

## EL RACIONALISMO EN EL PENSAMIENTO POLITICO ESPAÑOL

Probablemente no existe un término filosófico más conocido y menos comprendido que «racionalismo». Para unos es sinónimo de la más elevada garantía científica; para otros, su sola mención implica su refutación. Para los primeros es el único método válido, no admitiendo ningún otro modo de aprehensión teórica; para los segundos, el racionalismo constituye un método erróneo y soberbio porque es la aplicación de una facultad humana limitada a objetos que, a veces, escapan de su ámbito. Se considera también una respuesta al problema sobre el origen del conocimiento y en este sentido se opone al empirismo.

Es forzoso desechar las dos primeras interpretaciones por unilaterales. Lo que suele entenderse por «racionalismo» es tan sólo un momento —sin duda brillante e importantísimo— en la historia de la razón. Pero además del racionalismo cartesiano o leibniziano existe también otro escolástico, y sobre todo, la *ratio* es tan comprehensiva que es susceptible de abarcar orientaciones gnoseológicas diversas. El campo de los esfuerzos realizados por la razón para comprender la realidad es sumamente amplio. Doctrinas opuestas, como sensualismo e intelectualismo, dogmatismo y escepticismo, etc., no son sino manifestaciones del despliegue unitario de la razón que busca una solución a sus problemas y se bifurca en respuestas distintas. Esto explica por qué existe un racionalismo común a pensadores muy diversos. La historia de esta clase de razón, así comprendida, la ha trazado brevemente Kant en la última parte de la *Crítica de la Razón Pura*.

Así, pues, racionalismo es todo intento de comprensión de la realidad empleando la razón como único instrumento de conocimiento, sin que ello suponga prioridad lógica sobre la experiencia ni imposibilidad de esferas que trasciendan lo puramente inmanente. En el racionalismo hay una dirección teísta y una dirección atea, una para la que la razón humana es una parte de la razón divina, y otra que proclama la autonomía y el absolutismo de la razón.

En España, a partir del Renacimiento, existen tres períodos claramente diferenciados respecto al concepto y uso de la razón. Adopta ésta en cada uno de ellos una posición más o menos subordinada según las condiciones históricas predominantes. Tales períodos podemos establecerlos así:

1. Condicionalidad de la razón por una Causa Incondicional. (Siglos XV, XVI y XVII.)
2. La razón ante una Causa Incondicional. (Siglo XVIII y primera mitad del XIX.)
3. Incondicionalidad absoluta de la razón. (Segunda mitad de los siglos XIX y XX.)

La lectura de estos tres apartados sugerirá posiblemente la idea de que se afirma la historicidad de la razón. Pero no se trata de eso, ya que la razón es una facultad intemporal. Se quiere indicar una distinta posición ante los problemas siguiendo el ritmo de las propias conquistas racionales. En el Renacimiento la independencia lograda por la razón encontró un límite en su condicionalidad por una Causa Incondicional; el progreso a lo largo del tiempo es evidente, como lo muestra la autonomía alcanzada en el siglo XX.

¿Cómo se acusa este racionalismo filosófico en el pensamiento político? Y, sobre todo, ¿por qué elegimos como lo primordial el racionalismo en nuestra historia?

La primera pregunta quedará contestada a lo largo de estas páginas; respecto a la segunda es preciso decir algo muy importante: la auténtica tradición de nuestro pensamiento la constituye el racionalismo, puesto que los más eminentes y profundos de nuestros tratadistas y pensadores expusieron sus doctrinas en este sentido; esta tradición no ha sido rígida, sino que, como toda verdadera tradición, se adaptó —conservando lo fundamental, en este caso el empleo de la razón para la comprensión y ordenación de la realidad— al tiempo en que se desenvolvía. De ahí su brillantez y su magna lección: una auténtica vida política sólo es posible basada en normas pensadas. No cabe argüir que es imposible encajar dentro de esquemas abstractos la infinita multiplicidad y riqueza de la vida, puesto que las normas racionales es la vida misma quien las sugiere. El error del conservadurismo consiste en mantener como actuales conceptos que la realidad impuso como necesarios para una época ya pasada; así como el valor de la revolución radica tanto en su forjación de normas para el presente como para el futuro. Por eso, todo auténtico pensador político no sólo intenta comprender y modelar el tiempo en que vivimos, sino «legislar» teóricamente para un futuro previsible, y su valor será mayor cuanto más tiempo persistan como válidos sus conceptos.

Vamos a examinar los tres períodos anteriormente establecidos respecto a nuestro pensamiento político. Han sido doctrinas racionales las que han modelado su estructura y desarrollo. El siglo XX es únicamente la consecuencia última de cuatro siglos de teoría política española. Hallar un camino para el pensamiento político futuro sólo puede lograrse buscando las raíces en el racionalismo del pasado, que es nuestra constante histórica más profunda y evidente; pero el racionalismo es lo bastante flexible para adaptarse a los problemas y circunstancias de cada época de la Historia, y es esta misma quien nos dice que en el siglo XX no se puede pensar como en el siglo XVII, no sólo porque las condiciones son diversas, sino porque la razón se ha hecho autónoma y la política se ha independizado de la ética, convirtiéndose en una técnica.

## I. CONDICIONALIDAD DE LA RAZÓN POR UNA CAUSA INCONDICIONAL

### a) *La crítica de la sociedad*

La meditación sobre la sociedad contemporánea origina una áspera crítica de las instituciones, así como el deseo de ordenación nacional de la sociedad suscita la creación de utopías políticas. La crítica de la sociedad la realizan los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, haciéndose eco del malestar del pueblo. Durante el reinado de los Reyes Católicos, es decir, en el siglo anterior, se manifestaron los primeros intentos de una reorganización social basada en principios más justos que los imperantes. Las Cortes de Toledo señalan el momento decisivo de los reyes, que se apoyan en la clase llana para aminorar el poder económico y político de la nobleza. La clase llana logró ventajas con el sometimiento de los nobles, pero fueron los reyes quienes se hicieron dueños del poder. Con esta revolución, la razón logró una gran victoria, ya que se organizó el desarrollo desordenado de la vida instintiva y de las pasiones, sometiéndose a normas y leyes. Frente a la satisfacción impulsiva y arbitraria de las necesidades materiales, la imposición del fuerte sobre el débil, etc., se organizó la vida sobre bases firmes y razonables: la ley se situó sobre el capricho y la razón sobre la voluntad. Como la dirección de los asuntos públicos la ostentaba el poder real, fué un fenómeno natural que consiguiera las mayores ventajas. Las concesiones hechas a la clase llana lo fueron con objeto de apoyarse en ella frente a los nobles; pero cuando transcurrió el tiempo se pudo apreciar que tales ventajas no fueron lo bastante amplias y profundas para proporcionar al pueblo una vida

estable y desahogada. El peso de los tributos gravitó sobre los labradores. La seguridad de la vida se logró a costa de la miseria y dependencia de los agricultores. ¿Cómo se manifestó la conciencia de los oprimidos? En forma de protesta, que unas veces se acusó violentamente en sublevaciones cruentas, y, de un modo literario, en los tratadistas de la época, que se hacían eco del malestar popular. Un ejemplo de protesta social en el siglo XVI se halla en un anónimo de la época. El autor finge una conversación entre el Rey y un labrador; véase la valentía con que está escrito: «¿Y qué mayor mal puede venir, magüer que si aviene, que ver el triste labrador del trabajo y del sudor suyo mantenerse los gastos reales, la pompa de los grandes señores, la desgastadiza locura de los cortesanos, la crecida riqueza de aquellos que la real hacienda entienden? y así mismo, ¿qué sentirá viendo todo esto y verá el poco cuidado de la justa gobernación, que de su propia voluntad el príncipe tomar ha querido? Quanto más que vemos que todo se gasta en ricos vestires, en golosos comeres, en blandas y delicadas camas...» (1).

El rasgo esencial que domina toda la época es la fusión estrecha que existía entre religión, política y economía. La religión domina la vida penetrándola en todos sentidos. En realidad, la política más que proponerse fines religiosos lo que sucede es que sólo es concebible en sentido religioso. Para los hombres del Renacimiento español, la política no es una técnica, ni una ciencia de exclusivas finalidades prácticas —aunque, a veces, de hecho suceda así—, sino que consiste en la instauración del reinado de Dios en la Tierra. El objetivo inmediato de toda acción política es el predominio de la justicia, y ésta es concebible únicamente en sentido religioso. Los fines inmediatos de conquista, dominación, etc., van siempre acompañados de una idea religiosa, y basta la finalidad religiosa de una empresa para que ésta, *ipso facto*, sea justa. La confianza con que lo creyeron así sólo fué rota por algún espíritu que se adelantó a su propio tiempo; pero adviértase que, cuando surgió la protesta contra la legitimidad de tal creencia y modo de obrar, también se hizo con la pretensión de que esta opinión era justa por su sentido religioso, en cuyo nombre se hacía (2).

La instauración de la justicia en el mundo es un ideal moral, y las normas morales se encuentran por encima de los intereses pragmáticos. El significado racional de los mandatos éticos es evidente. La razón encuentra su esfera más adecuada en el mundo moral, ya que estos imperativos fijan su aten-

(1) Se halla incluido este anónimo en el tomo VII de la *Historia crítica de la Literatura española*, de AMADOR DE LOS RÍOS. Madrid, 1865.

(2) Entiéndase «religión», en su sentido más profundo, y no «Iglesia». COSTA ha hecho notar que religión y derecho son conceptos diferentes para el pueblo español: pero al decir religión quiere decir Iglesia.

ción en cómo deben ser las cosas, y no en cómo son. La moral tiene la pretensión racionalista de estructurar el mundo con arreglo a normas pensadas; de ahí su rigidez y su dificultad, ya que lo que de hecho es se opone a lo que debe ser. El carácter ideal de los mandatos éticos queda obstaculizado corrientemente por la forzosidad de lo real. Este ideal racionalista-moral de instauración de la justicia en el mundo, se manifiesta en las protestas contra las condiciones de vida existentes para la mayor parte de la población. Las protestas se dirigen directamente contra los intereses de la clase dominante. ¿Por qué, entonces, se consienten tales ataques? Sencillamente por esto: no se consideran como producto del resentimiento, sino como una tendencia a imponer la justicia en el mundo, lo que significa el reinado de Dios en la Tierra. Se tiene conciencia de que existen abusos, de que es posible un orden social más perfecto, cuya transcendencia actual es un pecado y una injuria a Dios. Se cree igualmente, de un modo más o menos íntimo, que a veces se olvidan las rectas directrices que deben guiar a toda política, y que en vez de ello ésta se conduce por intereses meramente económicos. Así, Alonso de Castrillo habla de que la gobernación de la república suele estar escondida dentro de las arcas de los tesoros, indicando claramente, de este modo, a los hombres de su generación que fines pragmáticos sustitúan a principios morales y religiosos, y que la política la dictaba más el interés que el deseo de justicia. En su *Tratado de República*, impreso en Burgos en 1521, censura duramente la política oficial. Aunque duda de que pueda poner remedio con sus observaciones, «mas quedaré contesto con que algunos no buenos gobernadores podrán sentir alguna confusión de mis razones. de donde algún punto de enmienda podría hacer por desdicha» (3).

Las necesidades que siente una parte del pueblo son urgentes e inmediatas, y, en ocasiones, condujeron a la desesperación. Sin embargo, nunca indujeron tales necesidades a separar religión y economía. Las razones en que se basaron para solicitar una mejora de su condición fueron hechas en nombre de un ideal moral y religioso. López Bravo considera que la desigualdad económica entre los ciudadanos es un mal social, una injusticia y una fuente de inmoralidad. En su libro *De Rege et regendi ratione* condena los monopolios como un crimen; dice que el más vil de los ciudadanos es el que engorda con la sangre de los perezosos, los pródigos o los infortunados, e inunda la

---

(3) Cap. XXVIII. Refiriéndose a si los gobernadores deben ser o no perpetuos, escribe: «Y en la verdad raro sería que la experiencia de los largos tiempos los hiciese más sabios en la gobernación; mas por tal vez aprender mejor gobernar aprenden mejor tiranizar, lo cual a todos nos pesa porque también lo sentimos; y nunca son tan amados del pueblo los buenos gobernadores de la república como lo son los tiranos de ella.» Cap. XXII.

ciudad de pobres. Quiere nivelar las fortunas para que la clase media, expresándolo en términos modernos, forme la mayoría de los ciudadanos; si hay alguna diferencia debiera ser esta: que se ahorque a los ricos con cuerda de oro y a los nobles de una cuerda más alta.

El lenguaje que se empleó para resaltar la desigualdad económica fué duro, implacable. Fustigando a los ricos porque vivían merced a los sufrimientos y trabajos de los pobres se emplean palabras como «viles», «crimen», «tiranos», «codicia desenfrenada», «avaricia y poca piedad de los poderosos», etc. Más adelante, como consecuencia del adverso resultado sufrido por las clases populares en las guerras civiles, las principales cuestiones que se suscitan son acerca de la limitación o ilimitación de los poderes de los reyes. Puesto que la represión y la hegemonía lograda por éstos hace imposible la crudeza y libertad de expresión que en el pasado, la razón busca un medio indirecto de impedir la tiranía. Se intenta limitar el poder real no ya en nombre del interés de la comunidad, sino en nombre de normas morales: por encima del Rey se encuentran las leyes. Así pues, en adelante privan los problemas políticos sobre los sociales, porque éstos fueron causa de una tremenda revolución que fué aniquilada. Pero como a toda costa quiere evitarse la tiranía, el único remedio contra ella consistía en mantener la primacía teórica del concepto ético de lo justo sobre el derecho de la realeza. Esto explica por qué fué tan violenta la reacción antimaqueyista en España. Frente a la absorción de poderes por el Estado se luchaba por la imposición de un orden más equitativo y racional. Perdida la batalla por la razón, empleando como arma la crítica de la sociedad, empuña en adelante el concepto político-moral de la justicia. Pero examinemos primero cómo la razón propugnaba cierto género de soluciones para los males existentes.

La comunidad de bienes preocupa porque frente al gran incremento adquirido por los latifundios se considera como una posible solución. La propiedad privada no se ha mantenido dentro de unos límites razonables, y de ahí que no asuste, como veremos, una vuelta al supuesto comunismo definitivo.

Como dijimos anteriormente, a medida que se hizo más difícil la intervención de los ciudadanos en la vida del Estado —en la República, según la expresión de todos los tratadistas— la razón tiende a evitar lo injusto e irracional. Cautamente se pretende limitar el excesivo poder real; puesto que prácticamente no es posible se sitúa la ley sobre la realeza. El hecho no es nuevo, pero es ahora cuando más se insiste en él, porque es la única manera como la razón puede garantizar el orden y la seguridad colectiva frente al capricho de uno sólo. La razón trata de justificar la situación que de hecho priva, pero de ningún modo abandona el método empleado. Nuestros tratadistas políticos no quieren reconocer simplemente la autoridad real, sino dejar

bien sentado que tal autoridad descansa en razones bien fundadas, pero que, por lo mismo, tienen sus límites. Las propias razones que garantizan la autoridad real la limitan, y la limitan precisamente por lo que posee un carácter más lógico; por las leyes.

Respecto a la limitación del poder real he aquí la opinión de algunos de nuestros tratadistas. Mariana escribía: «El Príncipe jamás debe creer que es señor de la república, por más que sus aduladores se lo digan, sino que debe juzgarse como un gobernador de la república, que recibe cierta merced de los ciudadanos, la cual no le es permitido aumentar contra la voluntad de ellos» (4). En otro lugar: «El constituir, así como el derogar las leyes de sucesión, no está en el derecho de los reyes, sino en el de la república, que es de quien recibieron éstos el imperio, robustecido con aquellas leyes» (5). Más adelante: «Sobre todo debe estar persuadido el Príncipe de que la autoridad de la república es mayor que la de él mismo» (6). Furio Ceriol, amigo personal de Felipe II, dice así en su obra *El Consejo y Consejeros del Príncipe*: «Otro dirá que el Príncipe es libre y ha de dar los oficios a quien le pareciere. Respondo: que la libertad del Príncipe no lo es cuando va fuera de razón, porque, entonces, abuso y servidumbre se llama; entonces, es libre cuando usa de buena razón, porque de otra manera es tirano, y decir que el Príncipe ha de dar los oficios a quien se le antojara o bien le pareciera, es meterlo honestamente tirano» (7). Desde puntos de vista diversos se llega a una coincidencia común. Juan Márquez dice que el Príncipe debe someterse a la ley, porque ésta es de origen divino. Fray Antonio de Guevara sitúa a la Justicia por encima de la autoridad real. Juan de Torres habla de los «deberes» de los reyes. Agustín de Rojas Villandrado dice que el Rey debe obedecer las leyes naturales. Suárez afirma que es lícito matar al Rey depuesto y excomulgado por el Papa. Juan Salgado de Araujo sostiene que la potestad política reside en los hombres, que son libres, y que la falta de justicia «desobliga a los súbditos de la obediencia debida a los príncipes». En Quevedo puede observarse con claridad la profunda huella que el amor a la razón traza en la literatura política de la época. Viviendo en un siglo de absolutismo real no vacila, sin embargo, en situar en lugar preferente a la razón: «En lo que el rey añade, nadie, si no es Dios y la razón y la verdad, lo puede desatar sin delito» (8). Lo que para él significa Razón de Estado es inequívoco: «Lo que llama-

(4) *Del Rey y de la Institución real*. Rivadeneira, Madrid, cap. V.

(5) *Ibid.*, cap. III.

(6) *Ibid.*, cap. VI.

(7) *El Consejo y consejeros del Príncipe*, 1959, folio 81.

(8) *Política de Dios y Gobierno de Cristo*. Madrid, Aguilar, Obras, pág. 410.

mos Razón de Estado es sinrazón» (9). Cree Quevedo que el Rey puede tener cualquier cualidad o ausencia de facultades, pero que no puede faltarle la que él estima más valiosa: la razón. Dice así: «Un rey cruel es rey cruel, y, así, en los demás vicios; mas un rey falto de discurso y entendimiento (si tal permitiese Dios), como para ser rey ha de ser primero hombre, y hombre, sin entendimiento y razón, no puede ser; ni sería rey ni hombre» (10). El racionalismo en Quevedo es más acentuado que, quizá, en cualquier otro tratadista político debido a su neoestoicismo. Al mismo tiempo contaba ya con una tradición española que se había expresado en favor de la razón. Véase cómo esta frase de Mariana origina probablemente otra de Quevedo. Dice Mariana: «Pero, ¿y si se convierte el rey en tirano, si menospreciando las leyes sustituye a la razón su antojo?» (11). Escribe Quevedo: «Aquella escandalosa sentencia, que insolente y llena de vanidad hace formidables a los tiranos: *sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas*. Así lo quiero, así lo mando: valga por razón la voluntad» (12).

b) *Configuración racional de la sociedad: las utopías*

La irracionalidad y el desorden de la vida humana son causa, como hemos visto, de las censuras originadas con la pretensión de mejorar las condiciones sociales. Pero la razón anhela un mundo más perfecto, el más perfecto posible, ya que incluso las mejoras propuestas tienen un carácter de limitación; forzosamente han de adecuarse a las instituciones oficiales, a las costumbres, a la tradición. La expresión más perfecta de la razón no se logra en un mundo real, sino en un mundo pensado. De este modo ningún obstáculo material la coarta, ella misma se traza su propia esfera. La razón suprime así las contradicciones, que de otra forma surgirían, entre lo deseado y la inercia de lo material, entre las ideas y los hechos; las contradicciones se resuelven *a priori*, porque el mundo construido es lógicamente perfecto. Una utopía, en efecto, es un intento de configuración racional de la sociedad; se elabora por insatisfacción de las condiciones reales y se instaura literariamente como una meta a la que se debe tender. A pesar de su carácter ideal o precisamente por ello, tiene un fondo de obligatoriedad. Tal vez por esto los grandes creadores de utopías intentaron en alguna época de sus vidas realizarlas en la práctica.

(9) *Ibid.*, pág. 368.

(10) *Ibid.*, 344.

(11) *Del Rey y de la Institución real*, pág. 470.

(12) *Op. cit.*, pág. 308.

La utopía, como ejemplo a imitar, surgió en nuestro pensamiento en forma de creación ideal del Príncipe Cristiano, Privado Perfecto, Gobernador Cristiano, Buen Señor, e, incluso, Regidor Perfecto. Como meta a alcanzar, la razón imagina una república en la que las contradicciones y los problemas quedan abolidos de antemano debido a su absoluta perfección. Esta meta es un ejemplo y un estímulo, y el mundo circundante será mejor en la medida en que se aproxime al mundo racionalmente ideado. Junto a este carácter, la utopía posee otro de crítica de la sociedad y de las instituciones. Quevedo, comentando la utopía de Tomás Moro, notó un aspecto agresivo (13). Este fondo de censura lo poseen también las utopías concebidas como Privado Perfecto (la comedia «Cómo ha de ser el Privado», de Quevedo); Gobernador Cristiano (Márquez); «Príncipe Cristiano» (Fray Luis de León, y otros); «Buen Señor» (Lope de Vega), etc. Y sobre todo el Quijote. Don Quijote sale al camino decidido a construir un mundo perfecto, donde quede realizada la más absoluta justicia. No es sólo una utopía la Insula Barataria, ya que esto es algo episódico en la novela, sino la gran obra social que se propone llevar a cabo el Caballero de la Triste Figura. Por extensión, el libro entero de Cervantes lo es también, ya que, aunque riendo, quiso oponer al mundo en que vivía un mundo pensado. Y, precisamente por su sentido utópico, el Quijote es una sátira de la sociedad contemporánea, donde aplicó ideas racionalistas a los diversos problemas teóricos y prácticos con que se enfrentó.

El carácter de condicionalidad del racionalismo político por una Causa Incondicional se acusa en el hecho de que en lo político el tipo a que se aspira es el de «Príncipe Cristiano», quedando subordinadas sus decisiones políticas a su conciencia religiosa. En lo económico, algunos desean un régimen de comunidad de bienes, inspiración que se basa en las Sagradas Escrituras. Así pues, ninguna creación política o social es concebible en esta época si se desvincula de su carácter condicionado. En lo político se discute la forma de actuar, y así vemos que en nuestro pensamiento existen maquiavelistas y antimachiavelistas —más éstos que aquéllos—; pero no se discute el fundamento mismo de la acción política: la realización en la Tierra de una justicia divina, siguiendo las normas dictadas por la *philosophia Christi*.

---

(13) «Yo me persuado que fabricó aquella política contra la tiranía de Inglaterra, y por eso hizo isla su idea, y juntamente reprendió los desórdenes de los más príncipes de su edad. Fuérame fácil verificar esta opinión; empero no es difícil que quien leyere este libro la verifique con esta advertencia mía: «quien dice que se ha de hacer lo que nadie hace, a todos los reprehende; esto hizo por satisfacer su celo nuestro autor.» Noticia, juicio y recomendación de la *Utopía de Tomás Moro*. «Obras». Aguilar. Prosa, pág. 1.331.

Respecto a lo económico se discute si el régimen de propiedad debe ser común o privado —las opiniones se dividen; pero tampoco se somete a discusión la esencia misma de la finalidad económica.

Puesto que nuestros tratadistas se inspiran en Platón y Aristóteles, y puesto que viven en un régimen político cuya legalidad se admite sin discusión, la utopía de lo político no se altera respecto a quién debe ser el gobernante; cuando se dice Príncipe se quiere decir Rey. Pero en lo económico es diferente, y la utopía surge con más fuerza. La monstruosa desproporción entre la vida de unos privilegiados y la miseria de la mayoría era demasiado evidente para que pasara sin protesta. La utopía se manifiesta en la pretensión de hacer desaparecer lo que constituía el fundamento de la economía en la época: la propiedad privada. Frente a ésta, acrecentada por las necesidades de abastecer al inmenso mercado americano y por la tributación fiscal que arruinaba a los pequeños propietarios, se erigió en ideal la doctrina de la comunidad de bienes. Puesto que la injusticia social procede del desequilibrio económico, la solución es sencilla: hay que suprimir la propiedad privada. Castillo propone un modelo comunista, elogiando la organización de las abejas. Mariana, en el libro citado, habla de un Estado de naturaleza perfecto en el que: «no se conocían ni los límites de las propiedades, ni el estuendo de la guerra alteraba la vida pacífica de estos hombres. Aún todavía la implacable avaricia no había pretendido usurpar los beneficios que prodigaba la mano de Dios, queriendo ella sola aprovecharlos todos...» (14). La filiación racionalista de Mariana se acusa de un modo evidente en una sola expresión: «Divino Platón, no sin razón solías tú decir que no habían de ser felices las repúblicas hasta que empezasen a gobernarlas los filósofos o filosofar los reyes» (15). Castillo de Bovadilla, en su libro «Política para Corregidores y señores de vasallos en tiempos de paz y de guerra» (que hubo que expurgarlo), aprueba la propiedad privada, pero reconoce que se introdujo «viciosamente», pero obsérvese la razón por la que la aprueba: si no existiera «¿quién ajuntará gentes para resistir a los tiranos?» (16). En general, Bovadilla se mueve dentro de la concepción racionalista escolástica: la razón moral ordena mediante la ley las cosas «desconcertadas, aunque luego la maldad humana inventa ardidés para violentar y resistir el orden y la justicia «y esto durará lo que durare el mundo, por no ser mucho más fácil impedir el bien que hacerle» —dice en el preoimio de su obra.

La utopía de tipo político posee rasgos más realistas en cuanto que acep-

(14) Op. cit., págs. 35-36.

(15) *Ibid.*, pág. 465.

(16) Cap. I, pág. 10. Amberes, 1750; 2 tomos.

tá el régimen imperante y la legitimidad del Príncipe. Pero en éste ve un peligro para el bien y la libertad de la comunidad; de ahí que se centren los esfuerzos en dar normas a los reyes. En el Rey se adivina un peligro para la colectividad y existe verdadera obsesión por limitar su poder. Únicamente cuando el absolutismo se impuso de hecho fué cuando algunos tratadistas —siempre una minoría muy escasa— hablaron del ilimitado poder real; pero incluso éstos situaban a las leyes sobre el Rey. Un tema planteado frecuentemente en los siglos XVI y XVII fué el de la conveniencia de ser o no perpetuos los gobernantes; en la permanencia en el poder se veía una posibilidad de tiranizar. «Y en verdad, raro sería —dice Castrillo— que la experiencia de los largos tiempos los hiciera más sabios en la gobernación; mas por tal vez aprender mejor gobernar aprenden mejor tiranizar» (17). Una cita aislada puede parecer parcial, pero repárese en que mucho tiempo después Quevedo se expresa en términos parecidos: «Grandes son los peligros del reinar: sospechosas son las coronas y los cetros» (18). Se aspira a que el Rey gobierne en un país en el que reine la máxima justicia, que significa la máxima igualdad. «Pues en efecto, no es propio del Rey, sino del custodio de una cárcel hacer fluir sobre alguno un mar de deleites o de placeres, habiendo por todas partes quienes gimen, y otros que se lamentan» (19). El ideal es un gobierno en el que predomine el entendimiento y no la sangre, y en este modo de pensar lo va acentuando la burguesía a lo largo del tiempo hasta su triunfo en el siglo XVIII. Jerónimo de Merolas, en el siglo XVI, llama plebeyos no a una clase social baja, sino a los que tienen opiniones bajas, sea cualquiera su condición. Tiene el concepto de que el gobierno de un país debe ser regido racionalmente porque «sí es razón tantear y medir a los hombres por lo que mejor y de más valor hay en ellos, que son las cosas del ánimo y entendimiento, y no por lo que la antojadiza fortuna les ha dado» (20). Fox Morcillo expone una utopía política en su obra *De Regni* (Epístola Nuncupatoria). Bosqueja aquí un arquetipo de la forma monárquica, aunque en general parece preferir la república para los pueblos más cultos. Acentúa la unión entre política y moral, y dice que el Príncipe debe obedecer a las leyes porque vivir según la ley es vivir según la razón. Mariana basaba su creencia en la perfección del Príncipe en un principio semejante: es de razón mayor libertad política e igualdad económica. Sus tremendos ataques contra el poder real sólo pueden ser comprendidos si se tie-

(17) Op. cit., cap. XXII.

(18) *Política de Dios...*, pág. 309.

(19) MÁRQUEZ: *El Gobernador Cristiano*, 1664, folios 342-44.

(20) *República original sacada del cuerpo humano*. Barcelona, 1578, pág. 256.

ne en cuenta lo siguiente: un Príncipe es tirano en cuanto se aparta del esquema racional que él instituye. Naturalmente, este esquema no es arbitrariamente impuesto por Mariana, sino que responde a un imperativo que se puede establecer con caracteres de universalidad. Si se tiene esto en cuenta desaparecerán las discusiones en que se le interpreta como liberal, democrata o absolutista. Mariana pretendió que todo poder político se basara en la razón y no en la fuerza o el capricho. Y con esto, quería significar: instaurar en la vida la máxima racionalidad a partir de principios científicos sólidamente fundados. Esta exigencia de racionalidad es muy patente en él, aunque por lo demás no la siguió como si se debiera a un descubrimiento personal; continuó la línea que estamos estudiando y que procede del Renacimiento y del escolasticismo. Las arbitrariedades reales no sólo las consideraba Mariana como injurias a la libertad personal, sino que implicaban a la vez contradicciones con la razón.

La pretensión de basar todo poder político en la razón era utópica porque la política oficial práctica se conducía por imperativos muy distintos. Los libros de nuestros tratadistas muy difícilmente influían en las decisiones oficiales, y precisamente se escribían para compensar esta ausencia de conducta racional. El pacifismo, por ejemplo, tan corriente en nuestra literatura clásica —y no estudiado aún debidamente—, es una especie de contrapeso ideal a las guerras continuas. El constante estudio de Platón y Aristóteles influía en reforzar el firme pensamiento de que era preciso someter la acción práctica a normas ideales. Si el pensamiento político de la época tiene valor no se debe a los farragosos comentarios y a las sesudas advertencias hechas, sino al intento de elevarse sobre lo particular buscando una ley universal que se pueda generalizar con absoluta validez. Esta ley se creó idealmente, concibiéndose un tipo perfecto de hombre a condición de que se sujetara a determinadas normas. Tal es el sentido de los *Aforismos sacados de la Historia de Tácito*, publicados por Arias Montano; *Diálogo de Mercurio y Carón*, de Alfonso de Valdés; *Norte de Principes...*, de Antonio Pérez (21); *El político Fernando*, de Gracián; *Idea de un Príncipe político cristiano representado en cien empresas*, de Saavedra Fajardo, etc.

---

(21) Dice en este libro: «Propondré solamente doctrinas breves, ciertas y generales que aplique V. E. a los casos particulares.» Madrid, 1788; pág. 13.

c) *El racionalismo en el Derecho de gentes*

El predominio que posee la razón en la elaboración de nuestra cultura se revela con evidencia en la esfera del Derecho, y especialmente del Derecho de gentes. No se trata sólo de que nuestro Derecho de gentes contenga rasgos racionalistas, sino de algo más importante aún: lo crea la razón humana y en su creación se fundamenta en un principio laico. Pero a pesar de esto último el ámbito de que forma parte el Derecho de gentes tiene una fundamentación teológica. El principio que así lo justifica se remonta a Santo Tomás, para el que todo Derecho está en función de una ley que procede de la eterna y que establece el orden de acuerdo con la *ordenatio rationis* de la mente divina; mediante este orden queda fundado el Derecho objetivo. El Derecho de gentes se constituye mediante la razón; pero como se considera que ésta es una participación de la divina, de ahí que quede referida toda su obra a una fundamentación teológica, a una causa incondicional. Las importantes diferencias que existen entre Vitoria, Soto, Vázquez de Menchaca, Suárez, respecto al modo de concebir la dependencia del Derecho de gentes ante una causa superior no alteran su concordancia última en el principio fundamental expresado.

Pero llegó un momento en que el Derecho de gentes dejó de fundamentarse en un principio teológico —sin que sus creadores abandonaran, naturalmente, sus creencias—. Esto no constituyó un bien ni un mal: lo impulsó la circunstancia histórica, y ante lo que de hecho ha sido no cabe la lamentación ni el elogio, sino intentar comprenderlo. Por lo demás, es ingenuo pensar que todo pensamiento político al margen de la teología es maquiavélico porque puede inducir a conducir la vida humana no con arreglo a principios de justicia, sino de conveniencia. La realización de la justicia, sin bases teológicas, se ha llevado a cabo a partir de los siglos XVI y XVII y no puede afirmarse que la vida humana ni el Derecho de gentes hayan experimentado un retroceso. La transición de una a otra etapa fué realizada por teólogos que, además, respondían en sus doctrinas a las incitaciones y sugerencias de la realidad. Mientras que las relaciones jurídicas se establecieron entre Estados cristianos es evidente que no se sintió la necesidad de recurrir a un principio común laico para fundamentar la creación de este Derecho. Pero cuando con el descubrimiento y conquista de América se entró en contacto con pueblos no cristianos hubo que recurrir a un principio común entre pueblos diversos para fundamentar la posibilidad de relaciones jurídicas, o justificar la presencia española en América. La genialidad de Vitoria consistió en buscar y encontrar tal principio en el *ius communi-*

*cationis* (22). Este principio se ofrecía como un descubrimiento de la razón y se intentaba instaurarlo con pretensiones de validez universal.

No es sólo importante que Vitoria encontrara tal principio en el siglo XVI, sino que un teólogo confiara semejante misión a la razón humana. El amor a la verdad, por encima de toda otra consideración, hizo a Vitoria seguir en el camino emprendido utilizando la razón para crear sus postulados. Con Vitoria, en el siglo XVI, existe un giro grandioso de efectos espléndidos para el futuro. La razón fundamenta al Derecho de gentes en un principio cuyo enlace con otro principio teológico no es ya inmediato, sino lejano. Fácilmente puede ser aceptado por pueblos de religiones diversas e incluso carentes de religión. Esto sólo fué posible debido al fondo racionalista de la escolástica, si bien al mismo tiempo significaba un alejamiento de ella. Con los problemas planteados por el descubrimiento de América, la razón alcanza en Vitoria una conciencia de sí misma, de sus garantías científicas y de su autonomía que no la alcanzó, quizá, en muchos filósofos contemporáneos. Sin presunciones de independencia de criterio, sin gritos de libertad filosófica, Vitoria realizó lo que de otro modo hizo Descartes: hallar un principio racional indestructible y estable frente a toda posible reducción. En ambos casos fué la razón quien lo encontró, a pesar, naturalmente, del diferente carácter de ambos y del método empleado.

Con este principio, Vitoria hizo posible el Derecho internacional. Se adelantó a Hugo Grocio en un siglo y previó profundamente sobre qué bases se podía fundar, con posibilidades de éxito, un nuevo orden jurídico en un mundo que no era enteramente cristiano. Su fundamentación del Derecho de gentes concordaba con sus pensamientos y su formación teológica en cuanto que, en última instancia, el Derecho de gentes se apoyaba en el Derecho natural que es, a su vez, un reflejo de la ley divina. Pero el establecimiento de un principio laico como base del Derecho internacional entrañaba la posibilidad de que se limitara exclusivamente a tal principio con olvido de su enlace, por innecesario, con causas remotas. Y así sucedió en efecto.

Los sucesores de Vitoria en la cátedra de Prima Teología, en la Universidad de Salamanca, repitieron sus enseñanzas. Soto afirma la existencia del Derecho de gentes como obra de la razón humana (23). El Derecho natural

---

(22) «Nunc dicam de legitimis titulis et idoneis quibus barbari venire potuerunt, in ditone Hispanorum. Primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis.» *Relectio V. De Indis. Sección tercera. Lugduni, 1587, pág. 208.*

(23) «Primero de todo, el Derecho de gentes y el civil se diferencian del natural porque el natural es absolutamente necesario según la absoluta consideración de las cosas, como se ha dicho; y, por tanto, común a todos los animales; pero tanto el De-

es *simpliciter* necesario, su aceptación no depende del consentimiento humano, sino que se nos impone: el Derecho de gentes, en cambio, obliga como consecuencia de un convenio entre los hombres.

La obra de Suárez significa un giro importantísimo. Con objeto de acentuar el carácter positivo del Derecho de gentes lo separa del Derecho natural. Por esto se hace discutible que el jusnaturalismo sea el común denominador de la escuela española de los siglos XVI y XVII, si es que existe tal escuela.

Rigurosamente hablando, dice Suárez, el Derecho de gentes no es Derecho natural, y no siéndolo tampoco es divino en cuanto a su autor, sino positivo y humano. Su prueba se apoya en que basándose la ley natural en la evidencia, todo lo que no es evidente es humano y positivo; esto es lo que sucede con el Derecho de gentes que no se muestra como producto de la evidencia, sino del juicio humano (24).

De este modo la nueva disciplina, creada por Vitoria, se seculariza a medida que progresa. Al prescindir del lazo de unión entre el Derecho natural y el de gentes, éste dejaba de ser objetivo, ya que no se fundaba sobre una base ajena al hombre, sino en un tácito convenio entre ellos. El Derecho de gentes no reside, pues, en la sociabilidad humana, sino simplemente en la costumbre (25). Como se adapta absolutamente a la naturaleza, lo aceptan todos los hombres, pero no ha de olvidarse que es obra de éstos.

Con esta opinión lo establecía como producto de la voluntad humana. No obstante, este voluntarismo de Suárez es susceptible de ser mal interpretado. En efecto, puede oponerse voluntarismo a racionalismo y de este modo enfrentarlo a Vitoria como representante de una concepción del Derecho de gentes, absolutamente diversa de la de éste. Y no es así. Suárez no se opone a Vitoria, sino que continúa el proceso de autonomía del Derecho de gentes que el genial dominico inició. Lo que existe en Suárez es una mayor secularización del Derecho de gentes, pero no menos racionalismo. El racionalismo de Vitoria consistía en el empleo de la razón como instrumento único para encontrar un fundamento al Derecho de gentes y en su hallazgo y que en última instancia concordaba con el Derecho natural y con la ley eterna, racional y divina. El racionalismo de Suárez consiste únicamente en el reco-

---

recho de gentes como el civil son puestos por la razón humana.» *Tratado de la Justicia y el Derecho*. Madrid, 1922, pág. 205. (Trad. de TORRUBIANO RIPOLL.)

(24) *Tratado de las leyes*. Madrid, 1928; tomo II, pág. 281. (Trad. TORRUBIANO RIPOLL.)

(25) «Pues así como en alguna ciudad o provincia la costumbre introdujo la ley, así en el universo del género humano pudieron los derechos ser introducidos por las costumbres de las gentes.» *Op. cit.*, tomo II, cap. XIX, pág. 287.

nocimiento del criterio humano como fundador del Derecho de gentes. Pues la costumbre como norma de Derecho quiere decir en él: conformidad tácita entre los individuos de aceptar como derecho positivo lo que la razón humana instituye como conveniente.

Vitoria sólo consideraba razonable en Derecho de gentes lo que era razonable en Derecho natural. Suárez comprende que existen cosas razonables en Derecho de gentes que no son admisibles en Derecho natural, como la

Así, pues, al hacer Suárez más autónomo el Derecho de gentes lo acerca más a la vida, lo hace menos quimérico, y bien atento a la realidad que le rodea observa que la razón y la voluntad humanas establecen preceptos que se convierten en Derecho debido a su persistencia. Pero no es esto mero arbitrio humano. Se trata simplemente del reconocimiento de una necesidad exigida por las costumbres y la vida misma. Conveniencia y utilidad moral que las imponen determinadas costumbres, agregando Suárez estas significativas palabras: «exigiéndolo más la necesidad que la voluntad» (26).

Este reconocimiento de la necesidad es sencillamente realismo. Frente a la pretensión, éticamente espléndida aunque utópica, de actuar con arreglo a una norma objetiva inmutable, como quería Vitoria, Suárez reconoce que la vida entre los hombres no puede reglarse por una norma sobrehumana. Así, pues, la existencia del Derecho de gentes se debe más a la convención que a su fundamento jusnaturalista.

El racionalismo de Suárez consiste en el hecho de que cuando no existe un fundamento objetivo suficiente para crear un precepto de Derecho de gentes, quien efectúa este cometido es la razón o consentimiento de los hombres. La persistencia de una tácita racionalidad y consentimiento mutuo es lo que se llama costumbre. La razón actuando para dar fuerza y carácter legal al precepto jurídico es lo que se llama voluntad.

## 2. LA RAZÓN ANTE UNA CAUSA INCONDICIONAL

### a) *Los fundamentos de la sociedad*

El título general de esta segunda parte necesita una explicación. ¿Por qué escribimos «razón ante una Causa Incondicional» distinguiéndola de «condicionalidad de la razón por una Causa Incondicional»? ¿Es que la razón no está ya condicionada o es que niega toda causa incondicional? No es

---

(26) Idem.

esto. Lo que sucede es que a partir de cierta época, que podemos fijar aproximadamente a comienzos del siglo XVIII, varía el empleo que se hace de la razón. Ahora ésta se convierte en el árbitro decisivo no sólo de las cosas naturales, sino incluso de las sobrenaturales. De ahí que se comiencen a examinar concienzudamente los pretendidos milagros, y que sea también en esta época cuando se crea una ciencia natural en España. El aspecto divino no se encuentra ya en la razón, como parte de la razón de Dios, sino en la naturaleza. Feijóo escribe: «En los libros teóricos se hallan estampadas las ideas humanas; en los entes naturales, las divinas. Decida ahora la razón cuál es más noble estudio» (27).

No obstante, aunque la razón se hace extraordinariamente crítica y se someten ante su inapelable tribunal todas las cuestiones, las profundas raíces religiosas del pensamiento español se manifestaban cuando había que fundamentar debidamente una doctrina. «En este apriorismo del derecho, en la exigencia de que existen normas jurídicas fundamentales, universales e inmutables, se mantiene en sus comienzos la filosofía de las Luces firmemente» (28). El pensamiento de la época en España no fué una excepción del resto de Europa. La fundamentación de toda doctrina se encontraba en principios teológicos. Es cierto que el desarrollo consecuente del sensualismo y del materialismo atacaba directamente tales principios; pero no negó semejante fundamentación, y se peca de grave superficialidad cuando se acusa a los hombres de este período de disolventes. Al contrario, fueron «los últimos padres de la Iglesia», ya que mantuvieron con energía el apriorismo de ciertos derechos.

Los derechos a que aludimos son el de libertad y propiedad. Ambos son previos al origen de toda sociedad, a la existencia de todo contrato social. El contrato social surge, precisamente, para garantizar los bienes de los ciudadanos y, en última instancia, la libertad, si bien éstos tienen que prescindir de parte de ella para conservar la que es fundamental. Lo accidental no debe confundirse con lo esencial. Feijóo puede parecer antitradicional cuando juzga a los príncipes conquistadores como grandes ladrones; pero la realidad es distinta: Feijóo defiende el principio tradicional cristiano que determina la inviolabilidad de la propiedad frente a la agresión perpetrada por cualquier hombre. Del mismo modo, al atacar a los tiranos, y en un plano menor a la nobleza, defiende la inviolabilidad de la libertad humana frente

(27) *El gran magisterio de la experiencia*. Teatro Crítico Universal. Madrid, 1853; tomo IV, pág. 157.

(28) CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura. México, pág. 236. (Traducción española.)

a toda arbitrariedad, procedente de dondequiera que sea. La imprescriptibilidad de tales derechos es de tal naturaleza que establece una relación directa entre Dios y el hombre, sin que ninguna autoridad humana pueda violarlos. Son estos principios racionales de los que se deben deducir las relaciones humanas en este mundo. Si de hecho no ocurre así, constituirá, en todo caso, una injusticia, pero su existencia no justifica su legalidad. La profunda aversión manifestada por Feijóo hacia Maquiavelo radica en que éste, olvidando los derechos *a priori* del individuo, quiso legitimar una situación de hecho, que por desgracia impera corrientemente en la vida humana. Ni Maquiavelo ni Feijóo dudaban que las cosas sucedían así, pero como Feijóo siente vivamente el racionalismo ético cristiano, se niega a establecer como principio legal un hecho de experiencia.

Así, pues, Feijóo es por su apriorismo un continuador del pensamiento cristiano tradicional, para el que existen normas jurídicas fundamentales, universales e inmutables. Esta creencia lo hizo un ardiente defensor del Derecho natural frente a todo voluntarismo; el Derecho natural se comprende por la razón natural humana. Pero Feijóo no profesa la misma clase de racionalismo que los defensores del Derecho natural en el siglo XVI y principios del XVII. En esta época la razón se está secularizando hasta límites insospechados. El empleo que Feijóo hace de la razón no es propiamente tradicional. El desarrollo de sus principios, fomentado por la progresiva influencia extranjera, hará decir al Conde de Cabarrús algo que no se hubiera escrito en los siglos anteriores: «Son muy efímeras, amigo mío, todas las instituciones que no se fundan en la razón y en la utilidad común: ya todos los hombres saben que Dios no formó ni las monarquías ni las repúblicas. Sentemos, pues, que el único medio de perpetuar y asegurar las monarquías es el reconciliarlas con el interés y la voluntad general, o con el objeto del pacto social» (29).

Con la teoría del pacto social, tal como se expuso en el siglo XVIII, y no antes, la razón encontraba a la sociedad un origen independiente de Dios, que pasaba a convertirse en el fundamento de derechos previos al pacto propiamente dicho. La razón examinará libremente el pacto social que sólo depende de la voluntad de los hombres. De este modo la razón se mueve con absoluta libertad y la crítica puede ser franca y, si es preciso, dura. Campomanes empieza diciendo en la «Carta VII» de su libro *Cartas político-económicas*: «sólo la razón será mi guía», y establece como derecho fundamental la libertad civil. «¿Qué pueblo habría tan bárbaro, qué na-

(29) «Carta al Príncipe de la Paz», en *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*. Vitoria, 1808.

ción tan estúpida que se subordinase a un Rey si de esta subordinación no esperase venirle alguna felicidad?» (30). La interpretación que hace del contrato social tiene por objeto dos cometidos principales: explicar racionalmente el origen de la sociedad; justificar el poder real sobre el individuo como una necesidad derivada de la esencia misma del pacto o contrato establecido entre las dos partes. Pero a pesar de su absolutismo defendía igualmente los derechos de ambas partes. La preocupación mostrada por Campomanes para garantizar los derechos de los contratantes no se debía tan sólo a un imperativo ético, sino a algo más profundo: era una defensa de la razón. Como lector de Locke y Rousseau sabía que el estado de naturaleza previo al contrato tiene por base una ley de naturaleza: la razón, y que el pacto establecido entre los hombres no sólo es para defender sus propiedades, libertad, etc., sino para conservar a los hombres dentro de la razón. Por ello la sujeción de los ciudadanos al poder real es un acto, tácito o expreso, de la razón que defiende de este modo la conservación de una ley fundamentante de todo derecho; la soberanía real es también la más elevada expresión de dicha ley de razón, y su imposición sobre la sociedad no es un abuso, sino la ejecución de los derechos adquiridos en virtud del pacto establecido libremente. Que el Rey debe ordenar, promulgar leyes, etc., se deduce inmediatamente de las premisas sentadas. Por esto, si el poder real se mantiene dentro de justos límites, la monarquía, el despotismo ilustrado, es la razón misma actuando en la sociedad y velando por su conservación propia, razón que es la ley de naturaleza que fundamenta la posibilidad del pacto. ¿Qué derechos son los que garantiza esa ley original de razón? Los de la sociedad burguesa de entonces: la propiedad y la libertad. Ahora bien, el único que se halla en condiciones de defenderlos adecuadamente es el Rey, ya que la inercia —y no sólo la inercia, sino también la agresividad— de las fuerzas tradicionales en España en esta época es demasiado evidente y fuerte como oposición a toda innovación para dejarles la iniciativa. El despotismo ilustrado no es únicamente una necesidad, sino el mejor modo de hacer avanzar al país. De ahí que el absolutismo monárquico tenga un carácter revolucionario.

No es cierto que exista en esta época una exaltación del absolutismo mayor que en los siglos anteriores. Campomanes escribe que «los que anonadan la autoridad pública y los que la agigantan yerran igualmente» (31); frente a las afirmaciones de un fray Antonio de Guevara, para el que el Príncipe lo es por mandato divino, el juicio citado del Conde de Cabarrús

(30) Op. cit., pág. 118.

(31) Op. cit., pág. 121.

«ya todos los hombres saben que Dios no formó ni las monarquías ni las repúblicas» no es un ejemplo de apasionada defensa del absolutismo monárquico; frente a la desafortunada actitud de un Pedro de Rivadeneira, con su defensa de la monarquía absoluta, su intolerancia religiosa y su apología de las hogueras, las palabras de Campomanes «¿qué mucho, pues, que yo deposite en un Gobierno la libertad que es contra razón para disfrutar la que es según ella?» (32), no lo es tampoco.

Si se arguye que esto sucedía en los libros y no en la vida, debe meditarse en la situación de los siglos anteriores y en el género de vida que, ahora, se pretendía imponer: una nueva educación frente a un escolasticismo lamentable; humanización de los implacables y poco cristianos métodos de la Inquisición en lugar de las hogueras del Santo Oficio; reconocimiento de que la sociedad se debe a un pacto mutuo con igualdad de derechos entre las partes contratantes, frente al absolutismo anterior y a la idea del poder divino; rehabilitación del trabajo frente a los prejuicios de una nobleza ociosa; apología de la paz en contra de la guerra; defensa de la razón frente a la arbitrariedad.

El mismo carácter conservador, pero racionalista, se encuentra en la fundamentación del Derecho que hace Hervás y Panduro. El movimiento es común a todos los hombres de este período porque viven dentro de un mismo sistema de creencias. «La jurisprudencia se funda en principios de ética», escribe Hervás (33). Pero aparte de esta fundamentación, el sistema legal es como el sistema filosófico: uno y otro —escribe— deben a la razón su principio y su perfección. No obstante, ni en la jurisprudencia ni en ninguna ciencia natural debemos suponer mayor racionalidad ni mayor perfección de la que poseen debido, simplemente, a su antigüedad. Dice esto Hervás porque desea sustraer el Derecho español al influjo del Derecho romano (34). Tampoco hay, pues, en él espíritu disolvente. La fundamentación del Derecho es conservadora; lo revolucionario de su intento consiste simplemente en la reforma de las instituciones, que pretende que se conduzcan por la razón —que es conveniente para España en el momento histórico en que vive— y no por la tradición, a la que se opone Hervás porque la juzga falsa e inadecuada.

(32) *Idem.*

(33) *Historia de la vida del hombre*, tomo IV, pág. 30. Madrid, 1789.

(34) «... ni debemos sufrir que la antigüedad de la jurisprudencia romana haga por educación errónea en el espíritu humano la vana impresión que por tantos siglos ha hecho en él la filosofía peripatética tiranizando su razón.» *Idem*, tomo IV, pág. 9.

b) *Soberanía del Rey, soberanía del pueblo*

Si de modo teórico la soberanía del Rey no fué nunca absoluta, prácticamente lo fué en los tres últimos siglos, ¿Qué ocurre ahora que empieza a difundirse un nuevo concepto de la vida y de la educación? ¿Cómo actúa la razón en el análisis del poder real, de sus facultades y de sus límites? Los primeros embates parten de Feijóo. Al escudriñar fríamente los caracteres reales originó un estado de espíritu propicio al libre examen de las monarquías.

Existen dos etapas muy diferenciadas desde Feijóo hasta el final de la guerra de la Independencia. En la primera, hasta Carlos IV, se defiende el concepto de soberanía real de una manera indiscutible. Pero como se pueden exponer teorías con más libertad que en el pasado, y la razón es el tribunal ante el que se juzga inapelablemente cuanto atañe a la vida humana, las ideas que amenazan a la soberanía real penetran en los espíritus con el avance del tiempo. Los ministros de Carlos III defienden el predominio absoluto del Rey —por las razones que ahora expondremos—, pero en el fondo profesan ideas filosóficas que a la larga van a originar la creencia en la soberanía del pueblo. Razones de tipo práctico exigen la superioridad real. Frente a las fuerzas de la tradición, todavía poderosas, que se esfuerzan vanamente, pero con energía, por mantener un estado de cosas arcaico, sólo una sólida agrupación en torno de la mayor fuerza con prestigio en España puede derrotar a la «barbarie». La fundamentación teórica de la soberanía real está asegurada. Como consecuencia del pacto social establecido, la sociedad confió al Rey la defensa de su libertad y propiedades. Tan beneficiosa es para la Nación la soberanía del Rey, que incluso la disminución de libertad individual que implica la omnipotencia real no es propiamente un mal, ya que —nos dice Campomanes— la libertad cedida en el pacto lo era «contra razón». Se cree que el predominio exagerado del pueblo puede poner en peligro a la sociedad. La consecuencia de esto es que la dirección de la sociedad tiene que llevarse por el Rey que representa la garantía del bienestar general y de la difusión de la cultura.

La burguesía no sólo acepta el predominio real, sino que colabora gustosamente para fomentarlo, ya que las medidas que se piensan adoptar la beneficiarán en gran escala. El despotismo ilustrado impone un absolutismo, pero su finalidad no es meramente dictatorial, sino al revés, y de aquí el carácter progresivo de esta época: se trata de llevar a cabo una revolución en la vida con arreglo a los intereses de la clase triunfante. El lento ascenso de la burguesía ha encontrado en el reinado de Carlos III su mejor mo-

mento para triunfar. Incluso los aristócratas tienen que situarse espiritualmente dentro de la cultura y costumbres burguesas para pervivir. En estos años se dió un decreto autorizando la compatibilidad de oficios como herrero, carpintero, curtidor, etc., con la aristocracia. El trabajo pasa a ser la gran virtud. Todo esto sólo se puede realizar de arriba abajo porque el Rey y sus colaboradores tienen el poder, son la clase más culta y, en última instancia, constituyen —en su sentir— la «razón». El método educativo es el más apropiado para sus fines. Ortega y Gasset ha visto muy bien el sentido: «el siglo XVIII, educador». La soberanía del Rey implica la sabiduría del Rey. El racionalismo que unifica todos los espíritus —Hervás dice que «la razón es igual en todos los hombres»— acentúa la posibilidad de que las «luces» lleguen fácilmente a todos los espíritus. Al propio tiempo, todas las manifestaciones de la vida son susceptibles de ser influidas y dirigidas. «Los hombres son tales cuales las leyes quieran que lo sean. Las pasiones humanas se pueden comparar a un instrumento de cuerdas que se temple a voluntad del músico. Una misma legislación debe surtir los mismos efectos en cualquier parte del mundo.» Así se expresa Campomanes (35). La moldeabilidad del hombre por las leyes se basa en la creencia de la igualdad de la razón en todos los hombres. Pero la razón en su aspecto discursivo no basta para educar a los individuos. Feijóo confió en la razón para desembarazar a la sociedad española de «errores comunes», y aunque preparó el camino, sin embargo no triunfó definitivamente. Y ahora lo que importa es el éxito, la utilidad, la transformación material de España. ¿Cómo puede lograrse? Agrupándose en torno al Rey, exagerando su soberanía, ya que el prestigio real es reconocido por todos los españoles absolutamente. A primera vista es posible que sorprenda la contradicción entre la política absolutista del reinado y la aceptación y difusión de la idea del pacto o contrato social. ¿Cómo unos hombres que lógicamente deben ser liberales, a juzgar por sus fuentes y por las doctrinas que exponen, se muestran tan absolutistas en su cerrada defensa del Rey, que incluso los condujo a la condena y prohibición de las obras de Molina, Mariana y Suárez? Pero sólo existe una apariencia de contradicción. Lo que parece contradicción es simplemente táctica. El espíritu es el mismo que el iniciado por Feijóo —más acentuado aún por la influencia ejercida por Locke y la Ilustración francesa—, pero las circunstancias son distintas. Como el Rey es propicio al nuevo espíritu y se halla tan deseoso de variar la vida española como sus ministros, se invoca la autoridad real. La fundamentación teórica y la justificación del modo de obrar se encuentra en la doctrina

(35) Op. cit., «Carta 4», pág. 215.

del contrato social tal como fué expuesto por Locke. Campomanes, árbitro y dueño de la situación, expone claramente sus ideas políticas, que de ningún modo son absolutistas. Si en la práctica obra de otro modo se debe a necesidades ineludibles. ¿Se ha pensado en lo que habrían hecho estos hombres, en plena efervescencia ideológica, si Carlos III hubiera sido un Rey absoluto continuador de las ideas escolásticas tradicionales y mantenedor del mismo sistema económico que en el pasado? La oposición habría sido resuelta y, entonces, o bien se hubiera adelantado la revolución, o habría sido necesario imponer una rígida tiranía sobre la potente burguesía española. Si no ocurrió nada de esto se debe a que el Rey fué otro ilustrado burgués más, y la invocación a su soberanía un medio para garantizar la realización total de los planes de reforma y progreso.

No es preciso fulminar a los dirigentes de esta época porque prohibieron la lectura de Molina, Mariana y Suárez. Por muy paradójica que resulte la afirmación es necesario decir que haciéndolo así continuaban sus lecciones. Esta afirmación sorprenderá e incluso escandalizará; pero examinemos fríamente la situación. El motivo que indujo a tal prohibición fué la justificación que hacían aquéllos del regicidio. Pero nótese que los tres clamaban contra la tiranía del Rey, es decir, contra la violación de la libertad humana. Y ahora que se pretende salvar hasta el límite máximo la libertad por el Rey, ¿se va a dejar expuesto a la libre interpretación de cualquiera el sostener en qué condiciones es lícito el regicidio basándose en la lectura de las obras de los autores mencionados? En tiempos de rígido absolutismo la limitación de la libertad procede del Rey, y por esto nuestros tratadistas aconsejaron y elogiaron el regicidio en ciertas condiciones; pero ahora la situación ha cambiado; el peligro contra la libertad se encuentra en las instituciones económicas y culturales existentes hasta entonces, y lo que precisamente significa el Rey es la posibilidad de proporcionar la libertad que desea la burguesía que lo rodea. Si se pudiera discutir la legitimidad del regicidio es posible que un fanático del antiguo régimen se sintiera llamado a cometerlo. Así, pues, las obras se prohíben, pero la libertad queda salvada de la arbitrariedad que implicaba el estado de cosas precedente. Es evidente que los hechos confirmaron el pensamiento de los hombres del despotismo ilustrado. Una generación después la libertad política y económica era una realidad, y esto fué posible por el cuidadoso celo con que se rodeó al Rey que logró con su prestigio la reforma de la vida española. Como quería dos siglos antes Mariana, «a la razón no se substituyó el antojo».

Según el pensamiento de Campomanes, el interés del Estado es superior al del individuo; pero esto no significa la justificación del absolutismo, sino la creencia de que la sociedad en su conjunto no debe estar expuesta a ata-

ques individuales aislados. Por las razones anteriormente dichas reconocía en el Rey tres caracteres de soberanía: juez supremo, administrador público y primer hacendado de la nación, sin admitir la división de poderes que será más adelante uno de los dogmas del liberalismo español. Limitaba estas funciones reales por las leyes del reino, las necesidades o conveniencias del Estado y la felicidad de la nación. Basta este último párrafo de Campomanes para demostrar su modo de pensar contractualista y demócrata: «La tiránica máxima de que el Rey puede hacer cuanto quiera, a mi ver desbarata y echa por tierra todo el pacto social que, por más que quiera descarnársele, siempre lo encontraremos fundado en el derecho de naturaleza» (36).

Jovellanos, en cuya alma, más atormentada de lo que pueda hacer creer su mesura, se acusaban las luchas de la época, adopta una posición vacilante. Aunque reconoce que la soberanía reside en el Rey, quiere, sin embargo, limitarla mediante la separación de poderes. Jovellanos, como Goethe, temía al desorden, pero amaba la libertad. Aboga por la desaparición de la Inquisición, pero no aprueba el espíritu de rebelión. Comentando la legislación de Cádiz, años después, escribía a Lord Holland: «Han puesto el poder ejecutivo, ya antes muy débil por su naturaleza y falta de apoyo en la opinión, en absoluta dependencia del legislativo» (37). Con el espíritu atento a la vida española comprendía la insuficiencia de intentar una reorganización basándose en principios que él juzgaba equivocados. Refiriéndose a los hombres que crearon la Constitución de 1812 escribía: «... cuyos principios políticos son bebidos sin reflexión en J. J. Mably, Locke, Milton y otros teóricos que no han hecho más que desbarrar en política» (38). Jovellanos, hombre de la generación anterior, no podía comprender la nueva mentalidad. En una nación como España donde la estabilidad más profunda la constituía el Rey, era una locura proclamar la soberanía del pueblo. No era él solo quien lo estimaba así. Blanco-White, que no era precisamente un espíritu timorato, escribía en Londres en su periódico: «Es un delirio decirle al pueblo que es soberano y dueño de sí mismo» (39).

Lo que pensaban los legisladores de Cádiz respecto a los motivos que existían para proclamar la soberanía del pueblo en la Constitución nos lo explica claramente Flórez Estrada en un libro publicado y escrito años des-

(36) Op. cit., pág. 125.

(37) Carta a Lord Holland.

(38) Idem.

(39) *El Español*. Londres, 1813; tomo VII.

(40) Representación hecha a S. M. C. el Sr. D. Fernando VII en defensa de las Cortes. Londres, 1819.

pués (40). Durante la Guerra de la Independencia, los tiempos estaban maduros para deducir todas las consecuencias de las premisas sentadas años atrás. No hay rompimiento con la tradición ni aun teóricamente. Mariana y Suárez habían establecido que Dios comunica el poder al pueblo y que es éste el que los transmite al Rey. No creen, pues los constituyentes establecer ninguna novedad afirmando la soberanía del pueblo. Canga Argüelles dice que la labor realizada es una «obra de restauración de viejas libertades en España». En el «Discurso preliminar» a la Constitución de Cádiz, se afirma: «Nada ofrece la Comisión en su proyecto que no se halle consignado del modo más auténtico y solemne en los diferentes cuerpos de la legislación española» (41).

El motivo de que sea ahora cuando se establece taxativamente que la soberanía corresponde a la nación radica en que, ausente el Rey, las Cortes tienen facultad de establecer un nuevo plan de vida nacional para el futuro:

«Artículo 3.º La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales.»

A ningún constituyente sincero de 1812 se le plantearon dudas respecto a la legitimidad de su actuación. En ausencia del Rey tenían toda clase de derechos para reunirse en Cortes. Cuando un Rey rompe el pacto cediendo sus derechos en beneficio de otro país, la soberanía vuelve *ipso facto*, al pueblo. Por esto la convocatoria de las Cortes y sus reuniones fueron perfectamente legítimas. Cuando triunfó la reacción absolutista las acusaciones más graves lanzadas contra los legisladores fueron: haberse reunido en Cortes; haber declarado que la soberanía reside en la nación; haber tratado de disminuir la autoridad del Monarca. No obstante, los legisladores habían creído que tales ideas no eran subversivas. Todas ellas se encuentran en nuestra Historia. Las restricciones del poder real no constituyen innovación ni originalidad, dice el «Discurso preliminar», a la Constitución. «Los fueros de Aragón le ofrecieron felizmente la fórmula de las restricciones reales, pues hablando de ellas dicen frecuentemente: *Dominus Rex non potest.*»

Muñoz Torrero, inspirador del Decreto de 24 de septiembre de 1810, creía que la soberanía la entrega Dios al pueblo, con obligación de no despojarse jamás de ella, pues en él reside esencialmente. Por lo tanto, los pueblos pueden cambiar una monarquía absoluta en constitucional, entronizar otra o abolir la forma monárquica e instaurar la república (42). Martínez Marina cree que la soberanía del pueblo es un dique contra la arbitrariedad y el ca-

(41) *Constitución política de la Monarquía española*. Cádiz, 1812, pág. 2.

(42) *Diario de Cortes*. Cádiz, 1811: tomo I, págs. 6 y sigs.

pricho de un déspota. «cuyos intereses están casi siempre en contradicción con los de la sociedad» (43).

Con Donoso Cortés —el Donoso de 1837, conferenciante del Ateneo— las ideas cambian y el domicilio de la razón se acentúa. Soberanía del Rey y soberanía del pueblo son superadas en nombre de la inteligencia. «La misión del siglo XIX es pronunciar una palabra que, no siendo la expresión de la fuerza ni la expresión del orgullo (soberanía del pueblo y del Rey, respectivamente) sea la expresión sublime del derecho y de la justicia, único poder absoluto ante quien los pueblos como los reyes se deben prosternar» (44). Y también: «La razón es la única soberana de la sociedad, la única soberana del hombre» (45).

El racionalismo, en los dos años siguientes, se manifiesta en el deseo de elaborar y fijar por escrito un plan de vida en Constituciones. No obstante, por racionalistas que sean están lejos de ser utópicas. Se hallan asentadas firmemente en los problemas económico-sociales del presente. En el primer período de esta época constitucional del siglo XIX existe un fondo de intereses políticos y económicos comunes a los dos partidos que pretenden el poder. La burguesía triunfante regula racionalmente la sociedad, y, sedimentadas las ideas, se puede percibir con claridad que lo hace con arreglo a sus propias y peculiares conveniencias, desentendiéndose de las necesidades de la «masa analfabeta y proletaria».

### *El concepto de libertad*

El anhelo de libertad procede de exigencias materiales muy delimitadas; es el pensamiento racionalista de la época quien se erige en su descubridor y definidor. Pero como la razón actúa de acuerdo con su propio tiempo, su concepto de la libertad es el de la más conveniente para la burguesía. Ahora ya no es necesario limitar el poder de un Rey que, por el contrario, significa una preciosa ayuda para los sueños liberales: es preciso dejar a salvo su intangibilidad. Cuando el Rey sea un obstáculo se atacará al Rey, como sucederá en efecto.

Desde el reinado de Carlos III hasta la Guerra de la Independencia libertad política y libertad de comercio son conceptos sinónimos. Este reinado sig-

(43) *Principios naturales de la moral, de la política y de la legislación*. Madrid, 1933; pág. 325.

(44) *Lecciones de Derecho político*, tomo I, pág. 228. «Obras completas», B. A. C. Madrid.

(45) *Idem*, pág. 270.

nifica la transformación más profunda del concepto de libertad, ya que si no se habla de libertad política, sin embargo, empieza un proceso de extraordinaria importancia de liberación de trabas económicas. La burguesía impone, en la medida de sus fuerzas, la libertad que desea. El agudo Conde Cabarrús comprendió el signo de los tiempos: «Creo haber demostrado que el objetivo de las sociedades políticas coincide con el interés de los que las rigen» (46). Y los que empezaban a empuñar el timón eran los burgueses en su conjunto, no una exigua minoría.

La falta de libertad económica se hacía sentir, ya que el malestar presionada directamente sobre la vida cotidiana. El autor de las *Cartas al Conde de Lerena* se queja amargamente de los registros a que se somete a las personas, en los hogares y en los caminos, a causa de la vigilancia ejercida para el pago de los impuestos. Se piensa que la ruina de España se debe a las restricciones impuestas en el comercio interior. Admitido que se cobren los impuestos a la entrada de las ciudades, ¡pero hallarse sometidos a los registros en los caminos!

Hacia 1774, cuando Campomanes escribió su «Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento», la economía era aún proteccionista y, aunque tendió a liberalizarse, esto sucedió gradualmente. Con Carlos III el Gobierno controla la situación a la vez que se aboga por una intervención menor. Los propios gobernantes son los que preparan el futuro liberalismo. «Ya han pasado para felicidad nuestra aquellos tiempos calamitosos y oscuros» (47); el poder público es ahora el que debe fomentar el comercio y la industria: «cualquier género de comercio activo merece toda la protección pública» (48).

El deseo de imponer una organización racional en la vida humana ocasionó un gran florecimiento de los tratados sobre economía. Con ellos se quería remediar el atraso de España, y revelan, en general, la confianza en la ciencia para corregir defectos —se cree que la economía ha estado mal dirigida por la carencia de una fundamentación científica, que ahora se posee— y hace progresar a España. Se ataca todo género de limitaciones y se pide mayor libertad de comercio con América. Se cree que la base de la prosperidad española es la agricultura, si bien alguno, como Nicolás de Arriquivar, está convencido de que el remedio de nuestros males reside en la industria (49).

Por el Decreto de ampliación de puertos se hizo libre para todos los es-

(46) Op. cit., pág. 21.

(47) Apéndice al citado *Discurso...* Advertencia XXXI.

(48) *Discurso...*, pág. 402.

(49) Se puede leer una exposición de las ideas de los economistas de la época en el libro de CARRERA PUJAL, *Historia de la economía española*. Barcelona, 4 tomos.

pañoles el comercio con América; se habilitaron puertos para las relaciones comerciales con la Península; se desterró el abuso de cargar sisas sobre los víveres al por menor, y empieza la lucha contra los bienes amortizables; el proceso culminó con la supresión de todos los estancos en América, acordados —pero no aprobados, ya que la decisión se retrasó hasta que la Constitución fuera aprobada— en la sesión del 9 de febrero de 1811 en las Cortes de Cádiz (50).

La libertad, «con el libre juego de la competencia», hará que la vida sea más feliz y la sociedad más próspera. En el año 1785, hablando sobre los oficios, escribía Jovellanos:

«Voy, pues, a examinar primero los prejuicios que producen los gremios, y después haré ver que no se pueden temer iguales de la libertad; y, últimamente, prescribiré las reglas y precauciones que se deben tomar para que la misma libertad no se oponga ni al buen orden civil, ni al fomento de la industria, ni a la seguridad del público» (51).

La libertad, como principio abstracto, no ya meramente económico, comenzó a defenderse cuando a últimos de siglo se puso en duda el valor de las instituciones y se recordaron las viejas libertades de la Edad Media española, que, según la interpretación liberal, murieron en la Guerra de las Comunidades. A partir de entonces, la libertad no significa ya «una» libertad determinada frente a una limitación, sino un principio genérico abstracto que se opone nada menos que a tres siglos de absolutismo. El Rey y la Iglesia —aunque todavía no el espíritu monárquico ni el religioso— vacilan a los violentos embates de la crítica a que se les somete. En la poesía de la época se acusan en toda su acometividad y entusiasmo las ideas de libertad y condenación de la pasada opresión, que agitan a los espíritus. Estas mismas ideas en verso se expresaban también en la oratoria, en las constituciones, en la vida de la calle y en los periódicos. La libertad es para ellos una especie de panacea universal, remedio de todos los males. Ramón de Salas afirma que ha pasado el «reinado de la impostura», y establece que «las grandes cuestiones sobre las elecciones de los representantes de la nación, sobre la libertad individual, sobre la libertad de imprenta, sobre la organización de la fuerza armada, han quedado decididas perentoriamente a favor del pueblo» (52). Aunque el ataque a la Inquisición y a la Iglesia fué de gran dureza, ninguno de los constituyentes de 1812 dudó en proclamar como religión única a la ca-

(50) *Diario de los discursos y actas de las Cortes*, tomo I. Cádiz, 1811.

(51) *Sobre el libre ejercicio de las artes*. «Obras», Edic. Nocedal, tomo II, pág. 39.

(52) Prólogo a *Lecciones de Derecho público constitucional*, tomo I, pág. XXXVII, Madrid, 1821; 2 tomos.

tólica. Ello se debe a que la burguesía, que defendía su libertad, era católica. Entre poco más de trescientos procuradores de las Cortes de Cádiz, 97 eran eclesiásticos. El artículo 12 de la Constitución es tajante: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por las leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra». Como se ve, el dogmatismo de la razón es realmente aplastante cuando se aplica a una creencia. No se contentaron con proclamar como religión oficial a la católica para el momento en que vivían, sino que dictaminaron para el futuro, y como algunos dijeron irónicamente, expresaron afirmaciones de índole gnoseológica: «única verdadera»; las leyes que la protegen son «sabias» y «justas», y, además, «prohíben» el ejercicio de cualquier otra. Esta prohibición, en un momento en que se instauran libertades, muestra dos cosas dignas de notarse: en primer lugar, la libertad por la que se ha luchado es la de una clase, burguesía, frente a la de otra, aristocracia, y de ahí que se combatan los dos pilares en que se asentó el predominio de esta última, el absolutismo de la realeza y la Inquisición; en segundo lugar, el racionalismo disolvente de cuanto se opone a sus intereses se halla limitado por un último elemento irracional y, entonces, obra dogmática y conservadoramente. Esto explica la aparente paradoja que existe en los hombres de esta generación entre sus avanzadas ideas políticas y sus conservadoras ideas religiosas. Se ignora lo que se dice cuando se los acusa de impiedad. Lo que hicieron fue combatir el fanatismo oponiéndole un catolicismo más tolerante y humano. El catolicismo que «imponen» como verdadero para la eternidad responde al nuevo espíritu, y es totalmente contrario al fanático predicado y defendido por la Inquisición, causante en parte de las guerras de religión: «las más crueles y las más injustas que han conocido los siglos» (53). La fundamentación de la vida humana no se asienta ya en la revelación, sino en principios racionales, y explícitamente lo dice Martínez Marina, fundándose en que «la revelación no es universal y aún en los mismos pueblos cristianos hay muchos que no la admiten; de consiguiente, no puede ser un principio común de razonamiento» (54). La lucha por la libertad origina un nuevo concepto del catolicismo, basado en la tolerancia, que alcanza su máxima expresión en Salas: «Digamos la verdad con franqueza; pues ya es lícito decirla en España: este artículo 12, ¿no podría ser reemplazado por otro que dijese sencillamente: todos los cultos gozarán en España de una igual libertad y protección?» (55).

(53) MARTÍNEZ MARINA: Op. cit., Prólogo, pág. 15.

(54) Idem. Prólogo, pág. 6. Lo afirma citando los «Principios de Legislación», capítulo V, de BENTHAM.

(55) Op. cit., tomo II, pág. 33.

Salas aboga por principios muy radicales. Cree que a una Constitución debe preceder una declaración de los derechos del hombre. Puesto que los hombres nacieron iguales deben ser iguales, y la solución es fácil, aboliendo toda exención, todo privilegio, todo monopolio, no habiendo clases, corporaciones y categorías de ciudadanos. El Gobierno menos malo es el que deja al hombre mayor libertad. Salas cree, como Flórez Estrada y como todos los liberales, que es fundamental la libertad de imprenta; la censura de libros es una «medida opresiva», dice.

Todos los esfuerzos se concentran en la proclamación de principios que garanticen la libertad. El siglo XIX es el siglo de las Constituciones y de la limitación del poder real por las Cortes. La fundamentación teórica de la libertad se apoya en el pacto social; pero así como anteriormente el derecho de libertad era anterior al pacto mismo, ahora es un derecho que le concede la razón, «la soberana razón» (Valentín de Foronda). A medida que el racionalismo predomina con más intensidad se insiste en el valor de la libertad como producto de la convención y el derecho frente a la desigualdad física o moral impuesta por la naturaleza entre los hombres.

En las Constituciones del siglo XIX, la razón actúa como expositora del ambiente social y como estructuradora de principios para el presente y el futuro. Donoso Cortés y Balmes, entre otros, han insistido en la afirmación de que una Constitución es un reflejo de un estado social, de ideas y de intereses materiales. El juicio es cierto, pero es necesario acentuar, al mismo tiempo, el fuerte carácter creador que poseen. No es sólo un reflejo del ambiente, sino un plan de vida para el futuro, y por esto mismo, una Constitución es la obra adecuada de la razón, porque ésta encuentra su ámbito apropiado donde puede expresar cómo han de ser las cosas, y no únicamente cómo son.

La burguesía triunfó en el siglo XIX, y las Constituciones reflejan su triunfo y el modo que tuvieron de asegurar para los años venideros la libertad conseguida. Excepto algún retroceso, las Constituciones del siglo muestran un tono progresivamente avanzado, pero son siempre partidos políticos burgueses quienes dominan la situación. Por este motivo su racionalismo político y filosófico está limitado por sus creencias. No obstante, el progreso continúa, y con lentitud, pero con seguridad, se van perfilando los rasgos que conducen hacia el tercer período, hacia la incondicionalidad absoluta de la razón.

LUIS RODRÍGUEZ ARANDA