

La formación de la soberanía democrática: entre el mito de la autoidentidad y las virtudes políticas.

Por FERNANDO QUESADA, FRANCISCO COLOM y
JOSE M.^a HERNANDEZ¹

Madrid

Posiblemente una de las experiencias más desconcertantes de la democracia liberal sea la de su propia supervivencia histórica frente al incumplimiento de los postulados que la vieron nacer. Hemos tenido que asistir así a la quiebra en el ámbito social de unos derechos humanos proclamados en su día como universales y la negación oligárquica y corporativa en el terreno político de una autonomía individual de la que el liberalismo se había declarado su más acérrimo defensor. Así pues, la reiterada alusión en los foros de debate intelectual al tópico de las supuestas «crisis», «promesas incumplidas» (Bobbio), «aporías» y demás déficits sustantivos de la democracia no parece sino confirmar la idea de que la configuración política de la modernidad arrastra consigo desde sus mismos orígenes el malestar producido por la inconclusión de su propia memoria histórica.

Podría decirse que los ideales emancipatorios adheridos al concepto mismo de la «democracia», cuya transgresión no hace sino agrandarse de día en día, perviven en la forma de ecos no acallados que obstaculizan la completa autosatisfacción de una conciencia instalada definitivamente en un supuesto «final de la historia». Esos ideales cesarían así de ser «haber» para transformarse en «deudas» o en simples «efectos perversos» con los que forzosamente habrían de convivir los sistemas democráticos actuales. Lo paradójico de la mencionada incapacidad del liberalismo para satisfacer sus fundamentos de legitimación política y social —una incapacidad por lo demás

1. FERNANDO QUESADA (Catedrático de Filosofía Política-U.N.E.D)
FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ (Instituto de Filosofía del C.S.I.C.)
JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ LOSADA (Dpto. Filosofía y Filosofía Moral y Política - U.N.E.D).

reconocida por él mismo— estriba precisamente en haber convertido los síntomas de una crisis sistemática en una nueva conciencia histórica. Frente a la tesis de corte weberiano que apuntaba a un agotamiento del ámbito simbólico en las redes de la racionalización social y que hacía presagiar la modernidad como una auténtica «jaula de hierro», la historia cierra nuestro siglo remitiéndonos, no ya a la convergencia entre capitalismo y socialismo en un «final de las ideologías», como pronosticaron las tesis de la «sociedad industrial», sino como una definitiva victoria del liberalismo económico y político. Esa victoria se traduciría en «el agotamiento total de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental» (FUKUYAMA, 1990), puesto que —como los propios socialdemócratas han reconocido— el marxismo ha sido incapaz de esbozar una política económica de transición, así como el paradigma adecuado para una sociedad justa que contemple a su vez las mediaciones democráticas que la hagan plausible y posible (MARAVALL, 1978).

Independientemente de la incapacidad de Fukuyama para comprender satisfactoriamente la filosofía política de Hegel, su intento puede entenderse como un síntoma tópico de la coyuntura histórica en la que nos encontramos. En este ambiente de «final de época» asistimos al resurgir de un individualismo teórico, precisamente el mismo que ha soportado inutilmente las expectativas emancipatorias ligadas a un supuesto progreso moral de la historia y a la capacidad de desarrollo económico atribuída al mercado. A la postre, la imposibilidad de orientarse en este decurso histórico, la instrumentalización moral sufrida por la idea de «competencia» y el fracaso de la prometida evolución política hacia unas mayores cotas de participación, han venido a reforzar la recuperación de una noción de individualidad que se forjó en la edad moderna a partir de los principios de «libertad» e «igualdad». En este sentido, incluso un liberal como Hirschman ha llegado a admitir la particular capacidad que han mostrado algunas opciones políticas, y en concreto el liberalismo, para velar sus efectos *reales* (HIRSCHMAN, 1978).

Es justamente este olvido de los efectos residuales de la ideología liberal, la pérdida de su memoria histórica, lo que en buena parte enciende ahora las ilusiones sobre la recuperación política y moral de la individualidad perdida, cuyo correlato real, sin embargo, tiende a localizarse de forma inmediata en las posibilidades ofrecidas por un desarrollo económico capitalista. Hemos asistido así a esa explosión popular en los países del Este en demanda de las libertades secuestradas, un entusiasmo tan intenso como la rapidez con que varios de ellos han subordinado la realización de los anhelos políticos a la reorganización de una actividad económica diseñada por los consabidos tecnócratas. Esta evolución no puede dejar de evocarnos el clásico argumento liberal que pretendió ver en la instauración de una economía regida por los intereses, de un tráfico social organizado en torno a la «inocente» ocupación de acumular riqueza, un antídoto capaz de refrenar las pasiones humanas.

Sin embargo, si identificamos el tránsito a la modernidad como el triunfo de una ambición histórica, la de lograr el pleno desarrollo de la libertad subjetiva y objetiva del individuo en el contexto de una comunidad armónica, no podemos entonces dejar de reconocer también el fracaso del liberalismo para traducir políticamente a través de la sociedad civil y el mercado las prácticas de solidaridad y el ejercicio de la virtud pública que en un principio preconizó. Asumir hoy en día la pregunta por los valores de la democracia, más allá de una resignada aceptación de sus límites, exigiría de nosotros iniciar una revisión de aquellos elementos que configuraron históricamente nuestra moderna concepción de la soberanía específicamente democrática, pudiendo observar de esta forma, de modo esencialmente crítico, aquellos mitos y fisuras que han contribuido a generar sus déficits actuales. La realización de los ideales políticos encarnados por este nuevo modelo de soberanía se ha visto originariamente impedida por la difícil aceptación de las inevitables mediaciones de poder y por la búsqueda, no siempre satisfactoria, de las imprescindibles virtudes ciudadanas.

La invención del «pueblo»

La constitución de la identidad política moderna se ha visto impulsada por tres procesos de carácter convergente: la progresiva secularización de la esfera pública, la imposición de una emergente racionalidad económica y la creación de un tipo particular de identidad nacional. El enfrentamiento entre las fuerzas seculares de la Iglesia y las incipientes monarquías absolutas europeas se resolvió, a comienzos del siglo XVII, con la imposición del juramento de fidelidad a todos los súbditos para lograr así el reconocimiento efectivo de la autonomía del poder político del monarca. De esta forma, Jacobo I consumó la lenta ruptura de Inglaterra con la Iglesia Romana. Al concebir ahora el poder como la soberanía personal y absoluta que Dios otorgaba directamente al monarca, los nuevos soberanos resolvieron a su favor un viejo problema teológico tras el que latía un conflicto social y político. Pero no era fácil justificar esta nueva concepción del poder político. Esta invasión del santuario de la conciencia religiosa no podía llevarse a cabo sin realizar previamente una profunda revolución en el concepto mismo del «pueblo».

Para la sociedad medieval, esencialmente jerárquica pero unitaria, la opinión de la masa popular interesaba poco o casi nada. El pueblo se conducía por necesidad, o mero instinto, al arrimo de sus gobernantes. Aquí todavía no era necesario el juramento de fidelidad, primera entrega del moderno problema de la obligación política, ya que todavía no se había operado la distinción inminente entre el cristiano y el ciudadano. Pero lo que los primeros monarcas absolutos no presintieron al quebrantar sus compromisos con el papado era que ya estaban levantando sobre sus cabezas el cadalso donde habrían de terminar sus días. Al imponer a sus súbditos el juramento de fidelidad el monarca absoluto no sólo estaba iniciando una maniobra enca-

minada a contrarestar la autonomía de la nobleza, para evitar así riesgos innecesarios, sino que también dejaba caer sobre el pueblo la semilla que luego habría de germinar dando paso a la conciencia de constituir una fuerza capaz de actuar políticamente. Por primera vez, el pueblo dejó de estar al margen de la esfera del poder y se constituyó como un sujeto potencial de la acción política. Como veremos, esta nueva realidad pronto encontraría expresión en las modernas experiencias revolucionarias.

Junto con la recepción de los principios elaborados por la tradición republicana, fruto del difícil equilibrio político del renacimiento italiano, terminó por configurarse definitivamente la noción moderna de «Estado», amparada en el nuevo principio de soberanía política. El pueblo sería a partir de entonces quien concediese al poder político, representado en la persona de un monarca con poder limitado o en la de una asamblea parlamentaria, la soberanía que por principio sólo a él le pertenecía. El modelo constitucional inglés fue el primer valedor de esta nueva forma de soberanía popular. No obstante, como la voluntad soberana, que para entonces ya residía en el parlamento, sólo podía expresarse por medio de la ley, era imprescindible exigir el sometimiento de los ciudadanos a su imperio. La ley, en cuanto expresión de la voluntad popular, debía ser *general*, esto es, debía alcanzar por igual a todos los ciudadanos, y ser a la vez *concreta*, referida a una práctica social delimitada. Pero, lo que es aún más importante, su ámbito de aplicación habría de coincidir con el espacio territorial de donde emanaba la propia soberanía. La soberanía popular se transformó así en soberanía nacional. El estado-nación hace de nuevo su aparición y el ciudadano se convierte otra vez en súbdito.

De otro lado, la ambición universalista de la ley se vió conmovida ante el reto que supuso la aplicación a un cuerpo político esencialmente desigual y dividido. En un contexto social en donde fue adquiriendo paulatinamente un protagonismo mayor el tipo de racionalidad económica propia de la incipiente sociedad de mercado, la intención originalmente igualitaria de la ley, al ocuparse de sancionar el derecho a la propiedad, no pudo evitar agudizar aún más los conflictos creados por la desigual distribución inicial de los bienes materiales. De esta forma se creó una tensión entre las aspiraciones de universalidad e igualdad, donde en principio no había sino una única opción moral determinante de los propios fines políticos. Esta contradicción entre las dimensiones formal y material de la igualdad obligó al liberalismo a arrostrar una serie de críticas que le acusaban de consagrar ficticiamente una homogeneidad negada por la propia facticidad social. Las consecuencias de esta crítica se tradujeron posteriormente en un progresivo alejamiento del movimiento obrero frente a la idea de un Estado de derecho que tan sólo velaba por el principio de igualdad en la medida en que éste fuese entendido en términos estrictamente jurídico-formales. En este sentido, los escritos políticos de Marx no hicieron sino incidir en las oportunidades estratégicas abiertas por la esfera pública liberal, incitando a aprove-

char la «contradicción» de sus postulados igualitarios para combatir a la burguesía con sus propias armas.

Por el contrario, el posterior compromiso con el reformismo socialdemócrata con las posibilidades emancipatorias abiertas por la legalidad burguesa consistió precisamente en no introducir ya sólo formalmente el principio igualitario en el ámbito social como igual *ante* la ley, sino activamente, es decir, *a través* de ella. El precio que el postulado liberal de la generalidad de la ley tuvo que pagar por ello no fue pequeño, ya que ésta se vió obligada a sacrificar parte de su universalidad formal con la instauración de programas *ad hoc* de intervención social y económica.

La denominada «democracia de masas», articulada en torno a partidos omnibarcantes que compiten por un mercado electoral, ha constituido el referente político de esa paulatina «sistematización» de las relaciones entre las esferas socio-económica y jurídico-política de las sociedades capitalistas. Semejante transformación ha corrido pareja a una mutación en las condiciones de socialización política de los individuos modernos. A éstos, aunque de forma casi simbólica, se les sigue exigiendo en cuanto «ciudadanos» una identidad política que se traduzca en unos porcentajes mínimamente funcionales de participación electoral. Asimismo, el ámbito de la realización personal del individuo ha abandonado casi por completo la esfera pública, frente a la que éste sólo aparece como cliente, para quedar recluida en el terreno privado del consumo y de la vida profesional y familiar.

Si el proyecto político moderno se tradujo en la ambición de una ruptura con toda determinación impuesta a la vida social y política del individuo desde una instancia heterónoma, el triunfo definitivo de una acepción economicista del liberalismo ha imposibilitado a largo plazo la identificación entre los sujetos y las instituciones políticas. Desde las categorías económicas del mercado, incluyendo en él la acepción metafórica del «mercado político», no se conseguido definir al individuo en su singularidad, sino tan sólo en su aspecto «ejemplificable» como sujeto de necesidades universalizables. Al considerar conmensurables todas las necesidades humanas, la racionalidad puramente económica ha operado desde el supuesto de una equivalencia entre las mismas que no permite considerar su posible justificación o veracidad. Consiguientemente, es el propio «tráfico» de esas necesidades indiscernibles lo que define al sujeto, y no inversamente.

Por otra parte, en su acepción elitista, el discurso político de la democracia ha caído en una circularidad autorreferencial incapaz de plantearse, más allá de una selección de los dirigentes y de la estabilidad del propio proceso político, el sentido último de sus fines. La vinculación de la actividad política con las labores de gestión social y económica inherentes a las sociedades complejas ha llevado, por último, a una paulatina colonización técnica de las categorías morales que en su día dieron sentido a la idea democrática. A consecuencia de ello, los debates contemporáneo sobre la relación entre moral y política se han visto forzosamente abocados a concebir

una proyección externa de la primera sobre la segunda, cuando no a aceptar resignadamente la desnudez moral de esta última. Pero la vía de salida a este dilema quizá no se encuentre tanto en la fatídica opción por un modelo «puro» o «representativo» de democracia como en la recuperación de los referentes normativos y en la comprensión de los procesos sociales que la configuraron históricamente. La pregunta por el «como» del proyecto democrático podría verse así solapada, y quizá iluminada, si se complementase con una reflexión sobre el sentido último de la propia democracia. Tal y como mostraremos más adelante, ese irresoluble debate en torno al grado de legitimación procurado por los niveles de participación no ha hecho sino oscurecer el verdadero sentido histórico de la acción política democratizadora.

Dos concepciones de la soberanía

Nos hallamos, pues, ante un dilema al cual no podremos sustraernos sin realizar una primera reflexión histórica sobre nuestro moderno concepto de «democracia». Para empezar, convendría distinguir dos concepciones de la soberanía popular, que han encontrado en Locke y Rousseau sus definiciones más sistemáticas. La idea central para ambos autores es que la soberanía del pueblo ha de ser derivada de la noción de un pacto social fundador, tratando así de resolver los problemas de legitimación de los cuerpos políticos antes de abordar los de su mantenimiento institucional. Pero si el consentimiento de los individuos y no sólo él es el que funda el poder y la ley, ¿cómo se puede pensar al mismo tiempo el individuo libre y la enajenación de su libertad en el estado?

Rousseau, quien ofrece la formulación teórica más rigurosa de este interrogante, aporta una solución de tipo especulativo recurriendo a la noción de «voluntad general». Pero la voluntad general no puede pensarse si no se resuelve antes el problema de la atomización previa de cuerpo social en individuos dotados de voluntades particulares. La voluntad, si ha de cumplir con su función, tiene que ser, sin lugar a dudas, una e indivisible, puesto que sería inconcebible una voluntad dividida. La solución de Rousseau se basa en afirmar que los individuos autárquicos sólo pueden comunicarse entre sí a través de esta «voluntad general», en tanto transparencia absoluta con cada voluntad individual, de manera que, al obedecerla, el individuo se obedece sólo a sí mismo. Por esta razón no puede existir, teóricamente al menos, ninguna instancia intermedia —como, por ejemplo, la representación de los ciudadanos— entre la voluntad general y las voluntades individuales que la constituyen. La delegación de la soberanía en los representantes es tan imposible para un pueblo libre como la delegación de la soberanía en la persona de un monarca. La filosofía política de Rousseau, por tanto, al hacer de la soberanía del pueblo un derecho inalienable, excluye la idea misma de representación política. Una vez establecida esta equivalencia entre la libertad del individuo y la subordinación a la ley no será difícil aceptar que la ley tiene, por definición, una autoridad absoluta sobre el pueblo,

ya que es la expresión misma de la libertad. De esta forma, sociedad y poder se hacen mutuamente transparentes.

De otro lado, es bien significativo que esta concepción no tenga cabida en el derecho público anglosajón, más próximo a Locke que Rousseau. Si admitimos que la voluntad popular puede ser representada, de inmediato se abre el camino hacia los procedimientos institucionales en los que puede cobrar vida. Este es el sistema inaugurado en nuestra reciente historia democrática por los modernos sistemas parlamentarios. En el seno de esta segunda concepción, la esfera de poder, de carácter múltiple y descentralizado, se contrapone a la esfera de la sociedad civil, sobre la cual nunca podrá ejercer una autoridad trascendente, mientras que la primera concepción de la soberanía popular supone, incluso exige, la existencia de un poder central fuerte que supuestamente se autoidentifica con el pueblo.

En definitiva, la eliminación de la diferencia entre pueblo y gobierno, inspirada en el modelo —por otra parte, un tanto idílico— de la democracia clásica, se ha visto frustrada desde sus inicios en la edad moderna, dejando en pie una vez más la distinción secular entre gobernantes y gobernados que la democracia, en tanto modelo teórico basado en una nueva concepción de la soberanía popular, como «gobierno del pueblo», se había propuesto abolir mediante el establecimiento de una república. A partir de la introducción del moderno concepto de «representación» de la soberanía quedaron definidos abstractamente dos tipos de ideales de democracia. De un lado estaría la teoría de la «democracia pura» o participativa, que se asentaría mejor sobre el principio del «mandato imperativo», donde el representante político es concebido como un «mandatario», empeñado en la defensa de los intereses de sus electores y permanentemente sometido al control político. De otro lado, tendríamos la teoría de la «democracia representativa», que concibe la representación en términos de una «delegación» voluntaria del poder individual en favor de un vicario que encarnaría al conjunto homogéneo de la nación. Ambos modelos renuncian, pues, por igual a destruir la escisión del cuerpo político en gobernantes y gobernados.

Sin embargo, a pesar de los más de doscientos años de teoría y práctica democrática, el problema fundamental del hombre moderno con respecto al poder político y sus mediaciones, problema no resuelto y posiblemente irresoluble, sigue siendo aquél que de una vez y para siempre, como hemos visto en un principio, quedó planteado por Rousseau: cómo hacer que el individuo pueda enajenar su propia libertad en favor de un cuerpo político y ser, al mismo tiempo, más libre que antes. Se trata, en definitiva, de cómo reconciliar las nociones de libertad individual y de poder político en el marco de una nueva forma de soberanía. Tanto el modelo «representativo» como «puro» de democracia han intentado exorcizar las mediaciones inherentes a todo ordenamiento político, bien mediante un complejo sistema de equilibrios y contrapesos dirigido a la neutralización del poder o bien aspirando a su disolución en un mítico estado de transparencia absoluta entre poder político y sociedad civil.

Pero, ¿no será acaso la categoría de «poder», en contra de lo que pensaron los primeros teóricos de la democracia, un medio específico de la acción política, en cuya práctica ha de jugar un papel determinante? Por «poder» entendemos esquemáticamente la capacidad de determinar fines colectivos y de obtener obediencia en relación con los medios sociales y políticos disponibles para ello. No se trata aquí de aventurar una antropología política que arriesgue afirmaciones sobre la naturaleza preeminentemente estratégica de las acciones políticas en general frente a sus componentes morales, que prime la ética de la responsabilidad en detrimento de la ética de las convicciones, por expresarlo con una terminología weberiana. Esa distinción de prioridades resulta difícil, cuando no imposible, en los análisis sociales e históricos concretos y está abocada, en última instancia, a la elección realizada por los propios sujetos. Que un poder se imponga coercitivamente, recurra a legitimaciones de diverso tipo o resulte de estrategias de consenso dependerá tanto de las alternativas de acción ofrecidas por las circunstancias históricas como de los presupuestos normativos de los que partan sus protagonistas. De lo contrario, un «filosofía de poder» parecería abocada a un tipo de ontologización histórica construida sobre categorías antropológicas y sociales, bien de corte optimista o pesimista, transcendentales a la propia historicidad. Una reflexión seria de carácter filosófico-político sobre el poder debiera más bien partir del análisis de la concentración histórica de las formas de dominación en la figura del estado con el fin de determinar la naturaleza de las cambiantes relaciones entre sociedad civil y sociedad política.

En la medida en que concibamos la democracia como un nuevo modelo teórico encaminado a resolver exclusivamente los problemas de *legitimación* planteados a todo poder político, nos encontraremos irremisiblemente abocados, tal y como acabamos de ver, a soportar las contradicciones internas propias tanto de las versiones «pura» como «representativa» de la democracia. Por el contrario, si en vez de debatirnos entre una postura «apocalíptica» o «integrada» —si se nos permite utilizar aquí la expresión— y concebimos la democracia como una teoría de la «acción política», encaminada a solucionar los problemas planteados por el funcionamiento interno de todo cuerpo político, no será difícil ver en ello una antigua dimensión olvidada de nuestra tradición democrática. En otras palabras, el problema quizá no esté en elegir entre Locke y Rousseau, sino en volver nuestra atención hacia el sentido histórico de la «acción política», puesto que sin lugar a dudas, al igual que el conocimiento teórico interviene en la realidad transformándola, tal y como se desprende de las modernas experiencias revolucionarias, también la elaboración de experiencias políticas forma parte de la propia teorización.

Recurriendo a una definición tautológica podría decirse que «política» es, en efecto, todo aquello que unos actores previamente definidos como políticos persiguen y logran mediante la acción. La política es ante todo una forma proyectiva de acción mediante la cual los sujetos combinan estrate-

gias resolutivas de problemas con elementos normativos delimitadores del sentido último de sus fines. Por expresarlo con las palabras de André Gorz, «la política no es moral ni la moral política; la política es el lugar de enfrentamiento entre la exigencia moral y las necesidades exteriores» (GORZ, 1981). Tampoco es posible olvidar, sin embargo, el sentido último de la conocida frase de Marx en la que recordaba la inconsciencia de los hombres frente a su propio papel como protagonistas de la historia (MARX, 1985). Abundando en el tópico weberiano de los consecuencias no deseadas de la acción, resulta obvio que el alcance de las decisiones políticas rebasa ampliamente el ámbito inmediatamente percibido por sus actores. Si bien es cierto que la política contiene un elemento de voluntad aportado conscientemente por sus sujetos, es igualmente cierto que se ve obligada a operar sobre un substrato de relaciones de poder sedimentadas histórica y culturalmente que limita tanto el alcance de su acción como la previsibilidad de sus consecuencias.

En este sentido, si el núcleo conceptual de la democracia, tal y como hemos visto más arriba, lo constituyó la idea de reconciliar la libertad del individuo con la esfera del poder público, no es menos cierto que semejante reflexión fue fruto específico de un determinado contexto histórico, así como su posterior evolución resultado de unas prácticas sociales concretas. Desde sus mismos orígenes renacentistas, la defensa de las libertades individuales podía ser entendida en un sentido netamente privado, como el derecho de todo ciudadano a la defensa de sus propiedades, lo que nos proporciona una noción jurídico-negativa de la libertad, o bien, en un segundo sentido, esta vez plenamente político, como la libertad activo-participatoria de los ciudadanos en la defensa de la república frente a los riesgos internos y externos de disolución. El derecho a la defensa de la propiedad y las virtudes público-políticas son, por otro lado, los dos elementos que configuraron históricamente en la modernidad el ideal de la libertad democrática. Recientemente se ha mostrado como ámbos lenguajes estuvieron al servicio de una misma causa: la defensa de las ciudades-república italianas frente al riesgo de su disolución por el torbellino de la historia (SKINNER, 1985). Pero lo más interesante para nuestro caso es que el problema del derecho privado a la defensa de la vida y de los bienes no fue tratado, en ese momento, con independencia de la consideración normativa de las virtudes propias de una ciudadanía activa, aunque no especializada, capaz de ejercer funciones distintas a lo largo de los diversos momentos de la vida pública.

Ahora bien, al igual que la defensa de los derechos del propietario fue tomando forma en la tradición liberal posterior, a través de las sucesivas etapas del *iusnaturalismo* y del *positivismo* jurídico, tratando de resolver la relación entre el poder político y la soberanía popular, también es preciso señalar cómo la idea humanista de virtud sufrió, similarmente, un proceso paralelo de deterioro, iniciando así una segunda vía hacia la economía política y la actual teoría de la sociedad de mercado. En lo que sigue trataremos, primeramente, de presentar los momentos fundamentales de este largo pro-

ceso de deterioro o vaciamiento normativo del contenido original de estas virtudes, tal y como éstas fueron concebidas por la primera tradición democrática europea, para luego examinar, a la luz de nuestra moderna experiencia política, los frustrados intentos tanto del liberalismo como del republicanismo democrático por acabar con las mediaciones de poder mediante la nueva concepción popular de la soberanía política.

Ideales democráticos y virtudes públicas

Con frecuencia se ha considerado que la tradición liberal del siglo XVIII había estado dominada por el influjo del frío mecanismo filosófico del racionalismo individualista. Según esto, el pensamiento político inglés parecería presidido por una corriente que ligaría a filósofos como Hobbes y Locke con los nombres de Bentham y Mill. Esta apreciación, primeramente formulada por los románticos, si bien es correcta en la medida que concierne a la forma en que la defensa de los derechos del propietario fue tomando forma en la tradición liberal posterior, no lo es igualmente con respecto a la trayectoria seguida por la noción humanista de las virtudes públicas. De hecho, desde este último punto de vista, el tema central de debate en el pensamiento social del siglo XVIII giró en torno al conflicto entre el comercio (o «corrupción») y la virtud (POCOCK, 1985). De un lado estarían los defensores de la antigua virtud, hostiles a la división del trabajo, suspicaces frente a la influencia del clero y comprometidos con el ideal del pequeño e independiente propietario rural. De otro lado, encontraríamos a la emergente «Oligarquía Whig», partidaria del comercio, las finanzas y de la marcha del progreso económico. Esta línea dio origen al ideal addisoniano de «cortesía» (*politeness*) y al refinamiento como modelo bien distinto de virtud, diseñado para superar el modelo clásico, considerado como primitivo y poco sofisticado. El comercio se convertiría así en el término correlativo del refinamiento y de una redefinición de la virtud en un sentido distinto del clásico. «*Le doux commerce*» hace su aparición como sinónimo de todo tipo de relaciones o transacciones humanas (económicas, sexuales, comerciales, etc). Los teóricos sociales de la Ilustración escocesa construyeron un cuadro evolutivo de la evolución humana dividido en cuatro estadios. El refinamiento de las pasiones y el aumento de las buenas costumbres juegan un papel central en la progresión que nos llevaría desde el cazador, pasando por la figura del recolector y del granjero, hasta el mercader; únicamente al llegar a este cuarto y último estadio surgiría la verdadera civilización. La división del trabajo habría sido necesaria para lograr el pleno desarrollo de la personalidad humana.

Al hacer del comercio la fuerza motriz que impulsa el desarrollo de la sociedad, los escritores de la Ilustración escocesa proporcionaron la mejor defensa ideológica de la nueva «oligarquía whig». Por supuesto, hay toda una variedad de posturas polarizadas entorno a la antítesis entre «virtud y corrupción», «tierra y comercio» o «antiguas libertades y progreso mo-

derno», las cuales contribuyeron a completar el mosaico de esta compleja tradición (POCOCK, 1985).

Considerando el pensamiento social del siglo XVIII de esta forma, como el enfrentamiento entre los defensores del antiguo y del moderno modelo de virtud, es fácil comprender el desplazamiento sufrido por el espacio de los ideales democráticos: la «virtud», al igual que el «honor» o la «fe», se había convertido en un bien puramente privado. Con este deslizamiento desde lo cívico a lo civil, de lo público a lo social, se dio el paso a lo que todavía hoy constituye una de las señas de identidad más claras del liberalismo: la escisión entre las esferas público-política y privado-social, así como el establecimiento de una nueva relación de dependencia entre ambas. Esta concepción de la actividad privada como ámbito de formación moral para el acceso a la vida pública parece descansar más sobre una psicología de los sentimientos y las pasiones, mejor equipada para dar cuenta de la buena educación y del gusto refinado, que en la fría y rigurosa lógica individualista del propio interés y la autoconservación.

La democracia representativa no ha hecho sino consumir esta escisión entre las esferas económico-social y público-política, así como culminar el tránsito desde el lenguaje de la moral al lenguaje de la economía. Bies es cierto que este paso podría tildarse de «inocente», pero al mismo tiempo, es justo advertir que cuando más inocente nos resulte más difícil será renunciar sus efectos perversos, que no son otros que el destierro de los contenidos morales del ámbito institucional al dominio de la conciencia privada y el consiguiente vaciamiento normativo de las categorías de la acción política.

Desde este punto de vista resulta más fácil comprender la trayectoria que llevó a Adam Smith desde la *Teoría de los sentimientos morales* a la *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Para Adam Smith, el último estadio de la historia de la humanidad, regulado por una economía de mercado, sería el más perfecto que el hombre podía alcanzar. El mercado era ahí concebido como un mecanismo natural, capaz de traducir la búsqueda de la felicidad y del beneficio privado en «beneficio común», capaz de ser el auténtico distribuidor de la riqueza en la sociedad. El papel asignado al gobierno sería exclusivamente el de limitarse a asegurar que los mecanismos naturales de este mercado funcionasen sin ningún tipo de interferencias, garantizando así el derecho de todos y cada uno de los individuos a la búsqueda de la felicidad privada.

Para los defensores de la nueva sociedad de mercado, el papel asignado a aquellos que ejercían el poder político se reducía a la mera administración de los recursos puestos a su disposición por la sociedad civil, dejando bien claro, desde el comienzo, que la fuente de la riqueza residía en el libre juego de intereses particulares dentro de las reglas del mercado. Eran precisamente estas reglas las que debían ser potenciadas y garantizadas por un gobierno administrativo. Con ello no se hacía más que acelerar el paso definitivo desde la «política» a la «ciencia social», un ámbito en el que las de-

mandas de la sociedad de mercado fueron entendidas como un imperativo funcional en favor de un sistema administrativo que acabase con las seculares luchas por el poder político. La nueva sociedad elegiría a los hombres mejor capacitados para que asumiesen las responsabilidades de la administración (Saint-Simon). La teoría social del positivismo vino a complementar así el principio de separación de poderes de Montesquieu, introducido a partir de la experiencia del constitucionalismo inglés. La misión de la democracia se limitaría, pues, a la neutralización del poder y a la selección de los mejores (Schumpeter), anticipando tanto las modernas teorías «elitistas» como «tecnocráticas» de la democracia.

Soberanía popular y experiencia revolucionaria.

Según hemos visto con anterioridad, la moderna teoría democrática se ha visto lastrada desde sus orígenes por la oposición entre las soluciones «liberal» y «republicana» al problema de la conciliación política de los valores de libertad, igualdad y justicia. Esa oposición arraigaba en dos concepciones antropológicas distintas que si bien convergían sobre la noción mítica de un pacto o contrato fundacional de la comunidad política arrastraban consigo, sin embargo, presupuestos muy distintos sobre la cualificación moral exigible a los sujetos de la misma (OFFE-PREUß, 1990). Así pues, mientras el modelo liberal enfatizó la salvaguardia jurídica de la inevitable (y deseable) pluralidad de intereses en el seno de la sociedad civil, la tradición republicana aspiraba, por el contrario, al reconocimiento generalizado de un interés colectivo. Consiguientemente, si para el liberalismo la cualificación moral del ciudadano no precisaba extenderse más allá de una prudente búsqueda de la felicidad individual que excluyese la formación de facciones sociales irreconciliables, el republicanismo exigía de los individuos una virtud política que les capacitase para la adecuación de sus intereses particulares a los que una esfera pública constituida en criterio de normatividad colectiva.

Tanto la revolución americana como la francesa constituyen el laboratorio histórico donde con mayor claridad se pueden apreciar los problemas y las contradicciones internas de las modernas concepciones de la democracia analizadas hasta aquí. En el presente siglo se ha debatido ampliamente acerca del influjo y el valor ético y político de ambas revoluciones (JELLINEK, BOUTMY, DOUMERGUE y POSADA, 1984). La diferencia de principio más importante, sobre la que a menudo se han detenido los observadores mejor cualificados, es que en la *Declaración de los Derechos* de 1789 no aparece la expresión clave «felicidad», tal y como ocurre en las cartas de derechos norteamericanas, empezando por la de Virginia en 1776.

Mientras que el uso americano prefiere hablar de libertad y felicidad «pública», los diputados franceses tienden a afirmar ante todo los derechos de los individuos (BOBBIO, 1989). «Lo que importa aquí es que los constituyentes americanos sabían que la libertad pública consiste en una partici-

pación en los asuntos públicos y que cualquier actividad impuesta por estos asuntos no constituía en modo alguno una carga, sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio» (ARENDETT, 1988). La felicidad «pública» consistía en el derecho que tienen los ciudadanos a acceder a la esfera pública, a participar en el poder público, como un derecho distinto al de ser formalmente reconocidos y protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada, incluso cuando ésta debía ser conquistada contra el propio poder público. Detrás de este derecho igualmente fundamental e inherente se encontraba la hermosa intuición, anterior a la propia revolución, de que los hombres no podían ser completamente felices si su felicidad estaba relegada exclusivamente al ámbito de la vida privada, única esfera en que podía gozarse de ella. Pero incluso en América, donde se consumó plenamente la fundación de un nuevo cuerpo político y en donde, como se ha dicho a menudo, la revolución alcanzó sus objetivos, el afianzamiento institucional del espíritu público se frustró casi desde el principio. El hecho histórico de que la Declaración de Independencia y la Constitución hablen simplemente de la búsqueda de la felicidad y no de la búsqueda de la felicidad «pública» indica el desplazamiento que tuvo lugar desde los mismos inicios del constitucionalismo americano (ARENDETT, 1988). Ninguno de los constituyentes hubiera podido prever el asombroso éxito que iba a obtener esta nueva fórmula simplificada de cara a la formación de la ideología específicamente americana. «La felicidad no está (ya) localizada en la esfera pública, que en el siglo XVIII se identificaba con la esfera del gobierno, sino que el gobierno se concebía como un medio para promover la felicidad de la sociedad» (ARENDETT, 1988). El *sueño americano* se identifica a partir de ahora con la búsqueda de la felicidad privada, que es a la vez el único objetivo legítimo de aspiración para una *intimidad* que escapa a toda pretensión de obtención de poder público.

Efectivamente, su hubo algo que realmente diferenció a los hombres de la revolución americana respecto de sus sucesores franceses fue la desconfianza frente al poder como tal. Más próximos al constitucionalismo inglés que a la doctrina de la soberanía política, cuya «majestad» exigía un poder centralizado e indiviso, los legados americanos se esforzaron por aplicar la teoría de la división de poderes de Montesquieu a la construcción de un nuevo cuerpo político. Esta desconfianza frente al poder central fue más pronunciada en el nuevo mundo de lo que nunca lo había sido en los países europeos. El modelo liberal anglosajón, derivado de la tradición iusnaturalista del derecho público, vinculó funcionalmente la soberanía con la organización de la pluralidad social en una pacífica coexistencia de la mano de la autoridad del Estado y de las garantías jurídico-constitucionales. Puesto que esta confianza en la capacidad de autoconciliación de la sociedad civil era consustancial al liberalismo, el estado quedó consiguientemente eximido de toda cualificación moral como agente mediador. La dimensión moral de la

vida colectiva se vio así circunscrita exclusivamente a la actividad asociativa de los individuos en el ámbito de la sociedad civil.

La tradición democrática francesa, y particularmente la jacobina, extrajo por el contrario sus raíces de las ideas rousseauianas sobre la soberanía popular. La idea de Rousseau de una «voluntad general» que era origen de todas las leyes positivas y que inspiraba y dirigía la nación, como si ésta formase realmente una sola persona, llegó a ser decisiva para todos los partidos y facciones de la revolución francesa, en la medida en que era un sustituto perfecto de la voluntad soberana del monarca absoluto. Cualquier limitación de la soberanía nacional, esto es, de la «majestad» del dominio público tal y como había sido entendida durante los largos siglos de la monarquía absoluta², parecía incompatible con la fundación de una república.

El *Contrato Social* de Rousseau transfirió a la figura abstracta del «pueblo» la noción de soberanía elaborada por los teóricos del absolutismo. De nuevo era necesario poner a la nación por encima del derecho, de la misma forma que la soberanía de los reyes había significado un poder desligado de las leyes, una *potestas legibus soluta*. La persona del rey había sido la fuente de todo poder secular y su voluntad el origen de toda ley positiva. La pretensión de la monarquía absoluta de hacer derivar, a la vez, la ley y el poder de una misma fuente, había llevado a modelar el poder secular a imagen y semejanza de un Dios que era omnipotente y legislador del universo, es decir, a imagen de un Dios cuya voluntad es ley. La voluntad de la nación venía a ocupar ahora el lugar dejado vacante por la voluntad soberana del monarca, y la deificación del pueblo, llevada a cabo durante la revolución francesa, surgió como la consecuencia inevitable de este intento. ¿Qué otra cosa hizo Siéyès sino colocar la soberanía de la nación en el lugar que ocupaba el rey soberano? (SIEYES, 1988). En otras palabras, es como si el estado nacional, mucho más antiguo que la propia revolución, hubiera ganado por la mano a la revolución antes de que ésta hiciera su aparición en el continente europeo.

La «voluntad general» de Rousseau era aún esa «voluntad divina» cuyo sólo querer bastaba para producir la ley, el juego permanente de las transparencias entre las voluntades individuales y la voluntad general. En la fórmula del contrato social la estructura bipolar del poder político quedaba disuelta en una identificación colectiva de gobernantes y gobernados expresada en el carácter universal del acto legislativo. El mito de una autoidentidad genérica fue el precio que la doctrina jacobina de la soberanía popular tuvo que pagar para garantizar el acceso del ciudadano a la esfera del poder público. La ironía consistió en que, en el momento en que la doctrina de la democracia pura pretendió realizar las ideas de Rousseau, la revolución

2. *Majestas* fue el término primeramente utilizado en la teoría política clásica para referirse a la «representación» del poder del monarca hasta ser sustituido, con los primeros teóricos del absolutismo (Bodin, Hobbes), por el de *soberanía*.

demostró, por el contrario, la verdad del pesimismo rousseauiano, es decir, la distancia infinita entre la teoría y la práctica democrática. Este fue el final de la revolución: la práctica del poder controló, finalmente, a la teoría revolucionaria del poder, o como dijo Marx, fue el desquite de la sociedad civil sobre la ilusión de la política (MARX, 1981).

La pretensión de derivar el poder y la ley de una fuente común, tal y como se impuso en la tradición europea, no fue compartida por los hombres de la revolución americana, a pesar de que era este origen común el que hacía al derecho poderoso y al poder legítimo. Desde este punto de vista no existe una diferencia de principio más importante entre las dos revoluciones que la afirmación de que «la ley es la expresión de la voluntad general», tal y como puede leerse en el artículo VI de la *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789. Por más que se busque no se encontrará una afirmación similar en ninguna de las cartas de derechos americanas. No hay duda de que fue determinante el hecho de la que revolución americana surgiese de un conflicto con una «monarquía parlamentaria» y no con una «monarquía absoluta», tal y como ocurrió en el caso francés. La historia vino a dar la razón a la solución americana y el consitucionalismo europeo se adaptó pronto a la teoría de la separación de poderes de Montesquieu, inspirada en la constitución inglesa, pero con ello no se recuperó la esfera pública, la esfera de participación de los ciudadanos en el poder, puesto que el vínculo entre los derechos del individuo y el «bien público», tal y como la concibiera la primera tradición democrática, se había trasladado al terreno del «beneficio común», lo que por supuesto no es exactamente lo mismo, ya que el «beneficio común» se identifica más con el bienestar de la mayoría que con la «felicidad pública».

No obstante, la creencia jacobina en la primacía de la acción política centralmente organizada encontró una posterior proyección en la variante leninista del marxismo, y más concretamente en su concepción del partido revolucionario. Esta concepción invirtió la relación de prioridades entre revolución popular y actividad política, «haciendo así remontar aguas arriba la magistratura de ideas y de voluntades que los jacobinos habían ejercido solamente aguas abajo» (FURET, 1989). El marxismo no llegó a formular nunca una auténtica teoría política. Más bien prevaleció en él una noción de la sociedad como comunidad laboral y, paralelamente, una visión del socialismo como forma históricamente privilegiada de moralidad colectiva (HABERMAS, 1989). Tendría que ser el leninismo quien aportase al pensamiento marxista una teorización estratégica concreta, asumiendo con ello buena parte de la responsabilidad de sus posteriores derivaciones autoritarias. No parece arriesgado diagnosticar la naturaleza de la mismas como resultado, entre otros, de la ausencia en el mismo de categorías políticas de corte «liberal», tales como la preocupación por el control democrático y la función de las instituciones, la división del poder, la protección de las garantías jurídicas, etc. La misión del partido bolchevique consistía en guiar

disciplinadamente a las masas por el buen camino revolucionario y la de sus dirigentes, en retener el poder hasta que las «condiciones objetivas» estuviesen lo suficientemente maduras para permitir la realización del nuevo orden social emancipado. Con ello se asumía la noción, bizarra en términos históricos, de que la conquista autoritaria del poder por parte de un grupo estratégicamente articulado, entendiéndose en este caso «la organización del proletariado como clase dominante», podía saldarse con la autodisolución consensuada, no sólo de su propia posición de dominio, sino de toda dominación en general. La idea, tan cara al marxismo, de la sustitución del «gobierno de los hombres» por la «administración de las cosas», es decir, de la extinción final de la política, se asentaba en la ilusión del carácter transitorio de las relaciones de poder, fruto supuestamente perecedero de la división de la sociedad en clases socioeconómicas.

El marxismo se incorporaría, así, a la tradición de los utopismos políticos contruidos sobre la esperanza de una comunidad política «autoideñtica» (KOLAKOWSKI, 1976), esto es, de una comunidad desprovista del «pathos» provocado por la escisión de ser y voluntad social. Se trata en todos estos casos de utopías políticas que imaginaron la disolución de la propia política mediante la acentuación de componentes espontáneamente fraternales de socialización o de su sustitución por formas administrativas de reproducción social.

Poder político y democracia

El esceptismo del pensamiento liberal frente a la capacidad emancipatoria de las formas democráticas se ha visto sorprendido en menor medida que la tradición rousseauniana por algunas de las que Bobbio ha denominado «promesas incumplidas» de la democracia, particularmente por la promesa de una total «transparencia del poder» (BOBBIO, 1984). Esa desconfianza del liberalismo ha quedado expresada en su perseverancia en una noción de la política como arte del compromiso, en la comprensión de la democracia como un mecanismo selectivo de élites políticas y, por último, en la construcción «negativa» de la libertad en torno al meta-principio político de los *derechos individuales*. La posterior convergencia de sus postulados con una noción procedimental o tecnocrática de la democracia ha terminado por alejar definitivamente a ésta de toda esperanza sobre la disolución de los poderes oligárquicos e institucionales mediante el recurso a fórmulas de participación y transparencia política.

La concepción jurídico-formal de la libertad, tan típica del liberalismo, se enfrenta, no obstante, con un notable obstáculo a la hora de reconstruir al aspecto «positivo» de la misma, esto es, de construir una identidad común asentada, si no ya en la solidaridad, sí al menos en el reconocimiento recíproco y generalizado de los derechos de los individuos. Este necesario momento «comunitario» de la libertad refleja en última instancia la incoherencia que supone considerar al individuo como un egoista racional en su

ámbito privado y como un ciudadano comprometido con el interés común en su dimensión pública. La construcción de la libertad sobre el metaprin- cipio de los derechos individuales, es decir, como un espacio protegido para el desarrollo autónomo del individuo, atiende precisamente a la dimensión privada de la identidad política del sujeto. Por el contrario, la recuperación de la idea regulativa de la democracia parlamentaria a partir del metaprin- cipio del *discurso racional*, en la línea de los últimos francfortianos, pretende asentar la dimensión pública de las identidades políticas sobre nuevas ba- ses. Ambos metaprincipios, no obstante, no son recíprocamente derivables. Más bien puede afirmarse que la posibilidad de fundamentar un consenso racional en las sociedades modernas depende de la adecuada combinación de ambos (WELLMER, 1989-90). Efectivamente, cuando pretendo estable- cer el estatuto de mi libertad en el curso de la argumentación política me veo obligado a auto-trascenderme. Dar razones significa buscar un tercero que permita superar la posible incertidumbre de mi posición argumentati- va. En cuanto mera delimitación de derechos protegidos, el liberalismo po- lítico se ve incapacitado para dar pie a esa relación creativa y dialógica desde la cual se pueda determinar democráticamente una jerarquía de prioridades.

Sin embargo, tampoco se trataría de resolver esta contraposición de meta- principios mediante la introducción de un nuevo tipo de rousseaunianis- mo, esta vez de corte lingüístico. Frente a la supuesta potencialidad emanci- padora del discurso racional, pervive, pese a todo, la torturante pregunta por la opacidad de las relaciones de poder. Ya Max Weber se preguntaba en el invierno revolucionario de 1919: «¿Será verdad que es perfectamente indiferente para las exigencias éticas que a la política se dirigen el que ésta tenga como medio específico de acción el poder, tras el que está la violen- cia? ¿No estamos viendo que los ideólogos bolcheviques y espartaquistas obtienen resultados idénticos a los de cualquier dictador militar precisa- mente porque se sirven de este instrumento de la política? ¿En qué otra cosa, si no es en la persona titular del poder y en su diletantismo, se distingue la dominación de los consejos de obreros y soldados de la de cualquier otro gobernante del antiguo régimen?» (WEBER, 1969). El carácter retórico de la pregunta weberiana cobra toda su obviedad si recordamos que fue el propio Weber quien señaló el punto de partida del estado moderno en la mono- polización territorial de la violencia legítima y en la expropiación de los medios administrativos de las manos de los funcionarios estamentales. El desarrollo de los estados modernos en la Europa del siglo XIX, así como la introducción de la legislación social como estrategia previsorá frente al creciente poder del movimiento obrero, provocaron un desarrollo inusitado de la burocracia estatal como correlato inevitable de la modernización.

Pese a esta evolución histórica de la complejidad social, el radicalismo democrático latente en el leninismo y en las tradiciones consejistas insistió en imaginar una colectividad política desprovista de mediaciones donde la expresión directa de la «voluntad popular» fuese la exclusiva protagonis-

ta. Sería preciso el transcurrir de los años para que se impusiesen los puntos de vista de Weber y Michels sobre el efecto políticamente distorsionante de las mediaciones institucionales. Según el primero, la pervivencia de elementos irracionales en la política sería inevitable en virtud de la sumisión plebiscitaria de los votantes a las pasiones de los «caudillos» políticos a través del aparato burocrático del partido. Para el segundo, la ineludible «ley de hierro» que impone la oligarquización de todas las organizaciones políticas terminaría siempre por ahogar los componentes de espontaneidad que pudieran existir en su seno.

La perspectiva que proporciona el turbulento siglo XX, tras el traumático fracaso de las primeras experiencias reformistas a manos del fascismo y la degeneración autoritaria del «socialismo real», nos obliga sin duda a reflexionar también sobre las capacidades históricas y culturales con que necesariamente ha de enfrentarse todo proyecto de transformación social, o más explícitamente, sobre los elementos irracionales que forman parte ineludible de la vida política. Más allá del sueño ilustrado de iluminar con la luz de la razón hasta los últimos resquicios de la vivencia política y de labrar su curso con el proyecto de la libertad, late el irreductible núcleo de las facticidades socio-culturales sobre las que se construyen las identidades políticas colectivas. Tampoco en un universo desencantado, en el sentido weberiano del término, la acepción democrática de la política puede entenderse sin más como un proyecto totalizante y redentor de la escisión entre gobernantes y gobernados, una escisión ésta que es elemento consitutivo, y por definición insuperable, de todo cuerpo político. Por ello, la política, en cuanto juego de mediaciones de poder, no se agota en la razón, como tampoco la realización de los ideales democráticos puede quedar condicionada a la convergencia de las identidades individuales en una mítica autoidentidad colectiva. El proyecto democrático se presenta, más bien, como una tensión constante por conciliar la inevitabilidad de las mediaciones institucionales razonables con la superación de los distanciamientos evitables.

Cabría concluir, pues, que el problema político planteado desde la Ilustración, esa mayoría de edad que nos incitaba a pensar por nosotros mismos, no es sino el del sentido de la política misma. El período de desorientación histórica en que nos encontramos exige por ello un transitar crítico entre los diversos paradigmas políticos que nos permita superar la incertidumbre de nuestras propias posiciones. La limitación interna que ha evidenciado nuestra tradición democrática occidental nos lleva necesariamente a cuestionar el universo referencial en el que hasta ahora nos habíamos movido. Con todo, la democracia, aun estando necesitada de garantías formales que impidan la transgresión de la individualidad, no puede renunciar a la definición colectiva de un ideal de sociedad justa que recupere aquellas tradiciones que configuran política e ideológicamente el propio proceso modernizador.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDET, H., *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 119, 128.
- BOBBIO, N., «Le promesse non mantenuti della democrazia», en *Mondoperaio* n.º 5, Mayo 1984. pp. 100-105.
- BOBBIO, N., «La Revolución Francesa y los derechos del hombre», en *Letra Internacional*, n.º 15/16, 1989, pp. 51-56.
- FUKUYAMA, F., ¿El fin de la historia?, en *Claves de la razón práctica*, Nr. 1 (Abril 1990), pg. 85.
- FURET, F., «Jacobinismo» en *Diccionario de la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. pp. 620 - 630.
- GORZ, A., *Adiós al proletariado*, Barcelona, El Viejo Topo, 1981, pag. 70.
- HABERMAS, J., «La soberanía popular como procedimiento», en *Letra Internacional*, n.º 15/16 (Otoño-Invierno 1989), pp. 45-50.
- HIRSCHMAN, A., *Las pasiones y los intereses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 135.
- JELLINEK, G., *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, Jesús G. Amuchastegui (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1988.
- KOLAKOWSKI, L., *El mito de la autoidentidad humana*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1976.
- MARAVALL, J.M., «Los límites del reformismo. El socialismo parlamentario y la teoría marxista del Estado», en *Sistema*, Nr. 27 (Noviembre 1978).
- MARX, K., *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Austral, 1985.
- MARX, K., *La sagrada familia* (2ª edición), Madrid, Akal, 1981.
- MONTESQUIEU., *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1985.
- OFFE, C.— PREUß, U., «Instituciones democráticas y recursos morales», en *Isegoría*, n.º 2, 1990 (de próxima aparición).
- POCOCK, J., *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, 1985, pp. 51-71, 215, ss.
- ROUSSEAU, J.J., *Contrato Social*, Madrid, Alianza Editorial, (5ª reimpresión), 1980.
- SIEYES, E., *¿Qué es el estado llano?*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, F.C.E., 2 vol. 1985-86, pp. 23-88.
- WEBER, M., «La política como vocación» en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1969, pag. 160.
- WELLMER, A., «Models of Freedom in the Modern World» en *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, Nos. 1-2, Fall-Winter, 1989-90, pp 227-252.

