

EL PENSAMIENTO POLITICO ESPAÑOL ENTRE LOS SIGLOS XV Y XIX

Por Germán J. BIDART CAMPOS

Para comprender el pensamiento político español durante los cinco siglos que panorámicamente debemos cubrir entre el 1400 y el 1900, es menester una breve referencia sobre el horizonte histórico con que se abre nuestro ciclo.

Para caracterizar de una pincelada a la edad moderna, Beneyto dice que no es la edad media “mas” el hombre, sino la edad media “menos” Dios. Es claro que la explicación de ese diagnóstico nos demandaría mucho tiempo, pero aun en síntesis no podemos esquivar su sentido fundamental, que es el siguiente: al teocentrismo medieval sucede un humanismo laico. No se trata de que el teocentrismo de la edad media se hubiera olvidado o despreocupado del hombre, sino que había religado (ligar con o hacia), al hombre hacia Dios. El humanismo moderno independiza al hombre de Dios. Dios seguirá siendo, en todo caso, objeto de la teología, pero no ya de la filosofía ni de la ciencia.

En política, la edad moderna se caracteriza por el absolutismo. Comienza con monarquías absolutas, y termina con monarquías absolutas. Pero incuba a la vez el germen del antiabsolutismo, que señalará el umbral de la edad contemporánea.

El siglo XVI asiste al surgimiento de España como potencia universal. Carlos I de España y V de Alemania, juntamente con Francisco I de Francia y Enrique VIII de Inglaterra, forman una trinidad real que atrapa toda la política europea, con muy escasas excepciones.

La primera mitad del siglo XVII significa la declinación de España y la elevación de Francia.

La segunda mitad del siglo XVII —después de Westfalia— se inclina hacia el equilibrio europeo.

La segunda mitad del siglo XVIII coloca a Prusia en la categoría de gran potencia.

Ideológicamente, la filosofía moderna ha empezado con Descartes (1596-1650), y la ciencia renacentista ha quebrado, con Galileo (1564-

1642), todo vínculo con la edad media. Francisco Bacon (1561-1626) ha utilizado el método experimental, y la ciencia evoluciona mediante la razón y la experiencia. El mecanicismo cobra auge entre la muerte de Galileo (1642) y la aparición de los *Principia* de Newton en 1687.

Desde la finalización de las Cruzadas, se produce una apertura de Europa a través de los viajes, el comercio, las peregrinaciones. Los descubrimientos geográficos y técnicos van a hacer su aporte. La pólvora, la brújula, la imprenta, modifican el arte de la guerra, la navegación y las formas de transmisión de la cultura. Nuevos conocimientos científicos muestran que la tierra no era el centro del universo. Las grandes potencias se inclinan a expandirse colonialmente, abandonando toda idea de imperio universal para fomentar la del imperio propio.

Simultáneamente, el Renacimiento vuelve los ojos a la antigüedad clásica, coloca al hombre en primer plano, estimula el espíritu crítico. La ciencia, la filosofía, el arte, entran en la modernidad. Hasta entonces, el hombre se sentía subordinado a leyes heterónomas y extrínsecas, de las que él no era autor. Con el Renacimiento comienza la crisis o revolución de la immanencia: el hombre va a postular la autonomía, o sea, la no-dependencia con respecto a leyes recibidas de afuera. En lo religioso, esta posición toma cuerpo y expresión con la Reforma protestante. Más tarde, Kant elaborará en la ética su sistema de la moral autónoma.

En la edad moderna, deberíamos puntualizar varios aspectos para proponerlos como temas de análisis:

- 1) Una caracterización general de la modernidad, y de las razones y los factores que posibilitan el absolutismo;
- 2) Una rápida visión del establecimiento y continuidad de las principales monarquías absolutas y sus dinastías;
- 3) Otra también somera perspectiva de la situación de Italia al despuntar la época moderna;
- 4) La Reforma protestante en sus distintos alcances:
 - a) como ruptura religiosa de la cristiandad;
 - b) el pensamiento de Lutero y Calvino con sus derivaciones políticas;
 - c) las guerras de religión;
 - d) el sentido político del movimiento protestante;
- 5) Las revoluciones de Inglaterra de 1648 y 1688, con la evolución de su constitucionalismo, de su monarquía, de sus instituciones; la lucha del rey y el parlamento; la primera y única república, con la primera y única Constitución escrita.
- 6) En la línea doctrinaria, hay que hacer un alto en los pensadores del absolutismo: Maquiavelo, Hobbes, Bodin y otras de menor enjundia. Este absolutismo doctrinario tiene dos matices: a) uno que llamaremos *pagano*, expresado por Maquiavelo y Hobbes, que crean un ente político

con sus propias razones (la "razón de Estado") y su fin en sí mismo (la grandeza del Estado), sacrificando el bien de la comunidad, los derechos de los gobernados, etcétera, b) otro *religioso* o cristiano, del tipo de Jacobo I, de Bodin y de Bossuet, que absolutizan el Estado a través de la soberanía y de la tesis del derecho divino de los reyes, pero reconociéndole límites en la ley divina, la ley natural, el bien común, etcétera, no obstante lo cual desligan o absuelven (ab-soluto quiere decir "ab-suelto", desligado de) al monarca de todo vínculo y toda responsabilidad con y frente a la comunidad gobernada.

7) También en la línea doctrinaria, la reacción y el contrapeso de las teorías antiabsolutistas, algunas de raigambre medieval, y otras de tinte netamente moderno; entre las primeras, nos detendremos en la escuela neoescolástica española, con sus tres egregios representantes: Vitoria, Mariana y Suárez; entre las segundas, lucen los autores del liberalismo, cuyo padre es Locke;

8) Por la trascendencia que ha tenido en el horizonte del tiempo, de las ideas y de las realidades políticas, merece un estudio aparte el siglo XVIII, con sus movimientos de la Ilustración y del Iluminismo. El siglo de las luces, de la razón, de la ciencia, del progreso, del despotismo ilustrado y de la economía liberal, nos llevará al pensador clave que es Montesquieu, en el progreso ideológico de desabsolutización del Estado; pero también a Rousseau, que en su paradójica y contradictoria doctrina hace de su democracia (con el contrato social y la voluntad general infalible), un nuevo absolutismo que enajena los derechos individuales en el ente político.

Como aspectos neurálgicos señalamos:

- 1) Un nuevo clima natural, social y político, difundido a través del humanismo, el Renacimiento y la Reforma;
- 2) El resurgimiento de los estados modernos, llamados también "nacionales", con territorio fijo, centralización y monarquías absolutas;
- 3) Los grandes descubrimientos geográficos y técnicos, que cambian el concepto de la vida y del universo;
- 4) La incorporación de la América recién descubierta al escenario del mundo;
- 5) La quiebra definitiva de la unidad cristiana de Europa;
- 6) El surgimiento del liberalismo;
- 7) La aparición de las nuevas ideas que marcan un viraje profundo a partir del siglo XVIII;
- 8) Los grandes imperios del colonialismo moderno.

El siglo xv marca el fin de la edad media y el comienzo de la moderna. Tal vez un poco convencionalmente se ha elegido el año 1453 —en que Constantinopla es tomada por los turcos— para arrancar con la modernidad.

Bien que los procesos históricos no comienzan ni concluyen en días fijos, y que su desarrollo integral a través de causas y efectos es insusceptible de limitarse de aquella manera, se presume cierto que la era de la modernidad hace su aparición a mediados del siglo xv.

El clima histórico de la modernidad no aparece repentinamente. Su gestación incuba ya en la edad media, cuando las creencias sociales y la organización medieval entran en crisis. Las últimas fases de la filosofía del medioevo habían disociado dos ámbitos que hasta entonces estaban íntimamente vinculados: el de la filosofía y el de la teología, la razón y la fe, la naturaleza y la gracia. No olvidemos la ruptura que se había operado incipientemente en plena edad media (siglos xiii y xiv), con las especulaciones de Escoto y Ockam, hasta llegarse a la afirmación de que Dios y las verdades de la fe son inaccesibles al conocimiento racional, con lo que se produce paulatinamente el desplazamiento de Dios del horizonte humano. La edad moderna comienza, pues, en una atmósfera de soledad e inseguridad del hombre, provocadas por esa pérdida de Dios. Y, correlativamente, el hombre va a ocupar el centro de las preocupaciones de la mente y de las especulaciones de la razón. No en vano, entonces, Beneyto señala que lo político y lo cultural se ligan con tanto vigor que, para comprender el Estado, hay que partir del estudio de las tendencias en curso, entre ellas, la del humanismo que conduce a exaltar al hombre como centro de la vida y de la cultura. El hombre renacentista tiene una profunda voluntad de cambio, que le hace apetecer y abordar innovaciones fundamentales.

Mariano de Vedia y Mitre describe el ambiente en el siguiente párrafo: “Las ideas del imperio universal y de comuna municipal desaparecieron para dar lugar a la concepción moderna del Estado. Desapareció también la escolástica y nació la doctrina del libre examen. Se extinguió el sentido de la cristiandad y apareció el individualismo. Ya no importaba la fuerza de la autoridad y de la tradición. Sólo interesaba el método experimental. La fe era reemplazada por el racionalismo y el ascetismo por la profunda alegría de vivir”.

El trasfondo de la modernidad se ilumina con la crisis que implica la transición entre el medioevo cristiano y la era moderna. Crisis quiere decir, acá, muchas cosas: quiere decir innovación, quiere decir polémica, quiere decir alteración, quiere decir cambio: cambio de perspectivas, de ideologías, de pretensiones, de vigencias. El hombre medieval es un hombre seguro, un hombre que está instalado en la certeza, aunque tal vez el mundo en que vive no sea objetivamente seguro; sabe a qué atenerse y con qué contar, pese a que en ciertas situaciones se atiene a un mundo inseguro y cuenta

con esa inseguridad; bien dice por eso Julián Marías que “no es estable la vida del hombre medieval, sino la forma de la vida medieval; es insegura la vida, pero es seguro que es insegura; el hombre sabe a qué atenerse respecto a esa inseguridad” (*Perdido entre novedades*, “La Nación”, 30 de julio de 1972). Socialmente, es estable el Derecho, es estable la fe, es estable el repertorio de creencias y de vigencias. El marco de la convivencia social o la seguridad a la forma de vida medieval. El hombre medieval está emplazado en una sociedad teocéntrica y cristiana. La vida personal de cada uno podrá no ser cristiana, pero es cristiana la forma de la vida social, son cristianas las vigencias sociales y las creencias en que esa vida social se apoya y con las cuales se estructura. En España, concretamente, ese ingrediente cristiano adquiere un matiz muy especial: el de la convivencia con árabes y judíos, o sea, con dos religiones monoteístas, que manejan su propia revelación y sus propios libros santos.

El Islam español —entre la conquista peninsular del año 711 y la toma de Granada en 1492— importa una cultura de base oriental y griega, y amalgama ideas cristianas y judaicas. En la concepción política, cabe notar cierta afinidad entre la vieja línea de doctrina hispánica que desde los siglos vi y vii se expresa a través de San Isidoro de Sevilla: “serás rey si obras con justicia, y si no, no lo serás”, y la doctrina musulmana sobre la justicia y el buen rey, que es como la piedra central de un collar, en tanto el rey malo se asemeja a una espina clavada en el pie. (BENEYTO, *Historia de las doctrinas políticas*, 3a. Edición, Aguilar, Madrid, 1958, p. 94). La idea islámica de una relación contractual entre el califa y los súbditos no es tampoco ajena a la análoga medieval del vínculo entre “rex” y “regnum”, rey y comunidad.

Cuando en el siglo xv se produce la transición del medioevo a la modernidad, el panorama cambia. En el seno de la vida social irrumpen tantas novedades acerca de las cuales los hombres no tienen todavía posición tomada, y mucho menos creencias adoptadas, que lo que era seguro deja paso a la inseguridad, lo que era certeza se trueca por desorientación, lo que era instalación se sustituye por el desarraigo. La morada de la vida se ha alterado. La época es polémica: se disputa ideológicamente, se lucha con las armas por la religión, se duda, se sacuden las estructuras sociales, se busca el cambio.

Al promediar el siglo xv, cuando fenece ya la baja edad media, España se libera de los árabes y pone fin a la reconquista con la toma de Granada en 1492, para expulsar, en igual fecha, de la península a los judíos no conversos. España recupera, pues, su unidad religiosa. También en 1492, el reinado de Fernando e Isabel abre para España y para el mundo la perspectiva inusitada del nuevo continente americano, que Colón descubre.

El Renacimiento y la Reforma ventilan, entre tanto, aires de la modernidad en Europa, difundiendo un sacudimiento religioso y social que

marca hitos a la transformación en curso, España entra en este periodo, producida ya en ella la recepción del Derecho romano, y constituida la unidad política de Castilla y Aragón, con la incorporación de los reinos de Granada y de Navarra. El Renacimiento español asume al humanismo antropocéntrico sin extraviar la base teológica recibida de la edad media. Es muy importante destacar que la secularización y laicización propagadas en el resto de Europa ponen a España en vanguardia defensiva. El primer embate serio se dilatará hasta el 1648, en que la paz de Westfalia hará sentir por primera vez a los españoles —en frase de García Gallo— su aislamiento y cierta sensación de fracaso y de debilidad (*Manual de Historia del Derecho español*, Madrid, 1964, T. I, p. 98).

En España, Fernando de Aragón e Isabel de Castilla —unidos en matrimonio en 1469— llevan a cabo la unidad en lo territorial y en lo religioso con la expulsión de moros y judíos. El nieto de ambos —Carlos—, que era hijo de Juana la Loca y de Felipe de Habsburgo (llamado el Hermoso) era también nieto por la línea paterna del último emperador de Alemania (Maximiliano). En 1517 llega al trono de España con el título de Carlos I, y en 1519 al de Alemania (que en rigor debe denominarse Santo Imperio Romano Germánico), con el título de Carlos V. La línea dinástica que con él se introduce en España es la de los Habsburgo, llamada también la Casa de los Austria, que reina hasta 1700, en que adviene el primer Borbón —Felipe V—. Tanto Carlos V como su hijo y sucesor Felipe II, que proporcionan a España la gloria de un imperio en cuyos dominios no se oculta el sol, implantan un absolutismo basado en la centralización política, la decadencia de las Cortes y la decadencia de los municipios. La llamada “unidad nacional” será consumada más tarde, con el reinado del primer Borbón, Felipe V (1700-1746).

Referente a España, conviene destacar lo que puede denominarse la institucionalización de la monarquía. Hacia mitad del siglo xvi, la “Monarquía Española” que se había considerado —como antes la “Corona”— una superestructura política abarcadora de todos los reinos y territorios, empieza a presentarse no como una unión de reinos, sino como cuerpo político. El príncipe actúa como monarca, es decir, como rector de la Monarquía constituida por todos los reinos, pero, curiosamente, el poder que inviste lo tiene en cuanto rey de cada reino determinado, razón por la cual dicho poder varía de un reino a otro. Toda la política de la edad moderna va a consistir en procurar la unificación del poder del monarca, o sea, que detente un poder igual en todos y cada uno de los reinos de su Monarquía. Simultáneamente, se va conformando un conjunto de instituciones —consejos, ejército, funcionarios, etcétera. Con independencia de los reinos, y propio de la Monarquía. La plenitud de la Monarquía significará la desaparición de los reinos como formas políticas.

Durante el reinado de Carlos V, la vastedad de territorios sometidos a él se denomina "Monarquía Universal Española", usándose la palabra monarquía como equivalente a imperio, es decir, gobierno supremo de una persona que domina toda la cristiandad o gran parte de ella; es, a la postre, el sentido que le había asignado Dante en su obra. Comprendemos, entonces, que la Monarquía Española no es una mera forma de gobierno, sino una forma de unión política de muchos reinos y territorios que son regidos por un mismo rey; los reinos son sus partes, a diferencia de la baja edad media, en que reino y monarquía se tomaban como sinónimos. La Monarquía es, pues, para España, una forma política propia de la edad moderna.

Al producirse la unificación bajo Felipe V, la Monarquía ya no será una unión de reinos, sino una unidad ella misma.

La penetración del Derecho común de base romántica, el trasplante del Derecho español a las Indias, la formación del Derecho indiano, y la lucha por un Derecho justo, iluminan el horizonte del siglo XVI español.

Cuando España entra en la modernidad, la elaboración política de la doctrina medieval puede considerarse pulida y consolidada. El aporte ideológico del Derecho natural cristiano, de la tesis sobre la monarquía templada y el gobernante justo, de la concepción sobre la recta ordenación de la comunidad con un fin de bien común, pesa con gravedad trascendente. Será difícil el contagio ideológico de las teorías maquiavélicas sobre la razón de Estado y de las hobbistas sobre el Estado absoluto. España retendrá en su pensamiento político moderno la imagen de un Estado limitado por la justicia y de un gobierno mitigado por la idea servical del ministerio regio. Las soluciones doctrinarias que se trabajan para incorporar a los indios a las regulaciones jurídicas habituales en España, sin apostar de los criterios de justicia, no acusan graves conflictos entre el Derecho natural y el Derecho positivo.

La religión tampoco queda descartada como factor de influencia en la ordenación de la vida social, en el Derecho y en la política. Algo similar podemos decir con relación a la moral. La evangelización de los indios, y los principios étnicos que presiden la formación del Derecho indiano, son indicio elocuente de la afirmación antecedente.

En la historia de las ideas políticas tiene importancia, dentro del Derecho formulado por escrito, la caracterización de la ley que España recibe de la tradición medieval y prolonga en la edad moderna. La ley, tal cual la conciben la teología y la ciencia jurídica hispanas, ha de ser un ordenamiento racional dirigido al bien de la comunidad y expresamente promulgado. El establecimiento de la ley corresponde formalmente al rey de acuerdo con la curia y el pueblo, o sea, el rey con las cortes (GARCÍA GALLO, *ob. cit.*, p. 202). Quiere decir que tanto formalmente (en su origen o modo de sanción), como materialmente (en su contenido) la ley debe

satisfacer determinados requisitos. La publicidad de la ley es también elemento importante, porque la hace ostensible y conocida.

La pluralidad de ordenamientos jurídicos territoriales desaparece con la unidad jurídica o vigencia de un solo y mismo Derecho en todo el territorio; la razón de los derechos personales ya no concurre, y la territorialización del Derecho hace que los Derechos locales subsistentes se reputen como Derechos especiales.

En cuanto al ámbito personal que el Derecho abarca, ya la doctrina española de la baja edad media se había ocupado del tema. La negación en esa época de la personalidad jurídica a los infieles y, por ende, de todo derecho subjetivo, sufre un viraje cuando el problema se replantea al incorporarse las Indias a la Corona. La sumisión política de los habitantes de América a los reyes de Castilla no cohibe el reconocimiento de su libertad personal y de su propiedad.

Uno de los acontecimientos más importantes del despuntar de la edad moderna, tanto por las cuestiones de doctrina que suscita como por las consecuencias políticas que apareja, es el descubrimiento de América en 1492, con la subsiguiente incorporación de las Indias a la Corona, y la situación jurídica de los indios. Es sabido que la concesión pontificada hecha a los reyes de Castilla les imponía el deber de evangelizar a los indígenas, y que desde el primer momento, se tuvo por cierto que las tierras y los naturales de América quedaban sometidos políticamente por la misma concesión a la Corona de Castilla.

Pese a ello, la inquietud que ciertas denuncias provocaban, llevó a Fernando el Católico a convocar una Junta de teólogos y juristas para estudiar el problema. Dicha Junta se reunió en Burgos en 1512, y entre otras cosas, reafirmó la pertenencia de las Indias a los reyes de Castilla, y la sumisión de sus naturales, aunque a título y en condición de hombres libres, y sin poder forzárselos a convertirse a la fe católica.

El fraile Bartolomé de las Casas (1474-1556), sostiene, hacia la misma fecha, la libertad de los indígenas y su plena autoridad política sobre las sociedades por ellos formadas, rechazando la tesis de que pueda someterse antes de su conversión voluntaria, y atacando de injusta la guerra que se les hace.

El movimiento doctrinario que tiene origen en la revisión de los títulos de España sobre América se hace tan amplio, que el propio Carlos V parece haber estado dispuesto a desistir de la conquista del Perú. En 1539, el célebre Francisco de Vitoria se ocupa del tema en su Relección "De Indis" (lección o conferencia sobre los indios), en la Universidad de Salamanca, y rechaza muchos de los títulos habitualmente invocados por considerarlos injustos e ilegítimos a la luz del Derecho natural. Niega —por ejemplo— todo valor a la concesión pontificia, por no admitir el poder temporal del Papa, y menos sobre los infieles. Pero, en cambio, encuentra algunos títulos

justos, como la sumisión libre y voluntaria de los propios indios a los reyes de España; el derecho de los españoles de viajar a América y comunicar con sus naturales, a quienes pueden predicar el Evangelio por especial encomienda del Papa; el derecho a hacer la guerra a los indios si éstos se opusieran a permitir la predicación, o a las conversiones logradas por la predicción permitida; el derecho del Papa a designar un príncipe cristiano para gobernar a los indios convertidos, sustrayéndolos al gobierno de los infieles, etcétera.

En definitiva, más que la disputa doctrinaria en su detalle, es fundamental destacar la base ética y religiosa de la preocupación por justificar la presencia de España en América, preocupación que no sólo dio lugar a las más brillantes elaboraciones académicas y universitarias, sino a la atención de los propios reyes a nivel de gobierno, hasta solucionar el problema de los justos títulos hacia 1570, durante el reinado de Felipe II.

Por su valor de escuela hemos de hacer un alto en la *neoescolástica* española de los siglos XVI y XVII. Un elevado número de pensadores componen el llamado siglo de oro de España: Soto, Cano, Medina, Molina, Vázquez, Sepúlveda, Vives, Castro, etcétera. Y los tres nombres fundamentales; Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Juan de Mariana.

Como ideología de conjunto, la escuela española aparece como un oasis en el pensamiento absolutista moderno. Ninguno de sus expositores imaginó un rey absoluto, y menos tiránico, ni siquiera desde una óptica católica al estilo francés de un Bossuet. Toda tesis emparentada con la razón de Estado, sea el modo pagano de Maquiavelo, sea del tipo cristiano de Richelieu, es ajena a la producción española. Hay huellas de Platón, de Séneca, de Aristóteles, de Erasmo, y muy profundas de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino. Otra vez, como en el medioevo, teología, moral, Derecho y política consuman una obra común de adoctrinamiento.

Afirmaciones tan avanzadas como las de que “el reino no es del rey sino de la comunidad” y de que “el poder real no pertenece por Derecho natural al rey sino al pueblo” corresponden al maestro Navarro Martín de Azpilcueta (1493-1587). Por un enroque susceptible de trasladarse a nuestro horizonte contemporáneo, Juan Luis VIVES —que nace en 1492— merece una especial alusión en referente a su obra *De communione rerum apud germanos inferiores*, escrita en réplica al movimiento anabaptista que instala un Estado comunista transitorio en Múnster entre 1534 y 1535 con Juan de Leyden. Vives explica que la comunidad de bienes que, fundada en la caridad, practicaron voluntaria y espontáneamente los cristianos de la época apostólica, no puede implantarse coactivamente, ni desligada del fervor religioso de la caridad. Pero si en esta posición de Vives hay un rechazo del comunismo, no se olvida de volver al concepto escolástico de propiedad para acentuar en el título de propiedad un carácter de admi-

nistración de los bienes que, de algún modo, anticipa el concepto contemporáneo de su función social.

Francisco de Vitoria (1483-1546), dominico, enseña en la Universidad de Salamanca, donde sus lecciones dan origen luego a la recopilación conocida con el título de "Relecciones Teológicas". No innova en la afirmación tradicional de que la sociedad y el Estado surgen de la naturaleza humana, y de que su fin es el bien común. Distingue nítidamente el poder civil del poder espiritual, pero para afianzar la noción de "no dependencia" del mismo respecto del segundo, en cuanto el Papa no ha recibido de Dios poder en las cosas temporales, sino únicamente en las espirituales. No obstante, retoma la tesis del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal "en razón de pecado".

Sus densos estudios sobre los títulos de España en las Indias Occidentales recién descubiertas lo llevaron a incursionar en el tratamiento teórico y práctico de las relaciones internacionales, y en la situación de los indios, por lo que le ha cabido el título de precursor del Derecho internacional público.

Francisco Suárez (1548-1617), jesuíta, es autor del *Tratado de las Leyes* (*De Legibus*, publicado en 1962), y de la *Defensio Fidei*, escrita contra la tesis de Jacobo I de Inglaterra sobre el derecho divino de los reyes.

Acogida también por él la noción de que la sociedad y el Estado surgen de la naturaleza humana, y de que ambos hubieran existido aun sin haber incurrido el hombre en el pecado original, concibe al Estado como a un verdadero cuerpo místico, al modo como había caracterizado San Pablo al cuerpo de los fieles o Iglesia. Pero Suárez cuida bien de no asignar al Estado el cuidado del bien espiritual o religioso —propio de la Iglesia—, sino el fin de atender el bien y felicidad temporales de la comunidad.

La elaboración que tal vez interesa a la ciencia política es la que Suárez realiza en torno del poder y su origen. Como católico, recibe la enseñanza evangélica y paulina de que el poder deriva de Dios. Pero en la tesis de la colación indirecta o mediata, Suárez interpone entre Dios y el gobernante a la comunidad. El poder proviene de Dios, pero Dios no elige a quién adjudicarlo. El poder emanado de Dios radica en el pueblo, que se convierte en el sujeto primario o nato del poder, y que puede —si así lo quiere o decide— transmitirlo al gobernante por él determinado, o conservarlo para sí en caso contrario. Se ha dicho, por ello, que la democracia directa —en la que la transmisión del poder no se opera—, es una forma de gobierno casi natural, desde que no requiere instituir humanamente a gobernante alguno distinto del pueblo que ha recibido el poder directamente de Dios.

Late una idea pactista en la transmisión del poder desde la comunidad al gobernante que ella escoge. Gobernante y gobernados quedan recípro-

camente vinculados. El consentimiento popular es, sin embargo, condicionado, porque se presta en base a la obligación del gobernante de actuar con rectitud y con justicia. La ley divina, la ley natural, el bien común, funcionan como límites del poder. Si el gobernante atropella esos límites y se convierte en tirano, la comunidad revierte a sí el poder transmitido, y puede deponer al gobernante injusto. Ahora bien, la retención de la titularidad del poder por la comunidad, que lo conserva "in radice" (en la raíz), y la concesión "en acto" al gobernante para que lo ejerza, si bien legítima la resistencia, no conducen directamente al tiranicidio, porque el tirano sólo puede ser muerto por autoridad pública. Comenzando por un derecho de resistencia pasiva, consistente en la desobediencia a las leyes que no obligan en conciencia por ser contrarias al Derecho natural, Suárez llega a la resistencia activa con grandes precauciones y prudencia, en tanto se trata de un recurso anormal, violento y extremo. Debe primero agotarse los medios pacíficos y normales y contarse luego con condiciones favorables a un resultado libertador. En suma, si el pueblo nunca transmite su poder al gobernante en forma total, sino manteniéndolo para sí "in-radice", ello no significa que pueda recuperarlo a su antojo.

Por e'lo, para Francisco Suárez la comunidad que es titular y depositaria del poder recibido de Dios, lo transmite al gobernante, y lo recupera en dos posibles situaciones: a) cuando el gobernante deviene en tirano —según acabamos de explicarlo—; y b) cuando el poder queda vacante en sus órganos legítimos.

Tenemos, entonces, que otra hipótesis de retroversión del poder al pueblo se produce en el caso de acefalía. Y quizás sea este punto el que vincula a Suárez con la emancipación del Virreinato del Río de la Plata en 1810, ya que sus enseñanzas impartidas en las Universidades de América dieron pie para suponer que desaparecido el rey de España (en cautiverio francés), y la Junta Central de Sevilla que gobernaba en su nombre (y que había designado en su nombre al último virrey rioplatense —Cisneros—) la comunidad estaba en condiciones de instituir un nuevo gobierno a título de su propio poder retrovertido por causa de acefalía.

La doctrina de Suárez tiende a mostrar, en conjunto, que ni Dios ni el Derecho natural predeterminan una forma política necesaria para organizar al Estado, y que ningún hombre particular está señalado *a priori* para ejercer el poder, siendo lo uno y lo otro un resultado de la decisión de los hombres. Sobre este tema, haremos más adelante una incursión más profunda.

Juan de Mariana (1516-1624), jesuita, autor del famoso libro *Del rey y de la institución regia* (1599), sistematiza una teoría del tiranicidio que da culminación a una elaboración del derecho de resistencia admitido por la escolástica medieval. La obra produce alboroto, no por ser nueva la doctrina del *ius resistendi*, sino por llevarse a su último extremo con

la muerte del tirano. El tratado fue dedicado por el autor a Felipe III, y cuando en 1610 es asesinado Felipe IV de Francia, el parlamento de París condena el libro de Mariana y lo destina a la hoguera.

El pensamiento de Mariana no es un pensamiento maquiavélico, como podría imaginar quien superficialmente supusiera que el regicidio alabado por el autor viola a la ley natural y la ética política. Mariana no se desprende del enfoque ético, y hace de la muerte violenta del tirano nada más que la etapa final del derecho de resistirle, ejecutándolo después del juicio público de la comunidad ultrajada por él.

Si el rey —dice Mariana— entrega al robo las fortunas públicas y privadas, viola las leyes y la religión, insulta a Dios con su soberbia, su arrogancia y su impiedad, no se le debe respetar de modo alguno. Y acá proporciona el consejo de la prudencia: sin embargo, debe meditar seriamente la causa y el motivo que existan para despojar al rey, no sea que en vez de remediarse el mal, se incurra en otro más grave. Propone entonces los pasos a seguir: primero, deliberar en grandes reuniones sobre lo que se ha de hacer; luego, amonestar al rey para que enmiende sus excesos, y de obtenerse resultados satisfactorios, no se ha de ir más adelante ni adoptarse medidas más graves; pero si no se corrigiese, la comunidad puede alzarse en armas, y pronunciada sentencia, defenderse hasta el extremo de quitar la vida al tirano.

Todo el pensamiento de Mariana está impregnado de la idea que el tirano es un enemigo público de la comunidad, y de que la comunidad, por medio de la opinión de los varones graves y eruditos, tiene consenso de ello. Es lo que Mariana denomina la “fama pública” del tirano. Y como consecuencia de ello, si el llamado de atención y la amonestación para que enmiende sus excesos resultan inocuos, debe comenzarse con la declaración pública de que no se le reconoce ya como rey. De ahí en más su sucede el proceso de resistencia, levantamiento armado, deposición, y muerte.

La tesis del tiranicidio es coherente con la afirmación de que la comunidad no debe abdicar ni dar al príncipe todo el poder de que dispone, sin restricción alguna. De hacerlo, obraría con suma imprudencia, y el mismo príncipe sería temerario si aceptara un poder por el cual los súbditos pasaran de libres a esclavos. Conviene, en cambio, que el poder se apuntele con el consentimiento de los ciudadanos; no sucede con el poder como con el dinero —observa— que cuanto más crece más rico nos hace; un príncipe puede tanto más cuanto más goza del asentimiento de los súbditos y sabe granjearse el amor del pueblo; y tanto menos cuanto más ha exacerbado contra sí las pasiones de los ciudadanos, gracias a las cuales irá siendo cada vez más débil su autoridad. Con esta afirmación, Mariana da por cierto una gran verdad política: que la obediencia espontáneamente

prestada por los gobernados fortalece al poder, mientras que la obediencia basada en la fuerza es precaria.

La neoescolástica española desarrolla otra idea muy cara y muy rancia en el pensamiento político hispano. Es la del pacto o del consentimiento en la comunidad política. Esta tesis, lejos del devaneo nacionalista que le imprimirá Rousseau, tanto como de la versión absolutista y totalitaria con que la expuso Hobbes, tiene una honda veta filosófica y política. El Estado es institución natural porque la socialidad y politicidad constitutivas del hombre hacen innato en él el impulso a convivir bajo forma de organización política. Pero la forma concreta e histórica de cada organización política singular proviene de una decisión libre y voluntaria de los hombres, condicionada por la causación histórica. He ahí el consenso o el pacto —expreso o tácito— que dan origen a cada forma política determinada, como causa eficiente inmediata. A continuación, la investidura del poder en el monarca proviene también del consentimiento de la comunidad como pacto recíproco de obligaciones y derechos. Y tanto se arraiga este punto de vista, que llega a trasladarse a la relación política de los indios de América con la Corona, para dar base al criterio de que sólo por la sumisión y obediencia voluntarias de las comunidades indígenas al rey, éste tiene poder sobre ellas.

Si Francisco Suárez puede ser señalado, sin mayor riesgo de controversia, como el Doctor Eximio que encabeza a la escuela del Derecho natural español, y como el más clásico y a la vez más moderno de sus expositores, vale la pena hacer un alto en la ya esbozada teoría de la colación mediata del poder, que prolongó su influencia sobre fenómenos de la realidad política española y americana hasta los umbrales de la emancipación en el nuevo continente.

El jesuíta Francisco Suárez, en su citada obra *Defensio Fidei* escribe que: “la supremacía política procede inmediatamente de Dios, y sin embargo no ha sido dada por Dios a los reyes y senados supremos inmediatamente, sino por los hombres. Porque, en primer lugar, la suprema potestad civil considerada en sí misma ha sido, en efecto, dada por Dios a los hombres constituidos en ciudad o perfecta comunidad política... y por tanto, en virtud de tal donación no se halla esta potestad en una persona ni en un conjunto especial de muchas, sino en todo el pueblo completo o cuerpo de la comunidad”.

En otro pasaje del mismo libro, después de explicar que el poder proviene mediatamente de Dios al gobernante, dice que la potestad regia viene inmediatamente de Dios al pueblo. “Inmediatamente se da por Dios sólo a aquel sujeto en quien se encuentra por fuerza de la razón natural. Ahora bien, este sujeto es el pueblo mismo, y no alguna persona de entre él”. Suárez llega a esta conclusión basándose en que ningún hombre tiene, de por sí, derecho a mandar o a desempeñar el poder. De allí deduce que

no residiendo la autoridad en uno —y debiendo existir la autoridad—, reside en todo el pueblo. “Esta potestad, por la sola naturaleza de las cosas no existe en ningún hombre particular sino en la colección de ellos”.

Suárez nunca parte del principio viciado de la autonomía que exige, para justificar al gobierno, su ejercicio por el mismo gobernado. Este supuesto de la falsa democracia popular no aparece en nuestro autor, quien tampoco admite ningún ataque a la autoridad; antes bien, hace notar que en la comunidad perfecta es necesaria la potestad a la que corresponda el gobierno de la comunidad; de manera que su primer supuesto es la necesidad del gobierno, y no como en la dialéctica democrática, la destrucción de la autoridad trascendente.

Suárez identifica demasiado —a nuestro criterio— el poder o autoridad en el Estado con la potestad de legislar; es decir, ve en el ejercicio de la función legislativa la esencia del gobierno y hasta de la soberanía misma. Expresa que la potestad no está ni en algunos ni en todos, sino en la reunión de ellos, y al preguntarse en qué hombres existe naturalmente “el poder de dar leyes”, responde también que en ninguno, sino en la “reunión de los hombres”.

Pero tampoco admite Suárez ese atomismo amorfo del pueblo soberano, que ya poseería el atributo de la soberanía antes de constituir al Estado, en una etapa presocial y prepolítica. Anota aquél que la muchedumbre de hombres se entiende de dos maneras: “Como agregado sin orden y sin unión física o moral, de modo que no hacen ni un todo físico ni moral, y no son propiamente cuerpo político que necesita una cabeza o príncipe”; y de otro modo “se ha de considerar en cuanto por especial voluntad o común consentimiento se reúnen en un solo cuerpo político por un vínculo de sociedad para ayudarse en orden a un fin político, del cual modo forman un solo cuerpo místico, y por consiguiente necesita una sola cabeza”. Agrega que en el primer conglomerado no existe potestad sino a lo sumo “cuasi radicalmente”, término que interpretamos en el sentido de que esa sociedad sin orden puede convertirse en comunidad política y elegir una cabeza, pero careciendo de potestad hasta el momento en que se forma un Estado o cuerpo político. En el segundo conglomerado sí hay potestad por naturaleza, lo cual significa que una vez constituido el Estado, en él se da la autoridad, porque dice Suárez que repugna a la razón natural una congregación humana unida en un solo cuerpo político y que no tenga una potestad común a la que obligatoriamente obedezcan todos en la comunidad. Lejos está, pues, el filósofo español, de creer que el Estado y la autoridad son un mal que debe remediarse dando el gobierno a todos.

Hemos visto que rechaza ese poder soberano del pueblo como preexistente a la formación del Estado, enseñando que esta potestad no está en cada uno de los hombres ni total ni parcialmente, ni siquiera en la misma colección o agregado de hombres. “No está en todos los hombres tomados

separadamente ni en la colección o multitud de ellos en un cuerpo confuso y sin orden y unión de miembros...; esta potestad no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se reúnen en comunidad perfecta y se unen políticamente". Está bien claro en este párrafo que no hay una soberanía popular anterior al Estado, y que el poder o autoridad surge sólo al formarse el Estado o comunidad política.

Pero cuando Suárez habla de la potestad que se da en el pueblo cuando éste forma un solo cuerpo político, no alcanzamos a percibir con nitidez si la potestad es una propiedad del cuerpo político o Estado (y no del pueblo en sí), o si es propiedad del pueblo que ya ha concurrido a integrar un Estado. No sabemos si la potestad que surge al formarse un cuerpo político reside en ese mismo cuerpo —que sería la institución estatal—, o en el pueblo del Estado. Parece que Suárez hubiera igualado estas dos realidades: Estado, y pueblo integrante del Estado.

Sin embargo, si los párrafos citados son algo oscuros en la terminología, y si en algún momento nos inclinarían a sostener que de ellos tomados aisladamente surge el poder residiendo, no en el pueblo o conjunto de hombres, sino en el Estado o comunidad política (que Suárez llama cuerpo místico o pueblo reunido en un solo cuerpo político), al concordarlos con otros precisos del autor nos vemos obligados a creer que Suárez entiende que la potestad nace solo al constituirse al Estado, pero que reside en el pueblo de ese Estado como en su primer sujeto. De todos modos, a pesar de que, confundiendo los términos soberanía y potestad, hace radicar la soberanía política en el pueblo del Estado, creemos que más que a la soberanía en la acepción actual, quiso referirse al poder legislativo, al derecho del pueblo para legislar, dándose una Constitución y un gobierno. Legislar sería un término amplio, equivalente a dirigir; la expresión es, sin duda, poco feliz, pues no deslinda la función legislativa de la ejecutiva, ni la potestad de la soberanía, pero no debemos olvidar la época en que escribía Suárez, y que, además, era filósofo y no jurista.

Establecido que en el pueblo organizado en una comunidad política reside inmediatamente la autoridad, repite que "ningún monarca tiene (por regla general), o ha tenido el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad e institución humanas".

De manera que la intervención del pueblo —primer sujeto de la autoridad en la tesis suareciana— es necesaria para investir al gobernante. En una de sus obras más famosas, armoniza la intervención divina con la humana en estos términos: "En esto la opinión común parece ser que esta potestad es dada por Dios inmediatamente como autor de la naturaleza, de modo que los hombres disponen la materia y hacen al sujeto capaz de esta potestad; y Dios da la forma dando esta potestad".

Esta participación de los hombres en la constitución legítima del Estado y del gobierno, esta transmisión mediata del poder, se opera en dos momentos políticos y con un doble consentimiento: el primero, para la formación política de la comunidad organizada en un solo cuerpo, con un asentimiento explícito o tácito; el segundo, para establecer la forma de gobierno y la persona que recibirá la potestad depositada por Dios en el pueblo al constituirse el Estado. Y en este punto Suárez admite como posible la clásica democracia directa. La sociedad, que tiene la plenitud del poder inmediatamente de Dios, puede reservárselo y regirse por sí misma. La democracia así entendida, es, en la doctrina suareciana, de institución cuasi natural, puesto que implica el ejercicio del poder directamente por el sujeto en quien la naturaleza lo depositó; radicando natural e inmediatamente la autoridad en el pueblo, no se necesita ninguna institución humana para el caso de gobierno directo del pueblo. En cambio, en la monarquía o en la aristocracia sí se precisa la intervención, para que esa potestad residente en el pueblo se transmita a un segundo sujeto que no está señalado inmediatamente por la naturaleza. "No se han podido introducir la monarquía y la aristocracia sin institución positiva divina o humana", escribe Suárez.

Ahora bien; si de acuerdo al autor el pueblo puede ejercer por sí mismo la autoridad que posee, tal ejercicio directo no está mandado por Derecho natural, sino sólo permitido. De esa permisón nace la posibilidad de determinar varias formas de sociedad política, entre las cuales sólo la democracia se da como consecuencia inmediata de la ley natural, porque no requiere una ulterior institución humana para poner en movimiento esa autoridad originalmente residente en el pueblo. En las otras formas de gobierno, que han menester de un segundo momento político en que el pueblo transmite el poder a un gobernante, se da siempre como necesaria una manifestación de voluntad por parte de la sociedad. Dice Suárez, "aunque la potestad política resulta necesaria y naturalmente en toda comunidad desde que se congrega para formar un cuerpo social, sin embargo no le corresponde a una persona determinada, sino que de suyo le toca a la comunidad establecer el régimen y aplicar la potestad a una persona determinada".

Pero la sociedad no se desprende definitivamente de su autoridad, ni la transmisión se opera solamente al investir de poder al primer gobernante, como si en lo sucesivo los ulteriores gobiernos recibieran su autoridad de los precedentes. Suárez afirma que "después de trasladada la potestad a una persona particular, aunque después pase a muchas por sucesiones o elecciones, siempre se entiende que éstas la tienen inmediatamente de la comunidad, porque pasa a las demás en virtud de la primera institución". En definitiva, la intervención del pueblo se da en dos momentos. Primer momento: el pueblo interviene para formar el cuerpo político, y en él Dios

invierte a la sociedad como primer sujeto de autoridad. "Esta potestad, escribe Suárez, se da a la comunidad de los hombres por el autor de la naturaleza, mas no sin intervención de la voluntad y consentimiento de los hombres que se han congregado para formar esa comunidad perfecta". O sea, que Dios da el poder inmediatamente al pueblo cuando éste se constituye en cuerpo político. Segundo momento: si el pueblo quiere y puede ejercer por sí la autoridad, le basta con la institución natural del primer momento; pero si quiere transmitir el poder a un segundo sujeto, se da el segundo momento en que la intervención humana establece una forma de gobierno a la cual se traslada mediatamente la autoridad.

El pensamiento suareciano en la materia se reduce, en resumen, a la siguiente exposición de Gómez Robledo: 1º) la autoridad por Derecho natural es concedida por Dios inmediatamente a la comunidad; a ninguna persona física o moral distinta de ella le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, ni por naturaleza ni por donación graciosa; 2º) sino que al gobernante le viene la autoridad mediante el pueblo; 3º) quien la concede por su libre consentimiento, derivándose de allí los títulos legítimos de gobierno; 4º) y al hacer esa donación o traspaso hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que la recibe y no puede usar de ella a su antojo, como por parte del pueblo que la confiere y no puede reasumirla a su capricho.

En otro orden de cosas, Suárez enseña que el ámbito de la moral y del Derecho no coinciden, porque la moral tiene como fin hacer bueno al hombre y propender a su fin último sobrenatural de salvación, en tanto el Derecho ordena las acciones hacia el bien común temporal, no pudiendo obligar a hacer todo lo que la ética prescribe.

Hasta Suárez y los teólogos de la neoescolástica española llega asimismo la distinción tradicional entre la "vis directiva" y la "vis coactiva" de la ley. En el esfuerzo por lograr un gobierno justo, pero con la dificultad de hacer responsable al gobernante por las infracciones al Derecho positivo, la dualidad de aquella distinción logra un equilibrio: la vis directiva o fuerza ordenadora o rectora de la ley alcanza al príncipe, pero la vis coactiva o fuerza sancionadora no, porque el entuerto queda sin sanción positiva. Los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII conservan todavía la dicotomía, pero no vacilan en afirmar que el rey debe respetar el Derecho, y acatar la ley, para no mandar a los súbditos lo que él no quiere cumplir.

Una de las elaboraciones más fecundas de Suárez es la que Recaséns Siches destaca en orden al llamado Derecho natural de contenido variable o progresivo. Desde Cicerón, el Derecho natural se consideraba, generalmente, como absoluto e inmutable, precisamente por emanar del orden natural y ser la naturaleza humana siempre y en todas partes la misma. Ahora bien, el contacto de los principios del Derecho natural con las situaciones sociales históricas y con la materia cambiante de las circunstan-

cias variables, confiere aplicación distinta y ocasional a aquellos principios, según sean los hechos sociales que caigan bajo su estimativa. Así como la medicina —dice Suárez— da unas reglas para los enfermos y otras para los sanos, unas para los fuertes y otras para los débiles, y no por eso varían las reglas de la medicina, sino que se multiplican, y sirven unas ahora y otras después, así el Derecho natural, permaneciendo siempre el mismo, manda una cosa en tal ocasión y algo distinto en otra, y esto obliga ahora, y no antes ni después.

La teoría jusnaturalista de Suárez tiene, a nuestro juicio, el valor profundo de entroncar el Derecho natural en el proceso histórico de la vida humana y social, de hacerlo incluso vitalmente histórico, y de plasmar un Derecho positivo que, con pluralidad de contenidos históricamente variables, satisface al Derecho natural y no contraría sus soluciones. La riqueza del Derecho natural se despliega así en un repertorio de posibilidades que, según el condicionamiento de la materia social podrán ser, en cada caso, igualmente justas y fraguar en un Derecho positivo histórico.

La línea de doctrina de la escuela española de los siglos *xvi* y *xvii* conserva incólume el nervio ideológico de la escolástica medieval. Es su renacimiento y su renovación. Por eso, ha merecido el rótulo propio de neoescolástica hispana. Saliendo ya de su ámbito, Vázquez de Menchaca se erige en precursor de Altusio en el siglo *xvi*, Saavedra y Fajardo escribe en el *xvii* su *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, y Feijóo representa a la Ilustración en España durante el siglo *xvii*. Las doctrinas del Derecho natural racionalista no entran en España hasta el mismo siglo *xviii*, y aún así, con expresiones poco elocuentes como las de Fabra Soldevila, Pérez y López, Alcalá Galiano, etcétera. Rousseau, por su parte, influye en el conde de Cabarrús; y las nuevas doctrinas económicas en Jovellanos. Ya en el siglo *xix*, el utilitarismo de Bentham repercute en Torigio Núñez; Proudhom en Pi y Margall; Hegel en Roque Barcia, Benítez de Lugo y Castelar; el neokantismo en Rey Heredia y Nieto Serrano; la escuela histórica en Durán y Bas, y en Joaquín Costa; el positivismo en Salmerón y Dorado Montero, todo lo cual, aunque con valor y proyecciones diferentes, acusa el reflejo y la vivencia hispanas en torno de las manifestaciones europeas más importantes del pensamiento jurídico-político. El Krausismo, por su parte, anida profundamente en autores de tanto alcornica como Sanz del Río, Giner de los Ríos, Canalejas, el ya nombrado Joaquín Costa, y el eminente Adolfo Posada. La veta de reacción contra la Revolución Francesa y el racionalismo, que se expresó fuera de España en Burke, De Maistre y De Bonald, encuentra un eximio expositor en Donoso Cortés, y la vieja escolástica reaparece en Balmes, Ceferino González y Comellas. La filosofía política tiene nombres tan brillantes, en el siglo *xix*, como los de Gil y Robles, el obispo Torras y Bages, Vázquez de Mella, Minguijón.

El siglo XVIII filtra también en la península las nuevas ideas del iluminismo, la fisiocracia, el liberalismo económico, etcétera. El despotismo ilustrado va a tener su rey en Carlos III. El regalismo español se acentuará desde Felipe V. El ámbito de los nuevos sistemas constitucionales que lograrán expansión ecuménica con las revoluciones norteamericana y francesa no dejará a España fuera de su órbita.

El escenario es el siguiente:

En marzo de 1808 se produce el motín de Aranjuez, ante la inhabilidad de Carlos IV y el favor de que gozaba su ministro Godoy, protegido de la reina. El 19, Carlos abdica en su hijo Fernando, proclamado rey como Fernando VII. Un poderoso ejército francés, al mando de Murat, duque de Berg, se encuentra ya en Madrid. Carlos IV, bajo influencia napoleónica, alega la nulidad de su abdicación por haberla efectuado presa de miedo mortal. Carlos y Fernando erigen a Napoleón en árbitro de la disputa sobre una misma corona, y se reúnen con él en Bayona. Los tres, a espaldas del pueblo, resuelven la situación: Fernando renuncia a favor de su padre, y éste cede la corona a Napoleón, que nombra rey a su hermano José. La renuncia de Fernando se publica en Madrid el 13 de mayo, y la cesión de Carlos IV a Napoleón el 20. José Bonaparte se hace proclamar el 9 de julio, y reina oficialmente hasta ser expulsado el 28 de junio de 1813. Lo que más interesa a nuestra materia en este punto, es señalar que la propagación del alzamiento popular contra Francia en toda la península vuelve a poner en boga una doctrina de alta alcurnia española, esbozada desde la edad media y elaborada por Suárez en la edad moderna: es la que supone que el poder radica en la comunidad, que lo transfiere al rey, y lo reasume en caso de acefalía. El pueblo constituye, entonces, frente a la vacancia regia, juntas de gobierno encargadas de dirigir la guerra contra el invasor y de gobernar a la población. Dichas juntas se califican de "supremas y soberanas" por no reconocer autoridad superior y por ejercer el poder a nombre del pueblo mismo, en reemplazo del rey. Haciéndose necesaria una coordinación, se instituye una Junta Central Suprema y Gubernativa de España e Indias en Aranjuez, el 25 de septiembre de 1808, a raíz de negociaciones de las juntas provinciales. Dicha Junta se traslada a Sevilla en diciembre del mismo año, donde permanece hasta enero de 1810, en que por el avance de la invasión se refugia en Cádiz. El 29 de enero de 1810 se disuelve, transmitiendo sus poderes a un Consejo de Regencia. Entre tanto, en mayo de 1809 la Junta Central ha convocado a las Cortes, que se reúnen el 24 de septiembre de 1810. Una proclama de Fernando VII, sobre cuya autenticidad no se tiene certeza, había instado antes de su abdicación a convocar al pueblo a Cortés para que adoptara las medidas necesarias. Las Cortes de Cádiz juran a Fernando como rey, y proclaman que en ellas reside la soberanía nacional. El concepto de soberanía nacional acuñado en España durante dicha emergencia, tiene

un sentido muy distinto al abstracto y falso que le había impreso la Revolución y el constitucionalismo de Francia. En España, con el trono vacante y un invasor que usurpaba el poder, la soberanía nacional significó el derecho del pueblo, como titular del poder constituyente, para establecer por sí mismo sus leyes fundamentales, con absoluta independencia de todo Estado extranjero.

Las Cortes de Cádiz dictan una Constitución, que se publica el 19 de marzo de 1812 y que tiene la importancia de inaugurar en España la novedad de una codificación constitucional sistemática y unitaria, propia del constitucionalismo moderno.

Expulsados los franceses de la península en junio de 1813, Fernando VII regresa a España en marzo de 1814, pero las Cortes se niegan a reconocerlo como rey mientras no jure la Constitución. No obstante, el pueblo lo recibe jubilosamente, y Fernando dicta el decreto del 4 de mayo de 1814 en que declara nula la Constitución de las Cortes de Cádiz y restaura el régimen absoluto. El 4 de junio de 1817 adhiere a la Santa Alianza, y suscita la oposición de los liberales, que se organizan en su contra. El 1º de enero de 1820 se subleva el ejército destinado a contener la emancipación americana, y el rey jura la Constitución de 1812 con fecha 7 de marzo de 1820. En 1823, a requerimiento de Fernando, la Santa Alianza decide intervenir en España, conforme a lo resuelto en el Congreso de Verona (1822), y envía tropas que reponen al rey con toda su autoridad. El 1º de octubre de 1823, Fernando declara nulo los actos del gobierno durante los últimos tres años, por haber carecido de voluntad y libertad suficiente, y restaura su personalismo absolutista. Se eclipsa así el trienio constitucionalista (1820-1823), hasta que Fernando muere en 1823 y es sucedido por su hija Isabel, proclamada reina como Isabel II bajo la regencia de su madre María Cristina.

Las pretensiones al trono del hermano de Fernando —el príncipe don Carlos— encienden la guerra carlista, en la que los liberales, apoyados por Francia e Inglaterra, defienden los derechos de Isabel y logran el triunfo, hasta que la reina es destronada en 1868. Después de un breve reinado de Amadeo de Saboya, España proclama la Primera República en 1873, que sólo dura un año, para dar paso a la Restauración de la monarquía en 1874 con Alfonso XII, quien al morir en 1885 deja el trono a su hijo póstumo —Alfonso XIII— bajo regencia de su viuda María Cristina hasta 1902.

Los tres momentos claves de la política decimonónica y sus respectivas líneas ideológicas son: la independencia de los territorios americanos, la guerra civil Carlista, y la restauración. La base común ha sido el establecimiento en España del constitucionalismo moderno. Pero hay que comprender bien el fenómeno. Esta implantación del nuevo constitucionalismo no está presidida, como en Francia, por la ideología política de ruptura

con el régimen anterior y por el comenzar a fojas cero, sino, al contrario, por la concepción de una revolución tradicional que no desata el ligamen con la historia española. Ya vimos, por de pronto, que la idea de soberanía nacional no es abstracta y racional como en Francia, sino empírica e histórica, propia de la circunstancia configurada por la invasión extranjera. En cuanto a la Constitución gaditana, afrancesada o no, puede reconocérsele una cierta continuidad entre el contenido de muchos de sus principios e instituciones y la tradición política española. Entre sus errores y espejismos algo queda, dice Sánchez Agesta. "Cuando menos, la tradición histórica de un órgano representativo y la tradición doctrinal de que el poder procede en su origen de la misma comunidad por fundación divina y está ordenado al bien común. Y desde este punto de vista se siente uno tentado a pensar que la obra de las Cortes de Cádiz responde más legítimamente a una tradición nacional que la monarquía absoluta de Carlos IV o de Fernando VII" (*Historia del constitucionalismo español*, Madrid, 1964, p. 63). Muchas de las palabras del racionalismo del siglo encubren, incluso, una difusa pero vernácula ideología tradicionalista. Ejemplo de ello, la mentada recepción constitucional de la soberanía nacional. Quizás también nada tan elocuente como el concepto de la constitución interna, equivalente a la constitución tradicional-historicista, que podrán formular las leyes escritas y aún codificarse según la tipología racional-normativa, pero que está legitimada históricamente por un curso y una formación históricos precedentes. Y el nudo de esta constitución interna de España parece atarse en torno del binomio secular del Rey y las Cortes, la Corona y la Asamblea. El repudio por los principios abstractos aletea con fuerza en distintas ocasiones; índice de ello es el pensamiento político de Martínez de la Rosa en torno del Estatuto Real de 1834. Ya sobre la época de la Restauración y la Constitución de 1876, Cánovas utilizará otra vez la imagen de la constitución interna, de las instituciones que son el resumen de la política y de la vida nacional de muchos siglos. "Invocando toda la historia de España, creí entonces, creo ahora —dice Cánovas— que desechas como estaban... todas vuestras constituciones escritas, a la luz de la historia y de la realidad presente, sólo quedaban intactos en España dos principios: el principio monárquico, el principio hereditario, profesado profunda, sinceramente, a mi juicio, por la inmensa mayoría de los españoles, y de otra parte, la institución secular de las Cortes".

Cualquiera sea la interpretación histórica, vale también recordar cómo Pemán atribuye a la rebelión carlista el carácter de un alzamiento popular y tradicional contra el gobierno liberal que tiene como regente a María Cristina. Todo ello nos muestra, en el curso del siglo XIX, el choque y el pleito entre las ideologías políticas con aire foráneo y las que, pese a discrepancias, podrán exhibir parentesco con las heredades de fuentes españolas próximas o remotas. Con frecuencia a la España del siglo XIX, Manuel

Ballesteros señala que, simplificando lo que era España políticamente, se puede dividirla en dos sectores: el tradicionalista, defensor del viejo fervor católico español y de las formas políticas arcaicas, y el liberal, con marcada inclinación anticlerical, aunque oficialmente fuese católico. La minoría y el reinado de Isabel II se puede decir que constituyen una monarquía liberal, por lo cual la facción absolutista extrema, aparte de razones dinásticas, elegirá como su candidato a rey al infante don Carlos María Isidro. Así nació el carlismo (BALLESTEROS GAIBROIS, *Breve Historia de España*, El Ateneo. Bs.As, p. 196). El ensayo del constitucionalismo moderno y el trasplante de formas y doctrinas importadas pone a España en la discusión del régimen liberal y en la inestabilidad que provocan los cambios sucesivos. A la Constitución de Cádiz de 1812 le siguen el Estatuto Real de 1834, promulgado por la reina regente María Cristina; la Constitución de 1837; la de 1845; la de 1869, después del destronamiento de Isabel II, y la de 1876, que corresponde a la Restauración monárquica después de la Primera República.

Cinco siglos son demasiado tiempo cronológico e histórico para encuadrar en un enfoque de conjunto. Nuestro intento apenas alcanza el valor y la dimensión de una sinopsis. Como corolario, queremos destacar el fino sentido español para ensamblar la razón con la vida, el cambio con la tradición, lo ideal con lo histórico, lo inmutable con lo empírico. A la vez, para descubrir el punto de tangencia, y para absorber en la circunstancia social y política la línea doctrinaria donde la continuidad del pensamiento tradicional se pule permeablemente con las innovaciones, incluso de fuentes extranjeras. España tiene, en la historia de las ideas políticas, su propio molde, su propia génesis, su propio curso. El pensamiento político surge en la misma entraña del ser español, se transforma al ritmo, a veces paroxístico, que mueve su realidad, se apoya en el sustrato de su historia, y hasta cuando rechaza o recepciona influencias heterónomas, luce la gracia de la originalidad y la energía vital con que las tamiza o asimila domésticamente.

Si el contenido de la ciencia política o politología —como la llama Prelot— puede diagramarse alrededor de una trilogía compuesta por las ideas políticas, las instituciones políticas y la vida política, comprendemos que nuestro panorama ha recaído sobre todo en el primer sector, el ideológico. Pero como las ideas políticas se originan, se difunden y se encarnan en el marco real de las situaciones históricas, hemos a veces aludido —aunque marginalmente— al marco de las instituciones políticas y de la vida política.

Al comienzo decíamos que la modernidad alteró el sistema de ideas y vigencia sociales en Europa. España no estuvo exenta de la percusión del cambio, pero hemos pretendido señalar cómo conjugó el fenómeno de la novedad —sin repelerla totalmente— con la permanencia renovada de las

ideologías ancestrales. Ese modo de ligar ambas cosas queda como conclusión de nuestro esquema sobre el umbral del siglo xx.

Sería nuestro deseo haber podido dar imagen de cómo España transita ideológicamente en estos cinco siglos de nuestro examen por un curso de aperturas, rupturas y reacciones. Aperturas a ideologías que le llegan de antaño y que actualiza y revitaliza, tanto como de las que le llegan de la atmósfera doctrinaria que se respira en la Europa de una misma hora y un común tiempo histórico; con éstas sabe romper, reaccionar y conciliar, según el grado de potabilidad que presentan y la porosidad que el pensamiento español propio ofrece. La tensión ideológica —y a la vez empírica en el área de las instituciones y de la vida política— de mayor envergadura, creemos descubrirla en ese intento tan hispánico, consustanciado con la estirpe, de reteer y preservar lo tradicionalmente histórico y, a la vez, de asimilar, sin pérdida de aquella base, el cambio y la novedad de las ideas y las formas políticas que con fuerza universal irrumpen en el escenario europeo. La antinomia y la dialéctica que ello provoca colocan a España en un equilibrio entre el realismo “nacional” y el idealismo “foráneo”, mixtura ponderada de empirismo y racionalismo, en la que, como acaso lo exhiben en otros órdenes el Quijote de Cervantes y el Cristo de Velázquez, nos atrapa fuertemente el vigor del espíritu, del ideal, de la fe, de la razón y de la justicia, no para aislarnos en el vacío de las abstracciones sino para plantarnos con raíz de suelo y de mundo en esta vida peregrina, que transcurre en la tierra aspirando a la eternidad para no sofocarse.