

REFLEXIONES SOBRE EL PACTO SOCIAL

«La reacción saludable contra las doctrinas institucionalizadas no está completa si no implica también la formulación de nuevos principios de contrato social y de nuevas ideas sobre el papel del individuo.»

(ZBIGNIEW BRZEZINSKI: *La era tecnocrónica.*)

«La gesta, impresionante en lo intelectual y políticamente suicida, de construir el Estado como categoría ontológica absoluta es la obra del racionalismo político moderno» (1). La historia de las consecuencias de ese suicidio constituye la crónica del viaje de la razón crítica rompiendo las ligaduras de la concepción pasiva y mecánica de la comunidad, disolviendo su hipótesis estatal y abriendo el proceso de la afirmación ontológica de la sociedad como realidad activa que en su curso ha descompuesto el saber político en una galaxia de saberes (2).

En tal proceso el concepto del pacto social juega el papel de instrumento eficaz a partir del instante en que de expediente para la sumisión del hombre al poder se transformó en cauce para su realización. Al transformarse «la intencionalidad jurídico-política del pacto fue, pues, mucho menos legalizar el origen del poder político sobre el hombre que proyectar desde sus mismos fundamentos la idea de un orden político en que el hombre pueda

(1) J. FUEYO ALVAREZ: *Estudios de Teoría Política*, I. E. P., Madrid, 1968, pág. 258.

(2) «Grandes sectores de la materia, que originariamente pertenecían a la filosofía política o a la ciencia política, se han independizado bajo los nombres de economía, sociología o psicología social. El lamentable esqueleto por el que los honestos científicos sociales ya no se preocupan ha quedado como presa apropiada para los filósofos de la historia y para aquellos que encuentran mayor esparcimiento en profesiones de fe. No exageramos en absoluto al decir que hoy la filosofía política ya no existe, excepto como objeto de enterramiento, apropiado para las investigaciones históricas, o como tema de frágiles declaraciones que no convencen a nadie» (LEO STRAUSS: *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, págs. 21 y 22).

realizar, hasta el máximo, las posibilidades morales que corresponden a su condición de ser racional y libre» (3).

Historiar el concepto de pacto, en su dimensión pública, nos llevaría a la frontera de la historia o, cuando menos, a su formulación hebraica (4), lo que excede de la pretensión de este trabajo aunque, como tarea sugesti-

(3) J. FUEYO, *op. cit.*, pág. 269.

(4) «Los israelitas se concebían a sí mismos como una nación centrada en torno a las ideas de un linaje común y de su pacto con Dios... De acuerdo con la tradición, Dios había llamado a Abraham en UR de los caldeos, lo había guiado hasta Palestina y le había prometido una descendencia numerosa que llegaría a constituir una nación fuerte y entraría en posesión del territorio en el que el propio Abraham era entonces un extranjero. Esta promesa fue renovada en varias ocasiones; particularmente en la gran experiencia del Sinaí, en donde adquirió claramente el carácter de un pacto con obligaciones recíprocas por ambas partes. En pocas palabras, Israel venía a ser el pueblo de Yavé, y éste venía a ser su Dios. La fidelidad al pacto implicaba el repudio de cualquier otro Dios y la obligación de rendir culto y obediencia nacional y social exclusivamente a Yavé. Por otra parte, éste, como Dios de Israel, estaba obligado a cumplir la promesa de darle un territorio, convirtiéndolo en un gran pueblo y otorgándole recursos materiales, bienestar físico y goces espirituales... El pacto no aparecía en las fuentes primitivas... Es cierto que la palabra 'brith' (pacto) aparece en una fuente indudablemente primitiva del Libro de los Jueces, pero se trata del nombre, o del título, del Dios que adoraban los habitantes de Siquem, o sea, de Baal-Barith (Jueces 8:33; 9:4)... Parece tener mayor conexión con esto la mención de esta palabra en la narración de la captura del Arca de la Alianza por los filisteos (Samuel I, 4:3-5) y de su traslado a Jerusalén durante el reinado de David (Samuel II, 6:17). Sin embargo, aun así no se trata sino de un testimonio parco y bastante dudoso de la idea teológica que después fue tan aceptada. En rigor, la primera mención específica del pacto de Yavé con Israel aparece en el libro de Oseas, y dos de las alusiones que en él se hacen son, evidentemente, genuinas (Oseas 6:7; 8:1). Esta idea no aparece en Isaías ni en Miqueas, pero sí es mencionada varias veces por Jeremías, quien, como se sabe, propagó los preceptos del Deuteronomio... La noción de un pacto entre Jehová e Israel fue introducida con estas narraciones proféticas; fue apoyada por Oseas y adoptada por Jeremías y en el Deuteronomio se convirtió en el elemento fundamental de la teología israelita (el código deuteronomico fue adoptado como ley del Estado por la reforma implantada por el rey Josías el año 621 a. C. y puede considerarse, sin exageración, como la Carta Magna de Israel)... La idea de un Dios nacional trae aparejado el concepto de un pacto entre Dios y su pueblo; en este sentido no existe ninguna diferencia esencial entre la actitud de Israel para con su Dios y la que mantenían los moabitas, los ammonitas, los idumeos o cualquier otro pueblo con respecto a Cemos, Milcom u otra deidad análoga... La singularidad de Israel consistió en... desarrollar esta idea pagana del Dios nacional y convertirla en la doctrina ética del pacto del que surge la concepción de que Israel era el pueblo escogido, lo que más adelante vendría a ser una característica distintiva del pueblo judío» (W. A. IRVING y H. A. FRANKFORT: *El pensamiento prefilosófico, II. Los hebreos*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, págs. 142-147 y 177).

va, se inscribe en el horizonte investigador del autor, que va a podar muchos siglos de la vieja estirpe del concepto para situarlo en la fase previa a su concepción moderna.

Es en el seno de las guerras de religión donde el florecimiento de las tesis monarcómacas, desde perspectivas diversas (5), lo reinstalan en la historia (6) en la que va a actuar desde un doble escenario: el protestante y el jesuítico.

Si el sucesor de Calvino, Teodore Beze, lo deduce de la ley natural, el preceptor de Jacobo I, el escoto-francés George Buchanan, lo extrae del instinto social. Si el discutido autor de *Vindicias contra tiranos* (7) justifica, en el campo hugonote, la rebelión contra la tiranía desde las trincheras dialécticas de un doble pacto extraído de fuentes hebraicas: del monarca y el pueblo con Dios y del pueblo con su rey, el humanismo de Buchanan, eliminando la dependencia teológica, extremará la rebelión con el dispositivo de un solo pacto: el secular.

En el otro escenario los jesuitas —Belarmino, Molina, Mariana y Suárez— atacaron también el absolutismo y justificaron la resistencia, rebajando el poder temporal al que fundaron en un simple contrato secular (8).

Si los protestantes, pese a los transvases coyunturales de argumentos (9), buscaban reducir el poder de las monarquías nacionales para defender los particularismos locales, los jesuitas pretendían fortalecer al Papado frente

(5) En el campo protestante, por ejemplo, HOTMAN, en su *Franco-galia* (1573), justifica la limitación al poder monárquico desde un ángulo histórico constitucionalista. Sin embargo, TEODORO BEZE, el sucesor de CALVINO, en su *Du droit des magistrats sur leur sujets*, abandonando, como KNOX, su actitud original, defendió la limitación y la rebelión desde perspectivas iusnaturalistas.

(6) «Se suele considerar a los monárquicos como los inventores de la 'teología del contrato'» (JEAN TOUCHARD: *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1975, página 223).

(7) Sobre la polémica en relación con el autor, véase SABINE: *Historia de la teoría política*, F. C. E., Méjico, 1965, pág. 281, nota 4. TOUCHARD mantiene una posición ecléctica (véase TOUCHARD, *op. cit.*, pág. 222).

(8) SUÁREZ anuncia el contrato social: «Una cierta unión política —dirá— que no habría nacido sin un cierto acuerdo, expreso o tácito, por el cual las familias y los individuos se subordinan a una autoridad superior o administración de la sociedad, siendo dicho acuerdo la condición de existencia de la comunidad» (*De Opere*, 1, V, capítulo VII, núm. 3, tomo III, pág. 414). Y BELARMINO afirmará frente a JACOBO I: «Jamás el pueblo doblega de tal manera su poder; siempre lo conserva en potencia, de suerte que en ciertos casos puede recuperarlo en el acto» (véase BELARMINO: *Oeuvres*, tomo XII, págs. 184 y sigs.).

(9) Los argumentos de los hugonotes fueron utilizados por los católicos de la liga en la coyuntura del posible acceso al trono de Enrique de Navarra.

al absolutismo nacional, pero unos y otros partieron de la tradición comunitaria medieval y sostuvieron que el poder político deriva del pueblo mediante un contrato o pacto que puede ser revocado si el rey se convierte en tirano.

Unos y otros, si bien obedecían a una concepción dogmática y aristocrática (10), limitaron el poder y lo condicionaron (11), abriendo las puertas para la penetración del concepto en el contexto del pensamiento de los padres del liberalismo (12).

El concepto atraviesa el Atlántico a principios del siglo xvii. Los pasajeros del «May Flower» lo actualizan en 1620, fecha a la que John Adams, segundo presidente de Estados Unidos, remite nostálgicamente el inicio de la emancipación: «La revolución —dirá refiriéndose a aquel pacto— se efectuó antes de que comenzara. Estaba en la mente y en el corazón del pueblo» (13). La idea de pacto, materializada en los sucesivos «Covenants» originales, fue su expediente formalizador. La culminación revolucionaria adopta también, en la jeferssoniana Declaración de Independencia (1776), la forma de ruptura contractual, cuyos términos y argumentos, de inspiración lockiana, recuerdan el «Acta de abjuración» de los Países Bajos en 1581.

Este último documento está presente en la mente y la metódica obra de Altusio, quien articula escalonadamente la comunidad mediante una serie de pactos en cuya virtud surgen los distintos grupos sociales (familia, colegios, comunidades locales, provincias y Estado). De estos pactos unos son políticos y otros no. Estos últimos conjugan a las personas convirtiéndolas en «conviventes» y los primeros son los que unen al pueblo con sus gobernantes con la pretensión de limitar el poder. El esquema de Altusio no está exento de

(10) Para TEODORO BEZE, la oposición al tirano corresponde a los magistrados subalternos. Para el autor de la *Vindiciae* igualmente la oposición puede ser materializada por los tutores del pueblo y magistrados en exclusividad, pues lo que se defiende no son los derechos del individuo, sino los privilegios de las corporaciones frente al poder nivelador de los monarcas.

(11) El consentimiento popular es quien hace al rey, incluso en régimen hereditario: «Nunca existió un hombre que naciera con la corona sobre las sienas y el cetro en la mano» (*Vindiciae*). «Esta delegación voluntaria sólo puede ser condicional» (TOUCHARD, *op. cit.*, pág. 223).

(12) «La influencia de los monarcómanos se ejercerá sobre todo en Inglaterra y Holanda, en el siglo xvii, en favor de las ideas liberales de las que son equivocados precursores, ya que reclaman la libertad en nombre del dogmatismo» (TOUCHARD, *op. cit.*, página 224).

(13) Recogido de *Bosquejo de la historia de los Estados Unidos*, preparada por FRANCES FRIEDMAN, Oficina de Información Internacional, Dep. de Estado, U. S. A., 1953, pág. 13.

contradicciones producidas por la quiebra del principio de la por él llamada «majestad del pueblo», a lo largo de los diversos escalones de su comunidad simbiótica (14), así como por la resultante de la oposición entre su defensa de las autonomías y su construcción piramidal del Estado «tan coherente como el de Bodino» (15) pese a su conciliación federalista. El pensador sistemático y el político práctico, el intelectual de Herborn y el síndico de Emden, entran en conflicto. Sin embargo, su contractualismo al servicio de «la exposición más clara hasta entonces aparecida de la soberanía popular» (16) elude las contradicciones de la soberanía de Bodino. «Se capta en sus ideas una etapa del movimiento que hará salir de las resistencias feudales frente a las concepciones absolutistas, al liberalismo» (17).

El calvinismo residual de Altusio mantiene enlazado su sistema a la teología. El holandés Grocio va a romper estos lazos. Seculariza el derecho natural sustituyendo las Escrituras por la evidencia de los principios (18) y proyecta el de «santidad de los pactos» a las relaciones políticas internas y externas. Con ello extiende el pacto a las relaciones internacionales. Se abre con Grocio el gran proceso de racionalismo jurídico moderno que Puffendorf continuará, extremando tanto el paralelismo, metodológico y axiomático, entre matemáticas y moral, como la separación de teología y filosofía, expresiva de la ruptura con la tradición. En este proceso racionalista la obligación contractual aparece siempre como principio evidente que Puffendorf materializa en un doble pacto, como Altusio: el comunitario y el de gobierno (19).

El espíritu secularizador del siglo XVII surge de la concurrencia de una serie de ingredientes tales como el retorno a la antigüedad desde supuestos naturalistas distintos a la tradición aristotélico-tomista medieval, el progreso de los estudios de las ciencias físicas y matemáticas y la extensión de su método a las relaciones sociales y políticas concibiéndose como hechos naturales, sujetos a la observación y absueltos de la revelación. En tal proceso, el contractualismo jugó un papel importante porque mediante él se formaliza la evidencia de los principios que posibilita el derecho natural en el marco del atomismo nacional. Su juego político fue doble, pues sirvió tanto al

(14) Véase TOUCHARD, *op. cit.*, pág. 234.

(15) *Ibid.*, pág. 235.

(16) SABINE, *op. cit.*, pág. 110.

(17) TOUCHARD, *op. cit.*, págs. 2-3 y 5.

(18) H. GROCIO: *De iure belli ac pacis*, Prolegómena, secc. 39: «Son casi tan evidentes como las cosas que percibimos por los sentidos.»

(19) Véase S. PUFFENDORF: *De iure naturae et gentium*, lib. VII, cap. II, seccs. 7-8

absolutismo como a la limitación del poder (20), pero a lo largo del siglo se produce la transformación definitiva de su sentido, haciéndole inclinarse definitivamente del lado de la liberación del individuo. Este, el individuo, tanto para unos como para otros, fue, decididamente, el protagonista del siglo. Y ello se manifiesta luminosamente en la obra de dos ingleses del siglo: Thomas Hobbes y John Locke.

El pensamiento del primero se encuadra en tres coordenadas: cientifismo mecanicista, egoísmo psicológico y pesimismo antropológico. Sustituye la sociabilidad del pensamiento tradicional por una ficción racional: la sociedad no es sino una suma de egoísmos en busca de la seguridad. El pacto, para él, no es otra cosa que un artificio para salir del estado bélico de naturaleza y transferir, perpetua e incondicionalmente, el poder de los individuos que buscan, calculadoramente, mediante él, su propia conservación, autoconcediéndose un soberano. «Autorizo y transfiero —dirá en el *Leviathan*— a este hombre o asamblea de hombres, mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera» (21).

El resultado práctico será la hipóstasis de la sociedad en el Estado que se materializará en el absolutismo leviatánico, pero las premisas individualistas de su ficción pactista abrirán las compuertas del egoísmo utilitario.

Medio siglo después, con John Locke se producirá la inflexión de sentido que situará al pacto en el área de la liberación. Desde esta transformación de sentido resulta aceptable la afirmación de Sabine de que «la teoría en conjunto tenía una inclinación general hacia el liberalismo político» (22).

Las coordenadas del pensamiento del teórico de la revolución inglesa son: empirismo filosófico, egoísmo moderado y optimismo antropológico. Si el autor del *Leviathan* negaba la sociabilidad y la existencia de una ley natural en el estado de naturaleza, Locke, retomando a Hooker, afirma la sociabilidad (23) presidida por la ley natural, que él considera propia del estado de naturaleza y previa al estado de sociedad. Igualmente, a diferencia de Hobbes, para quien el pacto es un acto «resolutivo» de la anarquía bélica del estado natural, para él será un «acto perfectivo» de la bondad natural

(20) MICHELE F. SCIACCA: *Historia de la filosofía*, Ed. L. Miracle, Barcelona, 1966, página 297. «De la doctrina del contrato social surgirán las dos teorías opuestas del absolutismo y del liberalismo europeo.»

(21) T. HOBBS: *Leviatán* (trad. de Sánchez Sarto), cap. 17, F. C. E., Méjico, 1940, página 141.

(22) SABINE, *op. cit.*, pág. 319.

(23) Véase J. LOCKE: *Ensayo sobre el gobierno civil* (trad. de Luis Rodríguez Aranda), Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1955, págs. 30-39.

de tal estado. A semejanza, sin embargo, con él, el individuo accede al pacto llevado de su egoísmo, que busca, utilitariamente, mediante él, «la seguridad en la posesión y disfrute de sus propiedades» (24). Si para uno la transferencia de poder es incondicionada, para el otro los individuos condicionan la entrega de sus derechos tanto cara a la sociedad, a la que son anteriores, como al Gobierno, en el que buscan seguridad, si bien en su pensamiento no se delimitan los dos contratos (sociedad y Gobierno) que tan claramente establecieron Altusio y Puffendorf, sino que se confunden en el marco de lo que él llamó «el pacto original», del que efectivamente nacen para el poder político ciertos derechos que a lo largo de su obra no ofrecen facilidades para la revocación. Lo que es explicable en el marco de la historia inglesa cruzada de tradiciones y costumbres seculares de limitación y en el contexto de la sociedad de su tiempo recién salida, por la vía del pacto, de una guerra civil.

En el siglo XVIII el pensamiento político retorna a Francia. Inglaterra había estabilizado la revolución en el pacto de los barones con Guillermo y María con el que acabaron las guerras de la Corona con el Parlamento. Pacto, desde luego, oligárquico, pero progresivo en relación con el Continente. Francia importó el pensamiento del teórico de este pacto histórico, pero lo que no podía importar era la tradición inglesa, por ello la concreción liberal de Locke, resultó, en Francia, abstracción dogmática de la razón, cuya consagración sería la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» gestada frente a los privilegios feudales y al absolutismo uniforme del Estado.

La tensión con la feudalidad se estableció desde un doble frente: el reformismo racional del liberalismo aristocrático y enciclopédico importador de Locke y el igualitarismo sentimental roussoniano. Del primero nacerá el utilitarismo burgués que se expresará políticamente en la «soberanía nacional». Del segundo, el utopismo igualitario manifestado en el mito de la «soberanía popular».

Para Rousseau la salida funesta de la época feliz intermedia del estado de naturaleza (25), «verdadera juventud del mundo», exigía establecer conven-

(24) *Ibid.*, pág. 189.

(25) J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Península, Barcelona, 1973, pág. 78: «Así, pese a que los hombres se hubieran vuelto menos resistentes y a que la piedad natural ya hubiese sufrido alguna alteración, ese período de desarrollo de las facultades humanas, ocupando un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio debió ser la época más feliz y la más duradera. Cuando más se reflexiona en ella más se considera que ese estado era el menos propicio a las revolu-

cionalmente la igualdad natural perdida, y así aparece el pacto como «naturaleza recobrada», en cuya virtud «cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general. Y recibimos, además, en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo» (26).

Si para Hobbes el pacto era un expediente y para Locke un acto perfecto en pos de la seguridad individual y la protección de la propiedad, para Rousseau, básicamente, será un acto de «sustitución» por la vía convencional de esa igualdad natural perdida. «Terminaré este capítulo y este libro (primero del *Contrato social*) con una indicación *que debe servir de base a todo el sistema social*, a saber: que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, advienen todos iguales por convención y derecho» (27).

En Hobbes los individuos se autoconceden un soberano perpetuo e incondicionado. Locke lo somete a condición y lo considera titular de ciertos derechos adquiridos. Rousseau, mediante la voluntad general como autoexpresión purificada de la sociedad, abstracción del interés común, erigida en auténtico soberano, pretende resolver el problema fundamental que se plantea de «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes» (28). La voluntad general es la totalidad purificada de egoísmos (29), no la «suma de las voluntades», sino la «suma de las diferen-

ciones, que era el mejor para el hombre y que sólo pudo salir de él debido a algún azar funesto que, para el bien común, nunca hubiera debido producirse. El ejemplo de los salvajes que han sido hallados casi todos en ese estado parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer en él siempre, que dicho estado es la verdadera juventud del mundo.»

(26) J. J. ROUSSEAU: *Contrato social* (2.ª ed.), Espasa Calpe, Madrid, 1972, pág. 28.

(27) *Ibid.*, pág. 35.

(28) *Ibid.*, pág. 27.

(29) *Ibid.*, págs. 27 y 43: «¿Por qué la voluntad general es siempre recta y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos si no es porque no hay nadie que no se apropie de estas palabras de cada uno y que no piense en sí mismo al votar para todos?... La voluntad general, para ser verdaderamente tal... debe partir de todos para aplicarse a todos y pierde su natural rectitud cuando tiende a algún objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe.»

cias» (30), la suprema moralidad. En ella el individuo se realiza; por ella la sociedad se convierte en poder. La hipóstasis individualista hobbesiana sociedad-Estado se disuelve solidariamente en beneficio de la comunidad. Hegel invertirá este orden, sustituyendo el sujeto de la suma moralidad rousseauniana, la voluntad general, por el Estado como culminación de la carrera de la libertad (31).

Para Rousseau la soberanía de la comunidad es absoluta, «casi como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos» (32). En consecuencia, su poder no es delegable, de modo que el Gobierno, con el que no cabe contrato (33), no es sino un mero mandatario, un agente ejecutivo de la soberanía popular y los diputados simples comisarios del pueblo, «los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente» (34). Sus actos, por tanto, han de ser ratificados por el pueblo; «toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley» (35), a diferencia de su configuración en el pueblo inglés, contra el que el filósofo ginebrino arremete, «el pueblo inglés cree ser libre: se equivoca mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; pero tan pronto como son elegidos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella merece que la pierda» (36).

Tal poder soberano impone obligaciones, «así para que el pacto social no sea fórmula vana, contiene tácitamente este compromiso. Que quien quiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a hacerlo por

(30) «Hay con frecuencia bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Esta no tiene en cuenta sino el interés común, la otra se refiere al interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares. Pero quitad de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente, y queda como suma de las diferencias «la voluntad general» (J. J. ROUSSEAU: *El contrato social*, página 43.

(31) «La esencia del Estado moderno es que lo universal está ligado a la plena libertad de sus miembros» (HEGEL: *Filosofía del Derecho*, trad. inglesa de Knox, sex 260 apéndice, Oxford, 1942).

(32) J. J. ROUSSEAU: *Contrato social*, ed. cit., pág. 42.

(33) *Ibid.*, pág. 116: «No hay más que un contrato en el Estado: el de asociación, y éste excluye cualquier otro. No se podría imaginar ningún contrato público que no fuese una violación del primero.»

(34) *Ibid.*, pág. 112.

(35) *Ibid.*, *id.*

(36) *Ibid.*, *id.*

todo el cuerpo; esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre» (37).

Debajo de toda esta concepción corre la admiración ginebrina por la participación directa en la ciudad-Estado, pero cuya realización, en el amplio marco del Estado-nación produjo el secuestro minoritario de la soberanía. La «obligación de ser libre» justifica su exigibilidad en el estrecho marco de la *polis* griega, de los cantones suizos, en los que la relación voluntad general-agentes o comisarios es rápida, fluida y transparente, pero en un espacio más amplio tal obligación corre el riesgo de desnaturalizar su espíritu si se produce el raptó oligárquico de la voluntad general, tan temido por Rousseau (38).

La doctrina del pacto va a sufrir un formidable embate por parte del «cirujano de la razón», el escocés Hume, que va a llevar al límite los presupuestos psicológicos de Locke. Si no existen ideas innatas los «derechos naturales innatos» sólo podrían demostrarse desde la experiencia, pero con la teoría del conocimiento de Locke, tal empresa no era posible. David Hume los elimina. Con ello niega la santidad del pacto al que reduce a pura historia hipotética, como después hará Kant, y distinguiendo entre el deber de obediencia política y el de cumplimiento del pacto, negó la relación necesaria entre lo uno y lo otro y afirmó que ambos nacen de la misma raíz: la estabilidad social y el hábito.

La frialdad escocesa de Hume choca, intelectual y vitalmente, con la pasión del que fue su huésped en el exilio: Juan Jacobo Rousseau. En su *República perfecta* se opone a las asambleas populares y defiende el censitarismo. Toda su obra sirve de puente entre el empirismo de Locke y el conservadurismo y utilitarismo posteriores. Su fundamentación del gobierno en las necesidades y el hábito y la *eliminación del contrato* a tal efecto influyen decisivamente en el pensamiento benthamita, aunque su negación del cálculo racional de los egoísmos lo abren más a la línea de la revisión de Stuart Mill que a la de Benthan, cuya relación placer-dolor se nutre de Locke a través de Helvecio.

La santidad del pacto bajó de su pedestal de «evidencia necesaria» a la

(37) *Ibid.*, pág. 31.

(38) *Ibid.*, pág. 42: «Importa, pues, para poder fijar bien el enunciado de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según él mismo; tal fue la única y sublime institución del gran Licurgo. Si existen sociedades parciales es preciso multiplicar el número de ellas y prevenir la desigualdad, como hicieron Solón, Numa y Servio. Estas precauciones son las únicas buenas para que la voluntad general se manifieste siempre y para que el pueblo no se equivoque nunca.»

arena movediza de la «conveniencia social» y la teoría rousseauiana de la soberanía popular, indelegable en virtud del contrato social único, se disolvió en el mito de la soberanía nacional formulada en la Asamblea Constituyente de la Revolución francesa y asumido provechosamente por los nuevos protagonistas de la escena política: los burgueses liberales. «La teoría de la soberanía nacional respondía exactamente a los deseos de la burguesía liberal, que deseaba, al mismo tiempo, fundamentar el poder en la elección y la representación para destacar a la aristocracia e impedir que las masas populares se aprovecharan del derecho de voto para conquistar ellas el poder. La idea de soberanía nacional permitía resolver esta contradicción» (39).

Si de la soberanía popular se deducía el sufragio universal y el mandato imperativo, la historia del liberalismo burgués condujo a la soberanía nacional, localizada en el Parlamento, al sufragio censitario (que extiende el voto de la aristocracia terrateniente a la burguesía industrial, comercial e intelectual a lo largo del período) y al mandato representativo (que rompe la relación con el elector). Con ello, el gran pacto social rousseauiano quedó reducido a un pacto político oligárquico, de cuyo marco quedaron excluidos grandes sectores sociales: Los beneficiarios de tal exclusión se nutrieron intelectualmente de los epígonos de Locke: utilitarios y economistas. Si la dialéctica placer-dolor conduce, por la vía de la simplificación, al utilitarismo mediante la eliminación de los derechos naturales, la afirmación de esto, como naturalmente armonioso, conduce a las «leyes económicas naturales» y al «obvio y sencillo sistema de la libertad natural», clave del pensamiento de Adam Smith. En la segunda generación benthamita, con James Mill, ambas corrientes, utilitarismo y economismo, se aliarían, y en la tercera, con Stuart Mill, se abrirían al socialismo fabiano.

El juicio imparcial y honesto del liberalismo nos muestra su servidumbre y su grandeza. Servidumbre a su base sociológica original, la burguesía industrial y comercial, en tensión, primero, con el conservatismo aristocrático terrateniente y como vehículo progresivo de más amplias fuerzas a cuya gestación coadyuvó, como un Fausto social incapaz de controlar políticamente el sortilegio socioeconómico que conjuró la revolución industrial y que le ha conducido, pese a la revisión social de sus principios, a la pérdida de estatura como grupo. Grandeza, porque se identificó con el fondo común de la tradición occidental haciendo suyo el supuesto kantiano de concebir a la persona como un fin y no como un medio y a la comunidad como un «reino de fines».

(39) M. DUVERGER: *Instituciones políticas y Derecho constitucional*, Ed. Ariel, Barcelona, 1970, pág. 117.

La hegeliana «tragedia en lo ético del burgués» expresa el conflicto humano de la revolución industrial, cuya manifestación social constituirá la contestación ideológica al desajuste estructural entre sociedad y poder que se expresa en los movimientos revolucionarios que asuman densidad gravitatoria suficiente a partir de 1848.

Tal contestación logrará introducir en el antiguo marco de la soberanía nacional el corolario de la soberanía popular: el sufragio universal y, con él, los partidos de masa y los sindicatos. Con el liberalismo democrático comienza a reactualizarse el «espíritu de la soberanía popular», pero el marco constitucional surgido al calor de la soberanía nacional no modificó su estructura política al ritmo y nivel exigidos por la dinámica social (40). El Parlamento, identificando su interés con el de la burguesía en un mundo sin grandes complejidades técnicas, fue el instrumento eficaz de la soberanía nacional (41). Pero la irrupción de las masas en el proceso político y el progresivo tránsito de la simplicidad a la complejidad técnico-económica han reducido su estatura y producido el desplazamiento del poder a otros centros: partidos políticos, poder ejecutivo y sindicatos, cuyas progresivas tendencias oligarquizantes tienden a anular la potencialidad liberalizadora de la soberanía popular, que tropieza, crecientemente, con la manipulación tecnocrática del ejecutivo, la oligarquización de los partidos y la burocratización de los sindicatos, mientras la opacidad subyacente al rebasamiento de los supuestos socioeconómico-técnicos sobre los que se asentaba la era industrial precipita en la oscuridad de la fase postindustrial que vivimos, a la que alguien ha llamado «era tecnocrática» (42), en la que las fuerzas productivas se transforman en un grado y a un ritmo en el que ni siquiera pensaron los protagonistas más penetrantes de la rebelión contra la burguesía. Y aquí se inscribe la gran demanda del pensamiento político de nuestro tiempo: generar la hipótesis para la transformación de un esquema político que ha servido a los intereses de la sociedad industrial y que no ha asumido porosamente el desgarramiento de las contradic-

(40) HANS FREYER: *La época industrial*, I. E. P., Madrid, 1964: «Muchos problemas de las democracias actuales provienen simplemente de que las Constituciones, aunque sean un modelo de sabiduría política, no se ajustan a esta hipertrofia de las actividades del Estado.»

(41) JORGE ESTEBAN: *La situación del Parlamento en las sociedades industriales*, I. E. P., Madrid, 1968: «Podemos, pues, concretar en dos las causas de la detención de la soberanía por parte del Parlamento: en primer lugar, merced a la total identificación entre burguesía y Parlamento... En segundo lugar, debido a la poca complejidad del mundo económico del liberalismo, todas las decisiones importantes de la sociedad podían solventarse en el Parlamento.»

(42) ZBIGNIEW BRZEZINSKI: *La era tecnocrática*, Ed. Mundo Moderno, Paidós, Buenos Aires, 1973.

ciones que en su seno se generaron, posibilitando un marco estructural que sea capaz de extenderse a todo el espectro social, actualizando eficazmente la vieja savia de la soberanía popular mediante su insinuación en los múltiples niveles de participación, a través del acercamiento de la base a sus representantes, la descentralización de las decisiones, la agilización del control de los ejecutivos, la reducción de los conflictos a sus niveles reales de oposición, contemplando la eficacia como un logro de la participación desde los supuestos tecnológicos de la era cibernética.

Si el Parlamento censitario transparentaba a la clase políticamente vigente, la burguesía, el esquema político subsecuente a la dinámica liberalizadora de la extensión del sufragio, oscurece la voluntad popular. Su transparencia exige actualizar el espíritu, purificador de egoísmos, de la voluntad general, desleyendo el utopismo de su marco romántico en el realismo de su proyección purificadora sobre los protagonistas actuales de la escena política, lo que conlleva una doble operación catártica: en el seno de los centros de poder, realizando lo que gráficamente dijo Laski en relación con los sindicatos, pero que es extensible a todos los centros de poder de la urgente necesidad de «democratizar la democracia» (43), y en el contexto de las estructuras en que estos centros se desenvuelven teniendo como horizonte la pretensión de convertirlas en *spécula societatis*. No sólo de la «sociedad en potencia», sino de la «sociedad en acto». No tratando sólo de conocer sociométricamente los deseos de la sociedad, sino también de intentar realizarlos al máximo posible. «Como dice Ranney, aun cuando se usen con la mayor precisión e inteligencia los sondeos, no pueden significar un mejoramiento fundamental hasta que se simplifique el sistema político, se pongan en claro las líneas de responsabilidad y se descubran instrumentos para acrecer la participación directa del pueblo, no solamente en la comprobación de sus deseos, sino en el proceso deliberativo mismo, que es el verdadero corazón de la democracia» (44).

El conocimiento de los apetitos sociales exige un banco de pruebas lo suficientemente extenso para que su gráfico consensual-conflictivo abarque realmente a todo el espectro social, de modo que su progresiva proyección sobre las estructuras colabore a su transparencia.

La expresión de la «sociedad en acto» no puede forzarse, lo que conlleva

(43) H. LASKI: *Los sindicatos en la nueva sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1957, págs. 182-183: «La necesidad que todos tenemos que afrontar, y no en menos grado en los sindicatos, es democratizar la democracia... Constituye un peligro la oligarquía burocrática en los sindicatos, con multitud de contingencias que comprometen todo aquello que le da significación a la democracia y, por tanto, su vida misma.»

(44) La cita está tomada de FRANCISCO MURILLO: *Estudios de sociología política*, Tecnos, Madrid, 1972, pág. 67.

varía un neocorporativismo, mas tampoco abandonarse a los contactos episódicos de los efectivos titulares sociales del poder, lo que perennizaría la opacidad actual, sino que exige la apertura *de canales fluidos entre los grupos y sus bases* que rompan la apatía política y *de cauces* para un «acuerdo» *de ellos entre sí y en el contexto global del Estado. El pacto desciende nuevamente a la arena política.* No se trata de un pacto legitimador del origen del poder, que es un pleito democráticamente casado, sino un pacto corrector de la opacidad estructural y de la oligarquización de los centros de poder. Es un pacto para la «transparencia». No se trata tampoco de un acuerdo episódico para la solución de ciertos conflictos (45), sino de establecer las bases para un acuerdo permanentemente renovado entre los titulares de todas las conflictividades reales en busca de los *consensus* específicos.

La soberanía popular, en su planteamiento romántico, contempla al individuo frente al Estado y «sublimándolo» en la «voluntad general» hipostasiaba al Estado en ella, con lo que el individuo se convertía en titular abstracto del poder.

La dinámica histórica lo concretó en titulares determinados que secuestraron la soberanía y cuya «contestación» produjo la guerra civil social que, en unos supuestos, se resolvió con la sublimación de la «libertad» en el Estado en un neoleviatanismo idealista o materialista que institucionalizó «la verdad», y en otros, intentó bloquear compensadoramente el interés general mediante la manipulación de las voluntades en el marco de los nuevos «centros de poder» y de su confusa articulación estructural. Entre «manipuladores de la voluntad» e «institucionalizadores de la doctrina» anda el juego que ha convertido al hombre en «objeto» de la historia.

La concepción utópica de la soberanía popular identificó los intereses de la comunidad con los del Estado, concibiendo el «interés común» no como «suma», sino como «purificación de los intereses particulares» en la «voluntad general» como suprema moralidad.

La soberanía nacional identificó los intereses del Estado con los de la burguesía, con lo que el «interés común» quedó reducido a un *flatus vocis* ideológico.

La penetración en su marco de los corolarios de la soberanía popular, a partir de la fase democrática del liberalismo, ha producido una doble vertiente en la concepción del interés común: aquella que «resolvió la identificación burguesa de intereses mediante la "corrección leviatánica" que los

(45) Tal es el caso de los llamados vulgarmente «pactos sociales» entre empresa, sindicatos y Administración, que no son sino uno de los múltiples conflictos a integrar en el nuevo pacto social.

identificó con el "espíritu del pueblo" o los sigue identificando con la clase proletaria» como expresión abstracta de la suprema moralidad y aquella que, de un modo o de otro, sustituye el «interés común» por el interés triunfante en el «campo de Marte» de los grupos plurales (46).

Si la primera olvida al individuo en beneficio del Estado, la segunda lo hace en beneficio de los grupos (47), despreciando la función integradora del Estado (48) o integrándose simbióticamente en el mismo (49).

El nuevo pacto se inscribe en la pretensión de articular individuos, grupos y Estado en un nuevo sistema de concurrencia política que, purificando realísticamente sus egoísmos respectivos, transparente, al máximo posible, la sociedad en el poder y elimine el protagonismo exclusivo del proceso político, por cualquiera de los concurrentes.

La purificación de los grupos ha de proceder de sus bases mediante la remoción de obstáculos burocráticos y de oscuridades informativas y la apertura de cauces para su inserción fluida y porosa en los procesos de decisión.

La purificación del Estado tiene una doble vía:

1) La del individuo:

a) Mediante la institucionalización del escrutamiento periódico de la opinión popular para la rigurosa e imparcial información del Estado y de la «sociedad global». Una opinión social rigurosa exige hoy crecientemente proyectar sobre los individuos una información transparente a través de los cauces educativos y de los medios de comunicación de masas que de «cebadores de la unidimensionalidad» tienden a transformarse en colaboradores de la «pluridimensionalidad fecunda».

b) Agilizando los sistemas de protección de los derechos individuales en la línea de universalizar y dotar de mejor instrumental técnico y aumentar ra-

(46) Véase MURILLO, *op. cit.*, págs. 203-209.

(47) *Ibid.*, pág. 206. Dice: «Además, esta tendencia ignora la función integradora del Estado y la defensa que éste puede hacer de un *consensus* mínimo para la convivencia, así como el mantenimiento de unas reglas de juego hechas respetar por él y sin las cuales las luchas entre los grupos podría no cuajar en soluciones políticas de compromiso, sino en el exterminio puro y simple.»

(48) GERHARD LIEBHOLZ: *Problemas fundamentales de la democracia moderna*, I. E. P., Madrid, 1971, pág. 109: «La sociedad contra la cual Hegel y sus discípulos dirigían su lucha ha conseguido en la vida política una posición tan relevante que se encuentra en disposición de destruir el susodicho Estado y despojarle de su sustancia política.»

(49) Véase intervención de GALBRAITH en «Los coloquios internacionales del Ministerio de Finanzas francés en junio de 1972», recopilados por GURVITCH y editados en España por *Revista del Trabajo*, Madrid, 1974, pág. 37.

cionalmente la discrecionalidad de las instituciones que, como *el ombudsman*, cumplan esta finalidad de un modo específico (50).

c) Promoviendo la moralización de los procedimientos refrendatarios, evitando el cesarismo y la demagogia que la apelación directa ha encubierto en no pocas ocasiones de la historia política del mundo moderno (51) y agilizando los derechos de «iniciativa» y «recall».

2) De los grupos: mediante su integración en los procesos de decisión, ejecución y control del poder (52), en un contexto que evite la sustitución drástica de los intereses de la sociedad por el interés particular, mediante la introducción progresiva de mecanismos correctivos de los tendencias oligárquicas. Tales mecanismos pueden sintetizarse:

a) Para la transparencia de la vida social y la superación del politicismo superficial. Aranguren ha escrito recientemente: «fue Marleau Ponti quien escribió que "el voto consulta a los hombres en reposo en un paréntesis festivo, fuera de su oficio y de su vida". Mas la democracia real se realiza desde el oficio y desde la vida y es, para el obrero, democracia industrial; para el ciudadano, democracia administrativa, que comienza ya con los problemas del barrio y de la calle y, si es campesino, en los del pueblo. Frente al superficial politicismo al uso, una comprensión política profunda percibe la dimensión política de la vida entera: cultural, religiosa, pluralista regional y nacional, ecológica, administrativa, socioeconómica, profesional, familiar y sexual, de la cotidianidad también. Política que ha de ejercerse comunitaria, directa, participativamente, y que sólo por imposición de la necesidad y en los niveles superiores, se constituye como representativa, pero sin dejación del poder popular, exigiendo el mantenimiento de la relación directa de los representantes con los representados y la fiscalización por éstos de aquéllos» (53). La fluidez de relación entre «l'homme situé» (54) y su representante, que hemos defendido al analizar la purificación en el seno de los grupos, al situarse en el seno de las estructuras en que estos grupos se desenvuelven, exige un cauce que conecte no sólo los grupos entre sí de un modo

(50) Véase CARLOS SAN PÍO: «El ombudsman», *Boletín Ciencia Política*, Cátedra de Teoría del Estado, dirigida por el profesor Ollero, núm. 6, abril 1976, págs. 167-176.

(51) LUIS SÁNCHEZ AGESTA: *Principios de Teoría Política* (3.ª ed.), Editora Nacional, Madrid, 1970, pág. 270: «Su mayor inconveniente es la tendencia que implica a la demagogia.»

(52) PIER LUIGI ZAMPETTI: *Democracia y poder de los partidos*, Ed. Iberoamericanas, S. A., Madrid, 1970, págs. 57-58.

(53) J. L. LÓPEZ ARANGUREN: «Dos ideas de la política», artículo publicado en el diario *El País* (13 noviembre 1976), pág. 7.

(54) Véase J. BURDEAU: *La democracia*, Ariel, Barcelona, 1970.

fluido, sino también la opinión actualizada de las bases respectivas de todos los grupos con el conjunto de representantes de los mismos, y cuyo banco de pruebas pueden ser los, desde luego democráticamente perfectibles y ciertamente necesitados de mejor dotación técnica, Consejos Económicos Sociales que tímidamente han introducido algunas Constituciones (55), pero cuya tendencia a insinuar sus conclusiones en los órganos supremos de decisión, ejecución y control del poder ha de institucionalizarse progresivamente (56).

b) Posibilidad de expresión de las minorías. El respeto de las minorías no sólo consiste en asegurar su «presencia» y posibilitar su «voz», sino en lograr que ésta llegue directamente a la «opinión», removiendo los artilugios bloqueadores de su expresión y proyección.

c) Drenaje constitucional de intereses reales y globalizaciones ideológicas. La reducción del amplio espectro conflictivo a unos esquemáticos conflictos ideológicos reduce la pluridimensionalidad social al pluralismo ideológico. La presencia de la representación democrática de toda la gama conflictiva en los órganos de decisión, ejecución y control, acercaría la sociedad al poder, reduciría los dogmatismos ideológicos y vitalizaría los órganos constitucionales acercando su constitución plural a la pluralidad social y, sobre todo, socializaría las decisiones resultantes del paralelogramo de fuerzas ideológicas en competencia democrática (57).

(55) KARL LOEWENSTEIN: *Teoría de la Constitución*, Ariel, Barcelona, 1970, véase páginas 459-461.

(56) Véase R. FERNÁNDEZ DE CARVAJAL: *La representación pública en la actualidad*, Murcia, 1965, págs. 24 y 25. Y del mismo autor, «Razones y límites de la democracia», *Discurso de apertura*, Public. Univ. de Murcia, 1965, págs. 34 y 35.

(57) «La solución de este problema se ha encajado en el candente tema de la 'renovación de los partidos'. «Los partidos serán organizaciones de síntesis y de mediación o no serán nada —dice el Club Jean Moulin—; es necesario un tipo de partido abierto sin ideología ni dogmatismo —escribe André Philip—. Pero la gran dificultad estriba en que este *desideratum* de partido exige una nueva especie de político, con psicología muy distinta del tradicional» (R. FERNÁNDEZ DE CARVAJAL: *La representación pública en la actualidad*, pág. 24). Y una nueva especie de «representante de grupos», ZAMPETTI, en la obra citada, resuelve también el problema mediante la reforma de los partidos, a cuyo través los grupos se insertarían en el Estado: «Sólo los partidos pueden insertar a los grupos en el Estado» (pág. 83). Aunque sobre este tema volveré en próximos trabajos, puedo adelantar que entiendo que, además de las razones expuestas por FERNÁNDEZ DE CARVAJAL, y sin perjuicio de la necesaria reforma de los partidos, la socialización de las decisiones no puede seguir la única línea de insertar a los grupos en el Estado a través de los partidos, pues ello corre el riesgo de producir la ideologización y desnaturalización de los grupos, así como potenciar los recelos actuales (piénsese en las tensiones partidos-sindicatos y la oposición de éstos a la manipulación de los partidos), lo que podría degenerar en un caos asociativo.

Véase PABLO LUCAS VERDÚ: *Principios de ciencia política*, tomo III, Madrid, 1973,

La función integradora del Estado exige abrir los cauces para la expresión de las conflictividades y para su encuentro haciendo posibles los acuerdos y racionalizando al máximo los desacuerdos. Abrir cauces no para «conducir» a los grupos, sino para que los grupos «se conduzcan». La función integradora del Estado no puede ser un instrumento para imponer «su voluntad», lo que resucitaría el leviatán totalitario o el semileviatán corporativo, sino para que los grupos, todos los grupos relevantes, expresen la suya y cuyo acuerdo, en las coincidencias y en la racionalización de las discrepancias, vitalice y moralice la voluntad del Estado, aproximándola al máximo (pretender identificarla sería utopismo neorusseañiano) a la «voluntad general» como autoexpresión purificada de la «sociedad en acto».

Loewenstein plantea dramáticamente, al final de su *Teoría de la política*, el tema de la articulación individuo-grupos de interés, partidos políticos-Estado: «la mística corporativa —dice— se puede echar abajo con facilidad. Pero seguirá sin resolver el problema de los grupos de interés en el proceso del poder y sus relaciones con los detentadores oficiales del poder y no habiendo sido ni tocada la cuestión, en estrecha relación con ésta, referente a la interacción de los partidos políticos y de los grupos de interés socioeconómicos» (58). «El creciente pluralismo de nuestra sociedad actual significa la erosión implacable y la destrucción final de la libertad y de la autodeterminación individual y, con ellas, de la democracia constitucional» (59). «La anarquía, soberbiamente organizada de los "corps intermediaires", de los partidos políticos, así como de los grupos de interés socioeconómicos y de los oligopolios, tendrá que ser sometida al control de la sociedad» (60). «¿Cómo pueden ser incorporados en el proceso político los grupos de interés, a través de eficaces y coactivas regulaciones legales? ¿Cómo se puede superar el ilimitado "laissez faire" pluralista de la sociedad tecnológica de masas?» (61). «Cómo habrá que llevar a cabo tal reforma en nuestro actual orden social sobrepasa el conocimiento y hasta la capacidad de la imaginación del autor. Pero una cosa parece segura: se tendrá que crear un árbitro supremo entre las fuerzas pluralistas en competición, dominadoras del proceso del poder, y los individuos que están amenazados de ser ahogados por los lazos pluralis-

páginas 151-152, y Rev. *Politeia*, Caracas, núm. 4, 1975, artículos de MANUEL GARCÍA-PELAYO: «Las organizaciones de intereses y la teoría constitucional»; DELFINO DE PALACIOS: «El pluralismo a nivel parlamentario», y UMBERTO NJAIM: «La regulación constitucional de los grupos de presión».

(58) K. LOEWENSTEIN, *op. cit.*, págs. 466-467.

(59) *Ibid.*, pág. 467.

(60) *Ibid.*, *id.*

(61) *Ibid.*, *id.*

tas» (62). «Pero esta evolución lleva en sí el riesgo incalculable de que el individuo, rescatado de la tiranía de las desenfrenadas fuerzas pluralistas, caiga y se someta al liderazgo autoritario del Estado» (63). «Pero algo parece seguro: la libertad desenfrenada de las fuerzas pluralistas, de los partidos políticos no menos que de los grupos de interés, será el problema fundamental con que se enfrente el arte de la política en la segunda mitad del siglo xx. Nuevamente, el punto candente será aquel eterno conflicto con que se ve confrontada toda sociedad estatal. ¿Puede restablecerse un equilibrio entre la libertad del individuo y la autoridad del Estado?» (64).

La búsqueda de ese equilibrio es precisamente la pretensión del nuevo pacto social que se plantea la concurrencia Estado-individuo-grupos en un *iter* que conduzca desde los supuestos mecánicos, oscurecedores, de sus *status* actuales, hasta la purificación dialéctica de sus conflictividades reales.

El pacto es el *campus* en el que se dan cita todas las conflictividades relevantes en busca de los *consensus* específicos y la racionalización de los *disensos* con la pretensión de que la sociedad se transparenta en el poder.

Para que sea posible el juego en dicho campo es necesaria la aceptación por los participantes de unas reglas comunes de juego. A estas reglas se les denomina «*consensus* fundamental» (65), pues de no existir éste no hay pacto posible, porque la conflictividad no tiene una solución pacífica (66).

La contemplación panorámica de las tendencias y tensiones, patentes o latentes, de la fase por que atraviesa la era posindustrial, nos puede ayudar a componer su espectro conflictivo real. Consideramos más significativas las siguientes tensiones y tendencias:

- La difusión y perfeccionamiento de la tecnología nuclear disminuye la posibilidad de control, aumenta la inestabilidad y cuestiona la supervivencia (67).

(62) *Ibid.*, *id.*

(63) *Ibid.*, págs. 467-468.

(64) *Ibid.*, pág. 468.

(65) MURILLO, *op. cit.*, pág. 70: «Consiste éste en el acuerdo existente sobre los términos de juego político mismo, que no impide la existencia de puntos de vista muy diversos sobre los problemas concretos; antes bien, es precisamente lo que hace posible que estos puntos de vista puedan coexistir sin destruirse mutuamente.»

(66) MURILLO, *op. cit.*, pág. 80: «La ausencia de *consensus* fundamental —dice, refiriéndose al conflicto civil español— invalidó todos los medios existentes para la institucionalización y resolución de los conflictos dejando sólo una salida: la salida última que queda siempre en estos casos.»

(67) E. FROMM: *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1962. H. KAHN: *Report on a study of military defense*, Ed. Rand. Corp., Santa Mónica,

- La distancia de los «mundos» se acentúa (68), reduciendo el «mito del desarrollo» a la obsolescencia (69) y abriendo el abismo Norte-Sur (70), profundizado por la estrategia inflacionista (71).
- La participación política adquiere caracteres paradójicos: la creciente voluntad de participar de los movimientos históricamente maduros, como expresión de «la subjetividad humana en la época de la revolución científica y técnica» (72), emergiendo «vigorosamente contra los mecanismos ciegos de la civilización industrial» (73) se encuentra frenada por la manipulación de los canales informativos, pedagógicos, políticos y económicos que producen la «apatía participativa» (74) y la sumisión a la «dulce servidumbre de la libertad» (75).
- Las viejas ideologías se erosionan produciendo una triple actitud: dogmatismo, revisionismo y neoutopismo y resultan incapaces de filtrar los nuevos conflictos, cuyos protagonistas se subliman en la contestación (76).

California, U. S. A., 1968, y del mismo autor: *On thermonuclear War*, Princeton University Press, 1960 (véase el informe del Secretario general de las Naciones Unidas, de 1968).

(68) Véase YVES LACOSTE: *Geografía del subdesarrollo*, Ariel, Barcelona; RUIZ GARCÍA: *Subdesarrollo y liberación*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

(69) Véase ANDRE GUNDER FRANCK: *Sociología del subdesarrollo y subdesarrollo de la sociología*, Anagrama, Barcelona, 1971.

Sobre las implicaciones políticas del desarrollo, véase CARLOS OLLERO: «Desarrollo económico y régimen político», *Bol. Inf. C. Política*, Cátedra de Teoría del Estado, número 1, junio 1969, págs. 9-18.

(70) MIHAJLO MESAROVIC y EDUARD PESTEL: *La humanidad ante la encrucijada*, Segundo Informe al Club de Roma, Ed. Instituto de Estudios de Planificación, 1975, página xv: «Dos tipos de desfase, que poco a poco van agrandándose, parecen hallarse en el corazón mismo de las actuales crisis de la humanidad: el desfase entre el hombre y la naturaleza y el desfase entre Norte y Sur, entre ricos y pobres.»

(71) JEAN CHARPY: *La política de los precios*, I. E. P., 1976, pág. 284: «Es ella [la inflación] la estrategia seguida, desde siempre, por los fuertes para organizar su victoria sobre los débiles.»

(72) ROGER GARAUDY: *El gran viraje del socialismo*, Ed. Tiempo Nuevo, Caracas, 1969, pág. 24.

(73) *Ibid.*, id.

(74) Véase G. MYRDAL: *El Estado del futuro*, F. C. E., Méjico, 1961, págs. 61-67; MURILLO, *op. cit.*, págs. 39-41; MARTÍNEZ CUADRADO: «Comentarios y notas críticas al libro de Alain Lancelot, *L'astencionisme electoral en Frances*», *Bol. Inf. C. P.*, dirigido por el profesor Ollero, núm. 2, noviembre 1969, págs. 132-137.

(75) J. K. GALBRAITH: *El nuevo Estado industrial*, Ariel, Barcelona, 1974, páginas 476-477.

(76) Véase M. FRAGA IRIBARNE: *El desarrollo político*, Grijalbo, Barcelona, 1972, páginas 78-79.

- El proceso que va desde el «intervencionismo occidental» y «el despotismo zarista ruso», pasando por la planificación, con variados matices, en el área de Occidente y el «fiat planificador» comunista, hasta la tecnoestructura occidental, la aparición de la tecnocracia soviética y la tendencia a la modelación integral del tercer mundo, ha debilitado crecientemente la participación y el control democrático, potenciando, también crecientemente, al poder ejecutivo (77) y disuelto definitivamente la concepción mecánica de la división de poderes.
- El manejo humano de la máquina es sustituido por la automatización, transitando, el mundo desarrollado, de la racionalidad mecánica a la cibernética (78).
- El sector servicios sustituye, en el área del desarrollo, al industrial en el protagonismo productivo (79).
- El mundo empresarial ofrece el siguiente y variopinto espectro:
 - Tendencia a la simbiosis Estado-grandes Corporaciones, en el marco del área occidental (80).
 - Tensión entre tecnócratas (el soviét de los ingenieros que profetizara Veblen) (81) y políticos en la otra área (82).
 - Tendencia a la autogestión como «modelo de nueva democracia productiva» en los rebeldes a la tiranía dogmática del «marxismo institucionalizado» (83).

(77) Véase ARMAND COLIN: *Industrialization et technocratie*, París, 1949 (recopilación dirigida por GURVITCH y glosada en España por J. FUEYO en «El papel de los expertos y la tecnocracia», dentro del libro *Estudios de teoría política*, I. E. P., Madrid, 1968, páginas 351-362); G. MYRDAL, *op. cit.*; FAUGEYROLLAS: *El marxismo, verdad y mito*, Nova Terra, Barcelona, 1964, pág. 72; SENGHOR: «Economía y sociedad humana», ponencia en los coloquios internacionales del Ministerio de Economía y Finanzas francés, celebrados en junio de 1972, editados en España por *Revista del Trabajo*, Madrid, 1974, página 395. En los mismos coloquios, véase intervención de GALBRAITH, págs. 34-36.

(78) DANIEL BELL: *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza Editorial, Madrid, 1973. Del mismo autor, «El impacto de la automatización», *Facetas*, vol. VII, 1974, núm. 4; ALAIN TURAINÉ: *La sociedad postindustrial*, Ariel, Barcelona, 1971.

(79) D. BELL, *op. cit.*, pág. 152: «Una sociedad industrial se basa en los servicios.»

(80) Véase GALBRAITH, *op. cit.*

(81) S. WELLISZ: *La economía en el bloque soviético*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, págs. 188 y sigs: «Los conflictos económicos en un sistema sin conflictos.»

(82) Breznev, en su intervención en el XXV Congreso del PCUS, de febrero de 1976, dijo: «Tenemos el derecho de pedir cuentas a los técnicos responsables, porque está claro que la situación en la rama de los bienes de consumo y servicios no puede satisfacerlos.»

(83) OTA SIK: *Sobre la economía checoslovaca. Un nuevo modelo de socialismo*, Ariel, Barcelona, 1971; JOVAN DJORDJEVICH: *Yugoslavia, democracia socialista*, F. C. E., Méjico, 1966, págs. 57-69. Sobre Yugoslavia, también GARAUDY, *op. cit.*, págs. 181-242.

Ensayos de «cogestión» como inicio de un *iter* hacia la democratización empresarial en diversos países europeos (84).

- Todo ello en el marco orbital de una creciente «convergencia técnica», confusa «divergencia ideológica» y sutil penetración geopolítica.
- Las bases sindicales «contestan a sus organizaciones que se ven obligadas a embalsar la protesta con un amago desburocratizador, mientras la multinacionalidad empresarial las conduce a la filosofía de la unidad en la acción» (85).
- La dimensión humana del consumo comienza a tomar conciencia de su «olvido» (86) y, retomando viejas teorías de cuño cooperativo (87), hace acto de presencia como «voz que clama en el desierto de la producción y en la torre de marfil de la Administración.
- La tensión economía-ecología envilece el «habitat» abriendo un abismo entre el hombre y la Naturaleza (88), cuyo tratamiento ha producido una «guerra de diagnósticos» (89).
- La formación univalente y temporal pugna dramáticamente por transformarse en «polivalente» y «permanente» para hacer del sujeto pedagógico un ser abierto a la reconversión e inmune a las frustraciones (90).
- La vieja Universidad muere y es sustituida por la «multiversidad»,

(84) PIERRE SUDEAU: *La réforme de l'entreprise. Rapport du Comité présidé par...*, U. G. E., París, 1975 (en el anexo I, págs. 221-236, se resumen las experiencias europeas).

(85) Sobre el sindicalismo del área comunista, véase THOMAS LOWIT: *El sindicalismo en la Europa del Este*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1973. En términos generales, el sindicalismo del Este está presidido por la teoría de la «correa de transmisión» formulada por Lenin. Para el mundo libre, véase CHARLES LEVINSON: *Le contre pouvoir multinational. La riposte syndicale*, Seuil, París, 1974; G. SPITAEELS y otros: *Los conflictos sociales en Europa*, Actas del coloquio de Brujas, Ed. Revista del Trabajo, Madrid, 1974; A. BARJONET: *La CGT*, Fontanella, Barcelona, 1971.

(86) V. GISCARD D'ESTAING: *Democratie française*, Fayard, París, 1976, pág. 104: «La consommation, qui comence seulement a s'organiser...»

(87) Véase LAMBERT: *La doctrina cooperativa*, Ed. Intercop., Buenos Aires, 1965, páginas 175-193 y 205-222.

(88) Véase nota 70.

(89) Diatriba entre «desarrollistas» y «registas» (crecimiento cero). Entre las actitudes pesimistas destaca el informe a que aludimos en la nota 70.

(90) Véase HENRY HARTUNG: *Pour une éducation permanente*, Fayard, París, 1966; PIERRE GOGUELIN: *La formation continue des adults*, P. U. F., 1970; H. DESROCHE: *Apprentissage en sciences sociales et éducation permanente*, Editions Ouvrières, 1971; O. BANKS: *The sociology of education*, Londres, 1971.

desplazando al *alma mater* al *corpus tecnicum sociale*, en tanto el «ánima» se refugia en el pasado o se sublima en la anarquía (91).

- La formación unilínea de la «galaxia Guttemberg» es sustituida por la «pluridimensionalidad manipulada» (92).

La dramatización nuclear de la supervivencia y la distancia creciente de los «desarrollos» representa la expresión trágica de la conflictividad en su nivel universal.

La oclusión participativa produce la apatía y la soledad política del hombre, y en los niveles ideológicos se manifiesta: como espoleta del fraccionamiento y la lucha contra la oligarquización intraideológica.

La erosión de las ideologías unida a la convergencia técnica son el supuesto de la línea de reconversión de la conflictividad interideológica.

Las tendencias y tensiones empresariales, sindicales, consumistas y ecológicas en el marco de una sutil estrategia inflacionista, evidencian el dramático y confuso conflicto socioeconómico-ecológico.

Las tendencias pedagógicas, la tensión universitaria, la reacción contra la pluridimensionalidad manipulada, ofrecen un cuadro conflictivo cultural de difícil remodelación y continua y desorganizada contestación (93).

Todo ello nos revela una profunda distonía: el despliegue de la razón técnica, aliada con el apetito de poder de los «grandes centros», tiende a anular la virtualidad de la razón práctica, y a subordinar la razón especulativa. El drama renacentista de Leonardo, ingeniero y humanista, el naufragio decimonónico de la utopía tecnohumanista saintsimoniana, precipitan en nuestro siglo en la catastrófica sustitución de Dios por la cibernética del testamento heideggeriano o en la trágica ironía orweliana.

Esta distonía se expresa en una triple pérdida:

- a) *De rumbo*.—La indeterminación de los fines, o mejor, la pérdida de sentido de los fines, tanto en el espacio geopolítico occidental como en el oriental, reduce el horizonte a la coyuntura y produce una dramática desorientación universal (94).

(91) KERR CLARK: *The uses of University*, Cambridge, 1964; ALEJANDRO NIETO: *La ideología revolucionaria de los estudiantes europeos*, Ariel, Barcelona, 1971; J. L. LÓPEZ ARANGUREN: *El problema universitario*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1968, y *El futuro de la Universidad*, Taurus, Madrid, 1962; ALEXANDER COCKBURN y ROBIN BLACKCURN: *El poder estudiantil*, Ed Tiempo Nuevo, Caracas, 1970.

(92) Véase JONATHAN MILLER: *McLuhan*, Grijalbo, Barcelona, 1972.

(93) ALAIN TURAINÉ, *op. cit.*, pág. 22: «Los esfuerzos de organización política de la contestación todavía no han conseguido en ninguna parte un éxito importante... la contestación cultural no es más que la vanguardia de los conflictos sociales».

(94) Véase J. FUEYO, *op. cit.*, pág. 328.

b) *De ritmo*.—La técnica disformemente acelerada (belicismo-pacifismo) y desigualmente repartida (distancia creciente entre los mundos, los sectores y las personas) produce una aritmia cósmica que precipita en la difícilmente compensable injusticia estructural.

c) *De rima*.—El desarrollo de la ciencia aplicada produce una maduración técnica que disuena del grado de maduración social (en su utópica consonancia cifra Mumford el mito de la era neotécnica) (95).

El control nuclear y la necesidad de cimbrar el abismo entre los desarrollos son objeto de infecundas apelaciones por un pacto universal de paz dinámica:

- Las expresiones del secretario general de las Naciones Unidas en 1969 manifestando el peligro de una guerra nuclear por accidente o error, revelan la infecundidad de los pactos bilaterales y multilaterales de «no proliferación nuclear» (96).
- La apelación de McNamara en la conferencia de gobernadores del F. I. M. y del Banco Mundial en 1976 para un «pacto global» entre pobres y ricos expresa la conciencia cósmica de los poderosos del conflicto universal de los desarrollos (97).

Sin perder de vista el dramatismo conflictivo universal nos vamos a reducir al marco geopolítico occidental en el que el cuadro expuesto nos ofrece un conjunto de tendencias y tensiones conflictivas: socioeconómico-ecológicas, culturales e ideológicas que, gravitando crecientemente sobre una estructura estatal incapaz de asumirlas porosamente, se entrecruzan y compli-

(95) LEWIS MUMFORD: *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, páginas 233-283 y 385-456.

(96) El informe del Secretario general de las Naciones Unidas en 1968 dice: «Es innegable que, cuanto mayor sea el número de países que poseen armas nucleares, más peligro habrá de que estalle una guerra nuclear por accidente o error de cálculo.» La capacidad de manipular el plutonio de modo que se separe el plutonio 240 del 239, en 1972, la tenían todos los países del Club Nuclear (Estados Unidos, Unión Soviética, Inglaterra, Francia, China e India) y también Argentina, Bélgica, Italia, España, R. F. A. y Japón, habiéndose extendido actualmente a otros, como Africa del Sur, Brasil e Israel. (Tomo estos datos de «La proliferación nuclear. Ensayo sobre la diseminación de la muerte», *Cuadernos del Inst. de Ciencia Política*, Universidad Central de Chile, agosto 1976, núm. 7, pág. 25.)

(97) En la sesión inaugural de la reunión anual de los gobernadores del F. M. I. y del Banco Mundial de 1976, McNamara criticó el confuso e ineficaz debate sobre la pobreza mundial y pidió un pacto global, «*global compact*», encaminado a erradicar la pobreza para fines de siglo.

can dedícicamente en todos los niveles regionales y nacionales. El espectro de los sujetos (representantes y portavoces) de este conjunto de conflictividades ampliable o disminuible según las conflictividades dominantes y el peso específico de los sujetos en sus respectivos marcos, puede ser el siguiente: *socioeconómico-ecológico*: empresas, sindicatos y consumidores; *ideológicas*: partidos, clubs, sociedades de pensamiento (98), órganos de opinión; *culturales*: Universidades, asociaciones, centros de formación en todos sus niveles, medios de comunicación, artistas y artesanos, y *territoriales*: regiones, comarcas, municipios, barrios.

La actuación de estos sujetos como «grupos de presión», «interés» o «influencia» entre sí y en los niveles de decisión, ejecución y control del contexto global del Estado, expresa, mejor que ningún otro índice, las contradicciones de la fase actual de la democracia pluralista. Positivamente, en cuanto una extensa gama de ellos lucha por la purificación social y estructural. Negativamente, porque otros se constituyen o actúan como tales grupos, para eludir la libre concurrencia que puede resultarles perjudicial, bloqueándola en su propio beneficio (99). Que ello sea el precio de la libertad no quiere decir, ni mucho menos, que no se hayan de corregir los aspectos negativos de la presión (100).

Desde el punto de vista del pacto podíamos clasificarlos, o al menos clasificar sus movimientos, en catárticos, o tendentes a la purificación democrática, y oclusivos o bloqueadores de la libre concurrencia.

El crecimiento del poder ejecutivo, la pérdida de estatura del poder legislativo, la presión anárquica de ideologías e intereses han disuelto definitivamente la concepción tradicional de la división de poderes, oscureciendo el proceso de gestación de las decisiones, feudalizando su ejecución y difuminando su control. Disuelta tal concepción. Rota anárquicamente la dicotomía liberal sociedad-Estado. Desplazado a la «soledad» política el individuo, el pacto social para la transparencia puede resultar una hipótesis útil para transitar por el difícil sendero de la crisis.

(98) Sobre la función y porvenir de los grupos parapartidistas (clubs, sociedades de pensamiento, clubs de combate), véase LUCAS VERDÚ, *op. cit.*, tomo III, páginas 129-132.

(99) LUCAS VERDÚ, *op. cit.*, tomo III, pág. 141: «El hecho de que muchas personas —sostiene RÓMULO SARTORI— están poco dispuestas a aceptar las consecuencias imparciales del mecanismo de la libre concurrencia en la determinación de su destino económico las impulsa a unirse para realizar lo que les interesa»; pág. 140: «Pero también existen influjos y presiones ejercidos con medios correctos en favor de finalidades honestas».

(100) *Ibid.*, págs. 143-144.

La operación catártica del pacto para organizar transparentemente la concurrencia política ha de proyectarse en un triple plano:

- *Relación individuo-grupos*: Tendiendo a la máxima capilaridad de las bases.
- *De los grupos entre sí y en su inserción en el contexto global del Estado* mediante la introducción de correcciones democráticas a los egoísmos dogmáticos y la irracionalidad de los intereses tanto en la relación de los grupos entre sí como en su participación en el contexto global del Estado (101), esto es, en los niveles de decisión, ejecución y control del poder, como expresión actual de la división de fundaciones estatales (102).
- *Entre el Estado y los individuos «uti singuli»* introduciendo progresivamente las medidas que para la purificación del Estado en su relación con el individuo propusimos anteriormente, sin olvidar que todos ellos precisan de una pedagogía pluridimensional que tienda a generar un ser capaz de «conocer, respetar, discrepar y coincidir», emblema de la sabiduría política del vivir contemporáneo (103).

Si la utopía rousseauiana de la soberanía popular naufragó en el océano de intereses de la soberanía nacional, su espíritu, sin embargo, puede renacer desutopizado en la concepción fisiológica de la sociedad en virtud de la cual el individuo se insinúa, expresa y participa «en» y «desde» los supuestos reales de las conflictividades y *consensus* comunitarios y puede inscribirse de nuevo en el horizonte político.

Mas es obvio que la estructura de nuestro orbe político es incapaz de recibir porosamente y conjugar racionalmente este complejo de conflictividades, cuyo drenaje produciría los *consensus* específicos a la vez que reduciría los conflictos a sus niveles reales y sobre cuya jurisprudencia se podría edificar evolutivamente la estructura política de mañana, eludiendo tanto la invención arbitrista de los fines como su sustitución por la institucionalización dogmática de la verdad. Por eso el nuevo pacto exige una estrategia realista, cuya tácita aceptación se inscribe en el marco del *consensus* fundamental.

(101) En relación con las correcciones constitucionales a las desviaciones democráticas de los partidos políticos, véase J. FERRANDO BADIA: «Regulación jurídica constitucional de los partidos políticos», *Rev. I. E. P.*, núms. 208-209, julio-octubre 1976, páginas 42-43.

(102) Véase LOEWENSTEIN, *op. cit.*, págs. 62-72.

(103) Véase V. E. TARANÓN: «Los cristianos y la política», carta pastoral, 28 de noviembre de 1976.

El nuevo planteamiento vitaliza la concurrencia individuo-grupos-Estado. La soberanía popular, en tal supuesto, se desutopiza, socializándose mediante el drenaje catártico de las conflictividades reales en busca de la *paz dialéctica*. El pacto social es el marco de la paz dialéctica (104). Su fracaso se llama revolución o tiranía en sus múltiples versiones: totalitaria, autoritaria o pseudodemocrática. El pacto social es una criatura de paz, pero de paz dinámica. Las estructuras de nuestro mundo bloquean la dialéctica de las conflictividades reales: por vía de dogmatismo, mediante la invención y la imposición de «la verdad» o por vía de manipulación, mediante la oclusión de la participación al servicio de los intereses particulares y la sumisión de las conflictividades no manipulables (105). Por eso se oscurece e indetermina el «haz de fines» que daría sentido a la convivencia. Su patentización demanda dramáticamente al pensamiento político para que, con la paz dialéctica como horizonte, despierte de su hipnosis letal e inicie a recobrar sentido como articulador del marco de las conflictividades e integrador de los saberes dispersos que en ella subyacen, integrando no los objetos materiales de las ciencias subyacentes, sino los saberes concurrentes a su objeto formal.

La afirmación de Manheim de la posibilidad de la ciencia política como «ciencia de la totalidad» (106), dada la complementariedad actual de las opiniones y las teorías (107), se encuentra en esta vía, pero la articulación correcta de una hipótesis fecunda no puede perder de vista el hecho de que las irracionalidades dogmáticas y las manipulaciones traumáticas no desaparecen, sino que se reconvierten sutilmente en el marco de la «convergencia técnica», los desequilibrios «inter» e «intra» regionales, sectoriales y personales y las injusticias estructurales.

En el dédalo del pluralismo confuso el nuevo pacto social puede ser una «ficción útil», una hipótesis fecunda que sirva de hilo de Ariadna para acercarse al pluralismo transparente. Recogiendo el pluralismo social, la sociedad en acto, reinsertando poderosamente al individuo en los grupos y canalizando

(104) En esta concepción cabe lo que LASKI entendió como *revolution by consent*, desde cuya perspectiva, lo que nosotros entendemos por revolución sería *revolution out consent*.

(105) JOHANNES AGNOLI: *La transformación de la democracia*, Siglo XXI, Méjico, 1971, pág. 21: «El beneficio de la manipulación de la paz social consiste en comprender, a título de equilibrio en la distribución de bienes y oportunidades, a todos los grupos de una sociedad, pero también en no llegar para disciplinarlos más que a aquellos que se yerguen contra la distribución social de posiciones de dominio y de oportunidades de privilegio.»

(106) K. MANHEIM: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, 1966, pág. 211.

(107) *Ibid.*, pág. 210.

la fluidez Estado-grupos-individuo, de cuyo drenaje purificador se obtenga no sólo la reducción de las irracionalidades dogmáticas y los egoísmos de intereses bloqueadores de la concurrencia, sino también, y merced a ello, el cuadro de alienaciones económicas, culturales, sociales, regionales, etc., reales, esto es, «*significativas y actuales*, decantadas en la fluida circulación por todo el contexto concurrente individuo-grupos-Estado, con lo que se supera la desdialéctización que entraña tanto la inmovilización superestructural del Estado cuanto la sublimación estatal de la sociedad y la carga utópica de la «voluntad general», sublimadora «de facto» del individuo. La dialéctica, dice Gurvitch, es «la demolición de los conceptos momificados, que en lugar de servir de puntos de referencia impiden que se penetre en lo real y, en particular, en la realidad social» (108).

El prejuicio materialista de considerar como única forma de alienación a la económica (109), se disuelve en el cuadro global de alienaciones humanas. Su contemplación realista y actual exige una «estrategia de desalienación» que no puede reducirse pseudocientíficamente. La teoría política, desde esta óptica, ha de proyectar la «estrategia de la paz dialéctica» y articular los saberes subyacentes en las diversas conflictividades. Las otras ópticas son las «estrategias de la revolución» o de «la manipulación». En estas últimas el protagonismo concurrente se ha sustituido, de hecho, por el elitismo de los «manipuladores de la doctrina» o de los «fabricantes de compensaciones artificiales», encadenadores brutal o dulcemente de la libertad, o bien por el dogmatismo de unas concepciones utópicas sublimadoras.

De artificio para la transferencia perpetua del poder, el pacto se transforma en instrumento para su limitación a partir de su formulación por el teórico de la revolución inglesa y en expediente para la liberación total del individuo en el marco utópico de la soberanía popular rousseauiana. El naufragio de esta utopía en el curso de la vigencia plena de la teoría de la soberanía nacional redujo su virtualidad al de un trámite lógico y eficaz de limitación al servicio de los protagonistas de la revolución industrial. Los cauces montados sobre tal expediente no modificaron su estructura ni al nivel ni al ritmo exigido por la dinámica conflictiva de la segunda revolución industrial, y hoy resultan incapaces de conducir las contradicciones de este umbral desequilibrado de la era posindustrial en que vivimos.

(108) GEORGES GURVITCH: *Dialéctica y sociología*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, página 38.

(109) P. FOUGEYROLLAS, *op. cit.*, pág. 165: «Pero la alienación humana, según parece, tiene, además, otras muchas raíces que las propiamente económicas; existen, por otra parte, formas políticas y psicológicas de alienación que las mutaciones económicas no son capaces de suprimir, limitándose a transportarlas de un lugar a otro.»

El desequilibrio entre los protagonistas del proceso político precisa una hipótesis para su nueva articulación. En esta línea se encuentra la afirmación de Brzezinski de que «la reacción saludable» contra las doctrinas institucionalizadas (y diríamos nosotros también, contra las manipulaciones de la concurrencia) no está completa si no implica también la formulación de nuevos principios de contrato social y de nuevas ideas sobre el papel del individuo (110). El núcleo hipotético de esa nueva formulación puede ser el concepto de paz dialéctica. Tal concepto no se puede movilizar ni desde los supuestos mentales del pasado ni mediante la invención arbitraria del futuro. La tentación tecnocrática inventa el futuro porque olvida no sólo que las fuerzas productivas provocan una interacción dinámica en las relaciones sociales movilizandando la subjetividad humana (Garaudy afirma, parafraseando una fórmula célebre «un poco de técnica aleja del hombre y mucha técnica conduce a él») (111), sino también que sólo un espejismo de la fase crítica por que atravesamos, merced a la dimisión o delegación de «facto» de los responsables políticos en los técnicos, puede presentar a éstos como poseedores de la densidad suficiente para gravitar decisivamente sobre el poder. Lo que no quiere decir, ni mucho menos, que de persistir tal dimisión no se agudice y prolongue la crisis (112).

El drama de la «nueva izquierda» americana radica en que pretende trasladar su actitud original, la que hizo de ella punta de lanza de la revolución industrial, a la era posindustrial, sin asumir poderosamente los supuestos infraestructurales de la nueva situación. La tragedia de la «contracultura» no está tanto en su absorción por los denunciados, cuanto en la incorrección intelectual de no percibir en la textura técnica un colaborador para la liberación. La contradicción de los marxismos «institucionalizados» está en el olvido de la «dialéctica» y su sustitución por «el dogma» (113). A este respecto Garaudy dirá: «La publicación en 1938 de *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, de Stalin, proporcionó la carta de ciudadanía al dogmatismo, al hacer retroceder el marxismo al nivel del materialismo del siglo XVIII, dándole una forma de catecismo. Este sucedáneo de viejas teologías se convirtió en el lecho de Procusto donde fueron mutiladas la investigación y la creación» (114).

El nuevo papel del hombre no puede, pues, ser pensado trasladando acti-

(110) BRZEZINSKI, *op. cit.*, pág. 153.

(111) GARAUDY, *op. cit.*, pág. 25.

(112) Véase FUEYO, *op. cit.*, págs. 359-360.

(113) GURVITCH, *op. cit.*, pág. 20: «La dialéctica, para dar fruto, deberá ser esencialmente antidogmática.»

(114) GARAUDY, *op. cit.*, pág. 127.

tudes del pasado ni inventándose el futuro por vía de extrapolación arbitraria, sino acercándose humildemente a sus conflictividades reales y actualizando evolutiva e integralmente sus funciones potenciales, esto es, teniendo en el horizonte la conjugación de *homo faber, sapiens et ludens* en el marco de una concepción dinámica del trabajo colectivo (115) labrada desde la dificultad de los desequilibrios de todo tipo de la era posindustrial, en la pretensión —como ha dicho Díez del Corral a propósito del «destino de la esperanza» (116)— de «restablecer la rota armonía entre la naturaleza y el hombre con los estupendos instrumentos de sutura que son la ciencia y la técnica y la organización productora de nuestros días».

A dicho acercamiento y conjugación, siguiendo el plan del triple plano catártico propuesto anteriormente, proyectado realistamente sobre el cuadro de los regímenes políticos establecidos, seguiré dedicando mi atención en próximos trabajos. Como Goethe aconsejaba, es necesario «trabajar sobre lo dado», pero teniendo siempre como horizonte la titularidad y el control popular efectivo del poder (117), colaborando a tejer la urdimbre de un humanismo político que se aproxima a la idea de que el hombre «se obedezca a sí mismo» reactualizando y desutopizando el espíritu profundo de la soberanía popular (118).

PEDRO FARIAS GARCÍA

(115) Véase FRANÇOIS PERROUX: *Industrie et évolution collective*, Ed. P. U. F., París, 1964; ALAIN TURAINÉ, *op. cit.*, págs. 197-230; G. USCATESCU: *La anarquía y las fuentes del poder*, Reus, págs. 51-54; H. DESROCHE: *H. de Saint-Simon, Una triple trilogía*, Ed. Seuil, 1969, págs. 11-13.

(116) LUIS DíEZ DEL CORRAL: *El rapto de Europa*, Revista de Occidente, Madrid, 1954, pág. 202.

(117) V. GISCARD, *op. cit.*, pág. 151: «El slogan del Estado pluralista es: el poder a los ciudadanos. Es decir, a los hombres y a las mujeres, tomados en su diversidad y su realidad compleja, en su derecho a la diferencia y en su igualdad fundamental.»

(118) T. FERNÁNDEZ MIRANDA: *Estado y Constitución*, Espasa Calpe, Madrid, 1975, página 321: «El sentido de la libertad política como radicado en la obediencia a sí mismo cobra, en cuanto planteamiento de la cuestión, todo su profundo sentido. Este y no otro es el sentido permanente del planteamiento de Rousseau.»

RÉSUMÉ

L'auteur commence par limiter son étude à la phase antérieure à la conception moderne du pacte: les Guerres de religion, au sein desquelles fleurissent les thèses pro-monarchistes qu'il analyse dans leur double contexte: le protestant et le jésuite. Il suit le cours historique du concept (qui a inspiré la rédaction de l'«Acte d'abjuration des Pays-Bas en 1581) depuis Althusseur jusqu'à Grocio et Puffendorf, en le situant dans l'esprit sécularisateur du XVIIème siècle, tout au long duquel son jeu politique fut double puisqu'il a autant servi à l'absolutisme» (Hobbes) qu'à la «limitation du pouvoir» (Locke). Tout au long du siècle on a pu observer l'émigration transatlantique du concept et l'inflexion définitive de son sens qui le fait s'incliner du côté de la libération de l'individu. Au XVIIIème siècle, avec le retour en France de la pensée politique, le concept aura son rôle à jouer dans le double front à partir duquel s'établit dans cette nation la lutte contre la féodalité: le libéralisme aristocratique et encyclopédique importé par Locke et l'égalitarisme de Rousseau.

La conception utopique de la «souveraineté populaire» de Rousseau se noie dans la mer des intérêts de la bourgeoisie libérale bénéficiaire de l'idée de la «souveraineté nationale». Le pacte social de Rousseau s'est vu ainsi réduit à un pacte politique oligarchique dont furent exclus de grands secteurs de la société.

La pénétration dans son cadre des corollaires de la souveraineté populaire à partir de la phase démocratique du libéralisme, a eu une double conséquence dans la conception de l'intérêt commun: celle qui «a résolu l'identification bourgeoise des intérêts au moyen de la «correction léviathanique», qui les identifia à l'«esprit du peuple» ou continue à les identifier avec la «classe prolétaire» en tant qu'expression abstraite de la moralité suprême, et celle qui, d'une façon ou d'une autre, substitue l'«intérêt commun» par l'intérêt, triomphant dans le «champ de Mars», des groupes pluraux.

Si la première oublie l'individu au bénéfice de l'Etat, la seconde le fait au bénéfice des groupes, au mépris de la fonction intégratrice de l'Etat ou en s'intégrant symbiotiquement à celui-ci. La prétension d'articuler les individus, les groupes et l'Etat en un nouveau système de concurrence politique, est ce qui rend actuelle l'idée de pacte. Le nouveau pacte doit être un instrument de purification réaliste des protagonistes du processus politique (individus, groupes et Etat) qui, en faisant participer le plus possible la société dans le pouvoir, élimine le protagonisme exclusif de chacun des compétiteurs.

Le pacte est le «campus» où se rencontrent toutes les principales questions conflictives à la recherche des «consensus» spécifiques et de la rationalisation des «disensos». Afin que le jeu soit possible dans un tel terrain, il est nécessaire que tous les participants acceptent des règles communes de jeu que l'on dénomine «consensus fondamental».

L'auteur analyse ensuite les tendances et les tensions, patentes ou latentes, qui ont marqué l'ère postindustrielle afin de composer le spectre conflictif réel. En se limitant au cadre géopolitique occidental, il en déduit un ensemble de tendances et de tensions conflictives: socioéconomiques-écologiques, culturelles, territoriales et idéologiques, qui gravitent en nombre croissant vers une structure estatale incapable de les assumer. L'opération cathartique du pacte qui tend à organiser la transparence politique doit se projeter selon trois aspects: la relation individus-groupes, qui aspire à la capillarité maximum des bases; la relation des groupes entre eux et leur insertion dans le contexte global de l'Etat; la relation entre l'Etat et les individus «uti singuli».

Cette nouvelle formule revitaliserait les relations individus-groupes-Etat. La souveraineté populaire, dans ce cas, serait moins utopique et se socialiserait au moyen du drainage cathartique des conflictivités réelles à la recherche de la Paix Dialectique. Le pacte social est le cadre de la paix dialectique. L'obscurcissement du «halo d'objectifs» qui donne son sens à la vie en commun, fait appel à la pensée politique afin qu'avec la paix dialectique comme horizon elle s'éveille de son hypnose létale et retrouve son sens d'articulatrice du cadre des conflictivités et d'intégratrice des différents savoirs qui sont subjacents en elle, en intégrant, non pas les objets matériels des sciences subjacentes, sinon les savoirs qui concourent à son objet formel.

S U M M A R Y

The author begins by limiting his study to the era before the modern conception of the pact: the Religious Wars, during which time the Monarchical thesis developed. The author analyzes this in its Protestant and Jesuit scope. He follows the concept's historical course which inspires the editing of the «Abjuration Act of the Low Countries in 1581»), from Althusio to Grocio and Puffendorf, placing it in the secularized spirit of the XVIIth Century. During this time the political play was double, since it served «absolutionism» (Hobbes) as well as the «limitation of power» (Locke). During this century, the concept crosses over to the other side of the Atlantic and the definite bending of its meaning inclines it towards the liberation of the individual. In the XVIIIth Century, with the return of politi-

cal thought to France, the concept has a double role since the fight against feudalism begins: Encyclopedic and aristocratic liberalism imported from Locke, and Rousseauian equalitarianism. The utopian concept of Rousseauian «popular sovereignty» fails because of the interests of the liberal bourgeoisie for the benefit of «national sovereignty». The Rousseauian social pact is reduced to a political oligarchical pact, which excluded large social sectors.

The penetrations into this framework by the corollaries of popular sovereignty, starting from the democratic phase of liberalism, has produced a double flow into the idea of common interest: That which «resolved» the bourgeoisie identification of interests by the «leviathantic correction», which identified them with the «spirit of the people», and continue identifying them with the «Proletarian class» as an abstract expression of supreme morality. And, that which, in one way or another, substitutes «common interest» for the triumphal interest in the «field of Marte» of the pluralistic groups.

If the first ignores the individual for the benefit of the State, the second ignores him for the benefit of the groups, rejecting the integrating function of the former or integrating itself symbiotically in the same. The pretension to unite individuals, groups and State in a new system of political concurrence returns its actuality to the Pact idea. The new pact must be an instrument for the realist purification of the protagonists of the political process (individuals, groups and State), making as transparent as possible the society in power, eliminating the exclusive protagonism of any of the concurrents.

The pact is the «campus» in which appointments are given to all the prevalent oppositions, in orden to find the specific «consensus» and the rationalization of disagreements. In orden to make work possible in said campus, it is necessary for the participants to agree upon rules, which are called «fundamental consensus».

The author analyzes, whether they are evident or not, the tensions and tendencies, of the phrase which the post-industrial era passes through in order to construct the true conflictive spectrum. Reducing it to the Western geografical framework, he deduces a set of conflicting tendencies and tensions: social-economic, ecological, cultural, territorial, and ideological, which increasingly gravitate upon a State structure incapable of receiving them easily. The Pact's cathartic operation to transparently organize the political transparency, must project itself in three manners: 1) relation of individuals-groups, the bases laying maximum capillarity; 2) relation between the groups and their insertion in the State global context; 3) relation between the State and the «uti singuli».

Putting this into execution vitalizes the concurrence of individuals-groups-State. Popular sovereignty, in this case, is made less utopian and more socialized by the cathartic drainage of real conflicts seeking DIALECTIC PEACE. The social pact is the framework of dialectic peace. The darkening of the «haz de fines» which gives meaning to the act of living together, demands from political thought, so that with dialectic peace as the goal, it wakes up from its lethal hypothesis and begins to recuperate meaning as the articulator of the conflictive framework, and integrator of the scattered knowledge under which they lie. Integral, not the material objects of the underlying sciences, rather the concurrent knowledge to its formal object.