacto de sumisión (en el caso de Locke se trataba de una soberanía parlamentaria y el pueblo retenía su derecho a recuperar el poder político en las situaciones extraordinarias; en el caso de los jurisconsultos los límites del poder despótico los fijaba la ley natural, pero tales límites eran tan abstractos como ineficaces: de hecho, el despotismo y la arbitrariedad regia campearon sin obstáculos).

La refundación del pacto que propone Rousseau persigue un doble objetivo siguiendo la lógica republicana. Primero, la realidad radical la constituyen los individuos independientes; dada la precariedad de su situación, es obligado que busquen formular un pacto normativo de asociación, esto es, un contrato social que les permita procedimentalmente conseguir las nuevas ventajas que procura la asociación cooperativa, pero sin menoscabo de su independencia originaria. Éste es el valor fundamental que orienta en todo momento el contrato de asociación civil, siendo los valores de estabilidad y seguridad valores ya subordinados y, en todo caso, consecuencia del pacto mismo. Segundo, la misma lógica republicana elimina toda posi-

bilidad de un pacto posterior de sumisión a un soberano externo, tanto por exigencias de racionalidad como por exigencias de legitimidad. En efecto, no es racional ni legítimo sacrificar el valor primordial y originario de libertad e igualdad a los valores ya subordinados de seguridad personal, pues ello conllevaría una desnaturalización de la realidad originaria. Por lo demás, los valores de estabilidad-seguridad se obtienen de modo infinitamente más fiable como consecuencia de la coercibilidad autónoma del contrato social. Lo que la lógica republicana exige es la institución de unos poderes del Estado constitucionalmente regulados, de tal modo que los ciudadanos conserven siempre los resortes últimos del poder políticos, en versiones más o menos radicales. Por lo demás, Rousseau es el primer autor que sitúa la garantía del contrato en la normatividad social autónoma, mediante una metodología constructiva. Kant, en cambio, creará todavía necesario dotar al contrato de una normatividad trascendental, mediante un constructivismo del mismo signo.

3. EL CONSTRUCTIVISMO NORMATIVO: MÁS ALLÁ DEL IUSNATURALISMO Y DEL CONVENCIONALISMO

Rousseau expone su metodología constructivista en numerosas ocasiones, casi siempre de un modo fragmentario, y quizá no siempre plenamente consciente, como expuse en mi estudio aludido al principio (7). En ocasiones incluso se adhiere a la lógica del iusnaturalismo racionalista dominante en su tiempo (y en su propia formación autodidacta). De hecho, Derathé (8) mantiene que Rousseau ha permanecido siempre en la órbita iusnaturalista, asimilándole a Diderot, y su autoridad ha tenido excesiva influencia. Y algo similar ha sucedido con la opinión contrapuesta de Vaughan según la cual hay que inscribir a Rousseau en el convencionalismo hobbesiano, aunque él apueste por un pacto de signo organicista (9). Porque lo cierto es que Rousseau refuta de modo expreso tanto a Hobbes como a los jurisconsultos (Grocio, Pufendorf, etc.). Y existen, al menos, dos pasajes suficientemente extensos y explícitos: el «prefacio» al *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y el capítulo 2 del *Manuscrito de Ginebra*. Y el principio hermenéutico más elemental exige otorgar la credibilidad y la autenticidad a tales pasajes extensos y explícitos de refutación frente a la existencia de ciertos textos o pasajes, por claros que parezcan, en los que asume la letra iusnaturalista o convencionalista.

Aunque ya indiqué que los apuntes de Rousseau relativos a su metodología constructiva son un tanto fragmentarios y dispersos, en el capítulo sexto del segundo libro del *Contrato social* presenta una exposición suficientemente clara y fiable de

(7) Citado en nota 5.

(8) R. DERATHÉ: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1988, 1.ª, 1950.

(9) C. E. VAUGHAN (ed.): *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, 1962 (1.ª, Cambridge, 1915), 2 vols.

la misma: se trata de alumbrar el concepto de voluntad general en cuanto exponente procedimental del bien común y su concreción en una legislación general, que es la que establece la regla de lo justo y de lo injusto; por tanto, «la ley es anterior a la justicia, y no la justicia a la ley» (OC III, 329). Esta tesis (enunciada ya en la primera versión del libro) no lleva necesariamente a un planteamiento convencionalista (pactado) de las leyes que enmarcan el bien común, como había apuntado Rousseau en *Economía política*: «en la gran familia, de la que todos sus miembros son naturalmente iguales, la autoridad política, puramente arbitraria en cuanto a su institución, no puede fundamentarse más que sobre convenciones, y el magistrado sólo puede mandar a los demás en virtud de las leyes» (OC III, 242) (10).

El constructivismo normativo de Rousseau ofrece, en realidad, una superación tanto del iusnaturalismo como del convencionalismo, y esta superación la logra mediante una cierta síntesis de ambos enfoques: «lo que está bien y conforme al orden lo es tal por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios, y sólo en Él tiene su fuente; pero si fuésemos capaces de conocerla directamente no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe una justicia universal que emana de la sola razón, pero esta justicia ha de ser recíproca para que la podamos admitir [...] Son precisas, pues, convenciones y leyes para fijar los derechos a los deberes y reconducir la justicia a su objeto» (OC III, 378, cursiva mía). Y ésta es la tarea de la voluntad general o deliberación pública, en condiciones normativas, en la que procedimentalmente se fija el bien común mediante leyes que «reúnen la universalidad de la voluntad y la del objeto» (OC III, 379).

Lo más probable es que Rousseau haya concebido su metodología constructiva a partir del modelo teórico que utilizaban los filósofos contemporáneos de la naturaleza, como Buffon y Maupertuis, a los que alude expresamente. Su originalidad consistió básicamente en adaptar aquella metodología hipotético-constructa al ámbito social y político, perfeccionando la vía contractualista abierta por Hobbes al inspirarse en el mismo modelo. Pero Hobbes permaneció parcialmente prisionero del naturalismo y de la historia. Rousseau, en cambio, se propone en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* señalar cómo «la naturaleza fue sometida a la ley, al remplazar la violencia por el derecho». La superación del naturalismo y de los hechos históricos es tajante: «comencemos por descartar todos los hechos, porque no afectan a la cuestión»: se trata de alcanzar la verdad normativa constructa, no de fijar los hechos naturales y los históricos, porque el es nunca puede decidir nada sobre el debe. Se trata, en realidad, de construir la génesis normativa del ámbito social-político, y su constructo sólo podrá ser juzgado desde el punto de vista lógico-normativo, no desde la historia natural.

(10) El enfoque puramente convencionalista pareció dominarle durante algún tiempo tras el rechazo del iusnaturalismo racionalista. De hecho se apunta claramente en *Economía política* y en la primera versión o *Manuscrito de Ginebra*. Pero en la versión definitiva del *Contrato social*, al igual que en *Emilio*, se decanta definitivamente por su solución constructivista normativa.

Por el contrario, si —como sucede todavía parcialmente en Hobbes— el contrato social se hubiera establecido según los cánones histórico-naturales, hubiera sido una ratonera, tal como Rousseau describe al final del libro fijando en negativo las condiciones mediante un anticontrato (o antimodelo) social: no solamente los poderosos hubieran impuesto sus exigencias despóticas sino que tales exigencias habrían adquirido el carácter de un derecho irrevocable (Marx citará este pasaje de Rousseau para ilustrar su tesis del origen burgués del derecho). Pero si se trata de una génesis normativa se impone necesariamente la lógica normativa de la voluntad general o bien común. Es más, aunque los hechos no vayan conforme a la norma, ésta mantiene siempre plenamente su relevancia y sigue marcando firmemente el rumbo de lo racional-legítimo en la acción humana (OC III, 176ss).

Su metodología de génesis normativa le permite construir los dos principios originarios e inalienables del ser humano, el de conservación (*amour de soi*) y el de solidaridad (*pitié*). Ambos son principios naturales en el sentido de originarios y, como tales, son «principios anteriores a la razón». La sociabilidad, en cambio, no es un principio originario, sino ya un producto de la razón. Es decir, es la exigencia innata de *perfectibilité* la que guía racionalmente a los individuos independientes y autosuficientes, pero limitados, a plantearse la necesidad de un contrato social equitativo que le procure las ventajas de la cooperación social, aunque conservándole sus actuales ventajas. Por lo mismo, serán siempre los dos principios originarios —los que «formulan todas las reglas del derecho natural»— quienes marquen los objetivos y las condiciones del contrato social, pero ahora en tanto que «reglas que la razón se verá obligada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus desarrollos sucesivos llegue al extremo de sofocar la naturaleza» (OC III, 126). Es decir, será la normatividad constructa del contrato social («sobre otros fundamentos») la que marque la transformación respectiva de los principios originarios en los principios sociopolíticos de libertad, igualdad, justicia y solidaridad.

Una vez analizada la literatura disponible al respecto compruebo que únicamente G. del Vecchio ha enfocado correctamente esta cuestión, aunque de modo impreciso: la voluntad general es «una ficción de método, una regla constructiva /.../. Los derechos naturales, conservando su sustancia íntegramente, se convierten en derechos civiles. Y el contrato social no es otra cosa que la fórmula categórica de esta conversión ideal» (11). Pero nadie ha señalado lo que también es característico de Rousseau: la normatividad sociopolítica es autosuficiente, y no precisa por tanto de ninguna garantía externa, ni divina ni coercitiva.

¿Cómo procede esta metodología constructiva? Rousseau avanza claramente lo que será el constructivismo metodológico de la Escuela de Erlangen: mediante una dialéctica deliberativa y pública sobre las convicciones compartidas y su contrastación crítica racional (construcción normativa). Concretamente en Rousseau tiene la

(11) G. DEL VECCHIO: «Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau», *Rev. crit. de législ. et de jurispr.*, mayo, 1914.

forma de una dialéctica entre la conciencia y la razón en las condiciones procedimentales de deliberación racional, libre, equitativa y pública de la asamblea republicana. Obviamente se trata de una asamblea normativa (no histórico-sociológica), al modo de la Escuela de Erlangen, sin necesidad de recurrir a recursos metodológicos trascendentales o causitrascendentales. Es una «posición original», pero sin «velo de ignorancia» (Rawls) ni condiciones ideales de comunicación (Habermas). Y la deliberación normativa está guiada por los dos principios originarios y nunca meramente por el principio de autointerés, ya que «es falso que en el estado de independencia, la razón nos lleve a concurrir al bien común por la consideración de nuestro propio interés», ya que el interés particular y el interés general siguen lógicas divergentes y hasta «se excluyen mutuamente en el orden natural de las cosas» (OC III, 284).

La dialéctica risoniana de razón y de conciencia aparece expuesta bastante nitidamente en *Emilio*, aunque de forma harto ingenua: «mi método no saca las reglas de los principios de una elevada filosofía, sino que las encuentra en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza en caracteres imborrables». Porque, a diferencia de la razón, que «frecuentemente nos engaña», la conciencia «no engaña jamás y es el verdadero guía del hombre»; por tanto, «obedezcamos a la naturaleza» (OC IV, 594-7). Pese a la diversidad de religiones e ideologías, perduran por doquier «las mismas ideas de justicia y honestidad», que brotan sin duda de «un principio innato de justicia y de virtud conforme al cual, pese a nuestras máximas, juzgamos nuestros actos y los de los demás como buenos o malos, y a este principio lo llamo conciencia (ib. 598). Este enfoque es estoico, no iusnaturalista. Y la pauta la marcan siempre los dos principios originarios: *«el impulso de la conciencia nace del sistema moral formado por esa doble relación a sí mismo y a sus semejantes»*. Por eso la conciencia es siempre la guía de la razón. Es más, sin ella tendríamos «un entendimiento sin regla y una razón sin principio». Pero la conciencia sola no basta; señala insobornablemente, y más bien en negativo, los fines irrenunciables, pero precisa de la reflexión deliberativa. Y ello en un doble sentido: ante todo, porque «no basta saber que esa guía existe: hay que saber reconocerla y seguirla» (ib. 599-601, c.m.). Pero, la dialéctica conciencia-razón viene exigida, sobre todo, porque *«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»* (ib. 288, c.m.)

Por consiguiente, la conciencia no es el criterio moral directo, sino que concurre como guía de la deliberación pública, pero esta deliberación pública en condiciones normativas procedimentales concurre igualmente con la conciencia para determinar las reglas del interés público. La razón pública desarrolla la conciencia, pero para no errar la razón precisa de la guía infalible, aunque genérica, de la conciencia. Las nociones de justicia y de bondad no son meros términos abstractos, ni «puros seres morales formados por el intelecto, sino verdaderos afectos del alma ilustrados por la razón, y no son más que un progreso ordenado de nuestros afectos originarios; *por la sola razón, independientemente de la conciencia, no*

puede establecerse ninguna ley natural; y todo el derecho de Naturaleza no es más que una quimera si no está fundado sobre una necesidad natural en el corazón humano» (ib. 522-3, c.m.)

Ni iusnaturalismo racional ni convencionalismo formal son correctos, por tanto. Sólo una metodología constructiva de nuevo cuño, que dirige la compleja dialéctica conciencia-razón, puede dar cuenta cabal del sentido de la voluntad general en cuanto alma del contrato social y su plasmación en la legislación pública.

Más adelante, tras resumir los principios de derecho político a los que habrán de atenerse Emilio y Sofía en su vida pública, se plantea Rousseau la naturaleza de la metodología que ha seguido en la fijación de tales principios: «antes de observar, hay que dotarse de reglas para las observaciones; hace falta una escala para referir a la misma las medidas que se toman. Mis principios de derecho político son esta escala. Mis medidas son las leyes políticas de cada país. Mis elementos son claros, simples, tomados inmediatamente de la naturaleza de las cosas. *Se forman a partir de las cuestiones que discutimos entre nosotros, y los convertiremos en principios cuando estén suficientemente resueltas» (OC IV, 837, c.m.)*

4. LA METODOLOGÍA CONSTRUCTIVA DEL CONTRATO SOCIAL EN EL MANUSCRITO DE GINEBRA

Rousseau dedica el primer capítulo a fijar con precisión su objetivo: se propone exclusivamente establecer las reglas normativas de la constitución del estado, dejando para otros las reglas de administración y de aplicación. Para ello va a comenzar por establecer la génesis normativa: «comencemos por investigar de dónde nace la necesidad de las instituciones políticas». Tal es el objetivo del capítulo segundo, titulado «Sobre la sociedad general del género humano», capítulo que suprimió en la versión definitiva, sin duda para evitar la polémica con Diderot, cuyo trabajo «*Droit naturel*», publicado en el tomo quinto de la *Encyclopédie*, refuta de modo a la vez detallado y sutil, con citas literales, para demostrar la insuficiencia del enfoque iusnaturalista, incluso en la versión refinada presentada por su amigo y ya entonces adversario (12).

Por cierto que también Diderot quiere enfrentarse al iusnaturalismo hegemónico y rechaza de plano la interpretación de los jurisconsultos que hacen coincidir el derecho natural con una versión egocéntrica del principio de conservación. Es más,

(12) Dado que el trabajo se publicó sin firma, una línea de interpretación representada, sobre todo, por G. GURVITCH: «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten» (*Kantstudien*, 27, 1922, 138-164. Vers. franc. en *Rev. de Mét. et de Mor.* 4, 1971, 385-405). asumió que era un trabajo de ROUSSEAU, dado el uso literal que hace del mismo en este capítulo, sin mencionar expresamente a DIDEROT. Hoy no hay duda de que el trabajo es de DIDEROT, quien no lo firmó como hizo con tantos otros, por diferentes razones. ROUSSEAU procede a su refutación detallada, incluso con citas literales, porque no compartía tal superación del iusnaturalismo mediante una concepción demasiado monológica de la voluntad general.

Diderot intenta superar esta concepción estrecha e individualista desde un concepto de «voluntad general» que procede de Montesquieu (13): la percepción del bien común tiene lugar en «un acto puro de entendimiento que razona en el silencio de las pasiones», ya que sólo en tales condiciones procedimentales se hace posible superar el enfoque particularista en favor del enfoque del bien común, enfoque que tiene ya un cierto sesgo trascendental.

Rousseau se apoya en lo expuesto en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y lo resume con nuevas explicitaciones: la necesidad de plantear un contrato social se le presenta al hombre individual como una consecuencia de su «perfectibilidad» constitutiva. En efecto, el estado de naturaleza es un estado feliz, pero limitado e insuficiente. Por eso era obligado buscar la asociación con sus semejantes. Justamente, se trata de fijar las condiciones normativas de tal asociación (OC III, 282-3), neutralizando en el constructo normativo de la asamblea pública de ciudadanos los efectos de la desigualdad y de la corrupción social. Rousseau descarta con nitidez el planteamiento iusnaturalista: «ese pretendido tratado social dictado por la naturaleza es una verdadera quimera, puesto que las condiciones son siempre o desconocidas o impracticables, por lo que se hace preciso, necesariamente, ignorarlas o transgredirlas» (*ib.* 284, c.m.).

Es obvio y explícito su designio de superar los planteamientos puramente iusnaturalista o convencionalista del contrato: «si la sociedad general existiese de otro modo que en los sistemas de los filósofos sería, como he dicho, un ser moral que tendría cualidades propias y distintas de los seres particulares que la constituyen, al modo como los compuestos químicos /.../». Más adelante se ocupa extensamente de la necesaria transformación que la génesis del contrato y su aceptación causa necesariamente en el modo de ser de los mismos contratantes precisamente porque el contrato crea «otros fundamentos» normativos que la naturaleza particular de cada miembro. De ahí el error tan común de argumentar que si los contratantes son de

(13) Resulta dudosa la procedencia del concepto de voluntad general. VAUGHAN trazó una conexión con ESPINOZA (concepto de *voluntas omnium*, así como el título del cap. 3 del *Tractatus theologico-politicus*, «Quod civitas peccare nequit»), como trasunto de la tesis rusioniana: «si la volonté générale peut crer»; pero no se ha podido documentar un influjo directo. Es prácticamente seguro un influjo genérico de Malebranche, procedente de la polémica jansenista, como ha estudiado exhaustivamente P. RILEY: «The general Will before Rousseau», *Political Theory*, 6, nov. 1978, 485-516; *Will and Political Legitimacy. A critical exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982; *The General Will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic*, Princeton University Press, 1986. Pero el influjo más importante me parece ser el de MONTESQUIEU, apuntado por G. J. MERQUIOR: *Rousseau and Weber. Two studies in the theory of legitimacy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980, quien utilizó el término «volonté générale» tanto en el sentido propiamente iusnaturalista de código innato de justicia como en el más específico que recogió DIDEROT. Es muy probable que DIDEROT y ROUSSEAU debatieran en privado sobre su correcta interpretación, lo que refuerza la tesis de que ROUSSEAU suprimió este capítulo a última hora, una vez producida la ruptura con DIDEROT, ya que se había propuesto evitar la polémica en todo lo concerniente al *Contrato social*, cuya misma existencia ocultó a todos sus amigos, y al ministro Malesherbes, hasta el último momento, pese a que éste había apadrinado en cierto modo *Emile*.

esta naturaleza o de la otra, la sociedad resultante del contrato será siempre de la misma naturaleza. Y, en particular, rechaza, como antes indiqué, que el bien particular y el bien público converjan de modo directo e inmediato, como pretendían los jurisconsultos. Y, además, acentúa suficientemente la normatividad autónoma que el mismo contrato impone a los contratantes, única garantía segura de que todos y cada uno de los contratantes se atengan al contenido legislativo del contrato por la coercitividad misma de la voluntad general, garante definitivo de que las condiciones son iguales —y por tanto justas— para todos los contratantes. Apelar al vínculo religioso, como hacen los iusnaturalistas, resulta tan vano y peligroso como apelar a los diferentes dioses y sus fanáticos seguidores. Y todavía explícita: «si las nociones del gran Ser y de la ley natural estuvieran innatas en todos los corazones sería un cuidado bien superfluo enseñarlas expresamente la una y la otra. Sería enseñarnos lo que ya sabemos» (*ib.* 285-6).

Seguidamente, Rousseau pasa a discutir la solución que había propuesto Diderot (a quien alude como «el filósofo») en su trabajo de la *Enciclopedia*, siguiendo a Montesquieu: en vez de apelar a la ley natural, lo correcto es apelar a la «voluntad general» para conocer «hasta dónde debe ser hombre, ciudadano [...]» (*ib.*, 286). Sin duda la voluntad general nos ofrece «la regla», pero todavía falta mostrarme «la razón por la que debo atenerme a la misma», porque no se trata sólo de «enseñarme lo que es la justicia», sino también «de mostrarme qué interés tengo en ser justo». Admite en principio que la voluntad general sea «en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante, y sobre lo que su semejante puede exigir de él». Este paso es, sin duda, necesario, pero no es suficiente. Ante todo, porque es prácticamente imposible «distanciarse así de sí mismo». Y luego, porque hace falta la garantía de que los demás harán lo mismo y llegarán a la misma conclusión. Es decir, la solución monológica no es suficiente, sino que se precisa la solución dialógica y el acuerdo firme y voluntario; en definitiva, el contrato social.

Tampoco bastaría argumentar que la solución monológica se consolida «consultando los principios del derecho escrito y las convenciones tácitas». Los resultados que podemos conseguir por esta vía son necesariamente insuficientes y hasta contradictorios; pero es que la vía misma es equivocada: los hechos por sí mismos nunca pueden fundamentar derechos. Para comprobar lo primero sólo es preciso consultar la historia: hasta en uno de los mayores logros, como las *Leyes* de Justiniano, se legitiman con diferentes consideraciones «las antiguas violencias». Aparte de que el derecho sólo se aplicaba a los romanos, no a los otros pueblos. De hecho, el testimonio de Cicerón confirma que hasta tiempos muy recientes se consideraba a todo extranjero como enemigo. Y Hobbes cometió el error de definir el estado de guerra generalizado como «el estado natural de la especie» confundiendo la naturaleza con la historia.

Si apeláramos sólo al derecho existente y a la historia podríamos pensar «que el cielo nos ha abandonado sin remedio a la depravación de la especie». La solución correcta, en cambio, consiste en esforzarse por «extraer del mismo mal el remedio

que debe curarlo». La historia real ha seguido, como mostró en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, un proceso de desigualdades y de corrupción siempre crecientes, como si se hubiera atendido a un anticontrato social, esto es, a un modelo perverso según el cual los ricos y poderosos habrían engañado a los demás disfrazando los abusos como derechos (14). Es preciso invertir las condiciones del perverso contrato histórico para construir un contrato social normativo. De este modo los individuos violentos y egoístas podrán ser reconducidos «a la humanidad», un «arte perfeccionado» podrá remplazar al «incipiente» y transformarle hasta hacerle miembro de «una sociedad bien ordenada» (*ib.* 288-9) (15).

Más adelante, sin embargo, en el capítulo cuarto, titulado «De la nature des loix, et du principe de la justice civile», presenta Rousseau una explicitación que ha dado lugar a confusiones y controversia. En efecto, una vez que ha confirmado que el «verdadero fundamento de la justicia y del derecho natural» es la «verdadera ley fundamental» que se desprende procedimentalmente del contrato social mismo, esto es, «que cada uno prefiera siempre en todo el mayor bien de todos», resta todavía «especificar» cuáles son tales acciones concretas. Pues bien, tal es el cometido del «derecho estrecho y positivo». Pero la ley no lo especifica todo; resta un amplio campo de civismo, de solidaridad, de práctica de la virtud, en el contexto de la sociedad general. Y señala: a la consecución de tal mayor bien de todos nos conducen, «a la vez, la naturaleza, el hábito y la razón». Y entonces viene la precisión: esta disposición se concreta en «las reglas del derecho natural razonado, diferente del derecho natural propiamente dicho, que sólo se fundamenta sobre un sentimiento verdadero, pero muy vago, y frecuentemente ahogado por el amor de nosotros mismos» (OC, III, 328-9).

Derathé cree ver nítidamente confirmada en este pasaje su tesis de que Rousseau, lejos de ser adversario del derecho natural, es su constante seguidor, aunque polemice con los juristas y con Locke por diversas cuestiones de planteamiento (*ib.* 1425). La realidad, sin embargo, se reduce, como en otras ocasiones, a una formulación un tanto confusa de su pensamiento, en la que parece hacer concesiones al mismo iusnaturalismo que acaba de refutar. No es que Rousseau rechace aquí el iusnaturalismo antiguo para acogerse al iusnaturalismo moderno o racionalista. El mismo Derathé ha de aludir al pasaje un tanto misterioso del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: los dos principios anteriores a la razón (amor de sí y piedad, sin necesidad del de sociabilidad), de cuyo concurso y combinación se for-

(14) ROUSSEAU ofrece tres versiones crecientemente sarcásticas de este modelo perverso de pacto social en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (OC, III, 176-8), en *Economía política* (*ib.* 273), que es el citado por MARX en *Das Kapital* (I, 8.ª sección, cap. 30), y en *Contrato social* (*ib.* 358). No conozco a ningún comentarista ni estudioso que haya subrayado suficientemente la importancia de este antimito de contrato social y su valor heurístico para mejor entender su formulación positiva.

(15) RAWLS: *Well-ordered society* adopta esta frase de ROUSSEAU, y en sentido similar, sin citarle *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, 453ss.

Sólo en *The Law of Peoples* (Harvard Univ. P., 1999, 4, nota 6) se remite a J. BODIN, autor de la expresión «république bien ordonnée».

man «todas las reglas del derecho natural», reglas que «la razón habrá de restablecer sobre otros fundamentos cuando por su desenvolvimiento progresivo llegue hasta sofocar la naturaleza».

Para Derathé se trata simplemente de distinguir entre ambos tipos de iusnaturalismo. Pero lo cierto es que Rousseau se opone expresamente al iusnaturalismo racionalista, por considerarlo abstracto y metafísico. Por tanto, la interpretación correcta es la de su enfoque constructivista con su dialéctica conciencia-razón. En efecto, incluso en este texto habla del «derecho natural propiamente dicho, fundado sobre un sentimiento verdadero, aunque vago»: justamente, tal como define en otros pasajes la conciencia. Y, de hecho, en el párrafo siguiente aclara: «asi es como se forman en nosotros las primeras nociones distintas de lo justo y de lo injusto: porque la ley es anterior a la justicia, y no la justicia a la ley» (*ib.* 329). Si seguimos la interpretación de Derathé, este párrafo supondría una contradicción insoluble, ya que ahora Rousseau parece arrojarse enteramente en brazos del convencionalismo contractualista. Todo encaja, sin embargo, en la interpretación constructivista que propongo: es la voluntad general de preferir siempre el mayor bien de todos la que decide, en cuanto ley fundamental, lo que es justo y lo que es injusto.

Para comprender cabalmente el constructivismo de Rousseau todavía es preciso tener en cuenta que se trata de una metodología muy compleja, que no solamente se apoya sobre la dialéctica conciencia-razón normativa, sino que opera con la conjugación de tres constructos: 1.º, el del hombre natural, cuya humanidad se expresa a través de los dos principios originarios, el cuidado de sí (amor de sí) y el cuidado de los demás (piedad); 2.º, el del anticontrato social, o contrato histórico realmente existente, producto de la desigualdad y corrupción crecientes, introducidas por el proceso civilizatorio, que no ha respetado la humanidad originaria. El paso del hombre natural al hombre civilizado era exigible y, en principio, positivo, dadas las insuficiencias estructurales del estado de naturaleza: la independencia es necesaria, pero no suficiente; 3.º, constructo normativo del contrato social; dado que la «perfectibilidad» del hombre impone el paso al estado social, lo decisivo es cómo se realiza tal paso: si se sigue la vía histórica de la desigualdad insolidaria o si se respetan los principios originarios, aunque cambiados de escala: la independencia se trocará en libertad civil y la piedad en justicia solidaria, en un marco general de igualdad básica. Para Rousseau, el predominio manifiesto del antimodelo histórico no ha decidido definitivamente la cuestión, pues la fuerza normativa (social y política) del hombre sigue intacta y nada impide a los hombres, fuera de la fuerza de los malos hábitos adquiridos y la corrupción social de sus pasiones naturales, que decidan formular el auténtico contrato social siguiendo la guía infalible de los principios originarios (que permanecen siempre en la conciencia, aunque estén sofocados por las pasiones) convenientemente traducidos mediante deliberación pública en la voluntad general libremente asumida. En definitiva, el contrato histórico ha seguido la vía del antimodelo: predominio del amor-propio (corrupción social del amor de sí) y del individualismo insolidario (corrupción de la piedad); pero el hecho histórico puede

—y debe— ser corregido mediante la fidelidad a los principios originarios (génesis normativa). El constructo normativo cumplirá siempre una doble función de guía: la de hacernos conocer la profundidad de la desviación civilizatoria y la de promover las reformas, o el cambio revolucionario, que nos devuelvan a nuestro ser original mediante la voluntad general libremente asumida.

En apariencia, el constructo normativo de más difícil justificación es el primero. Y, sin embargo, es manifiesto que el constructo del hombre natural u originario es el fundamental puesto que tanto el anti-contrato como el contrato social se elaboran a partir de sus premisas, aunque éstas hayan sido transformadas en el paso al Estado social. ¿De qué criterio se sirve Rousseau para la formulación del constructo originario? Ni la historia ni las ciencias naturales resultan pertinentes. Tampoco el mito del «buen salvaje», como frecuentemente se apunta. Cuenta mucho más la antigüedad clásica, en especial Esparta y la Roma republicana, pero tampoco es suficiente. La realidad es que Rousseau realiza una suerte de génesis normativa a través de los valores y de la lógica republicana, empezando por la imagen idealizada de su Ginebra natal. La «dedicatoria» a la «República de Ginebra» que antecede al *Discurso sobre la el origen de la desigualdad* resulta harto expresiva. En definitiva, como acontece siempre en la metodología constructiva, se parte siempre de las convicciones más maduras y compartidas, esto es, de unas creencias o valores superiores efectivamente sentidos y aceptados por una sociedad en un contexto concreto, que se ponen a prueba precisamente mediante su construcción normativa en una asamblea pública deliberativa.

5. EL CONTRATO SOCIAL NORMATIVO EN EL MANUSCRITO DE GINEBRA

El enfrentamiento Vaughan-Derathé se hace más agudo al interpretar la razón por la que Rousseau decidió suprimir en la versión definitiva un capítulo tan importante como era el segundo del primer libro. Para Vaughan se debió a dos razones: primera, porque repetía lo ya expuesto en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*; y segunda, porque Rousseau se percató de que al refutar la idea de ley natural dejaba su enfoque convencionalista del pacto sin un principio sobre el que asentar la obligación de cumplir los pactos. Derathé muestra su conformidad con esta idea, pero niega que el citado capítulo sea una refutación de la ley natural, sino únicamente de la sociabilidad natural. Es decir, en realidad Rousseau refutaba únicamente a Locke.

Por mi parte, creo que ninguno de los dos influyentes intérpretes da realmente en el clavo, precisamente porque ignoran la originalidad del planteamiento de Rousseau, que no es ni plenamente convencionalista, ni permanece en el iusnaturalismo, sino que crea la metodología constructivista, como acabo de exponer. Y la verdadera razón de la supresión fue, con toda probabilidad, la idea obsesiva que tenía de evitar toda disputa particular a fin de que el libro fuera recibido como un tratado de teoría política y no como un libro polémico. Esta idea aparece nitidamente en el mismo es-

tilo abstracto del libro (tan extraño a Rousseau, por lo demás) y en el testimonio de las *Confesiones*: no quería comentar con nadie su proyecto, ni siquiera con Diderot, porque había observado que éste le contagiaba su estilo «satírico y mordaz», pero en este tratado se había propuesto «poner únicamente toda la fuerza del razonamiento, sin ningún vestigio de humor o de parcialidad» (OC I, 405). Tanto más cuanto que dicho capítulo contenía una refutación detallada de Diderot, quien sin duda respondería a la misma.

Como ya indiqué antes, la versión definitiva del *Contrato social* se resintió por la supresión a última hora del extenso capítulo en el que planteaba la superación constructivista del iusnaturalismo y del convencionalismo, distanciándose igualmente de la solución monológica mediante la que Diderot apelaba a la voluntad general. Es patente que, con la supresión, Rousseau quería evitar las polémicas, obsesionado como estaba con la idea de que su libro apareciese como un tratado, única forma —pensaba— de que tuviera una difusión amplia y serena. Pero tal iniciativa tuvo un resultado frustrante: por un lado, no sólo no evitó la polémica sino que desató incluso una persecución implacable del libro (en especial, por el capítulo sobre la religión civil) y del autor; por el otro, al carecer de esta justificación metodológica, el libro parece un tanto confuso, sobre todo porque da por supuestas aclaraciones que, una vez suprimido el capítulo, no están explícitas. Es cierto que Rousseau introdujo algunos reajustes en la disposición de la primera parte, pero dichos reajustes no pudieron resolver aquel déficit.

Por lo demás, el contenido mismo del contrato social no experimenta variaciones dignas de reseña. Robert Derathé detalla estos pequeños cambios en su edición crítica (16). El objetivo esencial del contrato social es la construcción de la voluntad general en el sentido de construcción del bien común y este sentido es el que presta todo su relieve al ordenamiento constitucional y legislativo. Tal metodología constructiva de deliberación pública constituye «*el arte inconcebible*» mediante el cual se consigue «*someter a los hombres para hacerlos libres*». La justicia y la libertad se garantizan mediante la voluntad general y la «razón pública», que restablecen «la igualdad natural entre los hombres». Porque «las leyes propiamente no son más que las condiciones de la asociación civil» y los ciudadanos se someten a las mismas leyes de las que «son autores» (OC III, 310, c.m.).

Aunque para ello cree necesario contar con un Legislador, al modo de Moisés, Licurgo o Solón. A describir este objetivo dedica Rousseau todo el libro segundo. Esta apelación al gran legislador, que no parece plenamente coherente con su pensamiento, ni es precisa en la lógica de la deliberación pública, ha provocado numerosos malentendidos en la línea de la interpretación jacobina de Rousseau. La exposición de la tarea del legislador que hace Rousseau se resiente, ciertamente, de los modelos clásicos, pero deja totalmente claro que no se trata de un legislador carismático, ni de un guía que impone su sabiduría al pueblo. Su papel es, ante todo, el

(16) J. J. ROUSSEAU: *Oeuvres complètes*, cit. en nota 1, t. III, 1410-1430.

de facilitar el acceso a la voluntad general mediante sus propuestas juiciosas y su sabiduría, propuestas que en todo caso han de ser aprobadas por la asamblea pública de ciudadanos, con las correspondientes enmiendas en su caso. Es más, ni siquiera basta con una aprobación realizada de una vez para siempre, sino que el pueblo ha de renovarla en cada generación porque se trata de la voluntad general del «pueblo presente, no de la del de otros tiempos». De hecho, si no revoca la legislación es porque la asume, pues nada ni nadie le impide hacerlo (*ib.* 316, c.m.). Pese a ello, no pocos comentaristas liberales han mostrado escandalizarse ante esta figura tan comprensible del legislador, sin tener en cuenta que su «guía» se limita al establecimiento de la primera constitución y que, de hecho, así se ha hecho siempre, aunque en la época moderna sea un grupo de legisladores o «padres fundadores» y no un solo legislador, quienes presentan a las cámaras un proyecto de constitución. Ni Licurgo ni Solón dieron paso a la dictadura ni a un modelo democrático totalitario, como muchos comentaristas tienden a considerar que es la consecuencia casi inevitable. Y resulta ya desleal ver en la figura del legislador propuesto por Rousseau la deriva directa a la versión jacobina. El legislador no encarna como tal la voluntad general; ésta aparece únicamente en la asamblea pública convocada y desarrollada en las condiciones normativas.

6. ROUSSEAU Y EL PARADIGMA DEMOCRÁTICO REPUBLICANO

El *Manuscrito de Ginebra* presenta ya en esbozo los caracteres diferenciales del republicanismo democrático, aunque su exposición detallada y completa aparece sólo en la versión definitiva del *Contrato social*, simplemente porque la primera versión se detiene justamente tras los enunciados generales. El planteamiento general del contrato social es inequívocamente republicano, aunque la formulación de Rousseau no sea muy afortunada e incida mucho más en la vertiente comunitarista que en la individual: «Cada uno de nosotros pone en común su voluntad, sus bienes, su fuerza y su persona bajo la dirección de la voluntad general, y todos nosotros recibimos en cuerpo a cada miembro como parte inalienable del todo» (OC III, 290).

Esta desviación peligrosamente comunitarista del *Manuscrito de Ginebra*, aunque se mantiene en la versión definitiva con pequeños cambios, es claramente neutralizada en esta última por el planteamiento general individual que la antecede: procedimentalmente el contrato social sólo puede plantearse en términos de lógica racional y de legitimidad político-moral como la búsqueda en común, con el acuerdo subsiguiente, de «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, al unirse cada uno a todos, no obedece, sin embargo, más que a sí mismo y permanece tan libre como antes» (OC III, 360, c.m.) (17).

(17) Quiero hacer constar que en mi libro citado en nota 5 cometí un error inexplicable, puntualmente señalado por F. SAVATER, al forzar la traducción «de toda la fuerza común» en vez de «con toda la

Acto seguido, sin embargo, Rousseau introduce una deriva comunitarista que prepara la inclusión de la fórmula ambigua de la primera versión. En efecto, sin ninguna lógica, pero pensando en la religión civil implícita, parece asemejar la adopción del contrato social con la de una profesión religiosa, pues dice: las cláusulas del contrato se reducen a una sola, «la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad» (*ib.*). Ésta sería una formulación inequívoca del totalitarismo democrático si fuera el desarrollo lógico del enunciado procedimental y si no estuviera contrapesada por otros textos en los que se confirma de forma clara la significación republicano-liberal (y en los que se contrapesa y hasta se desmiente del peligro porque inmediatamente añade: dado que es una condición general e igual para todos los asociados, «nadie tendrá interés en hacerla onerosa para los otros» (*ib.* 360-1); y pocas líneas más adelante: «al darse cada uno a todos, no se da a nadie». El acotamiento resulta, sin embargo, insuficiente. Pocos párrafos más tarde aparece nítida la verdadera intención de Rousseau de dotar a su contrato de un sentido republicano frente a las propuestas despótico-ilustradas y las estrictamente liberales: trata de subrayar que la adhesión al contrato social supone la institución de una comunidad política real (y no solamente nominal), en la que los individuos quedan efectivamente comprometidos, desde su propia individualidad, en la búsqueda del bien común por encima de sus intereses particulares, y no mediante una mera convergencia, supuestamente garantizada, de los intereses particulares y del interés general. Ello conlleva una transformación moral y política de los individuos, mediante la cual se convierten en ciudadanos. Y éste es, justamente, el ideal republicano que persigue justificar con su teoría.

No es éste el momento para una exposición mínimamente precisa del modelo democrático de Rousseau, dada su complejidad. Me limitaré, pues, a llamar la atención sobre lo que me parece fundamental: su legitimismo republicano, que le lleva a enfrentarse a muchos de los rasgos característicos del modelo liberal ya entonces predominante. No en vano Rousseau es, con Locke, Montesquieu y Kant, el fundador del paradigma del Estado legítimo, como he defendido desde hace casi veinte años (18). Este legitimismo republicano de Rousseau tiene su expresión más carac-

fuerza común», traducción errónea con la yo pretendía confirmar el sentido liberal del contrato rousseaiano. El texto de ROUSSEAU evidencia, en cambio, un sentido republicano liberal. Aprovecho esta oportunidad para hacer explícita una rectificación.

(18) J. RUBIO-CARRACEDO: *Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo*. Anthropos, Barcelona, 1990. Se trata de una edición refundida de mi libro *La utopía ética del estado justo: de Platón a Rawls*, ed. Rubio Esteban, Valencia, 1982, donde se expone el proyecto general, del que posteriormente se desgajaron los capítulos dedicados a ROUSSEAU y KANT, que se publicaron independientemente (libro citado en nota 5 y «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant», en E. GUIZÁN (ed.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, 29-74). Según creo, únicamente ELÍAS DÍAZ, excepcional observador crítico de los trabajos que se realizan en España (además de los extranjeros, a los que nos limitamos los demás), en *Ética contra Política*, CEC, Madrid, 1990, 23, y AGAPITO MAESTRE en *El poder en vilo*, Tecnos, Madrid, 1994, le han dedicado alguna atención a mi teo-

terística en las dos dialécticas soberanía-gobierno y ciudadanos-representantes, pero contribuye también a esclarecer definitivamente su pretendida desviación al totalitarismo democrático, así como el chocante papel estelar que parece otorgar a la religión civil en su modelo.

a) *La dialéctica soberanía-gobierno.* Fiel a su inspiración republicana, Rousseau establece una relación asimétrica entre la soberanía popular, reunida en asamblea pública de ciudadanos, única depositaria legítima del poder legislativo, y el aparato gubernamental, al que encomienda el ejercicio del poder ejecutivo en condiciones previamente estipuladas. La asamblea pública es el Soberano pues, como ya dejé indicado, a diferencia de Hobbes, el contrato social tiene por efecto la constitución de la sociedad civil, no de la sociedad política, que es efecto ya de otro acto posterior. De este modo, la sociedad política no es la que constituye a la sociedad civil, como en Hobbes y en Grocio, e incluso en Pufendorf, lo que determinaría la primacía del poder político en el estado y la inevitabilidad de un despotismo estatal.

Pufendorf vió el problema e intentó resolverlo con su doble contrato: al pacto social o de «asociación» civil seguía un segundo pacto de «sumisión»; pero no podía evitar que este segundo pacto fuera el que fundaba definitivamente el Estado, lo que acarrea consecuencias similares a las que se seguían del único pacto de asociación-sumisión. Rousseau niega que la constitución del poder político se haga con un nuevo contrato de sumisión: el único pacto es el de asociación civil y posteriormente la asamblea civil se constituye en asamblea política y designa por ley general, en condiciones estipuladas, la forma del gobierno y a los encargados del poder ejecutivo, cuyo ejercicio supervisa de continuo, dado que el gobierno tiene carácter de cuerpo intermedio y delegado. De este modo se garantiza el control último del poder en la asamblea pública de ciudadanos. Y esta exigencia es lógica e irrenunciable, pues el objetivo último del contrato es, no se olvide, el garantizar la libertad e igualdad de todos los asociados, no el garantizar la seguridad y la paz, a cualquier precio, como acontece en los demás contractualistas (con la excepción de Locke, quien se sitúa en una zona intermedia).

Pero existe una segunda razón. Podría pensarse, en efecto, que no es preciso atar tan estrechamente al ejecutivo, pues está formado por ciudadanos que han sellado el mismo contrato social y están comprometidos a velar por la libertad e igualdad de todos. Sin embargo, pese a que la aceptación del contrato supone una cierta conversión del individuo en ciudadano, con el compromiso de atenerse en todo a la voluntad general, esta transformación no anula la voluntad particular de cada miembro, cuya dinámica opera en sentido contrapuesto. Y en el caso de los cuerpos intermedios existe igualmente una «voluntad de cuerpo». Y ni siquiera esta primacía de la voluntad general, libremente aceptada, garantiza que, a la larga, no terminen por im-

ría de los tres paradigmas de la política: Estado justo, naturalismo político y Estado legítimo, siendo este último el único que exige —y es exigido por— la democracia.

ponerse la voluntad de cuerpo y la voluntad particular según lo que Rousseau considera una cierta ley de entropía social, que hace que todo degenera: «si Esparta y Roma han perecido, ¿qué estado puede esperar durar para siempre?» (OC III, 424).

b) *La dialéctica ciudadanos-representantes*. El segundo eje que vertebra el republicanismo democrático de Rousseau es su vigorosa exigencia de participación ciudadana directa en las tareas legislativas en la asamblea pública. Esta exigencia se refiere exclusivamente al legislativo y al control del gobierno, por lo que se equivocan aquellos comentaristas que siguen considerándole un defensor de la democracia directa. En sentido propio, la democracia directa se da cuando los ciudadanos ejercen directamente los tres poderes del Estado, como sucedió en la Atenas clásica. Rousseau desmiente tajantemente la conveniencia de un «gobierno democrático», esto es, ejercido directamente por la asamblea pública de ciudadanos: la tarea gubernativa no se ejerce mediante leyes generales, sino mediante decretos o actos particulares y contextualizados. Y requiere de por sí una especialización y división del trabajo. Por eso, la asamblea pública se limita a fijar el estatuto del gobierno, que puede ser aristocrático o monárquico, según los casos.

Ahora bien, la tarea legislativa es propia y exclusiva de la asamblea pública de ciudadanos: «el Pueblo, sometido a las leyes, debe ser su autor», pues «sólo a los que se asocian corresponde regular las condiciones de la sociedad» (*ib.* 380). Incluso la constitución preparada por un legislador, o por una comisión de sabios, ha de ser estudiada y aprobada en la asamblea, y tal función es indelegable e irrenunciable (*ib.* 383). Lo que sí puede hacer el legislador es utilizar todos recursos retóricos, y hasta apelar a la religión civil, para mejor persuadir a los ciudadanos para que se identifiquen con el interés público.

La argumentación de Rousseau en el *Contrato social* es tajante, ya que se sitúa exclusivamente en el nivel de los principios: «la Soberanía no puede ser representada /.../ la voluntad no admite representación» (*ib.* 429). Sin embargo, el ginebrino no ignoraba que la representación era inevitable. A lo que verdaderamente se opone Rousseau es a la discrecionalidad con que se realizaba la representación. De ahí su llamativa condena del sistema inglés, en el que los diputados eran vitalicios y no podían ser removidos en ningún caso. En otros países, en cambio, los representantes guardaban una relación estrecha con sus Ordenes respectivos, que solían darles instrucciones concretas, al menos en teoría. Por eso, incluso en el *Contrato*, termina por aceptar el sistema de diputados, advirtiéndole que no son representantes de los ciudadanos, sino que «sólo pueden ser sus comisarios» y, por tanto, «no pueden concluir definitivamente ningún asunto» (*ib.* 430).

Pero su posición definitiva quedó fijada en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. De ninguna manera puede ser legítima una representación que no sea directa, esto es, en la que el representante no quede vinculado, al menos políticamente, con sus electores mediante unas instrucciones (o «mandatos») más o menos genéricas o concretas, y de cuya representación habrán de darles cuenta en los momentos y las situaciones previstos de antemano. Rousseau piensa en los delegados nombrados por los ciudadanos en una asamblea local para representarles en una regional, donde

se elegirán otros para representarles en la nacional. Los representantes son más bien delegados, diputados, que han de atenerse a la voluntad genérica de sus electores. De otro modo, su representación queda democráticamente deslegitimada, lo que implica su dimisión, incluso aunque legalmente no estén obligados a hacerlo. Actuar sin compromiso alguno, ni siquiera con el programa político con el que resultó elegido, y remitirse al final de la legislatura para que los ciudadanos expresen su juicio mediante la reelección o no de sus representantes, constituye para Rousseau un fraude que corrompe el modelo democrático, ya que entonces su representación es meramente indirecta, si no ya puramente representacional (teatral).

Los críticos del modelo rousiano de representación, que he propuesto denominar «representación directa», suelen insistir en su falta de realismo y hasta en su desenfoque por motivos doctrinarios, con las consiguientes trabas a la representación libre, que vendría exigida por la inspiración liberal. Pero es manifiesto que confunden «doctrinario», con su sesgo de defensa ideológica de una postura previa, con «normativo». Y respecto del realismo habría mucho que decir: el que históricamente hayan prevalecido los sistemas de representación libre, esto es, indirecta, según la estrategia partidista de acceso o de mantenimiento del poder, no concluye necesariamente en su validez. Y ni siquiera en su mayor eficiencia. De hecho, desde el siglo XIX asistimos a un continuo cambio del modelo representativo: del elitismo censitario se pasó a la mediación de los partidos, y la dinámica de éstos ha sido desviada a modelos empresariales (Schumpeter), poliarquía (Dahl) o neocorporatismo (Schmitter). Y lo más chocante es que esta dinámica de cambios, en lugar de regenerar el modelo, se ha desviado cada vez más del diseño democrático republicano. Es más, según el liberalismo conservador, esta desviación no es considerada como tal más que en términos de un legitimismo radical, que habría de plegarse a las exigencias de la eficiencia democrática. El actual nivel de desprestigio de los partidos y de la clase política, y la consiguiente «desafección» de los ciudadanos respecto de la democracia, son el resultado más notorio de la pretendida eficiencia de los cambios de modelo.

c) *El «totalitarismo democrático»: se le forzará a ser libre.* Esta expresión paradójica de Rousseau ha sido sistemáticamente malentendida por sus críticos liberales, quienes tienden a entenderla exclusivamente desde el prisma de la interpretación jacobina y su terrorismo totalitario. Esta posición aparece ya apuntada por Burke, al no exonerar completamente a Rousseau de toda responsabilidad en la interpretación claramente abusiva que hicieron los jacobinos de su republicanismo democrático. Pero sus continuadores liberales han tomado sin más la frase como «síntoma» revelador del sentido último de su modelo. Talmon ha sido el principal responsable de haber lanzado contra Rousseau la grave acusación de propiciar con su modelo político una «democracia totalitaria» (19). Y de nada han servido las numerosas demostraciones de su auténtico sentido (20) que, por lo demás, aparece bas-

(19) J. B. TALMON: cit. en nota 6.

(20) A los interesados en seguir el rumbo de esta famosa controversia me permito remitirles a mi libro citado en nota 5, 63-66. Contando con la bibliografía allí recogida (en especial los libros monográficos)

tante nítido en Rousseau. Otros han preferido la interpretación idealista representada, sobre todo, por I. Berlín, quien achaca al influjo de Rousseau el que Kant, en su vacilación entre un ideal negativo de libertad y un ideal de libertad racional, se inclinara finalmente por el segundo, dando paso a la tiranía idealista de la razón. Pero está por demostrar que la libertad negativa sea el auténtico sentido liberal de la libertad y, desde luego, resulta tarea imposible encontrarlo así en intérpretes tan autorizados como Tocqueville y J.S. Mill. Pero, en todo caso, esta interpretación sobre el sentido idealista de la libertad en Rousseau expresa únicamente el desasosiego típicamente liberal ante los planteamientos republicanos de la libertad civil y política. Un estudio reciente de J. H. Mason (21) lo vuelve a demostrar exhaustivamente.

El planteamiento republicano de Rousseau es bastante claro, y fue su predilección literaria y mental por las expresiones paradójicas, perfectamente legítima por lo demás, la única responsable de esta frase que suena extraña, y hasta sospechosa, a primera vista. El pasaje en cuestión se encuentra en el capítulo «Du Souverain». Como ya vimos, el contrato social convierte a los ciudadanos asociados en soberanos según una relación doble: como «miembro del Soberano» respecto a los demás asociados, y «como miembro del Estado», respecto del Soberano (antes ha explicado que denomina Estado a la república en sentido pasivo, y la denomina Soberano en sentido activo). Pero, dado que el Soberano se compone sólo de particulares «no tiene, ni puede tener, un interés contrario al suyo», por razón procedimental.

Con ello piensa resolver un doble escollo: que los particulares no dominen el cuerpo político, ni que éste anule a los individuos. Es decir, es preciso superar tanto el individualismo liberal como el colectivismo socialista. Para ello cuenta con su teoría de la voluntad general, en la que se concilian procedimentalmente el interés público y el interés particular. Este concepto no ha sido explicado todavía suficientemente en esta versión definitiva del *Contrato* precisamente por haber suprimido el capítulo segundo de la primera versión. Por eso suena muy abrupta la formulación que hace Rousseau: «quien rehusare obedecer a la voluntad general será obligado a hacerlo por todo el cuerpo: *lo que no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre; porque tal es la condición que al donar cada ciudadano a la Patria le garantiza contra toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, la única que hace legítimos los compromisos civiles, sin la cual serían absurdos, tiránicos, y sujetos a los más enormes abusos*» (OC III, 364, c.m). Cualquier lector imparcial puede apreciar cómo Rousseau, tras la frase escandalosa, insiste en dar garantías contra todo peligro y todo tipo de totalitarismo. Simplemente, es el enfoque republicano-liberal de la democracia, que recuerda a

cos de J. W. CHAPMAN: *Rousseau, totalitarian or liberal?*, AMSP, Nueva York, 1968, y G. H. DODGE (ed.): *Jean-Jacques Rousseau: authoritarian or libertarian?*, D. C. Heath, Lexington, Mass., 1971), bastará citar aquí el trabajo modélico de J. PLAMENATZ: «On le forcera d'être libre», en M. CRANSTON & R. S. PETERS (eds.): *Hobbes & Rousseau*, Doubleday, Nueva York, 1972.

(21) «Forced to be free», en R. WOKLER (ed.): *Rousseau and liberty*, Manchester Univ. P., 1995, 121-138.

cada ciudadano la obligación civil de ser consecuente con sus compromisos libremente asumidos. Pero Rousseau no pudo resistirse a la tentación literaria de un enunciado paradójico y ello hace saltar las alarmas y proporciona un pretexto a sus críticos liberales; no obstante, a continuación deja bien claro que la alarma había sido infundada.

d) *El republicanismo y la religión civil.* Las propuestas de Rousseau sobre la religión civil han sido también piedra de escándalo. Lo fueron, sobre todo, en su tiempo y le acarrearón la persecución y el ostracismo social; y lo siguen siendo para muchos comentaristas, en especial para los encuadrados en el liberalismo radical o conservador. La cuestión de la religión civil, sin embargo, sólo es inteligible en el contexto republicano y la relevancia actual de la misma radica en observar si la posición de Rousseau se inscribe en el republicanismo cerrado o radical (equivalente al comunitarismo «monolítico» de Dworkin) o en el republicanismo abierto o moderado (equivalente, en términos generales, al comunitarismo «integrado» del mismo autor) (22).

Otros comentaristas, entre los que yo mismo milité, enfocan la cuestión de la religión como un desvarío de última hora, provocado por uno de sus accesos relativamente frecuentes de arcaísmo político: los ejemplos de Esparta y de la Roma republicana. En todo caso, no resultaría coherente con su planteamiento general del contrato social en términos de consentimiento libre en un contexto enteramente racional y secularizado.

Pero otras realidades nos obligan a considerar que la cuestión de la religión civil es, al menos, más compleja. Es verdad que el borrador del *Contrato Social* que Rousseau mostró a su editor no contenía este capítulo, que fue añadido a última hora. Pero lo cierto es que los primeros rastros de la religión civil se aprecian ya en la *Carta a Voltaire*. Es más, es significativo que la primera versión del capítulo sobre la religión civil figure en el *Manuscrito de Ginebra* en el reverso del capítulo sobre el legislador. Como lo es que la redacción definitiva la haga en términos más moderados, pero con el mismo contenido que la primera. Y, sobre todo, que pese a eliminar de entre las posibles garantías del contrato social las específicamente religiosas en tanto que vanas o perjudiciales, no dude en abusar de fórmulas sacralizadas y solemnes en la asunción del contrato, que incluso es calificado como sagrado o «santo» (OC III, 363). No se trata, pues, de una incoherencia arcaizante de Rousseau, sino de una posición firme, cuya defensa mantendrá, con diversos matices, ante sus perseguidores y ante sus amigos ginebrinos.

A primera vista parece incluso una contradicción con su posición igualmente firme ante la «religión natural» del vicario saboyano como única religiosidad auténtica. Se trata, en realidad, de su distinción entre el hombre y el ciudadano, aludida ya al principio de este trabajo, que no se revela tanto como una disyunción (pese a Jou-

(22) R. DWORKIN: «Liberal Community», *California Law Review*, 77, 1989, 479-504; «Deux conceptions de la démocratie», en J. LENOBLE y N. DEWANDRE (dirs.): *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Esprit, París, 1992.

venel, Groethuysen y Shklar) como un complemento. En efecto, Rousseau distingue tres tipos de religión: *a)* la religión del hombre o culto interior, la defendida en *Emilio*; *b)* la religión del ciudadano o religión nacional, en la que las leyes se derivan de los dogmas, válidos en el ámbito puramente nacional; y *c)* religiones mixtas, que tienen «dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos» (*ib.* 464). Es el caso de, entre otras, del cristianismo romano. Y seguidamente analiza los defectos de cada tipo. En la tercera, todos son defectos porque sus instituciones «ponen al hombre en contradicción consigo mismo». La segunda es unitaria, pero no deja de ser una falsa religión y tiende a volverse «exclusiva y tiránica». La primera es el cristianismo del Evangelio, no el realmente existente. Pero tiene un defecto: no establece «ninguna relación particular con el cuerpo político», por lo que «deja a las leyes la fuerza que ellas sacan de sí mismas sin añadirles ninguna otra»; es más, despega a los ciudadanos del Estado, por lo que «no conozco nada más contrario al espíritu social».

En la polémica subsiguiente Rousseau aclarará que se refiere exclusivamente a las sociedades nacionales, no a la sociedad general, que encuentra en esta religión del hombre el mejor estímulo con su espíritu de fraternidad universal (23). Es una religión perfecta para una sociedad perfecta. En definitiva, una religión demasiado perfecta, demasiado espiritual, para las sociedades posibles, porque «a fuerza de ser perfecta, carecería de trabazón; su vicio destructor estaría en su perfección misma» (*ib.* 465). El mismo nombre de «república cristiana» le parece una contradicción en los términos (*ib.* 467).

La posición de Rousseau es claramente la de insuflar al primer tipo de religión una vertiente civil para obtener un único objetivo: que las leyes, además de apoyarse sobre su normatividad autónoma, reciban un refuerzo del culto y los rituales civiles, refuerzo que Rousseau considera indispensable para garantizar plenamente su cumplimiento por los ciudadanos. Es decir, la religión civil tiene el objetivo de obrar una educación cívica. Todo su empeño es mostrar que el cristianismo evangélico, al perseguir un objetivo extramundano, se vuelve perjudicial para promover el espíritu y el patriotismo cívicos. Por eso ha de completarse en cada Estado con «una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde fijar al soberano», esto es, a la asamblea ciudadana. Y seguidamente señala los «dogmas» de esta profesión civil destinados a fomentar los «sentimientos de sociabilidad». No se trata de teología, porque no puede obligarse a creer en ellos, sino de política cívica, porque el Estado puede desterrar a quien no los acepte como «insociable», no como «impío». Es más, quien los traiciona tras haberlos aceptado públicamente debe ser «condenado a muerte» (24).

(23) DERATHÉ aporta varios textos. OC III, 1503. Es de notar que este autor considera vanos los esfuerzos de ROUSSEAU para superar el dualismo y la oposición hombre-ciudadano que recorre toda su obra (*ib.* 1505).

(24) *ib.* 468. Sin embargo, en *La Nueva Heloisa* (V parte, carta V) rechaza tajantemente la aplicación de la pena de muerte a los ateos; pero, en el caso de que la ley lo ordenase, recomienda a los magistrados comenzar por quemar a los denunciantes.

Pese a todo, la tesis de que el propósito de Rousseau es el de completar la religión cristiana con un suplemento de ritual para fomentar el espíritu civil se confirma si se analiza el contenido de la lista de «dogmas» de la religión civil que propone: se trata de un conjunto de creencias provenientes de la religión natural («la existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados»), a los que se añaden tres características de la religión civil: dos positivas («la santidad del contrato social y de las leyes») y un precepto negativo: queda prohibida «la intolerancia», sea teológica o civil, porque la primera conduce necesariamente a la segunda y hace que los sacerdotes se conviertan en los verdaderos regidores del estado (*ib.* 468-9).

Hay que reconocer que este planteamiento de la religión civil parece situar a Rousseau en el ala «monolítica» o radical del republicanismo. Sin embargo, la dureza de algunas fórmulas puede resultar engañosa; incluso la dureza de las penas de destierro (para los incrédulos civiles) y la dureza inconcebible de la pena de muerte (para quienes incumplen el compromiso público) pueden ser más la conclusión de una lógica radical que la expresión de una voluntad efectiva. Quedaría, en todo caso, la tarea de compatibilizar esta apuesta por el republicanismo fundamentalista con las otras apuestas, más inequívocas todavía, por el mantenimiento de la libertad civil y moral (y la responsabilidad personal) de cada ciudadano dentro de su comunidad política. Y también con la apuesta inequívoca que hace en este mismo pasaje, y en otros, por la tolerancia civil (de hecho, su religión civil prohíbe todo tipo de intolerancia).

Lo más probable, sin embargo, es que la dureza de estas fórmulas reflejen (ahora sí) un arcaísmo republicano. Hay que tener en cuenta la veneración ingenua que profesaba Rousseau a los modelos de Esparta y de la república Romana. Actitud en la que, ciertamente, no estaba sólo. Doy por indudable un influjo notorio de Maquiavelo y de Montesquieu (probablemente también de Hobbes) sobre su crítica del cristianismo y sobre su dura apuesta por la religión civil. El primero es el más patente (25). Por todo lo cual me inclino definitivamente por situar a Rousseau en el republicanismo moderado, pese a su apuesta fundamentalista y arcaizante por la religión civil, que en apariencia abre paso al republicanismo jacobino. Pero su modelo democrático global se inscribe inequívocamente en la versión «integrada», no en la integrista.

(25) Baste consultar sus *Discursos sobre Tito Livio* (II, cap. 2). DERATHÉ recoge también algunos pasajes de MONTESQUIEU y HOBBS, además de BAYLE. Es de notar que también LOCKE: (*Carta sobre la tolerancia*) excluye de la tolerancia a los ateos precisamente porque de su incredulidad se siguen consecuencias antisociales. También HUME muestra su simpatía para con la religión civil. Es posible que el influjo primero proceda de Platón: en el mito de Prometeo del *Protágoras*, quienes se negaban a recibir «el pudor y la justicia», componentes esenciales del arte político, que eran donación de Zeus a los hombres, eran «condenados a muerte, como una plaga para la ciudad». Y en el libro X de *Las Leyes* los ateos e impíos son encarcelados en primera instancia, y condenados a muerte si son reincidentes.

c) *El republicanismo de Rousseau*. En su libro *Models of Democracy*, D. Held establece dos modelos de sistemas republicanos, el que denomina «protector» (del Estado y/o de los individuos) y el que denomina «orientado al desarrollo» público de los individuos. El primero es típico de las repúblicas italianas del Renacimiento y, posteriormente, de la república americana, mientras que el segundo estaría representado, sobre todo, por el modelo político de Rousseau. Ambos modelos republicanos compartirían con la democracia ateniense la estimulación de la participación ciudadana sin intermediarios en la vida pública y la oposición al modelo liberal de representación. En el caso del republicanismo «orientado al desarrollo», la oposición al modelo representativo liberal es explícita. Y ello es así porque los tres modelos comparten la concepción del estado como comunidad política (y no mera asociación de intereses agregativos) y el ideal de la virtud cívica como perfeccionamiento del individuo en la búsqueda del bien común o interés público, en un equilibrio dinámico de iguales derechos y deberes de todos los ciudadanos. En la conocida distinción de B. Constant entre las «libertades de los antiguos» (participación en la vida pública) y las «libertades de los modernos» (ejercicio privado de los derechos cívicos liberales) ambos modelos se sitúan obviamente en las primeras. Cada modelo obedecería, sin embargo, a distinto «principio de justificación»: mientras que la democracia ateniense pone el énfasis en la igualdad (*isonomía* e *isegoría*), el republicanismo «protector» lo hace sobre la defensa de la libertad frente a las oligarquías («si los ciudadanos no se gobiernan a sí mismos serán gobernados por otros»), mientras que el republicanismo «orientado al desarrollo» es más complejo: la igualdad política y económica es condición de libertad y de independencia personal, de modo que «todos puedan disfrutar de igual libertad y desarrollo en el proceso de autodeterminación del bien común» (26). Finalmente, cada uno de los tres modelos se marca una primacía distinta en el ejercicio de la democracia: para los atenienses de Pericles es el gobierno de los ciudadanos iguales, mientras que el primer republicanismo concede la primacía al estado «protector» de los ciudadanos irremediablemente desiguales, y el segundo lo hace a la expresión de la libertad como autodeterminación de los ciudadanos en el bien común de la comunidad política; a tal fin insiste en la división (que no separación) funcional del poder, con delegación del ejecutivo en un gobierno estrechamente controlado desde el legislativo en cuanto poder soberano.

Held no señala suficientemente, sin embargo, que determinados aspectos del republicanismo *developmental* se encuentran ya en Locke y en Montesquieu. Y, sobre todo, no destaca —ni casi menciona— la oposición de Rousseau a la democracia directa ateniense, que es descartada en términos tajantes: aunque a primera vista pudiera parecer que el mejor gobierno sería el democrático puesto que «quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser ejecutada e interpretada», y que la mejor

(26) D. HELD: *Models of Democracy*, Polity, Cambridge, 2.ª, 1996, 56 y 61. Existe v. esp. de la 1.ª ed. *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1993.

constitución sería aquella en que «el poder ejecutivo esté unido al legislativo», cuando se considera con algún detenimiento se concluye que «no es bueno que quien hace las leyes las ejecute», puesto que sería imposible evitar la interferencia de los intereses particulares con los públicos. Por otro lado, «un pueblo que gobernara siempre bien no tendría necesidad de ser gobernado». En realidad, «tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás» (OC III, 404).

Esta última precisión ha sido también piedra de escándalo para tantos comentaristas apresurados que no se percatan de que aquí trata el ginebrino del gobierno democrático en el sentido de la democracia directa ateniense, cuya asamblea pública legislaba, gobernaba y juzgaba directamente. De ahí la conclusión del capítulo: «si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» (*ib.* 406). Y es que resulta obvio que el gobierno requiere no sólo virtud cívica sino también la especialización de unos pocos expertos.

El problema más serio del modelo republicano de Rousseau es el de resolver la cuestión de que no sólo hay que ofrecer cauces a la voluntad general, sino que también es preciso establecer unos cauces constitucionales —a la vez canalizantes y limitadores— a la misma. Sólo así podrá ofrecerse unas garantías reales a las minorías que, de otro modo, quedarían a expensas de la tiranía de la mayoría. Es obvio que tampoco la Constitución es un marco inamovible; pero está claro que su reforma habrá de regularse mediante mayorías cualificadas, para evitar que su reforma quede a expensas de los oportunismos de la mayoría de turno. Es probable que Rousseau estimulara el libre flujo de la opinión pública sobre el supuesto de una constitución delimitadora, dado el énfasis que otorga al capítulo sobre el «Legislador». Pero me parece claro que su preferencia iba por la primera alternativa. Y en todo caso, pudo y debió ser más claro y preciso al respecto, sin facilitar los equívocos que dieron pretexto a los excesos jacobinos, aunque de ningún modo puede ser responsabilizado de tales desviaciones, que sin duda hubiera desautorizado sin paliativos.

En definitiva, me parece claro que el modelo republicano de Rousseau se inscribe en la corriente que he denominado comunitarismo liberal, equivalente en términos generales al comunitarismo «integrado» de Dworkin y el republicanismo «orientado al desarrollo» público, según la detallada exposición de Held. A esta conclusión llegarán fácilmente los comentaristas que hagan referencia al pensamiento político de Rousseau estudiándolo un poco más y citándolo un poco menos (¡siempre los mismos pasajes!). Tal es el reto que les quiere presentar este trabajo.