

# **FALSEDADES, FICCIONES Y MITOS POLÍTICOS: EL CONTRATO SOCIAL**

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Alejandro Nieto García\*

## **1. UNA FALSEDAD HISTÓRICA**

Cuando en 1948 en la Facultad de Derecho de Valladolid oí hablar por primera vez del contrato social (en la versión rousseauiana, naturalmente) mi sentido común —ya que no mi experiencia social, que a la sazón era todavía rudimentaria— me advirtió inmediatamente que aquel pretendido acontecimiento no podía haber existido nunca, dado que era materialmente imposible que miles y aun millones de individuos se hubieran puesto de acuerdo y suscribieran de forma expresa un pacto de contenido tan complejo, cuya comprensión, además, sólo estaba al alcance de un puñado de intelectuales. Yo había nacido en un régimen monárquico, atravesado una República, estaba viviendo en una Dictadura y ni Alfonso XIII ni Alcalá-Zamora ni Franco me habían preguntado nunca si aceptaba su soberanía, como tampoco podía imaginarme una reunión de los vecinos de mi pueblo con la intención de discutir y suscribir pacto alguno.

Mi primera impresión fue, por tanto, la de que aquella idea era una burla o una mentira y no comprendía que mi profesor de Derecho Político, que no parecía ingenuo, hubiera podido caer en una trampa tan burda. Trampa en cuya construcción y refinamiento habían participado, bien es verdad, durante varios siglos las mentes europeas más esclarecidas. Sobre un pacto social habían levantado su teoría política Hobbes, Locke, Althusius y Pufendorf y particularmente, siguiendo de cerca a Tomás de Aquino —y sin olvidar precedentes anteriores como Eximenes—, los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, Domingo de Soto, Alfonso de Castro, Bartolomé Ledesma, Diego de Covarrubias, Martín de Azpilcueta, hasta coronar la obra Roa Dávila, el Padre Mariana y Fran-

---

\* Sesión del día 9 de mayo de 2017.

cisco Suárez. Decididamente el contrato social no era una idea, más o menos genial, de un pensador aislado sino que formaba parte del patrimonio cultural de la Europa cristiana, tanto de la católica como de la protestante, que en este punto estaban de acuerdo sin reservas.

Coincidencia cultural que no obstaba, por otra parte, a su vulnerabilidad histórica. Porque es el caso que el autor ginebrino hablaba en serio y con la mejor de las intenciones cuando invocaba un contrato social no ya remoto y perdido sino históricamente real, presente y renovado en cada generación. “Cada uno de nosotros —había escrito en *Du contrat social*, citado por la edición Garnier de 1960:244— pone en común su persona y sus poderes bajo la suprema dirección de la voluntad general”. De la misma manera que Hobbes, un siglo antes, había dicho que “un Estado ha sido constituido cuando una multitud de hombres establece un convenio entre todos y cada uno de sus miembros, según el cual se da a un hombre o a una asamblea de hombres, por mayoría, el derecho de personificar a todos, es decir, de representarlo” (*Leviatán*, 1651; cit. por la edición española de 1989:146).

Los autores clásicos partían, por tanto, de un acuerdo real, de un hecho histórico cierto aunque de fecha ignorada y sin prueba alguna de su existencia. La rotundidad de esta invocación no podía evitar, sin embargo, la sombra de una sospecha sobre su realidad. Así se explica que Suárez tuviera que admitir en su sistema la posibilidad de un pacto de contenido incierto porque de él no quedaba ejemplar escrito alguno y sus eventuales firmantes y testigos habían desaparecido hacía siglos sin preocuparse de dejar constancia del acontecimiento. El mismo Hobbes llegó a hacerse eco de su imposibilidad histórica al advertir que “la mayor objeción (a su tesis) es de un orden práctico y surge cuando los hombres se preguntan dónde y cuándo un poder así ha sido reconocido por los súbditos” (*ib.*:172). Y también Locke, decidido partidario de la celebración real del acuerdo, tuvo que reconocer que muchas personas negaban este hecho porque “no existían en la historia ejemplos de una grupo de hombres, independientes e iguales entre sí, que se hayan juntado, iniciado y establecido de esa manera un gobierno (y que además) es imposible en Derecho que haya hombres que hagan eso porque habiendo nacido todos los hombres bajo un gobierno, tienen por fuerza que estar sometidos al mismo y por tanto no gozan de libertad para constituir uno nuevo” (*Ensayo sobre el gobierno civil*, 1690, cit. por la edición española de 1969:76).

Aun aceptando esto, resulta obligado reconocer que aquí no había la más mínima intención de engañar a nadie. Porque los pactistas no podían saltar más allá de las tapias de la cultura dominante y ésta operaba con determinadas tradiciones míticas que por su propia naturaleza estaban fuera de la realidad. Basta leer la *Grande y General Historia* alfonsina o la *Historia de España* del Padre Mariana, uno de los más afamados pactistas, para comprobarlo. La discordancia entre la realidad y el relato *no es necesariamente una mentira tor-*

*ticera porque la historia no era un simple relato sino una lección cívica que resultaba lícito ilustrar con fábulas didácticas pretéritas y actuales.* Si separamos la Historia de la Teología y de la Teoría política empezamos a comprender que nos encontramos ante un falso problema. Porque ni los teólogos ni los juristas ni los especuladores políticos de aquellos tiempos pretendían hacer historia, dado que el Antiguo Testamento se la daba ya hecha y no era cosa de dudar de la veracidad del autor de las Sagradas Escrituras. *En último extremo no se trataría, por tanto, de una falsedad histórica debida a la ignorancia sino de una refinada falsedad cultural colocada deliberadamente más allá de la realidad histórica.* Ahora bien, si nadie podía creerse la realidad histórica de tal pacto ¿qué sentido tenía su invocación constante?

## 2. MATIZACIÓN DEL PLANTEAMIENTO

La creencia a pies juntillas en la realidad histórica del contrato social —que hoy nos parece inaceptable y siempre ha sido dudosa— se explica fácilmente en sus orígenes, no obstante, si se piensa en la cultura de la Sagrada Escritura que envolvía a los autores, tanto protestantes como católicos. Todos ellos eran sin excepción buenos teólogos y estaban familiarizados con las alianzas que en la tradición judaica celebraban los pueblos con su Dios: el contrato social era una manifestación más de tales pactos, por lo que no había motivos para sospechar de su realidad.

Pero aún así, para no tensar demasiado la credibilidad de sus seguidores, algunos autores, afectados por la sospecha a que acaba de aludirse, introdujeron en su discurso modalidades que facilitaban su aceptabilidad histórica matizando su planteamiento hasta reconocer que el contrato originario no tenía necesidad de haberse celebrado de forma expresa sino que pudo haber tenido lugar tácticamente y ser confirmado por el consentimiento posterior de los súbditos manifestado incluso or el simple hecho de la residencia pacífica en el país.

Concretamente empezó a hablarse de actos ciertamente reales pero de *celebración tácita* que permitía prescindir de la prueba de su existencia. Así Fray Luis de León (*De legibus*, 1572, citado por la edición del CSIC de 1963:39): “Los reyes, si de verdad lo son, todo su poder y derecho a mandar lo han recibido del pueblo. Pues los reyes no tienen por naturaleza el derecho a reinar sobre los otros, sino que *el consentimiento expreso o tácito* del pueblo hizo que uno se pusiera el frente de los demás”. Y en Alemania, con singular énfasis, Althusio hablaba de un *stillschweigenden Vertrag* (*Política methocie digesta*, 1603, apud P.J.Winter en *Staatsdenker im 17 und 18 Jahrhundert*, 1977:34).

Aunque más verosímil que un contrato tácito consentido por el pueblo parecía la invocación de un contrato realizado de forma expresa y con un con-

tenido preciso pero suscrito por los súbditos, desde luego con los ojos cerrados, por *mero asentimiento*, *consentimiento* o *simple costumbre*. Los textos de Roa Dávila, Mariana y Suárez nos muestran una amplia laxitud, un acercamiento a la realidad que no aparece en la versión rousseauniana, tan desdeñosa con la historia y la antropología. En este punto, como se ve, la actitud de los autores españoles no pudo ser más pragmática o menos dogmática.

Juan Roa Dávila (*De regnorum iustitia*, 1591, ed. del CSIC de 1970), uno de los autores que con más energía defendió en España el pacto social y el que de él extrajo mayores consecuencias, tuvo perfecta conciencia de las dificultades de su realización histórica y coherentemente relajó las condiciones de su formulación: “es idéntica la comunidad política formada por las generaciones precedentes y por las que siguen, pues de otro modo no sería posible el gobierno de los hombres. Y por esta razón el *juramento* y las obligaciones contraídas conforme a derecho de unas generaciones obligan en conciencia a las generaciones siguientes” (p.10), sin necesidad por tanto de haber suscrito nada. Y más todavía: “Todo lo que se refiere al gobierno y poder político debe regularse según el *consentimiento y las costumbres* de la comunidad a fin de que no sea gobernada injustamente y la sumisión del pueblo no vaya más allá de su primera manifestación de voluntad” (p.11). De esta manera el juramento, el consentimiento y las costumbres del pueblo podían integrar de hecho el contenido del pacto con mayor precisión y autenticidad incluso que las nebulosas cláusulas del hipotético texto originario que en ningún caso se ha conservado.

Mariana (*Del rey y de la institución real*, 1599, cit. por la edición de 1961:99) había aludido también a estas dos formas más viables de expresarse el pacto: el consentimiento de los súbditos y el juramento prestado al heredero para confirmar los derechos del soberano fallecido. Debiendo hacerse constar a este propósito que la coincidencia literal de los dos autores no puede imputarse a la lectura del libro anterior, puesto que la Inquisición romana se había encargado de quemar hasta el último ejemplar de la obra de Roa, que no pudo ser conocida por Mariana y menos desde su retiro talaverano. Por lo demás, ni a uno ni a otro cita Suárez cuando abunda en esta misma idea: “Habrá que atenerse a la costumbre para saber en concreto cuáles han sido los términos del pacto, si no constan por escrito” (*De Legibus*, III, IX:3).

Y si queremos manejar a este propósito autores extranjeros, podemos encontrar un buen ejemplo en Locke, quien, aun insistiendo con énfasis en la existencia de la realidad del pacto, no vaciló en admitir algunas variantes subsidiarias de celebración, como el indicado consentimiento tácito e incluso la simple residencia de un territorio determinado: comportamiento ciertamente posible y de fácil consumación, pero cuyo alcance no podía seriamente asimilarse al del contrato social expreso so pena de grave incongruencia lógica: “Todas aquellas personas que tienen bienes otorgan con ello su consentimiento tácito y se obligan a obedecer desde ese momento las leyes de tal gobierno

mientras sigan disfrutando de los bienes y posesiones (...) El consentimiento puede consistir simplemente en el hecho de vivir dentro del territorio de dicho gobierno” (ob. cit.:90).

Por si lo anterior no fuera suficiente, la aproximación de la tesis a la realidad se acentuaba complementariamente con otras fórmulas de fácil asimilación. Por ejemplo, fraccionando el pacto social en dos actos: un contrato de carácter social, que reunía fácticamente a los individuos; y luego un contrato de subordinación de los asociados celebrado con el soberano a quien elegían. Técnica minuciosamente desarrollada por los iusnaturalistas alemanes, especialmente por Pufendorf, aunque también practicada habitualmente por los demás autores europeos.

Y, sobre ello, la descripción de una serie de pactos sucesivos, escalonados de ámbito de menor a mayor —la familia, la ciudad, la región— que hacían más aceptable la realidad del contrato superior —el estatal celebrado entre el Soberano y los súbditos— que coronaba el proceso de una manera suave y hasta lógica.

Conviene añadir finalmente que en este punto no tuvieron los neotomistas españoles excesivos escrúpulos, pues no vacilaron en identificar un momento concreto para la celebración en la Península Ibérica de un pacto nacional: bien sea en la elección de Pelayo por los nobles godos (según Suárez) o el juramento de heredero de la Corona de Castilla y de Aragón. Más suerte tenían a este propósito, en efecto, los autores españoles puesto que estaban en condiciones de apuntar la fecha y el lugar del pacto. Para fray Luis de León en efecto, (*ibídem*), “se confirma esta tesis particularmente en los reyes de España, porque según consta por la historia en el tiempo en que los moros invadieron y conquistaron España, una vez que desapareció casi toda la nobleza goda, los pocos que quedaron espontánea y voluntariamente ofrecieron el principado a Pelayo”; mientras que Suárez invocaba una y otra vez el pacto como fundamento constitucional de la Corona de Aragón; y todavía en el siglo XIX, el gran historiador Martínez Marina seguía afirmando que “el pacto social no es obra de la filosofía ni invención del ingenio humano, es tan antiguo como el mundo. La sociedad civil es efecto de un convenio, estriba en un contrato del mismo modo que la sociedad conyugal y a sociedad doméstica”, y confirmaba históricamente este hecho con la ceremonia de proclamación del nuevo rey, heredero o sucesor del anterior (*Discurso sobre el origen de la monarquía y sobre la naturaleza del Gobierno español*, 1ª ed. 1813, citado por la edición de Maravall de 1957:141).

Con todas estas fórmulas de compromiso adquirió alguna credibilidad el pacto social, desde luego, aunque al precio de perder su naturaleza fabulosa, que era su mayor atractivo. Lo racional convence a unos pocos mientras que lo irracional sugiere a las multitudes. ¿Qué queda de la gloria medieval de Castilla cuando el Cid abandona su pedestal y se coloca entre los mercenarios con-

dotieros de fortuna? ¿Qué queda del Imperio español cuando salen a la luz las tenebrosas maniobras de Carlos V y Felipe II? Si —tal como hicieron Filmer en Inglaterra y Pufendorf en Alemania— se secularizan la Sociedad y el Estado hasta el punto de negar la participación divina en los pactos sociales habida cuenta de que ni la soberanía del pueblo ni la del monarca proceden de Dios ¿qué sentido tiene teorizar sobre un contrato que no ha existido nunca? Esto implica salir de la Historia y entrar en la Mítica. Sucede, no obstante, que la crítica racionalista, después de haber aniquilado el contrato social histórico, no tuvo inconveniente en seguir especulando sobre un contrato social irreal: una pirueta intelectual que terminaría reproduciéndose en la “norma hipotética fundamental” de Kelsen. El resultado de este cambio es que se pasó del campo de la realidad histórica al de la Filosofía y el Derecho, de tal manera que podía ser mantenida la figura del contrato social sin necesidad de invocar siquiera su hipotética existencia en algún momento pasado conocido o desconocido.

La áspera polémica que sostuvieron Robert Filmer y John Locke (editada íntegramente por el Instituto de Estudios Políticos en 1956), a la que acaba de aludirse, es una prueba evidente de lo que se está diciendo. El primero había publicado en 1680 su *Patriarca o del poder natural de los reyes*, donde se rechazaba enérgicamente la pretendida concesión divina de la soberanía de los pueblos así como, por imposible, la efectividad del pacto social. Tesis que fueron luego minuciosamente refutadas por Locke en su primer *Ensayo sobre el Gobierno* de 1688: dos obras de abrumadora erudición bíblica en las que no aparece ni un solo argumento, ni una sola cita de índole jurídica y apenas se aluden de pasado los grandes descubrimientos antropológicos realizados por los aventureros castellanos en las Indias, que tanto hubieran podido contribuir a aclarar la cuestión.

A fin de cuentas era desde luego natural que se generalizase la tesis del consentimiento tácito, fácilmente presumible siempre, aunque bien es verdad que con ello se desnaturalizase por completo la esencia del presunto pacto, dado que con el mero consentimiento no se dejaba constancia de las condiciones estipuladas, que tanto importancia habían de tener a la hora de exigir al monarca su respeto. En otras palabras, la formulación original basada en un pacto real expreso de contenido concreto y conocido se va deslizándose hacia la aceptación de un pacto no formalizado cuya existencia y contenido se reconocen tácitamente a través de su aceptación implícita por las partes —o sea, el rey y el pueblo—, cuyas costumbres avalan, aunque sea de forma indirecta, lo que realmente sucedió.

### 3. UN FICCIÓN EXPLICATIVA

Las consideraciones anteriores nos permiten afirmar que lo que verdaderamente importaba a los autores no era una reconstrucción histórica a todas luces fabulosa, sino una cuestión inequívocamente política y de importancia capital: la explicación del fenómeno de la soberanía política, o sea, el hecho de que un príncipe (o una asamblea) dominara a una muchedumbre de súbditos ¿Cómo era posible comprender un fenómeno tan extraño si se piensa que todos los hombres nacen iguales y se supone que en un tiempo vivieron libres? Para explicarlo acudieron entonces a una ficción según la cual la situación fáctica se había originado *ya que no en un pacto, como si fuera en un pacto*. Para los juristas de la época era claro que los derechos y las obligaciones singulares nacían de ordinario de un contrato y, partiendo de aquí, se limitaron a imaginar un contrato masivo originario que sujetaba a los súbditos y apoderaba al soberano. En estas condiciones —*tratándose de una ficción legal— era indiferente que tal contrato se hubiera formalizado en la historia, o no*. Los juristas saben que una ficción (la de la paternidad del cónyuge oficial, la de la voluntad de los ausentes, la de las comunidades de hecho) produce los mismos efectos legales que una figura real. Por esta razón no insistieron demasiado en la tesis de la existencia real o histórica del contrato social: les bastaba su operativa efectiva a título de ficción. Los escrúpulos nacían entonces del error de *confundir una ficción con una realidad, de haber convertido una hipótesis explicativa en un hecho histórico*.

Esta explicación a través de una ficción les servía además —e incluso en primer término— para entender la formación del Estado. A tal efecto suponían que el hombre primitivo vivía en un llamado estado de naturaleza en el que los individuos, en la versión de Hobbes, luchaban sin cuartel todos contra todos; en la versión de Althusius eran incapaces de sobrevivir solos (*imbecilias*); y en la versión de Locke no se podían garantizar debidamente el disfrute de las propiedades. Pues bien, para superar tan precaria situación se formaron las comunidades sociales y la más perfecta de ellas la comunidad política que era el Estado, cuyo establecimiento era el verdadero fin del contrato social, tal como se insistía machaconamente.

Según Locke (ob.cit.:73) el contrato social “es un convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una sociedad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios y en la salvaguardia contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad”. Precizando más adelante (p.93) que “la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en un Estado o comunidad política sometiéndose a un gobierno es la de salvaguardar los bienes (pues) esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de naturaleza”. Y en la versión, aún más afinada, de Rousseau (ob. cit.:243) el objetivo del contrato social es “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común

la persona y los bienes de cada asociado y por la cual, al unirse todos no se obedece más que a uno mismo y se conserva tan libre como antes”.

La idea del contrato social tiene, según se ve, una finalidad propia que se expresa en dos formulaciones distintas: una realista que sostiene su existencia histórica (aunque sea absolutamente imposible ni siquiera en sus variantes más débiles) y otra espiritualista, que se limita a recoger en una ficción intelectual, casi metafórica, una realidad previa de extremada dureza —la sumisión al Soberano— que pretende entenderse y explicarse a través de la indicada ficción racionalizadora: los individuos acuerdan voluntariamente abandonar el estado de naturaleza y a través de un pacto se asocian en una comunidad y aceptan el poder del Soberano que les garantiza una vida mejor y más segura. De esta manera se entiende que las relaciones político-sociales no se basen en la fuerza, según todas las apariencias, sino en el consentimiento. Si se atiende, por tanto, al verdadero sentido del pacto, a su finalidad explicativa, tampoco tiene demasiada importancia, en definitiva, que se haya celebrado realmente, o no.

Más todavía: Althusius dio un nuevo paso y justificó abiertamente la irrelevancia de la existencia histórica del pacto, habida cuenta de que se trataba simplemente de una fórmula jurídica que se limitaba a traducir en términos legales un hecho indudable preexistente, como era la convivencia pacífica en una sociedad civil. El contrato social es el nombre que se da al título que da origen a la comunidad y a su Estado; pero la realidad percibida es la existencia de esa comunidad y de ese Estado, que desde otras perspectivas puede ser calificada de distinta manera. La verdad es que la existencia de una comunidad social, tan fácilmente constatable, no presupone necesariamente la celebración de pacto alguno para su celebración. Antes al contrario: de ello no hay testimonio antropológico —y mucho menos histórico— alguno. La superación hobbesiana del estado de naturaleza de todos contra todos parece demasiado sesgada. La caracterización iusnaturalista de la *imbecilitas* de salvaje puede ser quizás correcta, pero fundamenta la existencia del pacto. La realidad es más sencilla: e hombre, en lo que nos es conocido, nace ya en una comunidad y no tiene que preocuparse del origen de tal situación, como señalaron pragmáticamente Suárez y Locke. Lo del pacto social es una explicación a posteriori: una ocurrencia de la teoría política.

Si se acepta esta interpretación ya nada queda de la falsedad histórica que había alarmado inicialmente a las mentes suspicaces preocupadas innecesariamente por la inexistencia real contrato básico de referencia. No debemos sorprendernos, y mucho menos escandalizarnos, por la ficción del pacto social. Al fin y al cabo, cuando el ser humano no entiende algo del mundo y de la Sociedad, suele acudir a una ficción para explicárselo: cuando los cardenales, al cabo de infinitas maniobras y compromisos, eligen al Sumo Pontífice, se inventa la ficción de que es el Espíritu Santo el que se ha pronunciado; cuando en el Congreso, al cabo de otras maniobras y compromisos opacos y aun tene-



brosos se llega a un acuerdo, aceptamos piadosamente la ficción de que es el pueblo el que ha hablado.

#### 4. UNA TEORÍA POLÍTICA

Hasta aquí hemos tenido que habérnosla con sutilezas intelectuales. Se quiere explicar el Poder, la soberanía, el *principatus politicus* y se acude a una falacia cultural (el pacto bíblico) que inicialmente se acepta como realidad histórica, igual que el de Yavé y Abraham; pero que luego, al tornarse sospechoso, se va matizando para hacerlo verosímil y al final, después de su juridificación, se justifica y se convierte en una ficción. Pero continuemos, dado que la evolución de la tesis del contrato social tiene aún más enjundia, que importa analizar.

El contrato social es, en el fondo, algo más que la explicación de una situación de hecho puesto que es la base de la teoría política del Estado que se extiende desde el nacimiento de éste en la Baja Edad Media (como despersonalización del Poder del Príncipe) hasta la Revolución francesa.

Según esta teoría *la soberanía, al menos inicialmente, procede de Dios, quien se la había otorgado directa y gratuitamente a los hombres, los cuales, asociándose para instituir el Estado, la han cedido al Príncipe, quien la recibe, por tanto, sólo indirectamente de aquél y con las condiciones pactadas con los individuos en el acto de su sometimiento*. Ateniéndonos a esto, el llamado generalmente contrato social se desdobra en rigor en dos pactos aunque puedan celebrarse simultáneamente en un solo acto: primero está un contrato de asociación (*pactum communitatis* en la terminología escolástica, *consociatio symbiotica* en la terminología iusnaturalista) mediante el cual se agrupan los individuos en una comunidad; y luego está un contrato de sumisión mediante el cual la comunidad y todos y cada uno de los individuos que la componen ceden sus poderes a una persona o a una asamblea. El primer contrato es más bien de carácter social y el segundo tiene una naturaleza inequívocamente política.

Esta teoría, de origen medieval y que ya se encuentra desarrollada en Tomás de Aquino, fue recogida por los autores del Renacimiento y del Barroco y en primer término por los profesores neoescolásticos de la Escuela de Salamanca, quienes la expresaron con singular precisión y energía, alentados en buena parte por el ejemplo y la pluma del cardenal Bellarmino, ardiente polemista y poderosos director en esta materia de la diplomacia romana.

Ya en 1539 escribía Francisco de Vitoria (*De iure belli*, n.6) que “puesto que el Príncipe lo es por elección de la república (esto es, del común de los ciudadanos) administra en su lugar y por autorización de éstos”. Y poco después

Diego de Covarrubias (*Practicarum quaestiones*, I., I.:2): “iluminados por las luces de la naturaleza divina, cualquier república puede, y hasta debe, ceder la potestad civil que tiene a otro o a otros y los reyes, príncipes, cónsules y demás magistrados reciben su régimen por título de la comunidad”.

Así —y pasando por la exacerbación democrática de Roa Dávila y de Mariana— hasta llegar a la cumbre doctrinal de Francisco Suárez en 1613 (*Principatus politicus. Defensio fidei III*, citada por la edición del CSIC de 1963) donde se insiste en que “el supremo poder público, considerado en abstracto, fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en Estado o comunidad perfecta (p.18) y por el mismo hecho de congregarse los hombres en un cuerpo político o Estado resulta semejante poder en esta comunidad (p.19). El Derecho Natural otorga inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa o hasta que no haya realizado legítimamente el cambio por el que tiene potestad para ello”; e invoca en su apoyo la autoridad del cardenal Cayetano, Alfonso de Castro, Juan de Neys, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Santo Tomás, Martín de Azpilcueta, Covarrubias y varios Santos Padres (pp.22 ss.).

En definitiva tenemos una comunidad social políticamente organizada en un Estado encabezado por un Príncipe (o una Asamblea). Un sistema que ofrece como peculiaridad el dato de que los individuos han decidido voluntariamente agruparse para formar un pueblo y éste, a su vez, en un acto también voluntario ha decidido transferir a un individuo (o varios reunidos en Asamblea) la soberanía de que es titular así como quedar sujetos a su obediencia. Partiendo de este esquema básico queda en el aire si los individuos pueden disolver la comunidad social o apartarse de ella, volviendo al estado de naturaleza y a tal propósito se dividen las opiniones en torno a la cuestión de si pueden revocar, o no, la cesión de la soberanía y de si pueden condicionar, o no, el ejercicio de ésta por parte del Príncipe o de la Asamblea.

Para la mentalidad actual esta teoría política parece descabellada puesto que no hay modo de apoyarla ni en los conocimientos antropológicos, ni en la Historia, ni en la experiencia social y mucho menos por el sentido común. Pero aun así merece ser respetada habida cuenta de que, por falsa que resultara, fue en Occidente la primera explicación racional de la formación y funcionamiento de la sociedad y del Estado modernos. Sin olvidar, además, que sobre estas ideas se ha montado el pensamiento político de Europa durante varios siglos y que aún, rechazadas o admitidas, todavía siguen vivas.

La idea del contrato social, en efecto, ha sobrevivido hasta hoy porque en él se encuentran los gérmenes de la teoría y de la praxis política posteriores. En primer lugar, la convicción de que es posible cambiar violentamente un régi-

men sustituyendo con las armas las personas y las instituciones existentes: de donde han salido los pronunciamientos, golpes de Estado y revoluciones que se promueven y practican en todos los tiempos y lugares. En segundo lugar la mecánica de la división de poderes y su función de contrapesos estabilizadores. Y en tercer lugar la soberanía del pueblo, que con el tiempo dejó de ser compartida con el monarca para iniciar un curso alternativo: o bien democrático o bien dictatorial aunque no monárquico. Si tenemos presente este amplio abanico de opciones posibles —todas ellas conocidamente realizadas a lo largo del tiempo— hemos de reconocer la “ironía paradójica” de la idea matriz. Porque es el caso que proclama sin vacilar el carácter democrático del Estado y del Poder político, e inmediatamente después, mediante el pacto de sumisión, el pueblo renuncia al ejercicio de su poder originario.

Estos tres ejes, completados por la idea de la soberanía nacional al estilo de Bodin, han presidido la evolución interna e internacional de los Estados de Occidente sin otras novedades relevantes que la teoría marxista de la lucha de clases y el hecho, aún más reciente, de la globalización generalizada.

La funcionalidad de esta figura explica su éxito durante tantos siglos. El contrato social es un prodigioso *deus ex machina* que, sin necesidad de existir realmente, todo lo explica y justifica las posiciones más contrarias. Su utilidad era tal que podía ser invocado en polémicas tan puntuales como la legitimación del tiranicidio o la exigencia de un juramento de fidelidad política. Veámoslo.

## 5. EL OBJETIVO IDEOLÓGICO INSPIRADOR

El planteamiento neotomista de la Escuela de Salamanca, al retomar la vieja tesis del pacto de la comunidad con el Soberano (o contrato social), no respondía a un mero virtuosismo teórico sino que abordaba cuestiones prácticas —como la identificación de la guerra justa, la legitimación de la conquista de las Indias o, más concretamente todavía, el juramento de fidelidad exigido por Jacobo I a los católicos ingleses o la justificación del tiranicidio coincidente con el asesinato de Enrique IV de Francia— que, por cierto, provocaron la condena oficial y quema de los libros de Suárez y Mariana en Londres y París respectivamente.

Lo fundamental, con todo, era su intención ideológica puesto que gracias al Estado moderno formado a través del contrato social podía armarse un sistema público en el que los individuos dejaban de ser súbditos de un todo poderoso Soberano para convertirse en ciudadanos con derechos propios capaces de limitar las potestades del monarca más absoluto. Y la clave de su nueva posición se encontraba cabalmente en la teoría del pacto en cuanto que se basaba en la afirmación de que, al haberse hecho la cesión de la soberanía a tra-

vés de *un acuerdo, éste imponía obligaciones a las dos partes y el consiguiente derecho de una de ellas a exigir a la otra el cumplimiento de lo convenido, con todas sus consecuencias incluida la revocación de la transferencia y, por tanto, el destronamiento del Príncipe*. En otras palabras: habida cuenta de que a la sazón no había madurado todavía la técnica de los derechos públicos subjetivos como instrumento de defensa de los ciudadanos frente a los abusos del Estado, los juristas acudieron a esta otra fórmula de protección utilizando el hipotético y ficticio pacto social (*consociatio symbiologica*) como *una especie adelantada de lo que siglos después sería la constitución política del Estado* (como argumentaría de forma expresa Martínez Marina en el Prólogo a la *Teoría de las Cortes* de 1812), puesto que las dos figuras tienen el mismo objetivo de la protección del ciudadano. Un constitucionalismo, por así decirlo, *avant la lettre* que operaba como un argumento político formidable.

En la rotunda redacción de Mariana (ob. cit.:99, 124 y 128), “si así lo exigen las circunstancias, no sólo hay facultades para llamar a Derecho al rey, las hay para despojarle de cetro y corona si se niega a corregir su falta. Los pueblos le han transmitido su poder pero se han reservado otro mayor para ingresa tributos; para dictar leyes fundamentales es siempre indispensable su consentimiento”. “Puesto que el Poder real, si es legítimo, ha sido creado por consentimiento de los ciudadanos, (su ejercicio) ha de estar limitado desde un principio por leyes y estatutos a fin de que no se exceda en perjuicio de sus súbditos y degeneren en tiranía”. “Creo que ha de residir constantemente en la república la facultad de reprimir los vicios de los reyes y de destronarlos”.

O en palabras de Suárez (ob. cit.:35), “si el pueblo, al transmitir el poder al rey, se ha reservado este poder para algunos casos y asuntos más graves, entonces puede hacer lícitamente uso de él y conservar su derecho; (por eso) podría hacer uso natural de su derecho a su propia defensa si el rey cambiase en tiranía su legítimo poder, porque a ese derecho nunca ha renunciado el pueblo”. En la *Defensio fidei* (1613), libelo dirigido por encargo del cardenal Bellarmino contra Jacobo I de Inglaterra, predica el autor la desobediencia civil de las leyes injustas y hasta justifica la rebelión armada (VI, 4:15): “si el rey legítimo gobierna de forma tiránica y no queda al reino otro remedio para defenderse que expulsar al rey, puede la república deponerle si cuenta con el apoyo público y común de los ciudadanos y de los magnates”.

El desarrollo más minucioso y contundente de esta tesis puede encontrarse en Roa Dávila, un confesado monarcómaco que compensaba las absolutas potestades reconocidas al Príncipe con los correlativos derechos que correspondían al pueblo considerando que “siendo el pueblo libre y habiendo constituido el régimen político para su propio bienestar, se entiende que jamás abdica de sus derechos de forma que ya él no pueda ni siquiera cuidarse de sus propios intereses. Por eso se considera siempre que en cualquier contrato que hace el pueblo quedan a salvo la utilidad pública y los deberes para con Dios”.

Y en su virtud “pueden los pueblos cambiar sus gobernantes cualquiera que haya sido el sistema de designación, cuando se presenten nuevos motivos justificados que miren por la gloria de Dios, el interés del pueblo y evitación de mayores males” (ob. cit.:9 y 10).

Las consecuencias que para el Príncipe puede traer el incumplimiento de las obligaciones pactadas son tan rigurosas que llegan, según acaba de verse, a su destronamiento e incluso hasta su muerte. Tal es la doctrina del tiranicidio cuyo representante más conocido es el Padre Mariana. Pero no fue sólo él quien defendió esta tesis. Unos años antes la había defendido ya Roa Dávila (ob. cit.:35 ss.): “cualquier ciudadano que es víctima de la tiranía o que presencia la opresión ajena puede lícitamente matar al tirano que no tiene ningún título legítimo, pues la propia defensa es lícita a todos, incluso recurriendo a la violencia (aunque con la salvedad de que) el simple ciudadano no tiene evidentemente tales derechos para enfrentarse al tirano, sino que es necesaria la colaboración de toda la comunidad política”. Ahora bien, la importancia de esta afirmación no viene tanto de la literalidad del texto como de la invocación que hace de la autoridad de otros autores, dado que Roa se apoya expresamente en la doctrina de Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, Alfonso de Castro y hasta del concilio de Constanza. Pero, en cambio, ninguno de estos autores hace referencia alguna a la encendida polémica que por aquellos mismos años se estaba desarrollando en Inglaterra sobre el derecho de resistencia al Príncipe —con la participación de autores como George Buchanan (*De iure Regni*, 1579), Wingate (*Velatio in Georgium Buchanamum*, 1582) y Barclay (*Contra monarchomachos*)— que aún latía en los tiempos de Locke.

## 6. AMBIGÜEDAD DE LA TESIS

De acuerdo con lo dicho, la teoría del pacto social era la pieza que cerraba un sistema público que liberaba a los europeos de un régimen milenario de subordinación absoluta y de sus resultados se mostraban harto orgullosos sus ideólogos más representativos: desde el padre Vitoria hasta Rousseau. El historiador sincero no puede participar, sin embargo, de tal autosatisfacción puesto que la realidad no confirma tal teoría. ¿Cómo puede hablarse de democracia en los tiempos de Felipe II de España, Carlos I de Inglaterra, Luis XIV de Francia y Federico II de Prusia? ¿No es esta la época del absolutismo más desmedido? ¿Qué valor tienen las teorías, por muy agudas que sean, que no concuerdan con la realidad? Pero todavía hay más.

Lo curioso del caso es que la misma ficción del contrato social fue utilizada —y aquí está el *punctus saliens* de la ponencia— con un *objetivo exactamente contrario al que acaba de indicarse, o sea, sirviéndose de él para dar cobertura al absolutismo más exacerbado*, como sucedió conocidamente con

Hobbes. Porque para este autor la asociación de los individuos y la transferencia del poder al monarca era un acto irrevocable, de tal manera que el rey podía hacer un uso libre de sus potestades sin que los súbditos pudieran llamarle a Derecho o exigirle responsabilidades ni mucho menos privarle de la Corona o de la vida. El monarca era el único garante de la paz social y si los individuos decidían acogerse a su protección tenían que asumir el riesgo de sus eventuales abusos pues, aun contando con ellos, a la postre salían ganando: “quienes se quejan —precisó en la página 154 de su *Leviatán*— no reparan en que el estado del hombre no puede nunca estar libre de incomodidades y que aun la mayor que puede acaecer a la generalidad del pueblo bajo cualquier sistema de gobierno es insignificante si se le compara con la miseria y horrores que acompañan a toda guerra civil o a esa disoluta condición en la que se hallan los hombres cuando no hay autoridad ni sujeción a las leyes”.

Desgraciadamente —y esto ya es menos sabido— la popularizada tesis de Hobbes se encuentra también en casi todos los defensores del contrato social, incluso entre los más avanzados campeones de la democracia moderna, como los españoles de la Escuela de Salamanca, quienes en este punto se expresaron con una contradictoria ambigüedad verdaderamente asombrosa.

La obra del citado Roa Dávila es un ejemplo ilustrativo de tal ambigüedad, pues si antes le hemos visto defendiendo a rajatabla la democracia popular sin vacilar hasta el tiranicidio, también pueden encontrarse en ella textos del más puro absolutismo como luce en los siguientes ejemplos: “es ciertamente rara la tiranía y la violencia contra el pueblo y no es de presumir que se de en los soberanos que gobiernan pacíficamente, teniendo como tiene el pueblo armas y gente y contando con el Papa, ante el cual puede recurrir si el Soberano actúa injustamente”. “Los simples particulares están obligados a obedecer al Soberano y deben presuponer que su causa es justa a menos que conste lo contrario con toda evidencia”. En último extremo “si los soberanos no se apoyan en una titularidad justa, Dios será su juez y los castigará” (ob. cit.:25 y 38).

Este autor escribe como teólogo y no como jurista, de tal manera que si bien exige cuentas estrechas a los monarcas, lo hace dirigiéndose a su conciencia sin un juez terrenal que pueda pedirle responsabilidades concretas en este punto. Y es que, como asegura en la página 48, “el soberano está sometido a las leyes en cuanto a la fuerza directiva de la justicia que hay que cumplir, aunque no está obligado en cuanto a la fuerza coactiva, como lo están los súbditos”. Con la fatal consecuencia de que solamente “está obligado bajo pena de pecado mortal a respetar la justicia”. Y por lo mismo “solamente está sometido a Dios, rey de reyes, y que deberá comparecer ante su tribunal para darle cuenta de sus obras aunque no esté sometido en la tierra a ningún otro poder político”. Una excelente doctrina moral, si se quiere, pero de nulo valor jurídico ni práctico dado que a los hombres de poco les valen las letras de cambio que vencen en el otro mundo.

El ejemplo más patético es, con todo, el de Francisco Suárez. Porque es el caso que el maestro de Coimbra, el príncipe del neotomismo, es considerado con razón como el primero y más enérgico defensor de la democracia moderna y de los derechos de los ciudadanos. A tal efecto se sirvió, como es sabido, de la teoría del pacto social llevada a sus consecuencias más operativas. Tal como explica prolija y contundentemente en el libro III de *De legibus*, “el poder político, siempre que legítima y constitucionalmente se de en un monarca o soberano, ha emanado del pueblo o comunidad y no puede alcanzarse de otra manera para que sea justo. (En consecuencia), cuando el reino se posee únicamente por medios violentos o injustos, no hay en el rey verdadero poder legislativo” (*ib.* IV:2 y 4).

Todo esto suena muy bien, pero la soberanía originaria del pueblo y la cesión condicionada que de ella se hacía al príncipe a través del pacto social no evitaba ni mucho menos la aparición de un tirano porque “puede suceder que con el transcurso del tiempo el pueblo *dé su consentimiento y reconozca ese poder* de soberanía (violenta y injusta)”. Más todavía: “una vez que el poder ha sido transferido al rey, en función de ese poder el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo otorgó, ya que al dárselo se sometió y abdicó d su libertad anterior. Por este motivo no puede privarse al rey puesto que adquirió auténtica propiedad” (16,IV:6). Y es que “el traslado de una potestad de la república al príncipe no es una delegación sino una cuasi enajenación, o sea, una entrega completa de toda la potestad que antes estaba en la comunidad” (*ib.* IV:11).

Más adelante (III:19,6) sigue insistiendo en lo mismo: “En aquellos casos en que no medie tal pacto (de reserva de revocación de la soberanía popular cedida por el pueblo al príncipe) ni exista constancia de ello por la costumbre o por una ley escrita, no se ha dado al soberano el poder con esa limitación, sino que de un modo absoluto queda constituido jefe del Estado. E esto es lo que sucede normalmente en la monarquía absoluta. *El pueblo le transmitió el poder absolutamente y sin condiciones, como nos consta por la forma normal de gobernar; y no puede afirmarse otra cosa con visos de verosimilitud salvo donde así conste por la costumbre*”.

Llegados a este punto ¿qué queda de la tan cacareada democracia? Suárez se limita a advertir con resignación —en palabras recogidas por Hobbes según acaba de verse— que “el que gobierne (un príncipe perverso) es menos malo que carecer por completo de un sistema justo de coacción y dirección política (...) El que es pecador tal merezca ser desposeído de su reino, pero continúa siendo verdadero rey mientras no se lo quite quien tenga poder para ello” (*ib.* X:9). ¿Cabe un mejor justificación teórica del absolutismo de su tiempo y de las dictaduras posteriores? En su obra política cumbre (la *Defensio fidei*) conviven simultáneamente la postura democrática y la tesis radical de la legitimación del absolutismo monárquico.

*La clave de un régimen constitucional no se encuentra en la armonía de su dibujo teórico sino en las posibilidades de su implantación real* (por supuesto en este mundo). Las imaginaciones neoescolásticas españolas se quedaron por ello en rancias utopías que se olvidaron pronto. Locke, en cambio, había puesto el dedo en la llaga al advertir que lo importante “era preguntar qué clase de seguridad, qué clase de protección existe contra los atropellos y la opresión del monarca absoluto” (ob. cit.:69). En Inglaterra contaban con el Parlamento que era un fundamento sólido; mientras que en España se pretendía edificar sobre la arena de la conciencia de los monarcas amenazada únicamente por el lejano juicio del valle de Josafat... y a todo lo más por el puñal del tiranicida.

Esta nota justifica la originalidad —y al tiempo la modernidad— del pensamiento de Locke, para quien el contrato social no se limitaba a la formación de una comunidad social organizada políticamente en un Estado y en la cesión de los poderes soberanos al monarca con más o menos condiciones, sino que, además, precisaba que esta transferencia, en lo que a las facultades legislativas afectaba, se realizaba en beneficio de un Parlamento separado del monarca: asamblea “elegida y nombrada por los pueblos (...) sin cuya aprobación la ley no podía tener la condición absolutamente indispensable del consenso de la sociedad” (ob. cit.:100).

Estructurar esta organización del Poder (de los Poderes) del Estado fue para el autor inglés una tarea sencilla puesto que contaba con la realidad de su país que le bastaba reflejar debidamente afinada mediante el singular énfasis que puso en la *juridificación del fenómeno*. Más atrás se ha visto que en esta línea habían actuado los iusnaturalistas alemanes; pero la ambición de Locke iba mucho más lejos puesto que identificó la naturaleza del Soberano legítimo con su comportamiento de sumisión al Derecho, en contraste con la tiranía “que es el ejercicio del poder fuera del Derecho” y señalaba como “diferencia entre el rey y el tirano que el uno considera las leyes como límite de su poder y el bien del pueblo como finalidad de un gobierno, mientras que el tirano lo doblega todo a su voluntad y a sus apetencias” (ob. cit.:152-153). A cuyo propósito citaba en su apoyo las palabras de Jacobo I en el Parlamento de 1609: “Todo rey justo, en un reino constituido, está obligado a cumplir el pacto que hizo con su pueblo de acomodar su gobierno a las leyes (...) Por eso el rey deja de ser rey y degenera en un tirano así que deja de gobernar de acuerdo con sus leyes”.

En definitiva, la limitación del Poder Real fue en Inglaterra obra de un hecho político, la contrasoberanía del Parlamento afirmada por medio de una revolución y de una guerra civil, con el apoyo ideológico, más o menos lejano, de la teoría del contrato social. Esa misma teoría, en cambio, de nada sirvió en España cabalmente por no estar instrumentada por una fuerza social efectiva. Entre nosotros todo quedó en palabras que, faltas por completo de apoyo social, habían de sonar a escarnio en los oídos de Padilla y Antonio Pérez y, en lo que se sabe, no fue invocada nunca por los portugueses separatistas.



## 7. DE LA HISTORIA AL MITO, DE LA RAZÓN A LA FUERZA

Esta diversidad de opiniones y de conclusiones suscita una pregunta inquietante de inconfundible halo escéptico, a saber: ¿de qué vale construir un sistema intelectual tan refinado si al final con él puede justificarse tanto el absolutismo tiránico como la democracia más avanzada? ¿Qué se ha adelantado con la exquisita ficción del contrato social si, apoyándose en ella, pueden imponerse regímenes rigurosamente contrarios? ¿No será la reflexión política un juego para entretenimiento de intelectuales ociosos? ¿Cómo es posible que Hobbes y Rousseau partan del mismo contrato social; que Jefferson y Hitler evoquen el mismo pueblo? Hemos empezado este ensayo con la sospecha de una mentira engañosa y ahora, al toparnos con la ficción, con la ideología y con la ambigüedad más escandalosa, corremos el riesgo de caer en un escepticismo rigurosamente anárquico. Las citas de los autores españoles que se han ido recogiendo tendrían otro valor si no supiéramos que fueron escritas bajo el reinado de los monarcas más absolutos de la historia de España o al dictado de los intereses de la Santa Sede que no era precisamente un régimen democrático. El único que parece sincero es el Padre Mariana, cuyo temperamento, notoriamente atrabiliario, y su condición de exiliado en su propia tierra, le autorizaba a escribir sin embarazo lo que verdaderamente sentía. ¿Y qué decir de Hobbes, apologeta del absolutismo en unos tiempos en que rodaban las cabezas de los reyes en las monarquías europeas?

Antes se ha hablado del contexto cultural condicionante. Ahora estamos en condiciones de precisar la influencia de los contextos histórico y político. Aunque los diferentes autores estuviesen analizando la misma figura —el contrato social— no podían coincidir las ideas que Hobbes y Locke tenían sobre él cuando el primero escribía a la sombra (y en la defensa) de dos reyes absolutistas y el segundo cuando ya se había consumado el triunfo protodemocrático de la revolución de 1688. Situación que sugiere un pensamiento algo pesimista y hasta deprimente: lo que ambos autores —focos reconocidos de la teoría constitucional europea durante varios siglos— perseguían no era tanto la protección del sistema político que desarrollaban sino la *justificación a posteriori* del estado del reino que estaban presenciando personalmente. Parece que el esfuerzo intelectual no puede llegar a más.

De la misma manera se explica el corto vuelo de los neotomistas españoles: Suárez había escrito su *Defensio fidei* por encargo expreso de Roma y Roa Dávila tuvo que acogerse a la protección de Felipe IV para que le defendiera en los procesos de la curia inquisitorial, que hubieran podido costarle la vida como a Giordano Bruno. Aquí no había un Parlamento que, como en Inglaterra, representase a la comunidad. La discusión hubiera tenido sentido antes de que Carlos I y su hijo ahogaran el espíritu de las Cortes tradicionales, aplastaran físicamente a las Hermandades (si es que éstas emanaban del pueblo) y trituraran al

Justicia de Aragón. Pero a fines del siglo XVI ¿de qué comunidad social, de qué nación, de qué pueblo hablaban Suárez y Mariana?

Por este punto pasa una línea roja que separa llamativamente dos actitudes intelectuales: de un lado están quienes ordenan la sociedad con arreglo a cánones normativos (éticos y, a ser posible, jurídicos) que prescriben en abstracto a los individuos, y en su caso al monarca, lo que deben hacer. En esta zona se encuentran, por ejemplo, Filmer, Bellarmino, Pufendorf y los neoescolásticos españoles: todos imaginan un código ético de Derecho Natural que regula el comportamiento de las partes firmantes de un contrato hipotético. Al otro lado de la línea se encuentran quienes se atienen a las circunstancias concretas de un lugar y de un tiempo determinado, quienes no confían en la racionalidad abstracta pues tienen conciencia de que los seres humanos están estrechamente condicionados por las circunstancias históricas concretas. De esta manera el empirismo filosófico y epistemológico se encarna en la teoría política. El Estado no es un fenómeno racional sino histórico. Los verdaderos poderes del Estado no están en los libros de Derecho y menos de Ética sino en los cañones del cardenal Cisneros y la verdadera filosofía es la de Maquiavelo, que refleja las cosas como son, y no la de Suárez, que especula gratuitamente sobre cómo deberían ser.

No es la Razón sino la Fuerza la que gobierna el mundo y rige los destinos individuales y colectivos; pero la Fuerza entendida no necesariamente como violencia física sino como posibilidad de imponer una voluntad y un interés por cualquier medio que sea: la coacción, la coerción, la ideología o el engaño. Lo que sucede es que la Fuerza es lo suficientemente potente para permitirse a veces el lujo de tolerar que los intelectuales denuncien sus excesos concediéndoles un ámbito de libertad crítica con tal que no suponga una amenaza para su Poder, a la manera de los bufones de las viejas cortes, la llamada *Narrenfreiheit*. En este ámbito los intelectuales ejercen su oficio inventando explicaciones tan sutiles como inofensivas: el contrato social como falsedad histórica, como ficción jurídica y últimamente como mito, del que tanto y tan acertadamente nos ha hablado aquí hace poco Carmelo Lisón, hasta tal punto que la presente ponencia no pasa de ser un modesto ejemplo ilustrativo de lo que en aquella ocasión se dijo.

El mito está en el origen de casi todas las explicaciones racionales, tanto históricas como científicas, de los fenómenos naturales y sociales; y es el caso que cuando la Razón se agota, se vuelve al mito porque éste puede justificar lo que ni la Historia ni la Ciencia son capaces de hacer. Más todavía: el Mito está en condiciones de rehacer la realidad mediante falsedades y ficciones. Los nacionalistas, transformando la Historia en Mítica, recomponen a su gusto el pasado y si las falsedades históricas pueden rectificarse, no así los mitos puesto que éstos están por encima de la realidad: una calidad que les hace indestructibles. Se pueden desmontar fácilmente las mentiras levantadas en torno a la guerra

austriaco-borbónica de Sucesión; pero no se puede empañar la fuerza del mito del conseller Casanovas ni el del heroico sitio de Barcelona. Se puede rectificar la autobiografía de Rigoberta Menchú, pero no se puede eliminar el mito representativo de la opresión de los aborígenes. Se puede desmontar fácilmente la pretendida realidad histórica del pacto social; pero la fuerza política del mito no padece por ello. El mito funciona en último extremo como un escudo que hace invulnerables toda clase de falsedades y ficciones. Invulnerables pero también fértiles, porque alumbraba posibilidades que una ciencia y una historia honestas no pueden alcanzar. La ambigüedad del mito, su capacidad integradora de contrarios —tal como nos ha enseñado Lisón— no conoce barreras y el ejemplo del contrato social lo ha comprobado.

## 8. FINAL

Hemos llegado al final de un largo camino y al mirar hacia atrás nos encontramos ante un panorama desolador puesto que al cabo de tantas vueltas y revueltas estamos de nuevo en el principio. El contrato social es una de las cumbres del pensamiento político occidental y a lo largo del análisis se nos ha ido apareciendo sucesivamente como una mentira descarada, como una ficción didáctica, como una herramienta ideológica y, en último término, como un mito globular, es decir, brillante y hasta deslumbrante por fuera y absolutamente vacío por dentro. Una idea general de la que se han ocupado bibliotecas enteras y que en la praxis ha sido utilizada para justificar las posturas más contrapuestas. Según las circunstancias, en manos de demócratas un cartucho de dinamita contra los dictadores y en manos de los absolutistas un eficaz escudo ante los demócratas. ¿Y para los intelectuales? Un sugestivo tema de disertaciones eruditas, una gratificante materia para tesis doctorales y, a fin de cuentas, un monótono e interminable juego de abalorios. Quemados están —y quizá bien quemados pues para nada sirvieron— los admirables libros de Mariana, Suárez y Roa Dávila: ejemplos de la impotencia de la Razón cuando pretende oponerse a la Fuerza. En las cenizas de la Razón, de la Historia, de la Filosofía y del Derecho, aún se conserva caliente el rescoldo de la Retórica.

¿A qué han de atenerse los observadores sociales? ¿Cuál es el objetivo de la filosofía política? Tradicionalmente se colocaba en primera línea a la Verdad, entendida en su doble sentido de concordancia con la realidad y de imperativo ético. Estos valores carecen de sentido, sin embargo, a la hora de entender y representar el mundo social, cabalmente porque el mundo no es un valor ético sino una realidad. Así se explica la variedad de instrumentos no sólo intelectuales sino también afectivos y estéticos que se utilizan para entender y representar el mundo: las parábolas evangélicas son más efectivas que los mandamientos mosaicos y el Guernica de Picasso representa mejor los horrores de la guerra que los minuciosos partes de los estados mayores. En este marco es en

el que debemos colocar el contrato social, prescindiendo de su inverosimilitud histórica. Lo que debemos preguntarnos es su utilidad instrumental a efectos de la inteligencia y de la representación de la realidad político social. Esto es lo que he intentado en la presente ponencia, constatando así sus innegables éxitos como racionalidad intelectual y, al tiempo, su estrepitoso fracaso como referencia de comportamientos colectivos. O en otras palabras: su éxito como ficción y como mito y su fracaso como intento de estructurar el Estado moderno y de regular las relaciones entre el Poder público y los ciudadanos.

## **RESUMEN**

La vieja ideal del contrato social —que aceptaron sin vacilar la escolástica medieval y los autores del Renacimiento y del Barroco, se prolongó en la Ilustración revolucionaria y llegó incluso al siglo XIX— constituye sin duda uno de los pilares de la democracia y de la fundamentación teórica del Estado moderno. Pero estando fuera de duda que tal pacto careció de realidad ¿cómo puede explicarse que el pensamiento occidental pudiera manejar durante tantos siglos una falsedad histórica?

La razón es muy sencilla: para alcanzar sus objetivos últimos —es decir, la racionalización de la soberanía y la vinculación del príncipe al pueblo— no era necesario que el contrato social se hubiera realizado efectivamente puesto que bastaba que se le considerara como una ficción más de las muchas que utiliza el intelecto humano para entender los fenómenos sociales, tanto jurídico como políticos. Y así fue como se la trató e impuso.