

## UNA ECUACIÓN ES PARA SIEMPRE

Pompeyo Ramis M.\*

### Resumen

En las siguientes páginas, trato de hacer resaltar la perpetuidad e inalterabilidad de los principios de derecho político. Ello supone no confundir las doctrinas con los hechos políticos que se dicen o suponen suscitados en nombre de ellas. Los acontecimientos políticos pasan, mientras las doctrinas permanecen tal como siempre fueron. La Independencia de América no fue producto de la Revolución Francesa, como opinan varios autores, sino de los principios de derecho natural político de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca.

**Palabras clave:** derecho político, independencia, soberanía popular, orden natural.

## AN EQUATION IS FOREVER

### Abstract

In the following pages, I will try to emphasize the perpetuity and the unchanging condition of principles concerning to political law. This affirmation means that the doctrines must not be confused with the political events. Political facts pass, while principles and doctrines remain always as they have ever been. The Independence of America does not come from the French Revolution –even against the opinion of several authors-, but from principles of natural law, formulated by Francisco de Vitoria and his “School” in Salamanca University.

**Key words:** independence, political right, popular sovereignty natural order.

1. “La política dura poco, una ecuación es para siempre”.

Esta sentencia de Einstein deberían recordarla aquellos historiadores que adjudican a las doctrinas la responsabilidad de algunos hechos. No niego la relación entre unas y otros, cuando la hay. De hecho, algunas teorías filosóficas han inspirado acciones políticas, así como ciertos acontecimientos han provocado cambios epistemológicos. Pero repito que se trata de una relación, no una conexión, pues

---

\* Doctor en Filosofía. Profesor Titular. Ha impartido sus enseñanzas de Lógica y Filosofía en la Maestría y en el Doctorado de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes (Mérida-Venezuela). Es autor de numerosos libros, traducciones y artículos publicados en revistas filosóficas nacionales e internacionales. Conferencista en eventos filosóficos nacionales e internacionales. C.e. [ramis4@hotmail.com](mailto:ramis4@hotmail.com)

entre doctrinas y hechos con ellas relacionados hay esta diferencia: que los hechos pasan y las doctrinas permanecen puras e independientes, sin que importe que tengan o no vigencia. Quienes creen que hay acontecimientos perversos inspirados por una doctrina, están cometiendo una perversión hermenéutica y metodológica de aquel pensar. O lo toman tal vez como pretexto. Los hechos pueden causar alegría, indignación, sorpresa, etc., y en consecuencia incitar a la reflexión hasta llegar a conclusiones que obliguen a decidir; pero ese mismo pensamiento no sirve de aval para ejecutar decisiones de cualquier índole. La razón de ello está en que los acontecimientos tienen sus propias causas, que merecen ser examinadas en particular, cada una según su circunstancia. Cuando los juristas romanos crearon el aforismo *ex facto oritur ius*, no querían decir que el derecho siempre nace de los hechos, sino que algunos sucesos deben estimularse o evitarse según las consecuencias morales que de ellos se deriven. Por lo demás, el aforismo es admisible si se tiene en cuenta que, en el uso ordinario del lenguaje, suele cometerse la metonimia de tomar la ocasión en lugar de la causa. Siempre han ocurrido sucesos en cuya ocasión —no causa— los pensadores crearon doctrinas; pero al fin de todo, los hechos pasan y las doctrinas quedan.

Lo dicho también se aplica al ámbito moral, cuando hay escisión entre el pensamiento y la conducta. Lo ideal sería pensar primero y obrar en consecuencia, porque el entendimiento y la voluntad son dos potencias consustancialmente unidas en el psiquismo superior humano. Pero eso no es siempre posible porque la voluntad, a diferencia del entendimiento, es una potencia libre. Las doctrinas pueden a veces servir como pretexto de acción, pero no necesariamente se adaptan a todos los acontecimientos. Ni siquiera un pensamiento axiológico genera obligación moral en el mismo sujeto que lo profesa. Una doctrina moral es independiente desde el mismo acto de su formulación, sin que necesite el obsequio de la voluntad. Por consiguiente ninguna lógica puede, redimir el argumento *ad hominem* de su condición sofística, porque quien predica una moral predica el deber ser de una conducta, no la conducta del predicador. Por eso Séneca defendía su moral incluso contra sí mismo; y los que lo condenaban por recomendar una moral austera mientras él vivía lautamente, respondía: yo no hablo de mí sino de la virtud; no me pongo de modelo para nadie; si no soy de los mejores, trato de no asemejarme a los pésimos; y cuando reprocho los vicios ajenos, fustigo en primer lugar los míos<sup>1</sup>. Como si dijera: por muchas imputaciones que caigan sobre mi conducta, mis lecciones morales permanecerán sin tacha.

---

<sup>1</sup> Cf. *De vita beata*, XVII-XVIII, Aschendorff, Münster, 1923, pp.16-17.

Podemos aplicar esta reflexión a eventos de la Historia. Por ejemplo: que nada tenían que ver con la doctrina del Derecho Divino los falsos títulos de conquista y guerra que defendían los fanáticos Sepúlveda y Bernardino de Arévalo. Si juzgamos por el contexto de sus escritos, era evidente su pretensión de que el derecho natural a evangelizar causara consecuencias jurídicas en el orden civil; y en ello persistían a pesar de haber aprendido en las mismas fuentes que Francisco de Vitoria y Domingo de Soto; es decir, de tener bien clara la distinción entre el Derecho Divino y el civil, o para hablar en términos más generales, entre el orden natural y el sobrenatural.

Pero el empecinamiento de esos pocos no logró anular las razones de la mayoría, como lo prueba la asamblea de teólogos y juristas convocada por Carlos V en Valladolid. Aunque allí no se llegó a una ninguna conclusión histórica, algo, sin embargo, quedó claro: que algunas ficciones acomodaticias de legalidad no pueden prevalecer sobre la razón de la ley, a menos que intervenga la fuerza de las armas. El hecho de que reyes y emperadores hayan fundado su título en la gracia de Dios, no depone a favor ni en contra del Derecho Divino como doctrina. Si algún gobernante teocéntrico, obrando de buena fe —cosa difícil—, subsumiera el Derecho Divino en el civil o el político, no haría otra cosa que obrar según el derecho natural y de gentes, pues la naturaleza y el gentilicio bien pueden considerarse parte de la ordenación divina del universo, si alguien prefiere considerarlo así.

Si se me admite lo antecedente, convendremos en que entre doctrinas y hechos sólo puede haber vínculo ocasional, no causal. Las doctrinas y teorías son producto de un pensamiento libremente elaborado, por lo que no están sometidas a ninguna de las necesidades que la causalidad implica. Tal es la cuenta en que deben caer los historiadores cuando observan que los hechos pasan y las doctrinas permanecen. Nos podemos atrasar y desfasar con respecto a los hechos o al estado de las cosas, pero no de los sistemas de pensamiento, que, si no son actuales, siempre se pueden reactualizar. Los juristas y teólogos del Renacimiento reactualizaron la doctrina medieval acerca del derecho natural y de gentes, en ocasión del descubrimiento de América. Las ideas pueden quedar por siglos como guardadas en un armario, pero nunca pierden su valor de uso. El pensamiento puro es siempre, en cierto modo, de actualidad. Podemos hoy día ser platónicos o aristotélicos, escotistas o cartesianos, sin que adolezcamos de ningún desfase epistemológico.

Algunas de las doctrinas que celebramos como conquistas de la modernidad (por ejemplo la de los derechos humanos), ya fueron elaboradas seiscientos años antes por unos teólogos y juristas desde la soledad de sus celdas, y luego sucesivamente

expuestas en las universidades de París, Salamanca, Palencia, Coímbra y muchas otras. Pero aquellos catedráticos no podían formularlas ni mucho menos darles vigencia legal –asunto que por otra parte no les incumbía. Así quedaban casi ignoradas unas tesis que fueron pensadas para siempre. Por poner el caso más representativo: la Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria a la cabeza, establecía las bases de un Derecho Internacional sin otro bagaje doctrinal que el que venía del siglo XIII.

Pero en la segunda fase de la Revolución Francesa, llegó el punto justo de madurez histórica para que fueran codificados los derechos humanos. No importaba que se desconociera incluso la existencia de la Escuela de Salamanca; no importaba que Voltaire hubiese dicho que las doctrinas medievales no merecían ser estudiadas si no era con el fin de despreciarlas más. Lo importante era que a un conjunto de artículos que eran de razón universal les había llegado la hora de imponerse como derechos. No hay un solo artículo de la Declaración de los Derechos Humanos que no haya sido directa o indirectamente comentado en las cátedras de Salamanca, Coímbra o Sorbona medieval.

Bajo este punto de mira añadimos objetividad a la Controversia de Indias, sobre todo si comparamos la exposición serena de los Salmantinos con la temperamental de Bartolomé de las Casas. Porque si expurgamos de Fr. Bartolomé las exageraciones propias del espíritu andaluz, veremos que la doctrina que expresaba era la misma de Salamanca. Pero un testigo como él, visceralmente motivado por los hechos que presenciaba *sur le vif*, no podía expresarse con el tono apacible de un catedrático de prima. Cuando el momento psicológico lo requiere, hay que avivar los colores del discurso. Sin embargo, siempre ha de haber quien regrese a la asepsia de los puros principios, para que la doctrina no se enturbie con excesivas “razones del corazón”. Así se aquietan los ánimos y se afina mejor el lenguaje. No con esto quiero desestimar la vehemencia expresiva como manifestación natural de quien está profundamente convencido de su doctrina. De hecho, así solían ser los discursos de los actores de la América en proceso de emancipación. Sin duda que había en ellos cierta dosis de espíritu jacobino, pero el fondo doctrinal en que se movían empataba mejor con la Escuela de Salamanca que con el Enciclopedismo francés. Muchos escritos de próceres podríamos aducir en este sentido. Se me objetará que en ellos hay más ideología que doctrina, pero este escrúpulo se esfuma si consideramos la frecuencia con que las ideologías han nacido de doctrinas, y viceversa. Por otra parte, es fácil imaginar que hasta los más cerriles teóricos se vuelven ideólogos cuando se trata de comunicar con las masas. Mentos ilustradas como las de Bolívar

y Miranda, urgidas como se encontraban en su acción emancipadora, poco podían molestarse por el origen de su pensamiento, que a lo más lejos que ellos creían que se remontaba era al iusnaturalismo de la segunda mitad del siglo XVIII. Posiblemente también ignoraban que existiese una Escuela de Salamanca; pero la estaban repitiendo, en el fondo y en alguna ocasión hasta en la forma. Y es que las doctrinas emancipadoras de Estados son de aplicabilidad universal. Su origen no está en ningún pensador excepcional ni mucho menos en la Revolución Francesa, sino en una herencia epistemológica secular. Como el rey Melchisedech, no tienen parientes ni genealogía. No es el pensador el protagonista sino el Pensar. Por eso siempre se coincide en cuestión de principios. Podrán algunas mentes egregias añadir variaciones de diversa índole, pero las doctrinas volverán a su prístina formulación. “Una ecuación es para siempre”.

2. Francisco de Vitoria y sus colegas de Salamanca entraron en la controversia de Indias sin necesidad de apasionarse por ninguna fracción; simplemente acudieron a los principios que yacen en el fondo del pensamiento racionante. No les era preciso adentrarse en altas especulaciones para distinguir entre orden natural y sobrenatural, entre leyes justas e injustas, entre falsos y verdaderos motivos de guerra, entre ocupación legítima e ilegítima de territorios, etc. Los axiomas reguladores de todos aquellos movimientos yacían en la misma conciencia de los disputantes. Por eso, tres siglos más tarde, en pleno proceso de las independencias americanas, no había que pedir prestado a los ideólogos de la Revolución Francesa: todo el bagaje estaba en la mente de los emancipadores, aunque tal vez ellos mismos lo ignoraban, o creían estar en sintonía con la doctrina de Rousseau. Nada más fácil que caer en esta distracción, pues a otras mentes muy conspicuas les ocurrió lo mismo, como a Salvador de Madariaga cuando escribió refiriéndose al filósofo ginebrino: “Espíritu director de la América española en trance de emancipación”<sup>2</sup>. O W. Lewin: “Todos los regímenes políticos que hoy gobiernan el destino de los hombres están influidos por sus teorías [...] No hay campo del ser y el saber humanos que no lleven la impronta de Rousseau”<sup>3</sup>. O Rodolfo Mondolfo: “Rousseau ha establecido los principios inspiradores de las democracias modernas”<sup>4</sup>. Es extraño que personajes de tanta nota hayan proferido sentencias tan acérrimas; porque, si la teoría roussoniana sobre derecho político se aísla de su peculiar estilo expositivo, sólo le queda la mera repetición de un iusnaturalismo laico que venía de un siglo atrás; pero tuvo la

<sup>2</sup> *Cuadro histórico de las Indias*, Buenos Aires, 1945, P. 703.

<sup>3</sup> *Rousseau y la independencia argentina y americana*, Eudeba, Bs. Aires, 1963, p.8-9.

<sup>4</sup> (4) *Rousseau y la conciencia moderna*, Eudeba, Buenos Aires, 1962, p. 69.

capacidad de presentar viejas ideas con una decoración que las hizo parecer nuevas. Su estilo seductor y la coyuntura histórica de su *Contrato social* hicieron de esta obra una especie de lugar común.

Pero parece que a Rodolfo Mondolfo le quedó algún temor de haber exagerado en cuanto a la paternidad roussoniana de los principios de la democracia moderna, y por eso trató de justificarse estableciendo dos órdenes del entendimiento humano: el de del conocimiento puro y el de la valoración. Mondolfo da por seguro que Rousseau enfoca el *Contrato social* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* desde el segundo de dichos órdenes. Tal vez de este modo pensaba salvar la “paternidad” roussoniana de las democracias modernas. Pero yo no creo que Mondolfo ignorase algo tan patente como que, en derecho político, el conocimiento es inseparable del acto de valorar. ¿Es acaso posible inventar una valoración política que no se entienda, o un “entender” político que no se valore? Lo que sí ocurre a menudo es que la valoración queda en suspenso por largo tiempo hasta que, en una buena encrucijada histórica, surge un talento dotado de lenguaje penetrante y eficaz, que convierte los valores políticos en tema del día. Rousseau se sintió dueño de esta capacidad y la supo usar oportunamente; en eso consiste la creatividad doctrinal que se le atribuye.

En efecto, para estimar imparcialmente el pensamiento roussoniano, hay que reconocer que, por el estilo personalísimo de sus escritos y por la coyuntura epistemológica en que se produjeron, estaban llamados a causar una profunda fascinación. Nunca antes unas teorías fríamente académicas habían sido expuestas con tanta desenvoltura, precisamente en una época en que se daba mucha importancia a los toques emotivos del lenguaje literario. A este estilo debió Rousseau el honor de ser considerado el padre las democracias modernas y de los derechos humanos.

Pero todavía resulta más extraño que el fabulador del *Emilio* sea llamado “espíritu director de la América española en trance de emancipación”. Aun comprendiendo lo natural que es jugar con la hipérbole, no está de más insistir en que las ideas de aquel “espíritu director” eran muy anteriores al movimiento emancipador de las Américas. Empecemos por el *Contrato social*, especie de breviarío por el que se guían los panegiristas de Rousseau. Allí se comienza poniendo en discusión el origen del poder civil; pero el autor, en lugar de enfocar el tema hacia la sustancia del poder, lo hace apuntando a una de sus propiedades: la *fuerza*. Partiendo de este punto, el autor acude a la frivolidad y a la anécdota para concluir que el poder no debe ser confundido con la fuerza. De este modo el lector es invitado a divagar

fuera del centro de la cuestión. Resumamos en cuatro puntos el planteamiento tal como se halla en el *Contrato*:

1. Si obedecer a los poderes significa ceder a la fuerza, el precepto es inútil, pues nunca será desobedecido.
2. Es cierto que todo poder viene de Dios, pero también vienen de él las enfermedades, y no por eso está prohibido acudir al médico.
3. Si un asaltante me atraca, deberé entregarle la bolsa, pues la pistola que tiene también es un poder.
4. Luego la fuerza no crea derecho y sólo hay que obedecer a los poderes legítimos<sup>5</sup>.

Pero lo que reflejaba Rousseau en este pasaje, no era tanto una invocación al poder legítimo cuanto la inquina de los ilustrados contra todo lo que traía reminiscencias medievales. Se trata de una actitud comprensible, pues aún resonaban las prédicas de Bossuet pidiendo resignación frente ante los gobiernos incómodos, en unos términos poco menos que exasperantes. “Que toda alma” —decía— “esté sumisa a los poderes superiores, pues no hay ningún poder que no venga de Dios. No existe ninguna forma de gobierno ni ninguna institución humana que no tenga sus inconvenientes; de modo que es necesario mantener el Estado al que el pueblo se ha acostumbrado desde largo tiempo”<sup>6</sup>.

Del mismo tono eran los sermonarios del siglo XVII y buena parte del XVIII. La verdad es que los púlpitos han sido casi siempre una mala cátedra de instrucción religiosa. Por eso no es extraño que Rousseau, al igual que los demás Ilustrados, también tuviese un concepto erróneo del Derecho Divino, y lo ridiculizara con las sofisticas analogías entre las enfermedades y los poderes ilegítimos y entre éstos y la pistola del ladrón. Sin embargo, y a pesar de una premisa *si bizarres*, concluye serenamente en estos términos: “Convengamos entonces en que la fuerza

---

<sup>5</sup> “Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu’il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l’avoue; mais la maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu’il soit défendu d’appeler le médecin? Qu’un brigand me surprenne au coin d’un bois: non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je pourrais la sustraire suis-je en conscience obligé de la donner? Car enfin, le pistolet qu’il tient est aussi une puissance. Convenons donc que la force ne fait pas droit, qu’on n’est pas obligé d’obéir qu’aux puissances légitimes”.

<sup>6</sup> Bossuet, J., *Politique tirée des paroles de l’Ecriture Sainte*, l. 2, prop. XII.

no constituye el derecho, y en que sólo hay obligación de obedecer a los poderes legítimos”.

Aun así, comparemos el planteamiento de Tomas de Aquino con el citado escenario de Rousseau:

1. El derecho del gobernante tiene dos aspectos: la razón y la voluntad.
2. El derecho dimana de la razón; por tanto, para que la voluntad de un mandatario tenga fuerza de ley, debe fundarse en la razón, no en la voluntad. Si no fuese así, la voluntad del gobernante sería iniquidad más que ley<sup>7</sup>.

Como se ve, la coincidencia entre ambos autores es total y absoluta, a pesar de la gran diferencia de estilo y de intención. El primero se dirige al sentimiento; el segundo, a la razón. El primero habla con resentimiento, el segundo con ecuanimidad; el primero llega a la conclusión a través de anécdotas, el segundo, a través de premisas; el primero ve la razón con el antejo de la fuerza, el segundo ve la fuerza con el antejo de la razón. Al fin, el pensamiento de ambos coincide, pues nada hay más natural que ponerse de acuerdo en materia de unos principios universales que son patrimonio común. Así lo hace Rousseau cuando razona sosegadamente. Pero lo más interesante de esta coincidencia consiste en que se da en el punto más sensible de la cuestión: es decir, en colocar la legitimidad del poder legislativo en la razón y no en la sola voluntad del legislador. Para verlo mejor, traduzcamos literalmente los textos consignados en sendas notas:

Rousseau: *Obedeced a los poderes. Si esto quiere decir, ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo; yo respondo que jamás será violado. Todo poder viene de Dios; lo reconozco; pero también vienen de él las enfermedades. ¿Será entonces que está prohibido llamar al médico? Supongamos que un maleante me sorprende en un rincón de bosque; no solamente hay que darle por fuerza la bolsa, sino que, en caso de que pueda yo arrebatarársela, ¿estaré entonces obligado en conciencia a devolvérsela? Porque, al fin, la pistola que él tiene es también un poder. Convengamos entonces en que la fuerza no crea ley, y que sólo hay obligación de obedecer a los poderes legítimos.*

---

<sup>7</sup> I-II, q. 90, art. 1c. “Ratio habet vim movendi a voluntate. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem; sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata, et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis; alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex”.

Tomás de Aquino: *La razón recibe de la voluntad la capacidad de mover. Porque, si alguien apetece un fin, la razón dictamina acerca de todo lo que se ordena a tal fin; pero, para que lo que hace la voluntad por imperio de la razón tenga sentido de ley, es necesario que haya alguna razón previamente regulada; de este modo debe entenderse el dicho según el cual la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley; de no ser así, la voluntad del príncipe sería más iniquidad que ley.*

La lejanía en el tiempo, la frialdad del estilo y el hecho de ser un autor medieval, hacían imposible que la exposición de Tomás de Aquino fuera tan siquiera conocida en el ambiente de la Ilustración volteriana. Rousseau, en cambio tenía todos los atributos literarios e ideológicos para continuar fascinando a las mentes más conspicuas, incluidas, naturalmente, las de los próceres de la Independencia. Además, aquella fascinación capturó incluso a una mente tan crítica como la Kant.

“Sólo hay obligación obedecer a los poderes legítimos”: excelente conclusión, aunque no dimanante de la causalidad lógica de unas premisas que Rousseau no pone, sino de una evidencia natural previamente asentada en la mente del autor, como en la de cualquier entendimiento humano. Efectivamente, no es preciso forjar un episodio novelesco para que todos entendamos que el poder no viene de la fuerza sino de la racionalidad de la especie humana, que postula un principio de orden que preserve su naturaleza social.

**3.** Rousseau cayó, como muchos otros, en el mismo malentendido: pensar que los hechos de los que él se lamentaba venían de unas doctrinas. Como si no quisiera entender que las doctrinas sólo son ocasiones o pretextos, y que las verdaderas causas de los hechos son los actores que los ejecutan. Que Luis XIV, Jacobo I de Inglaterra o Felipe II se creyeran designados por gracia de Dios, no fue por imperativo del Derecho divino, sino por voluntad de aquellos monarcas, que así lo decidieron. La sentencia bíblica: “No hay poder que no venga de Dios”<sup>8</sup>, no es un principio político sino teológico y metafísico, en el sentido de que el origen de todas las cosas, incluidas la *auctoritas* y la *potestas*, están en la mente divina. Bien se sabe que esta proposición no es universalmente aceptada, pero lo es por una multitud suficiente para acreditar su valor. Por otra parte, ni la monarquía francesa ni la ocupación ocurrieron por aplicación del Derecho divino, sino que fueron hechos acontecidos según leyes del devenir humano en los diversos tiempos y lugares. El Derecho divino en sí mismo no legitima ningún poder político. Dios no

---

<sup>8</sup> Rom. 13, 1

es intervencionista: él deja que actúen las causas segundas en el orden natural. Por consiguiente, no hay que confundir el orden natural con el sobrenatural. Ni mucho menos atribuirles razón de causa-efecto.

Ya que ni en el Derecho divino ni en la fuerza hallamos respuesta sobre el origen de la potestad civil, habrá que repetir la pregunta. Descartada la razón divina, no cabe otro recurso que acudir a la que más se le asemeja: la humana; la cual, cuando en un cuerpo social de mayoría suficiente concuerda en elegir una forma de gobierno, con toda propiedad se la llama *soberanía popular*; una expresión convertida en obsesión de las mentes libertarias de fines del siglo XVIII así como de los actores de la emancipación americana. Y aquí volvemos a encontrarnos con otra falsa convicción: la de que la soberanía popular es una doctrina de Rousseau y de los ideólogos de la Revolución Francesa. Para verlo como es debido, volvamos a los testimonios escritos, y comparémoslos. La tesis roussoniana suena así:

1. El origen del poder reside en la voluntad general representada en un pacto, en el cual se establece, a su vez, la sociedad civil.
2. Los miembros de dicha sociedad llaman *soberana* a esa misma sociedad en cuanto que se manifiesta activamente<sup>9</sup>.

Aquí, en un tono más apaciguado, el autor se expresa con la convicción de haber encontrado un nuevo principio en que fundamentar el derecho político, y a la vez producir dos efectos: primero salvar la libertad individual que él creía negada por el Derecho divino, y en segundo lugar encontrar un elemento natural en que fundar el origen del poder civil y la libertad social e individual. Este segundo objetivo era el más importante porque suponía, por parte del individuo, la abolición de la esclavitud, y en cuanto a la sociedad, situar la república en un plano natural y totalmente laico.

Esta doctrina aparecía como nueva ante el mundo de la Ilustración. Las calumnias volterianas contra todo lo que traía resabios de herencia medieval, hicieron que los Ilustrados también ignorasen que el concepto de soberanía popular venía de dos

---

<sup>9</sup> Rousseau, J.J. Op. cit., cap. 6, pp. 51-52: “Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout”.

“[...] Cette personne publique qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand i lest passif, *Souverain* quand i lest actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables”.

siglos atrás, desde la Escuela de Salamanca. Sin embargo aquellas doctrinas seguían operando desde la Razón universal; hasta los mismos ilustrados, en sus momentos de sosiego, las profesaban inconscientemente, sin preocupación alguna acerca de su origen, como quien piensa en concordancia con el sentir común. Pero veamos cómo concebían la soberanía popular aquellos ignorados autores: todos abundan en los siguientes conceptos fundamentales:

1. El poder civil, como principio de orden que rige una sociedad, es de origen divino, pero las diversas formas de gobierno las decide el pueblo.
2. En tal sentido el poder civil dimana del pueblo por legítimo y ordinario derecho.
3. Este es el único título que acredita la legitimidad de un gobierno<sup>10</sup>.

Estas son las doctrinas que se repetían desde el siglo XVI al XVIII, siguiendo el eco de la Escuela de Salamanca. En forma semejante se expresa el iusnaturalismo protestante, aunque en algunos casos (Hugo Grocio) con claras concesiones a favor de la discrecionalidad de los gobernantes. Por lo demás, los defensores de la soberanía popular no la presentan como una opinión particular de un grupo, sino que la reconocen *ex communi sententia*. La única diferencia está en el mayor acento que la Escuela de Salamanca pone en la razón del legislador, en contra de la tendencia volitiva de las escuelas protestantes. Por cierto que entre los últimos promotores del iusnaturalismo voluntarista podríamos colocar a Rousseau, aunque, claro *mutatis mutandis*.

En materia de derecho político no hay inconveniente en conciliar el intelectualismo con el voluntarismo; pero a condición de que la voluntad se interprete en el sentido escotista de rectitud volitiva (*recte velle*), o bien en el kantiano de voluntad buena (*guter Wille*). Es decir, una voluntad conducida por la rectitud de lo racional, llevando

---

<sup>10</sup> “Nota hanc potestatem esse tamquam in subiecto in tota multitudine, nam haec potestas est de iure divino. At ius divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem, ergo dedit multitudini”. (Belarmino, R., *De laicis*, I. III, c. 6). “Secundo sequitur ex dictis, potestatem civilem, quoties in uno homine, vel principe reperitur, legitimo ac ordinario iure, a populo et communitate manasse, nec posse aliter haberi ut iusta sit”. Suárez, F., (*De legibus*, I. II. C. 4). “*Certum est dari in hominibus potestatem ferrendi leges; sed potestas haec quoad leges civiles a natura nemini competit, nisi communitati hominum, et ab hac transferatur in unum vel plures, a quibus communitas regatur*”. (Bussenbaum, H., *De legibus*, I. I, tract. 2, c. 1, dub. 2).

a la práctica la verdad de la teoría<sup>11</sup>. Sería ideal que este plan pudiera realizarse, pero la fuerte presión volitiva de los actores políticos lo hace imposible. Esto lo sabía muy bien Rousseau, por lo que de inmediato quiso curarse en salud, afirmando que la *voluntad general es pura y santa*. No se contenta con una voluntad buena, que ya es bastante pedir; la quiere pura y santa. Esta expresión, tanto en su tiempo como en el nuestro, es de una candidez puberal, pues aunque la buena voluntad es casi siempre presumible, en política está continuamente bajo sospecha. Porque como la voluntad general no puede dejarse sola en la región de las ideas, necesita organismos que la representen. ¿Serán también puros y santos estos organismos? El bueno de Rousseau parece olvidarse de que el pacto social no es un pacto de ángeles. La Historia nos muestra la facilidad con que las buenas voluntades se pervierten. El ideal más puro y santo que la voluntad general desea es el de justicia; pero está el inconveniente de tener que dejarla en manos de los jueces. ¿Serán también esos jueces puros y santos?

De todo ello se infiere que, en cuestión de gobiernos y gobernantes, no es prudente poner todo el acento en la voluntad, ya sea general o particular, porque en la realidad concreta el poder está siempre en manos de particulares, bastante ajenas a la pureza y santidad que sueña el autor del *Contrato social*. Como la Escuela de Salamanca también tenía en cuenta esta cruda realidad, se afinca en la razón con la exigencia de que la voluntad siguiera sus dictámenes. En sus razonamientos no entraba la posibilidad de que hubiese gobiernos cuya voluntad tuviera que darse por buena a priori. A los gobiernos *voluntaristas*, los que tenían por lema que *lo que agrada al príncipe tiene fuerza de ley (quod principi placuit habet legis vigorem)*, se les llamaba simplemente tiránicos. Esto es pensar con realismo político. Porque si una ley necesita el *placet*, es decir, el *agrado* de una última autoridad, de ahí no se infiere la conformidad con la de la voluntad general, sino con la de un solo hombre. Si alguien replica que eso es cuestión de palabras, no debe olvidar que a veces la palabra puede falsificar el concepto, que es justamente lo que aquí ocurre. Por otra

---

<sup>11</sup> La pregunta de si el origen de la ley está en el entendimiento o en la voluntad es una controversia muy medieval. Escotistas y tomistas se jugaban en ella la legitimidad del gobernante legislador. Tomás de Aquino define la ley como “Cierta ordenación de la razón hacia el bien común, promulgada por quien está al cuidado de una comunidad”. (*I-II*, q. 90, a. 4). Según una tradición no confirmada, Montesquieu dijo en un acto público que esta definición es el mayor monumento de la Edad Media en favor de la humanidad. De hecho el autor de *L'esprit des lois* dedica casi toda la primera parte de su obra a explicar que la ley está en la naturaleza de las cosas y “en la razón humana en cuanto que gobierna todos los pueblos”. Las leyes políticas son “Casos particulares a los que se aplica esta razón humana”

parte, hay gran diferencia entre el acto volitivo y el intelectual: la voluntad se dirige al objeto para apropiárselo o rechazarlo, mientras que entendimiento atinge el objeto en cuanto que es determinado por él. En pocas palabras: si fundamos el poder civil en la sola voluntad, nos hacemos partidarios de la tiranía y adoptamos el lema de Enrique VIII y Luis XIV: *sic volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas*. (Así lo quiero, así lo mando; que la voluntad valga por la razón). ¿Es esto lo que quiere el *Contrato social*? Es claro que no, puesto que concluye diciendo que “sólo hay que obedecer a los poderes legítimos”. Rousseau corregiría su error de principio sustituyendo la voluntad general por la *razón común*. Pero aun prescindiendo de esta corrección, veamos la coincidencia de conclusiones traduciendo y comparando, también aquí, los textos citados.

**Rousseau:** *Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potestad bajo la suprema dirección de la voluntad general, a la vez que recibimos cada miembro dentro de ese cuerpo como parte indivisible de un todo.*

[...] *Esta persona pública que se forma por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, que ahora se llama República o cuerpo político, al cual sus miembros llaman Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo y Potencia cuando se la compara con sus semejantes.*

**Escuela de Salamanca:** *Hay que notar que esta potestad está, como en sujeto propio, en toda la multitud, puesto que es de derecho divino. Pero el derecho divino no ha otorgado esta potestad a ningún hombre particular; luego se la dio a la multitud. Además, fuera del derecho positivo, no hay mayor razón para que, entre muchos iguales, uno tenga más derecho que otro a gobernar (Roberto Belarmino).*

*De lo dicho se sigue que, cuantas veces la potestad civil se halle en un hombre o un príncipe por derecho legítimo y ordinario, hay que decir que dimana del pueblo o comunidad, y no hay otra forma alguna que lo acredite como justa (Francisco Suárez).*

*Es cierto que entre los hombres se da una potestad de dictar leyes, pero esa potestad referente a leyes civiles no compete a nadie por naturaleza sino a la comunidad de los hombres, y de éstos se transfiere a uno solo a muchos, por los cuales se ha de gobernar la comunidad (Hermann Bussenbaum).*

Cuando en materia de principios, varios pensamientos razonan sin pasiones en la trastienda, el resultado es el acuerdo. Considerado el poder civil como principio de orden, no puede estar más que en la naturaleza humana, es decir en la multitud, en el pueblo, aunque en el supuesto —también hartamente difícil— de que no haya manipulación mediática. Pero si dicho principio es visto a través de anticipaciones y eventos perturbadores, entonces es cuando confundimos la doctrina con los hechos. Una vez más, la diferencia entre los dos razonamientos está en que Rousseau actúa perturbado por la imagen de una monarquía tiránica, mientras que los otros juristas sólo contemplan la autoridad civil como principio necesario de orden. Rousseau habla ofendido por un régimen que no es el que la “multitud” quiere, y llevado del celo por la causa de la “multitud”, pone la *voluntad general* en el lugar de la *razón pura*. Pero esta sustitución sólo valdría si la voluntad general, tal como se concibe en el *Contrato social*, fuese equivalente a la *recta ratio*, lo cual no se deduce expresamente del contexto. Por lo demás y aparte de toda disquisición, si a Rousseau sólo le interesa la obediencia a la potestad legítima, se le podría convalidar la mencionada sustitución como supuesto aceptable.

4. En la ocupación española de las Américas, también había una mala intromisión del Derecho Divino, apoyando un conjunto de actos ilícitos en la autoridad de una doctrina. La ilegitimidad de las potestades que allí se establecieron no era evidente a todas las mentes de la Península, pero sí lo era para la mejor y más sana parte de los juristas y teólogos. A pesar de la epistemología dominante que en cada época impone la ley de la Historia, siempre hay unos pocos personajes egregios capaces de anticipar estados de conciencia; personajes que saben captar las razones perennes de las cosas. Tal es el caso de los hombres cuya sentencia hemos citado. Fueron ellos quienes alzaron la voz haciéndose jueces a favor de la parte ofendida. Aunque en tiempos de Francisco de Vitoria había un estricto control de las publicaciones, no le cayó ningún anatema al afirmar que “el Papa no tiene ninguna potestad temporal”; que no le es lícito intervenir en los asuntos y causas de príncipes ni dirimir conflictos de jurisdicción civil<sup>12</sup>. Tampoco se exigió retractación a Francisco Suárez cuando sentenció que “el Sumo Pontífice no tiene ninguna potestad civil universal”<sup>13</sup>. Ni la Casa de Austria se alarmó sabiendo que Bartolomé de Las Casas defendía el derecho de los indios a declararse en guerra defensiva y vindicativa contra España<sup>14</sup>. Mucho menos se sintió aludido Felipe II al saber que el jesuita Juan de Mariana acababa

<sup>12</sup> Cf. *De potestate Ecclesiae*, relectio 1<sup>a</sup>, n. 8.

<sup>13</sup> Cf. *De legibus*, li. 3, cap. 6.

<sup>14</sup> Cf. *Tratado de Indias y el Dr. Sepúlveda*, Acad. De la Historia, Caracas, 1962. PP. 123-124.

de publicar un libro donde se defendía el tiranicidio como un acto encomiable<sup>15</sup>. Y sin embargo, en París y en Londres el libro fue quemado públicamente. ¡Y es que allí sí se sentían aludidos!

Había mentes cultas e imparciales —probablemente muchas— que ninguna extrañeza sentirían ante estas opiniones, pero no reaccionaban porque tal vez les importaba poco lo que pudiese ocurrir a una distancia para espíritus aventureros. Los hombres de gobierno, que también sabían de aquellos rumores, igualmente callaban, pero su silencio no era otorgante sino simple dejación de un deber que ellos no consideraban de urgente cumplimiento. La epistemología de la época les impedía percatarse de que se estaba dando contradicción entre unos hechos y una doctrina. Todavía faltaban algunos siglos para que el fenómeno de todo un continente injustamente ocupado golpeará la mayoría de las conciencias. Con todo, la doctrina de aquellos catedráticos salmantinos no fue inútil, pues de ella nacieron las Leyes de Indias, que desmentían una vez más a quienes insistían en implicar los hechos de la Conquista con el Derecho divino.

Desde aquel momento se esperaba una nueva plenitud de los tiempos; y ésta llegó cuando el pensamiento de los egregios dejó de lado la discusión sobre los absurdos del pasado; cuando se dejó de gastar tiempo discutiendo sobre verdades de evidencia inmediata, como por ejemplo: que un derecho de ocupación territorial no puede fundarse en una donación papal; que un permiso de evangelizar no genera derecho de conquista; que un territorio pertenece a sus habitantes naturales. Entonces era el momento de la acción de los emancipadores, cuya palabra despertó las conciencias dormidas donde yacía la vieja doctrina liberadora de Salamanca. No era necesario que los Próceres la conocieran por la letra, pues la llevaban en el espíritu que les impulsaba a la acción. Así se expresaba, por ejemplo, Miranda: “Tal vez los defensores de la Corona de España alegarán como título legítimo el derecho de conquista. Pero antes de examinar si en la circunstancia particular que nos ocupa, el derecho de conquista puede ser invocado por su Majestad Católica, es menester observar que en caso de afirmativa, esta invocación sería tardía, puesto que la Corte de Madrid, cuando la ocupación de las Islas y el Continente, no declaró tenerle sino *en virtud de donación papal*”<sup>16</sup>. El sentido crítico del estadista entendía que la Corona

<sup>15</sup> El libro de Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, se publicó en 1559 en Toledo. En él se dice (libro I, cap. 6) que: “Si no hay esperanza alguna de que el tirano se retire, y se hallan en peligro la salud pública y la santidad de la religión, ¿quién dudará de la necesidad de derrocarlo legalmente y con las armas? Miserable vida la del tirano, cuya condición es tal que quien lo matare merecerá mucha gratitud y grandes plácemes. (*Ut qui occiderit, in magna tum gratia, tum laude futurus sit*).

<sup>16</sup> *Textos sobre la Independencia*, ed. Sesquicentenario, Caracas, 1959, p. 117.

española era consciente, ya desde el principio, de la precariedad de sus títulos de dominio, y que por eso se cubría con la capa del celo evangelizador. Pero Juan Germán Roscio aborda el tema con menos contemplaciones: “Así violaba Alejandro VI el divino precepto de su misión: en lugar de apacentar las ovejas como lo había encargado Jesucristo, las trasquila y enajena, despojándolas de todos sus derechos, y entregándolas a la servidumbre y rapacidad de unos reyes que, si por arrojar de sus dominios a los moros y judíos, habían merecido el título de católicos, eran dignos del último anatema por la escandalosa usurpación y simonía con que celebran su codicia y ambición sobre este continente americano”<sup>17</sup>.

El tono expeditivo de aquellos ilustrados hace suponer que no estaban dispuestos a malgastar dialéctica en cuestiones de Derecho Divino, sino a imitar el ejemplo de otras naciones que ya se habían adelantado en la acción. Los mismos sucesos de Bayona les estaban facilitando el camino. La razón liberadora se iba imponiendo por determinismo histórico. Sin que nada dependiese de un solo hombre súper iluminado, toda una nación se vio abocada a los acontecimientos del 10 de abril de 1810; y en sucesos similares, todo el continente americano. Todas las acciones convergieron allí, sin que importaran diferencias de opinión entre pardos y mantuanos, comandos y subalternos. No mediaron discursos de resonancia roussoniana. Tal vez hubo arrebatos de jacobinismo, pero no dominó el estilo de la Revolución Francesa. Esta fue, una ocasión, no una causa motriz. No se necesitaron guillotinas para que los representantes de la voluntad general entraran en vereda. Los movimientos independentistas americanos distaban muy largamente, en la materia y la forma, de la Revolución Francesa. En América no era preciso acudir a extremos espectaculares; bastaba caer en la cuenta de los principios fundamentales de derecho político, los cuales son casi de evidencia, aparte de estar sostenidos por autorizada y secular exposición escrita; son los mismos que defendían las mentes más conspicuas contemporáneas de la primera ocupación colonial. Y si nos adentramos en temas más entrañables, como el de los derechos humanos y la abolición de la esclavitud, los encontramos como doctrina prácticamente oficial en las universidades de Coímbra, Salamanca, Palencia y Valladolid.

Pero después de doscientos años de una América emancipada, ya no es tiempo de pasar cuentas. Mucho menos de pedir perdón por hechos y personajes cuya responsabilidad ya pereció por muerte de los mismos. El pecado de la Conquista sólo pudo ser perdonable en vida de los conquistadores, bajo condición de enmienda,

---

<sup>17</sup> *Obras*, ed. Pedro Grases, tomo II, p. 98.

restitución y reparación<sup>18</sup>. A nosotros nos basta con distinguir los tiempos para concordar los derechos. Que en siglos pasados se admitiera el arbitraje universal de los papas, es una cuestión de jurisprudencia histórica. Otras naciones, Francia la primera, habrían aceptado gustosamente participar en un reparto más extenso y menos selectivo. Fuese justo o no aquel arbitraje, queda en pie, para entonces y para ahora, que el derecho es aquello que en justicia corresponde a cada uno: sentencia claramente implícita en las doctrinas a las que nos hemos referido en este escrito.

El devenir histórico transcurre según razón universal inapelable, como el derecho, como el arte, como la religión. Todo lo dirige la Razón histórica donde la voluntad de los protagonistas funciona como simple delegada. Los hechos de la Historia pertenecen a la contingencia, o como afirman algunos filósofos, a la causalidad libre; pero en este último sentido no está indicada ninguna libertad individual concreta. La causalidad libre en sentido histórico no significa sólo la libertad de los actores; lo que principalmente indica es que los acontecimientos pudieron haber sido distintos en el tiempo y en el lugar, o simplemente no haber sido. Los grandes líderes de la Historia, rodeados de su comparsa escénica, tienen un margen de autonomía muy restringido; y como el libreto que han de seguir es imprevisible, ninguno de ellos sabe para quién trabaja. Lo cual significa que a la Historia, más que otros a fenómenos, es aplicable el principio de incertidumbre.

Siendo así las cosas, no hay redención para los pecados de la Historia y los de sus protagonistas, pues las leyes de la causalidad histórica forman un engranaje envolvente donde queda diluida la voluntad de los individuos. Los protagonistas de grandes acontecimientos, positivos y negativos, fueron presos de la misma red que ellos tejieron. Tampoco cabe escandalizarse de las arbitrariedades gubernamentales antiguas y modernas, pues nada del pasado es inteligible a la sola luz del presente. Los dramas históricos tienen sus normas escénicas, y los hombres son los actores dirigidos por ellas. No son los hombres quienes hacen la Historia, sino al revés. Si en la variedad de episodios de un proceso emancipador hay algo de permanente, es la doctrina emancipadora como tal. Intereses políticos podrán desfigurarla, ridiculizarla, falsificarla; pero ella nunca dejará de ser la misma.

“La política dura poco, una ecuación es para siempre”.

---

<sup>18</sup> Pedir perdón por el caso Galileo fue un acto piadoso de Juan Pablo II, pero no compromete a la Iglesia actual. Bueno es pedir perdón, pero no después de cuatrocientos años, cuando ya no hay a quién pedirselo. Además, ¿sólo hay que arrepentirse por Galileo? ¿Quién se arrepentirá por Giordano Bruno y por tantos otros que como él ardieron en las llamas?